

**Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Doktori Iskola**

Doktori (PhD) értekezés

**KOLLEKTÍV TRAUMÁK FELDOLGOZÁSÁNAK
TEOLÓGIAI ÉS ETIKAI ASPEKTUSAI AZ ERDÉLYI
MAGYAR TÁRSADALOMBAN**

Készítette: Bacsó István

Témavezetők:

Dr. habil. Fazakas Sándor

Dr. habil. Visky S. Béla

**Debrecen
2025**

TARTALOM

I. Bevezetés.....	5
II. Történelmi és társadalmi trauma fogalmi tisztázása, történelemértelmezés, kulturális emlékezet.....	6
II.1. Történelmi és társadalmi trauma fogalmi tisztázása	6
II.1.1. Kísérlet a trauma meghatározására	6
II.1.2. Teológiai megközelítés	10
II.1.3. Kollektív trauma	12
II. 2. Kollektív emlékezet.....	14
II. 2. 1. Kezdetek – Maurice Halbwachs	14
II. 2. 2. A kulturális emlékezet – Jan Assmann.....	16
II. 2. 3. Teológiai szempontok.....	18
II. 2. 3. 1. Vallástörténeti aspektusok	18
II. 2. 3. 2. Az emlékezés teológiai dimenziói	20
II. 2. 4. A magyar történelmi és kulturális emlékezet	21
II. 2. 5. Választott trauma	27
III. Teológiai válaszok, reflexiók, bibliai analógiák, teológiai értékelés.....	29
III.1. A háborús retorika átalakulása	29
III. 2. Bibliai analógiák	30
III. 2. 1. Az Izrael-analógia	30
III. 2. 2. Bűnbánat, megújulás és prófétai szemlélet bibliai toposzai.....	32
III. 2. 3. Exkúrsus I. A zsidóság történelmi traumái	35
III. 2. 4. Exkúrsus II. Belmisszió	39
III. 5. Értékelés.....	41
IV. Traumák irodalmi és filozófiai feldolgozása.....	45
IV. 1. Az erdélyi magyar irodalom kezdetei	45
IV. 1. 1. Költészet, líra	48
IV. 1. 2. Próza.....	51
IV. 2. A transzilvanizmus dilemmái	52
IV. 2. 1. A „schisma-pör”	53
IV. 2. 2. A „vallani és vállalni” vita	54
IV. 2. 3. „Jelszó és mítosz”	56
IV. 2. 4. „Nem lehet” – vita.....	57
IV. 3. Tavasz Sándor és az erdélyi magyar irodalom	60
IV. 3. 1. Az erdélyi magyar irodalom kérdése	61
IV. 3. 2. Egy „szász-magyar vita” margójára.....	65

IV. 3. 3. Az erdélyi magyar irodalom feladata.....	67
IV. 3. 4. Irodalom és teológia.....	68
IV. 4. A transzilvanizmus értékelése, kritikája	71
IV. 5. Teológia és filozófia	74
IV. 5. 1. Filozófia és teológia – Tavaszy Sándor	76
V. Értelmezési kísérletek kisebbségi sorskérdésekre – egy kisebbségi etika körvonalai.....	83
V. 1. Makkai Sándor	83
V. 2. Tavaszy Sándor	88
V. 3. Imre Lajos	90
V. 4. László Dezső	92
V. 4. 2. Exkurzus: ki a bűnös? Az áldozat-vétkes narratíva.....	95
V. 5. Egy kisebbségi etika körvonalai.....	97
VI. Traumák és a történelmi emlékezet feldolgozásának teológiai kritériumai	99
VI. 1. Teológiai szempontok.....	100
VI. 1. 1. Bűnértelmezés	101
VI. 1. 2. Bűnértelmezés és történelmi emlékezés.....	102
VI. 1. 3. Teológia mint a történelemfilozófia és történelmi emlékezet kritériuma	104
VI. 2. Emlékezés és teológiai kritériumok.....	107
VI. 2. 1. Transzilvanizmus és emlékezet.....	107
VI. 2. 2. Az emlékezés teológiai kritériumai.....	109
VI. 2. 3. Összegzés	112
VII. A dialektika teológia hatása az erdélyi teológiára	114
VII. 1. A dialektika teológia jelentősége.....	114
VII. 2. Karl Barth kiválasztástana	118
VII. 2. 1. A kiválasztás teológiája	118
VII. 2. 2. Barth kiválasztástana	122
VII. 2. 3. Barth kiválasztástana erdélyi kontextusban	126
VIII. Karl Barth hatása a második világháború után	133
VIII. I. A dialektika teológia és Karl Barth Erdélyben	135
VIII. 2. Barth hatása Erdélyben a második világháború után	137
VIII. 3. 1. Barth hatása	138
VIII. 3. 1. 1. Juhász István	139
VIII. 3. 1. 2. Maksay Albert	140
VIII. 3. 1. 3. Geréb Pál	140
VIII. 3. 1. 4. Borbáth Dániel, Nagy András, Tőkés István, Búthi Sándor.....	144
VIII. 3. 2. Barth kritikája.....	146
VIII. 4. Értékelés.....	149

IX. A téma visszaimplementálása a valóságba.....	153
IX. 1. Traumafeldolgozási kísérlet és aktualitása	153
IX. 2. Kommunikáció	154
IX. 2. 1. Kommunikáció mint közéleti szerepvállalás	155
IX. 2. 2. Kommunikáció mint bűn- és múltértelmezés	156
IX. 3. Teológia és múltértelmezés	157
IX. 4. Transzilvánizmus	159
IX. 4. 1. Kitekintés	163
IX. 5. Emlékezetkultúra	164
X. Összegzés.....	168
XI. Bibliográfia.....	178

I. BEVEZETÉS

Az egyéni és kollektív trauma, a traumafeldolgozás ma olyan népszerű témák, amelyek iránt nemcsak a tudományos világ számos területe érdeklődik, hanem abban a társadalom széles rétegei is érintettek. Az egyéni trauma feldolgozására számos lehetőség nyílik különböző terápiás foglalkozások által, segítő szakemberek kísérő jelenlétében, vagy különféle kiscsoportos közösségi alkalmak során. Ma már a trauma nem sorolható azok közé a társadalmi tabuk közé, melyeket korábban erőteljes hallgatás, megítélés övezett. Az egyéni vagy kollektív trauma felvállalható – tematizálása, feldolgozása nem életidegen jelenség. A holokauszt köztémává válása óta az egyes közösségeket ért traumatikus megrázkódtatásokról folyó diskurzus a társadalmi és kulturális szegmensek szerves részét képezi. A trauma jelenségének a társadalmi köztudatba, interakciókba történő átemelése, a téma érzékenyítése, jelenlétének intenzitása a közsférában nagyban függ a kultúrától, a politikai attitűdtől, a közhangulattól, a média szerepétől. Ezeknek különféle megnyilvánulásait láthatjuk a nyugati társadalmakban.

De vajon mi a helyzet a saját kollektív traumáinkkal, a múlt örökségével, a történelmi emlékezetünkkel? Milyen témákat, történelmi eseményeket és fordulópontokat – kiemelkedő pillanatok, avagy mélypontokat – hordoz ma a magyarság kollektív tudatában? Miközben ezekre a kérdésekre adható válaszok villannak át bennünk, világos, hogy elsősorban olyan történelmi sorsfordító eseményeire gondolhatunk, mint az 1848/1849-es forradalom és szabadságharc, a két világháború, vagy az 56-os szabadságharc. A múlt század történelmi fordulatai máig meghatározzák a kollektív identitást pozitív vagy negatív értelemben egyaránt. Számos tekintetben a múlt vesztes eseményei feldolgozatlanul élnek tovább a nemzet kollektív tudatában, melyeket sokszor terheként görget maga előtt. A kollektív traumák tematizálása, közbeszéddé tétele, feldolgozása tehát elkerülhetetlen feladat nemcsak a különböző társadalomtudományok előtt, hanem a társadalom egésze számára.

A múlt egyes témái ugyanakkor egyházi szempontból sem jelentéktelen téma. Mivel a múlt sorsfordító eseményei a történelmi egyházakat és híveiket is érintették, és jelenükre ma is kihatnak, ezért az emlékezet, a múlt traumatikus eseményeinek tematizálása és feldolgozása nemcsak a társadalom elodázhatatlan feladata, hanem az egyház(ak)é, s így a református egyházé és teológiáé is. Az erdélyi magyarság életében a múltnak ilyen megkerülhetetlen, máig kiható történelmi fordulata az első világháborút lezáró trianoni békeszerződés, és ennek következtében a nemzet testéről történő leszakadás, kisebbségi sors bekövetkezte. Hogy mihez kezdett az új történelmi konstellációba sodródó közösség az első világháború traumáját követően, nemcsak történelmi szempontból releváns kérdés, hanem eszmei, közelebbről teológiai szempontból is, mivel a korabeli erdélyi magyarság minden egyházi, kulturális mozzanata identitásformáló igénnyel lépett fel. Dolgozatunkban arra a kérdésre keresünk választ, hogy a korabeli református teológia miképpen tudta ezen identitását megőrizni és formálni: megfogalmazni belsőleg, önmaga számára, és külsőleg hatékonyan kommunikálni a társadalom irányába. Ezzel együtt azon teológiai és etikai aspektusokra igyekszünk rámutatni, amelyek a kollektív identitás építésén túl a kollektív trauma elhordozásához is hozzájárulhattak, és amelyek a mai diskurzus számára is döntő impulzusokat adhatnak.

II. TÖRTÉNELMI ÉS TÁRSADALMI TRAUMA FOGALMI TISZTÁZÁSA, TÖRTÉNELEMÉRTELMEZÉS, KULTURÁLIS EMLÉKEZET

II.1. TÖRTÉNELMI ÉS TÁRSADALMI TRAUMA FOGALMI TISZTÁZÁSA

II.1.1. Kísérlet a trauma meghatározására

„A trauma egy normális reakció egy abnormális eseményre” – olvasható a „trauma meghatározása” címszó alatti keresés első találataként a böngészőben. A trauma akár ilyen tömör, frappáns módon is meghatározható, de találhatunk pontosabb és bővebb leírásokat is, mint ahogyan körülírja azt a pszichológia, az orvostudomány vagy a filozófia. A fenti meghatározás tulajdonképpen a címe egy olyan írásnak, amely éppen a trauma különböző meghatározásait és a traumát érintő területeket próbálja meg összefoglalni.¹ A trauma jelenségét számos tudományterület vizsgálja: az orvostudomány, a pszichológia különböző területei, de ma már a humán- és társadalomtudományok számára sem idegen téma. Az irodalom, a filozófia, a szociológia, a politika, a történelemelmélet csak néhány azon tudományok közül, amelyek a traumát kutatják, és amelyek lényegesen hozzájárultak a traumakutatás fejlődéséhez, a trauma spektrumának kiszélesítéséhez. Értelemszerűen ebben a felsorolásban a teológiának is helye van, amely saját eszközeivel, módszereivel tematizálhatja, kutathatja a traumát. A teológia annál is inkább „jogosult” lehet a trauma diskurzusban való részvételre, mivel a fogalom eredetét tekintve a Biblia több iratában is megtalálható. Etimológiailag tekintve a trauma görög eredetű szó (τραυματισμός), jelentése *átszúr, megöl, átfúr, feltép*, de jelenthet *megbecstelenítést* is.² Elsődleges jelentése tehát egy külső behatolás nyomán létrejött sebesülést fejez ki, amelynek főnévi alakja a közismert trauma fogalma (τραύμα). Származtatott jelentése tehát már az általánosabb értelemben vett *seb, megsebesítés, erőszakos bántalmazás* jelentésárnyalatokkal hozható összefüggésbe.³ A bibliai szövegekben számos helyen előfordul. A Septuaginta a héber ללן gyök fordításaként a trauma kifejezés valamely változatát mintegy 111-szer használja. A τραυματίας legtöbb esetben a legyőzöttet, míg a τραυματισμός a megsebzés aktusát jelenti, és mindkettő leginkább a babiloni fogság okozta szenvedést taglaló részeiben található az Ószövetségben,⁴ de maga a fogalom az Újszövetségben is megtalálható.⁵ Amint azt a bibliai értelmezés is sugallja, elsődleges, fizikai értelmezése mellett a lelki sérülésekre történő alkalmazása is széles körben elterjedt volt.

¹ TRAUMA KÖZPONT, online elérhető: <https://traumakozpont.hu/blog/mi-a-trauma/> (utolsó megtekintés: 2024.12.02.).

² GARBER: A Vocabulary of Trauma, 312; LÉVAI-MAGYAR: Az istenképek jelentősége a trauma-feldolgozásban, 85.

³ BALÁZS: Újszövetségi szómutató szótár, 584.

⁴ i.m., 584.

⁵ „...odament, olajat és bort öntött sebeire, és bekötötte azokat.” (Lk 10,34a); „Majd egy harmadikat küldött, de azt is megsebesítették és kidobták.” (Lk 20,12).

A traumatológia mint orvostudományi szakág a fogalom eredeti konnotációját, szomatikus értelmezését hordozza. „A pszichológia és a pszichiátria innen vette át a fogalmat, azonban más módon közelítik meg, mivel ezek a pszichés traumát okozó események hevesességét és annak a szervezetet érintő mivoltát, valamint az egyén megküzdési kapacitását vizsgálták az adott traumatikus eseménnyel kapcsolatban. Ugyanis egy esemény lehet egyidejűleg testi és lelki értelemben is traumatikus, viszont egy-egy kisebb testi sérülés nem mindig okoz lelki értelemben vett traumát.”⁶ Megkülönböztetendő tehát a trauma fogalmának klinikai és pszichiátriai, illetve pszichoanalitikus megközelítése. A szakirodalom általában az 1860-as évekre datálja a trauma fogalmának elterjedését, amely John Erich Erichsen brit sebész munkásságához köthető, aki a vasúti baleseteket elszenvedett személyekre alkalmazta.⁷ A trauma klinikai fogalmát az elkövetkezendőkben olyan történelmi események rögzítették, mint az első és a második világháború, illetve később a vietnami háború.⁸ Az egyre inkább ismertté váló jelenséget kutatók tehát a külső kiváltó tényezőt azonosították a traumával, míg később a pszichiátria az erre adott belső reakciót minősítette traumának. A trauma fogalma a baleseti sebészetből fokozatosan átkerült a pszichiátria szótárába.⁹

Pszichiátriai szempontból fontos kiemelni, hogy a trauma az egyént mint szubjektumot érinti, az emlékezés révén kerül felszínre, és fejté hatását.¹⁰ A traumaelmélet ezen tudományos megalapozása Freud egyik elődjéhez, Jean-Martin Charcot (1825–1893) nevéhez fűződik. Párizs melletti elmegyógyintézetében a bántalmazást, kizsákmányolást és nemi erőszakot átélő fiatal nők leltek menedékre. Elméletét, mely szerint a neurotikus tüneteknek lélektani okai vannak, nyilvános előadásokon mutatta be, és páciensein demonstrálta.¹¹ Vizsgálatai alapján megállapította, hogy a traumatikus hisztéria fizikai trauma következtében alakul ki, amely az életveszély érzetét kelti a személyben, de a tüneteket a fizikai sokkhoz kapcsolódó képzetek idézik elő.¹² Jóllehet Charcot diagnózisa eredményes volt, kevésbé tárta fel a páciensek belső lelki világát.

A trauma kutatás további fejlődése Freud nevéhez fűződik, aki vizsgálódásai során a hisztéria okainak feltárására törekedett. A 19. század végén arra a következtetésre jutott, hogy az ok egy olyan pszichés trauma, amely a hisztéria tüneteit okozza.¹³ Freud ugyanakkor új elemeket vezetett be a trauma kutatásában: az ún. *latencia koncepció* szerint a tünetek nem közvetlenül állnak elő, hanem bizonyos idő távlatában hatnak. Így a gyermekkorban elszenvedett pszichés traumák felnőttkorban jelentkezhetnek. A neurózisok kórtanának kidolgozása, valamint ezek keletkezésének traumatikus élményekhez való kötése egyre jobban visszavezetett a gyermekkorba. A kezelés ennél fogva akkor lehet sikeres, ha a páciens képes a traumatikus eseményt lereagálni. Freud egyértelműen a trauma szerzett (és nem örökletes)

⁶ LÉVAI-MAGYAR: i.m., 85.

⁷ GYÁNI: A trauma történetisége, 20; BEDE: Traumaelméletek, 6–8.

⁸ GYÁNI: i.m., 21; HERMAN: Trauma és gyógyulás, 19–43.

⁹ HELLER: Néhány gondolat a holokauszttraumáról, online elérhető: <https://www.szombat.org/politika/3691-nehany-gondolat-a-holokauszttraumarol> (utolsó megtekintés: 2023.10.23.).

¹⁰ GYÁNI: i.m., 22.

¹¹ HERMAN: i.m., 23.

¹² BEDE: i.m., 13.

¹³ HERMAN: i.m., 24–25.

voltát, valamint a gyermekkori szexuális élmények traumatizáló hatását tekintette a betegség legfontosabb kiváltó okának.¹⁴ Charcot és Freud kutatásai arra mutattak rá, hogy a hisztériás eset mögött gyermekkori trauma, lényegében szexuális élmény húzódik meg. Freud diagnózisai gyakorlatilag minden esetben a gyermekkori traumát igazolták, ami illetően egy járványszerű, széles körben elterjedt jelenségre utalt.¹⁵ Freud végül is irreálisnak tartotta ezt a feltűnően magas arányt, ezért végül nem a bántalmazásban azonosította a traumát kiváltó okot, hanem mintegy belsőleg közelítette meg és azt feltételezte, hogy az „áldozatban” magában is létezik egyfajta a hajlam a hisztéria kialakulására.¹⁶

Freud közeli munkatársai, az ún. Budapesti Iskola képviselői, Ferenczi Sándor (1873–1933) és Bálint Mihály (1896–1970) kutatásai rámutattak, hogy a trauma felidézhető, és megfelelő kezelés által gyógyítható.¹⁷ Ferenczi bevezette a kétlépcsős elméletet, mely szerint önmagában a trauma nem patogén, csak akkor lesz az, ha később a környezet negligálja az egyént tüneteivel együtt. „Ha a traumatikus esemény után a gyermek elutasításban részesül az anyja, vagy más, hozzá közelálló, érte felelős személytől, az ilyen reakció meglepetést vált ki a gyermekből.”¹⁸ Továbbá „nemcsak a traumás lelki megrázkódtatás vezethet lelki összeomláshoz, hanem egy cselekvésnek vagy emóciónak állandó kényszerítése az élvezeti irány ellen, vagy élvezetes törekvések állandó elnyomása is. A trauma hirtelen hat, és hirtelen váltja ki az összeomlást.”¹⁹ Ferenczi szerint mindennek egy fontos következménye a traumatikus progresszió, vagyis az én kettéhasadása a trauma következtében: érzelmileg gyermeki (embrionális) lesz, intellektuálisan felnőtt (bölc) marad. Gyógyítás regresszió által lehetséges, vagyis a trauma újraidézése által, tudatosítva a hidat a beteg és a világ között, amit a segítő (pszichoanalitikus) személye biztosít.²⁰ Tanítványa, Bálint általános érvényűvé emelte az elméletet: a trauma általában gyermekkorban történik, és olyan személyek váltják ki, akik a legközelebb állnak a gyermekhez.

Melanie Klein (1882–1960) szerint a csecsemők „elsődleges célja” nem a szocializáció, hanem a szorongások és félelmek csillapítása, melyeket környezete, világa idéz elő. Az odaadó szülői nevelés ezeket a hatásokat legfeljebb enyhíteni tudja. Nemcsak a krónikus események jelentenek traumát, hanem azon interakciók is, amelyek szubtilisen, alig észrevehető módon hatnak. Sőt, a klasszikus értelemben vett traumatikus esetek kevesebb szerepet játszanak, mint a naponta ismétlődő tapasztalatok, amelyek szintén mély lenyomatokat hagynak a gyermek pszichén.²¹ Míg a korai elméletekben a külső tényezőket vizsgálták, a későbbiekben az erre válaszoló belső reakciókat kezdték egyre inkább görcsö alá venni.²² A trauma olyan inherens

¹⁴ BEDE: i.m., 16.

¹⁵ HERMAN: i.m., 27.

¹⁶ Ld. bővebben: HERMAN: i.m., 26–34.

¹⁷ KISS: A trauma szükségszerűsége, 95–96.

¹⁸ BEDE: i.m., 20.

¹⁹ Ferenczi Sándort idézi BEDE: i.m., 20–21. Vö. FERENCZI: A trauma a pszichoanalysisban, 439–452.

²⁰ Ferenczi optimista szemléletével szemben a későbbiekben Jacques Lacan a trauma gyógyíthatatlanságáról, meghaladhatatlanságáról beszél. Ez paradox módon egy olyan hasadás, amely egyszersmind az egyén szubjektivitását alapozza meg. Vö.: KISS: i.m., 97–98.

²¹ BEDE: i.m., 37.

²² „A trauma a freudi irányvonal követői szerint az esemény objektív természetéből ered, és annak feldolgozatlansága jelent gondot, addig a későbbiekben a többszereplős elméletek képviselői a traumát az arra adott szubjektív válasszal azonosítják. Míg az előbbi esetekben a trauma elválik annak feldolgozásától és a vele

jelenség, amely szorosan hozzánk tartozik, nem választható le, a szubjektum fejlődésének elengedhetetlen része.²³ Mivel az alapvető kapcsolatokhoz hozzátartozik a trauma jelensége, a fogalom egyre inkább elveszítette szigorúan speciális jellegét.

A trauma újabb kutatási eredményei társadalmi nyomásra születtek. Amint az első világháború idején a társadalmi közbeszéd célkeresztjébe került a háborút megjárt katonák lelkiállapota, úgy ez elmondható a második világháború, a holokauszt, illetve a vietnami háború esetében is. Judith Herman ide sorolja a nők ellen elkövetett erőszak társadalmi verbalizációját, a feminista mozgalmakat is. Ezek a társadalmi jelenségek új lendületet adtak a traumakutatás számára. Ebben az időben vált a trauma jellegzetes tünetegyüttese diagnózissá, és hivatalosan is bekerült a mentális rendellenességeket összegyűjtő kézikönyvbe „poszttraumás stressz-zavar” (*post-traumatic stress disorder – PTSD*) néven.²⁴ 1980-ra a poszttraumás-stressz-zavar (PTSD) szindrómát hivatalos diagnózissá nyilvánították. A *Mentális zavarok diagnosztikus és statisztikai kézikönyve* negyedik kiadása (DSM IV) szerint a poszttraumás-stressz-zavar:

„1. Olyan eseményt élt át, vagy olyannak volt tanúja, vagy olyannal szembesült, amelyben valóságos vagy fenyegető haláleset, súlyos sérülés vagy a saját vagy mások testi épségének veszélyeztetése valósul meg.

2. A személy erre intenzív félelemmel, tehetetlenséggel vagy rémülettel reagált. Megjegyzés: gyermekeknél ez dezorganizált vagy agitált magatartásban is kifejeződhet.”²⁵

Összefoglalásként a teljesség igénye nélkül néhány meghatározási kísérletet tekintünk át. Cathy Caruth szerint a trauma olyan eseménnyel való konfrontálódás, amely szokatlansága, bizarr volta miatt nem építhető be a tudat megszokott sémáiba, nem érthető meg teljesen, és így nem lehet a múlt narratívájának a része.²⁶ Juliet Mitchell szintén a trauma szokatlan, kezelhetetlen jellegét emeli ki, amely meghaladja a megszokott megoldási mechanizmusokat: „trauma – legyen fizikai vagy pszichikai természetű – valamely védőréteg olyan mérvű sérülése, hogy az már nem kezelhető azokkal a mechanizmusokkal, amelyekkel a fájdalmat és a veszteséget általában kezelni szoktuk. A sérülés annyira súlyos, hogy még ha számítunk is az esemény bekövetkezésére, a hatást akkor sem lehet megjósolni.”²⁷ Heller Ágnes a következőképpen foglalja össze a trauma lényegét:

„Traumatikus egy élmény akkor, mikor az egyén pszichéje olyan külső, erőszakos, az embert létében fenyegető behatásnak van kitéve, mellyel szemben abszolút tehetetlen, mert nem is érti, fel sem fogja, s mert a fenyegető hatalom betör a személyiség védekező reakciói mögé. Azt a hasonlatot is

való megküzdéstől, addig a tárgykapcsolati-elméletekben az élmények feldolgozatlansága maga a trauma.” BEDE: i.m., 37.

²³ Vö.: KISS: i.m., 85–100.

²⁴ HERMAN: i.m., 43.

²⁵ A DSM – IV DIAGNOSZTIKAI KRITÉRIUMAI, 176–177.

²⁶ „The trauma is the confrontation with an event that, in its unexpectedness or horror, cannot be placed within the schemes of prior knowledge... Not having been fully interpreted as it occurred, the event cannot become... a narrative recovery that is integrated into a completed story of the past.” Cathy Caruthot idézi CARR: *Reading into the Gap*, 297. Vö.: CARUTH: *Introduction: Recapturing the Past*, 153.

²⁷ Juliet Mitchellt idézi: LÉVAI-MAGYAR: i.m., 85. Vö. MITCHELL: *Trauma, felismerés*, elérhető online: <http://www.mtapi.hu/thalassa/9923/tanulmny/mitchell.htm> (utolsó megtekintés: 2025.07.25.).

gyakorta ismétlik, hogy a trauma olyan szélsőségesen fenyegető élmény, mely, mint egy puskagolyó, sebet ejt a karakteren, de ezt a golyót többé nem lehet eltávolítani.”²⁸

II.1.2. Teológiai megközelítés

A trauma fogalmának rövid történeti áttekintését követően felvetődik a kérdés, hogy teológiai szempontból miképpen közelíthető meg a trauma témája. Amint az előző fejezetben utaltunk rá, maga a kifejezés gyakran előforduló kifejezés a bibliai szövegekben, úgy az Ószövetség görög fordításában, mint az Újszövetségben. Meghatározását tekintve a teológiai, egyházi jellegű kézikönyvek, szótárak is az általános orvostudományi, illetve pszichoanalitikus megközelítésekhez igazodnak. Ennek értelmében a trauma tehát görög eredetű kifejezés, amely *sebet* jelent, szűkebb értelemben viszont olyan testi vagy lelki destrukcióra utal, amely maradandó lelki sérülést okoz, leginkább olyan megrázkódtatások következtében, mint háború, természeti katasztrófa, baleset, bántalmazás vagy szexuális abúzus, családon belüli erőszak.²⁹ Teológiai szempontból hangsúlyos a traumát meghaladó gyógyulás, továbblépés, segítségnyújtás pasztorációs jellege. A szubjektum ugyanis csak önmagára hagyatkozva, védekező mechanizmusokkal nem tudja a traumát feldolgozni. A pasztoráció, a gyülekezet, a hívők közössége, a lelkigondozói beszélgetések segíthetnek a trauma feldolgozásában.³⁰ Erre nézve számos gyülekezetben található pozitív példa, ezzel a céllal sok helyen sikeresen működnek önszorgító csoportok. A gyülekezeti közösség, valamint a lelkigondozói beszélgetések szintén segíthetnek a trauma feldolgozásában.³¹ A pasztorációs kísérés, a gyászfeldolgozás gyülekezeti közegbe vagy segítő csoportba történő implementálása döntő lehet a trauma feldolgozásában, de bizonyos akut esetekben klinikai intervenciót igényelnek.³²

A traumát átélt ember számára ugyanakkor éppen az élet határhelyzeteiben, akut sérüléseiben merül fel az értelemadás igénye. Ezen a ponton pedig elengedhetetlen a spiritualitás, a lelki dimenzió, amely egy olyan lehetőség, képesség, amellyel Istenhez kapcsolódhat, jelentést tulajdoníthat szenvedésének, és támogatást, biztonságot remélhet. Ez a transzcendentális irányultság egy olyan dimenziót nyit meg az emberi lélek számára, amely egyszerre haladja meg *önmagát* (már nem csak önmagára támaszkodik) és azt a világot, környezetet, amelyben a trauma végbement.³³ „A lelkiség megélése nem más, mint az Istennel való személyes kapcsolat megélése, amely több mint pusztán önmeghaladás, mivel a Szentlélek jelenlétében való élest jelenti. Ebben a jelenlétben való élés az, amely által a keresztyén embernek reménysége lehet az élet szélsőséges helyzeteiben, ahogyan azt a Zsoltárok 23,4-ben olvashatjuk: »Ha a halál árnyéka völgyében járok is, nem félek semmi bajtól, mert te velem vagy...«”³⁴ Keresztyén szempontból a trauma feldolgozásának döntő lépése tehát az

²⁸ HELLER: Néhány gondolat a holokauszttraumáról, online elérhető: <https://www.szombat.org/politika/3691-nehany-gondolat-a-holokauszttraumarol> (utolsó megtekintés: 2023.10.23.).

²⁹ WAHL: Trauma, 949–951; MEYER-BLANCK: Trauma, 574–575.

³⁰ „Egymás terhét hordozzátok” (Gal 6,2).

³¹ WAHL: i.m., 949–951; MEYER-BLANCK: i.m., 575.

³² MEYER-BLANCK: i.m., 574–575.

³³ LÉVAI-MAGYAR: i.m., 85–86.

³⁴ i.m., 86.

értelemadás, vagyis saját traumájának Isten narratívájába, azaz gondviselő kegyelmébe történő áthelyezése.³⁵ Ez a tudat olyan fundamentális bizalmat, biztonságérzetet jelent a külső bizonytalanság-faktorok ellenére is, amit leginkább az ismert igehellyel lehet kifejezni: „ha Isten velünk, ki lehet ellenünk.” (Róm 8,31).³⁶

A következő lépés az elfogadás attitűdje. Az Istenben bízó, a traumát Isten akaratába helyező lélek elfogadja az adott helyzetet, és konstruktívan viszonyul hozzá: „a pozitív istenképpel rendelkező emberek könnyebben túllépnek egy-egy traumatikus életeseményen, hiszen az események háttérében egy bátorító, szerető Isten áll.”³⁷ Így érvényesül az Ige paradox igazsága: „mert amikor erőtelen vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10b). Nyilván, ez egy meglehetősen leegyszerűsített, ideális folyamat, amely legtöbb esetben a hívő ember számára sem egyszerű átmenetet jelent, hanem vívódást, küzdelmet, és amely nagyon sok esetben a gyász feldolgozásának folyamatához hasonlítható. Ez pedig nem mentes olyan kísérő jelenségektől sem, mint a tagadás, vagy éppen a harag, neheztelés és dühkitörés. Ezekben a fázisokban nagyon fontos a támogató, elfogadó attitűd az áldozat környezetének részéről.³⁸ Az előző szempontokhoz viszonyítva kérdés, hogy ez az agresszió milyen irányt vesz. Azaz, ha kanalizálható azon személyek irányába, akik a traumát okozták, akkor felelősöket keres, és projekció révén kíván jóvátételt szerezni, „igazságot” szolgáltatni. Keresztyén szemszögből viszont nem zárható ki annak a lehetősége sem, sőt, igazából a cél az, hogy ez a düh átkonvertálódhat imádsággá, miként Jób vagy a panaszszoltárok esetében történik.³⁹ Ez egyszerre jelenti a jogos harag kiöntését, igazságtétel utáni vágyakozást, de egyúttal az erőszak megtörését is, mivel az igazságszolgáltatás véghezvitelét Isten hatalmába utalja.⁴⁰ A sokk, tagadás, felindultság mellett, illetve ezeket követően az alkudozás is egy fontos kísérőjelenség, amely az ismert vagy egyre inkább feltáruló információk birtokában kíván következtetéseket levonni. A trauma feldolgozása komplex folyamat, amelyben a pozitív istenkép döntő jelentőségű lehet,⁴¹ de fontos a befogadó, megértő, kísérő bizonyos értelemben irányító környezet is, adott esetben a gyülekezet, amely partner lehet az áldozattal folytatott kommunikációban. Fontos viszont azt is látni, hogy mindezen pozitív kísérőjelenségekkel együtt sincs a traumának úgymond totális megoldása.

„Érzelmi teherként hosszú távon is hatással vannak a családi kapcsolatokra és az önmegértésre. A jelenség mindig rendkívül komplex és sokrétű. A családi titkok, a lelki terhek és az öröklődő traumák soha nem hasíthatók le saját identitásunkról, érzéseinkről, közösségeink történetéről, ahogy a jelen társadalomban elfoglalt helyünkről és a másokkal való kapcsolatunkról sem. A múltbeli bűnök és az emberi jogok megsértéseinek hatásai még hosszú ideig fenn fognak maradni az elkövetők, az áldozatok, de a csendben szemlélők életében is, és generációkon keresztül fogják átszínezni azt, amit

³⁵ „...míg a hívők Istenhez fordulnak az életüket megváltoztató élmények hatása láttán, addig a nem-hívők egyfajta hiedelem repertoárhoz folyamodnak, amelynek eleme a sors vagy az immanens igazság. [...] Amikor valamilyen helyrehozhatatlan veszteséget vagy elkerülhetetlen eseményt élünk át, jelentést kapnak a veszteségek és szenvedések, ha azokat isteni terv részeként értelmezzük.” LÉVAI-MAGYAR: i.m., 87.

³⁶ LÉVAI-MAGYAR: i.m., 89.

³⁷ i.m., 91.

³⁸ TÓTH: Téged hogy hívnak, 28.

³⁹ KIS: A verbális agressziótól az imádságig, 100.

⁴⁰ i.m., 101.

⁴¹ LÉVAI-MAGYAR: i.m., 89–91.

mi ezektől teljesen függetlennek szeretnénk vélni. [...] A kérdés, hogy továbbra is negatív előjellel és romboló hatással-é, vagy már a gyógyulás és az elfogadás felé irányt véve.”⁴²

A fenti idézet jelzi, hogy a trauma jelensége a maga összetettségében nemcsak az egyes ember lelkében jelenthet törést, fájdalmat, a gyógyulás folyamatában pedig Istenkeresést, imádságot, kommunikációt, hanem egy-egy közösség életében is hasonló folyamatokkal szembesülhetünk, ezért fontosnak tartjuk a továbbiakban a trauma kollektív vonatkozásait is áttekinteni.

II.1.3. Kollektív trauma

A kollektív trauma fogalmát először a történészek kezdték el használni, azzal a szándékkal, hogy az egyetemes történelem olyan jelenségeit mint a holokauszt, az atombombák hírosimái és nagaszaki áldozatai, az örmény népirtás vagy mint a dél-amerikai diktatúrák, fogalmilag könnyebben hozzáférhetővé tegyék.⁴³ Az ugyanazon vagy hasonló atrocitásokat átélte személyek hasonló nehézségekkel szembesülnek, hasonló védekezési mechanizmusokat dolgoznak ki, így kisebb-nagyobb csoportjaikat kollektív traumát átélte közösségekként lehet jellemezni. Egyébként maga a feldolgozás folyamata is közösséget igényel, olyan környezetet, amely nyitott a meghallgatásra, befogadásra. Angela Kühner jegyzi meg, hogy a traumát átélte személy egyszerre szeretné elhallgatni az őt ért atrocitást, és hangosan kikiáltani az egész világnak, amely nyilván receptív, együttérző környezetet, közösséget feltételez.⁴⁴ A folyamatos, de töredékes elmesélés ismétlődő, inkoherens narratíva, ami tulajdonképpen lezáratlan mesélés, elbeszélés, tényleges történetfűzés nélkül. Ebbe a narratívába pedig partnert, illetve környezetét is igyekszik bevonni. A feldolgozás sikere viszont attól is függ, hogy a másik fél mennyire receptív az áldozat fájdalmára. A meghallgatás, az elfogadás az áldozat előrehaladását segíti, de megbélyegzés is történhet, az amúgy is intenzív büntudatképzés megerősítése által (*blaming the victim*).⁴⁵

Az individuális és kollektív trauma korrelatív viszonyban van egymással. Bizonyos jellemvonások kollektív értelemben is érvényesülnek mint a hallgatás-tagadás dialektikája, a latencia, a lappangási idő, az elfojtás, a verbalizáció hiánya. A reinszcenárió, az agresszivitás, bosszúvágy szintén jelentkezhet társadalmi szinten.⁴⁶ Egy külső erővel szembeni tehetetlenség, megrázkódtatás sebet ejthet a kollektív pszichén is. Heller Ágnes szerint az individuális és a kollektív trauma egyszerre van jelen. Egy bizonyos ideig az egyének nem tudnak beszélni traumáikról, de amikor beszéd tárgyává válnak, elkezd kialakulni a kollektív trauma, mint elbeszélés, narratíva, amelybe beépül az egyéni trauma, mivel elbeszélhetővé válnak a sérelmek, atrocitások.⁴⁷ „Szemben az egyéni traumával, a kollektív trauma következménye nem a némaság, hanem a beszéd. Pontosabban a történet, az elbeszélés teszi a kollektív traumát

⁴² TÓTH: i.m., 29–30.

⁴³ KÜHNER: Kollektive Traumata, 24.

⁴⁴ „Der Konflikt zwischen dem Wunsch, schreckliche Ereignisse zu verleugnen und dem Wunsch, sie laut auszusprechen, ist die zentrale Dialektik des Traumas.“ KÜHNER: Kollektive Traumata, 24.

⁴⁵ KÜHNER: i.m., 31.

⁴⁶ EYERMANN: Cultural Trauma, 5; KÜHNER: i.m., 63.

⁴⁷ HELLER: Trauma, 32–37.

traumává.”⁴⁸ Az egyéni traumához hasonlóan kollektív szinten is beszélhetünk bizonyos lappangási időről, hallgatásról, amely a fájdalmak súlyát minősíti. A kollektív trauma tehát sok tekintetben magán hordozza az egyéni trauma számos jellemvonását.⁴⁹

Másrészt viszont az is látható, hogy a csoportokat ért traumák, azok lefolyása, feldolgozása csak bizonyos esetekben, adott feltételek mellett tárgyalható az individuális trauma mintájára. A kollektív trauma nemcsak azért másabb, mert szélesebb körben megy végbe, nagyobb közösséget érint, hanem azért is, mert más a trauma mechanizmusa, eltérők a társadalmi interakciók, komplexebb jelenségről beszélünk, mint az egyéni sérelmek esetén. A felidézett kollektív traumatikus esemény a jelenben manifesztálódik, s így bizonyos értelemben magán hordozza annak jellemvonásait, meghatározó körülményeit. Némely esetekben akár a múlt szerkezetének befolyásolásáról, elrajzolásáról is beszélhetünk.⁵⁰ Így például az áldozat és a tettes viszonya relativizálódhat.⁵¹ Közösségi, etnikai és nemzeti sorsdöntő kérdés lehet egy-egy múltbeli trauma értelmezése.

Témánk szempontjából a kérdés úgy tevődik fel, hogy az első világháború vesztesége, illetve a trianoni békeszerződés mint kollektív trauma miként tételeződött a közösségi tudatban és milyen társadalmi folyamatokat indított el az erdélyi magyar társadalomban? A magyarságot nem először érte közösségi megrázkódtatás a történelem során. Korábban viszont nem volt jelentős a latencia, a lappangási időszak terjedelme a traumaesemény és a traumapsziché között. A traumát elszenvedő társadalmaknak úgymond kész eszköztáruk volt a válasz- és értelemadásra, vagyis egy mindenki számára elfogadható narratívába való illesztésre:

„...nem az emlékezet, vagyis az utólagos feldolgozás során, hanem a történetekkel egyidőben kerülhet sor a traumatikus események emberi tapasztalattá érelésére. Mindezt pedig olyan kollektív bűnbánati és másmilyen, de egyaránt a deuteronomista teológiai megfontoláson nyugvó vallási gesztusok biztosítják a múltban élő ember számára, amelyek afféle *rögtön reagáló* mentális rendszerek erejével hatnak az értelemadás szerepében.”⁵²

Az eredetileg a középkortól Európában széles körben elterjedt narratív értelemadás, deuteronomumi traumafeldolgozási attitűd nemcsak a korabeli, hanem az újkori és modern magyar gondolkodásban is még sokáig jelen volt.⁵³ „A kollektív bűnbánati és egyéb alkalmak »rögtön reagáló«, szisztematikusan kiépített rendje már a megtörténés idején tudott értelmet adni az eseményeknek a deuteronomista teológia nyelvén elbeszélve a magyarázatot.”⁵⁴ Ez a

⁴⁸ „Az a trauma, amiről most beszélni szeretnék, a holokauszttrauma ma még individuális trauma is, és kollektív trauma is egyszerre. Individuális trauma és kollektív trauma azoknál a túlélőknél, akik most még életben vannak, de individuális és kollektív trauma közvetlen utódaiknál is. Hamarosan azonban megszűnik individuális trauma lenni és teljesen kollektív traumává alakul.” HELLER: Néhány gondolat a holokauszttraumáról, online elérhető: <https://www.szombat.org/politika/3691-nehany-gondolat-a-holokauszttraumarol> (utolsó megtekintés: 2023.10.23.).

⁴⁹ „A genuine concern with the impact of traumatic memory must extend beyond the frame of personalized treatment. Our premise is that traumatic events are realities; they happen in the world, not in the fantasy life or individuals or in the narrative frames of our televisions and cinemas.” GOODALL–LEE: Trauma and Public Memory, 4.

⁵⁰ KÜHNER: i.m., 24.

⁵¹ GIESEN: Das Tätertrauma der Deutschen, 11–12.

⁵² GYÁNI: A trauma történetisége, 28. [kiemelés az eredetiben].

⁵³ FAZAKAS: Az imádság mint feldolgozás, 60. A magyar vonatkozáshoz ld. IMRE: „Magyarország panasza”, online elérhető: <https://mek.oszk.hu/13600/13613/13613.pdf> (utolsó megtekintés: 2024.11.05.).

⁵⁴ FAZAKAS: Az imádság mint feldolgozás, 62.

„magyarázat”, vagyis a *Querela Hungariae* toposza nemcsak a teológiai keretek miatt bizonyult évszázadokon át hatékony értelemadási narratívának, hanem képlékenysége, applikabilitása miatt is. Az egészen a huszadik század második feléig is fennmaradt értelmezési keret a múlt század kataklizmái értelmezése szempontjából mégis meghaladottnak bizonyult.⁵⁵

Vajon elégséges-e a „megszokott” értelemadás, teológiai narratíva a trianoni trauma, és más huszadik századi kollektív traumák értelmezésére? A deuteronomiumi narratíva meglátásunk szerint egyszerre bizonyult alkalmazható feloldási kísérletnek és meghaladott elbeszélésnek. Amint a következő fejezetekben rámutatunk, meghatározó volt a deuteronomiumi teológia „bevált” narratívája, értelemadási kerete, tehát ilyenképpen aktuálisnak bizonyult. Meghaladottsága viszont nemcsak a történelmi esemény, a trauma mélységében keresendő, hanem a társadalmi folyamatok összetettségében, illetve abban is, hogy már nemcsak a teológia és az egyház az a kizárólagos instancia, amely a társadalom irányát felmutatja. Szerepe, feladatvállalása mégis meghatározó. Válaszadásában mindkét elem, a sajátjának mondható deuteronomiumi teológiai narratíva, valamint a modern kihívásokra szakspecifikus és interaktív módon történő válaszadás mint interakció és szintézisteremtés egyaránt jelen van. Előrevetítendő, hogy egyik vagy másik értelmezési kísérlet nem ellentétet jelent, hanem komplementer jelleggel bír. A történelmi folyamat teológiai narratívája nélkül a jelen értelmezési kísérletei csupán múltó reflexiók lettek volna. A történelmi fonalnak viszont az isteni gondviselésbe, kegyelembe történő beleszövése olyan gravitációs erőt teremtett, amely nem engedhette darabjaira hullani egy kompakt közösséget.

Mivel mindkét aspektus esetében a történelem mint emlékezet megkerülhetetlen összetevőként tételeződik, nemcsak a fentiekben vázolt kollektív trauma fogalma aktuális, hanem ennek keretét képező kollektív emlékezet kategóriája is. A következőben ennek a fogalomnak az egyes etapjait, majd etikai és teológiai szempontjait vizsgáljuk meg.

II. 2. KOLLEKTÍV EMLÉKEZET

II. 2. 1. Kezdetek – Maurice Halbwachs

A kollektív emlékezet elméletének alapjait a huszadik századi francia szociológusnál, Maurice Halbwachsnál (1877–1945) találjuk meg. Halbwachs az egyéni emlékezet feltételeit vizsgálva eljutott arra a felismerésre, hogy az egyén emlékezete közösségi szempontból, társadalmilag meghatározott. Az egyes szubjektumok azért képesek pontosan előhívni emlékeiket, mert egy csoportnak a tagjai, mégpedig olyan csoportoknak, amelyek tagjait közös cél, értékrend kapcsolja össze.⁵⁶ Sőt, egy személy egyidejűleg több csoportnak is lehet a tagja, és attól

⁵⁵ Angliában már a 19. században a kollektív krízisek megszokott bűnbánati értelmezéseit felváltják az Isten gondviseléséről szóló értelmezések. FAZAKAS: Az imádság mint feldolgozás, 62.

⁵⁶ „Egy családi haláleset vagy egy hadüzenetet követő napon gondolati mezőnk elmozdul, de továbbra is fel tudjuk idézni az előző napok képeit, folyamatosan haladva egyikről a másikra. Bármilyen súlyos is a válság, az emberek továbbra is találkoznak, beszélgetnek egymással, s a családok nem bomlanak fel egyik pillanatról a másikra. A társadalmi csoport összeroppanása vagy felbomlása ellenére az emberek úgy viselkednek, mintha még mindig részei volnának, mindaddig, amíg hatással van rájuk a csoporttól kapott legutolsó impulzus.” HALBWACHS: Az emlékezet társadalmi keretei, 173.

függően, hogy melyikhez fűzik szorosabb kötelékek, az általa felidézett emlékek annál elevebbek. Halbwachs szerint tehát az emlékezet eleve szociálisan prediszpozicionált.⁵⁷ Meghatározó tehát a csoportidentitás, vagy kollektív identitás, amely a fentiek értelmében megelőzi magát az emlékezést is: „A kollektív identitás megelőzi az emlékezést, emiatt a kollektív identitás meghatározza a kollektív memória tartalmát is. [...] Az emlékezet nem pusztán a múltat rekonstruálja, hanem befolyásolja, meghatározza a jelen és a jövő megtapasztalását is.”⁵⁸ Az emlékezésnek a csoportidentitással való fúziója mellett egy másik fontos jellemzője a jelen aktualitásában érhető tetten. Ugyanis egy csoport, közösség leginkább azokra az eseményekre emlékezik, amelyek a jelen szempontjából úgymond elfogadottaknak minősülnek, amelyek társadalmilag megerősítést nyernek. A kollektív emlékezés tehát bizonyos társadalmi sémák mentén történik.⁵⁹ Halbwachs az emlékezésnek ezen meghatározottságát társadalmi, szociális kereteknek (*cadres sociaux*) nevezi.⁶⁰ Ebben az értelemben a jelen meghatározta múltfeltárás mindig a szelektív és rekonstruktív.

Az egyes individuumok emlékei ugyan a kulturális, politikai vagy vallási sémák által meghatározottak, viszont egyfajta kölcsönhatás is megfigyelhető, mivel ezek a struktúrák individuális emlékekből tevődnek össze, amelyek mindig hozzájárulnak a keretek bővítéséhez és módosulásához.⁶¹ Fontos jellemvonása tehát azon interakció, amely az individuumok identitásának képződését, megerősítését jelenti, a kultúrának és társadalomnak pedig az aktivitását, progresszivitását biztosítja.⁶² Halbwachs arra is felhívja a figyelmet, s ezzel megelőlegezi a modern traumakutatások és kollektív emlékezet lényegét, hogy az emlékezés tulajdonképpen hagyományozódik, és generációkon átívelő jelenségként kell számolnunk vele. Az emlékezés elsődleges közege a kommunikáció, de kulcsfontosságú szerepet tölt be a medialitás, az emlékek publikus, illetve művészeti, irodalmi, intézményesített reprezentációja. Az emlékezésnek ezt a társadalmi funkcióját már az egyiptológus-történész, Jan Assmann dolgozta ki.

⁵⁷ Id. ehhez még: KÜHNER: i.m., 65–67; ERL: Kollektives Gedächtnis, 51–60.

⁵⁸ PÉK: A szociális kollektív emlékezet, 98.

⁵⁹ „Csak azokra az eseményekre vagyunk képesek emlékezni, amelyek a társadalmi kommunikációkban sémá-szerűen jelen vannak, vagyis kimondhatók a közgondolkodásban, közbeszédben.” BEDE: i.m., 71; „...jeder Erinnerungsvorgang per se als sozialer Prozess zu verstehen ist.” PETHES: Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien, 53.

⁶⁰ „[...] az emlékezet és az emlékezés alanya mindig az egyes ember marad, aki persze függ azoktól a »keretektől«, melyek emlékeit szervezik. Elméletének az előnye abban rejlik, hogy az emlékezéssel együtt a felejtést is képes megmagyarázni. Ha az ember – és a társadalom – csak arra képes emlékezni, ami mindenkor jelen vonatkoztatási keretein belül múltként rekonstruálható, akkor pontosan az merül feledésbe, aminek az adott jelenben nincsenek vonatkoztatási keretei.” ASSMANN: A kulturális emlékezet, 36–37.

⁶¹ „Tatsächlich gewinnt eine individuelle Erinnerung ihren Inhalt erst durch die Erinnerung in eine kollektive Struktur, während die kollektive Struktur aus der Verallgemeinerung der Gemeinsamkeiten einzelner Inhalte entsteht.” PETHES: i.m., 56.

⁶² „Emlékeink jelentős része ilyen módon a másokkal megélt, interszubjektív múlt emlékei, melyeket a másokkal közösen osztott tartalmak és események jelentősen befolyásolnak.” HALBWACHS: i.m., 137–138.

II. 2. 2. A kulturális emlékezet – Jan Assmann

Jan Assmann Halbwachs kollektív emlékezet fogalmát gondolta tovább, megalapozva a kulturális emlékezet elméletét.⁶³ Assmann az ókori világ kultúráit tipizáló elmélete szerint kétféle emlékezet létezik közösségi szinten: a kommunikatív és a kulturális emlékezet. A kettőt pedig az eltelt idő, valamint a felidézés módja különbözteti meg egymástól. A kommunikatív emlékezet a társadalmi interakciókon, a különböző megjelenési módokon alapul.⁶⁴ Vagyis azok osztják meg egymással, akik részesültek benne, áldozatokként, tanúkként vagy tettesekként. A kommunikáció laza szabályok szerint működik, diffúz, a kommunikáció szabadsága jellemzi, kiegészítés, korrekció mentén artikulálódik. A kommunikatív emlékezet az események után legfeljebb 80–100 évig tarthat (*oral history*).⁶⁵ A kommunikatív emlékezet relatív, folytonos változás mentén alakul, és a felejtés veszélye mellett történik, tehát egy idő után kiesik az emlékezetből, közbeszédből, és kulturális emlékezetté kristályosodik. A kommunikáció által valósul meg az ún. *lehorgonyzás*: egy új, szokatlan jelenséget ismerőssé tevő kommunikációs folyamat. Az ismeretlen képeket ismerős képzetekké alakítja, és egy elfogadott kontextusba helyezi, domesztikálja.⁶⁶ A lehorgonyzás után a tárgyiasítás következik, vagyis az elvont fogalmakhoz ismerős képek társulnak, az ismeretlen jelenséget konkrét tartalmakkal tölti fel. Ez a folyamat sokféle lehet, mivel mindenik csoport a maga metaforáival értelmez egy jelenséget. Mindez együttesen egy új kategóriaszemponthoz vezet, amely a közösen elfogadott narratívához kapcsolódik.⁶⁷

A kommunikatív emlékezettel szemben a kulturális emlékezet egészen másképp jelenik meg a társadalomban. Míg a kommunikatív emlékezet a jelen és a közelmúlt eseményeit teszi beszéd tárgyává, addig a kulturális emlékezet nincs időhöz kötve. Olyan eseményeket is felidézhet, amelyek a régmúlt homályában már elveszni tűntek, akár mitologikus elemeket is jelenné formálhat. Legtöbb esetben így a kulturális emlékezet alapító mítoszként egy ország, egy nemzet születéstörténeteként nyer jogosultságot. Assmann példákat hoz fel az antik társadalmakból, többek között az ószövetségi zsidóságnak mint népnek nemzeti identitását és vallása megalapozását is hasonlóképpen látja. A zsidóság rendszeresen, rituálisan, verbálisan, az emlékezés és szájhagyomány útján, majd írásban emlékezik az alapító történetére, az egyiptomi fogságból való kivonulásra és a honfoglalásra.⁶⁸

Míg a kommunikatív emlékezés elsősorban szájhagyomány által valósul meg, a kulturális emlékezet intézményesített formában, rítusokban, ceremóniákban, szimbolizációkban, ünnepi keretek között, de a mediális közeg számos formájában is megjelenik.⁶⁹ A régmúlt kulturális emlékezete a társas identitást erősíti, leginkább a múlt nagy eseményeit idézve fel, de ide

⁶³ ASSMANN: A kulturális emlékezet, 48–66; PETHES: i.m., 59–71.

⁶⁴ „...a kommunikatív emlékezet a közelmúltnak és a jelennek azon élményeit eleveníti fel, amelyekben a kortársak osztoznak.” BEDE: i.m., 71.

⁶⁵ ERL: i.m., 25.

⁶⁶ BERNÁTH: A történelmi múlt, 127–128.

⁶⁷ „Annyi bizonyos, hogy egy új esemény reprezentációjának kialakításában a sajtó vagy a média hatása is tetten érhető.” BERNÁTH: i.m., 128.

⁶⁸ ASSMANN: A kulturális emlékezet, 196–212.

⁶⁹ ERL: i.m., 25.

tartoznak a kevésbé fényes történelmi momentumok is, mert egy nemzetet a kevésbé sikeres, sőt tragikus kimenetelű események is megerősíthetik, és ugyanúgy a kollektív emlékezet szerves részévé válhatnak.⁷⁰

„A negyvenedik esztendő válságos fordulópont a kollektív emlékezetben. Ahhoz, hogy egy emlék ne merüljön feledésbe, a biográfikus emlékezetből át kell kerülnie a kollektív emlékezetbe. Ez a transzformáció a kollektív mnemotechnika eszközeivel zajlik.”⁷¹

A kommunikatív és a kulturális emlékezet közötti idői rést, lappangást Assmann *floating gap*-nek nevezi, amely alatt mintegy érlelődik, előkészítődik a terep a kulturális emlékezet számára. A kommunikatív emlékek az idő folyamán valamilyen formában konzerválódnak, elraktározódnak, és az emlékek mértékétől, jelentőségétől függetlenül döntő jelentőségre tehetnek szert a jelenben.

<i>megélt múlt (kommunikatív)</i>	<i>régmúlt (kulturális)</i>
cselekvésszerző	kulturális-nemzeti
önigazoló, önazonosságot biztosító	identitást biztosító
élmény- és traumafeldolgozó	megalapozó

A kommunikatív és a kulturális emlékezet ismertetőjegyei

Astrid Erll szerint ugyanakkor az assmanni kommunikatív és kulturális distinkció nem érvényesül mindig kategorikusan, hanem sokkal inkább egymást kiegészítve, olykor párhuzamosan jelentkeznek. Ugyanis a biográfiai emlékezet és a megalapozó, identitást konstruáló jelleggel bíró kulturális emlékezet egymásba játszik. A kommunikatív emlékezet jelen lehet a médiában, és a kulturális emlékezet is lehet a közvetlen kommunikáció tárgya. A kettőt nem az idő strukturálja, hanem az emlékezés módja különbözteti meg egymástól.⁷² A kétféle emlékezet nemcsak különféle módon, eltérő időközönként vagy akár egyidőben reprezentálódik, hanem különféle, egymás mellett levő, sőt egymással konkuráló emlékezetekről is beszélhetünk. Ezek az emlékezetalternatívák párhuzamosan léteznek,⁷³ és megakadályozzák, hogy valamelyik közülük hegemonizálódjon.⁷⁴ Az emlékezet tehát mindig képlekeny, dinamikus művet, amely a múltból szelektál. Hogy mi alapján dönt, mit választ ki, az újból csak a jelen helyzettől, szükségétől és kulturális szűrőjétől függ.⁷⁵

A kollektív emlékezet egyik fontos kategóriáját Pierre Nora a nemzeti emlékhelyek fogalmában jelöli meg.⁷⁶ Az emlékhely a kollektív tudat szerves részét képezi, miközben mindenki által ismert színterekként, hivatkozási és „útbaigazítási pontokként” használatosak a kollektív tudat megerősítésében.⁷⁷ Az „emlékhely”, bár helyet jelöl, igazából

⁷⁰ KOVÁCS: Az emlékezet ideje, 87.

⁷¹ ASSMANN: A kulturális emlékezet, 214.

⁷² ERL: i.m., 111.

⁷³ BIELER: Remembering Violence, 46.

⁷⁴ A populáris emlékezet szembeszegül az uralkodó ideológiával. Alulról építkező, lokális emlékezetet jelent, nem hivatalos memóriaként is ismert. Ellentmond annak, hogy az emlékezet csak hivatalos, totális és felülről irányított lehet. PÉK: i.m., 101–102.

⁷⁵ AREL–RAMBO: Post-Traumatic Public Theology, 73–75.

⁷⁶ KOVÁCS: Az emlékezet ideje, 77.

⁷⁷ i.m., 78.

gyűjtőfogalomként tételeződik, magába foglalva azon anyagi vagy nem anyagi entitásokat, amelyek földrajzi helyekben lokalizálhatók, történelmi személyekben, írásos anyagban, szimbólumokban azonosíthatók, és az adott közösség emlékezete hordozóinak bizonyulnak.⁷⁸ A nemzeti emlékhelyek jellemzője a *morális kiértékelhetőség*, mivel a történelmi személyek, események képezik központi témáját.⁷⁹

II. 2. 3. Teológiai szempontok

II. 2. 3. 1. Vallástörténeti aspektusok

Halbwachs a vallásos csoportok tekintetében annak legkisebb egységéből, a családból indul ki. A római patriarchális társadalom vallásgyakorlatával példázza a csoportoknak saját szabályok, hagyományok mentén képződő emlékezetét. Egy hagyományos római család saját rendje szerint gyakorolhatta a kultuszt, ugyanakkor egy családba érkező új személyek sem hagyhattak mindent maguk mögött, hanem a korábbi vallási (és egyéb) hagyományaiknak bizonyos elemeit magukkal hozták.⁸⁰ A családok így maradtak más családokkal és a társadalommal is kapcsolatban, elkerülve az elszigetelődést, és „ezen a módon alakították át hagyományaikat.”⁸¹ A különböző vallásos hiedelmek párharcaiban pedig az tudott érvényesülni, amelyik integrált a másik család, közösség vagy akár ellenfél vallásos elemeiből, és megfelelt a célcsoport elvárásainak. Tulajdonképpen már meglévő alapokra épített, azokat használta és tüntette fel új színben.⁸² Az új viszont nem feltétlenül jelent teljesen újat, de totális elszakadást sem. Csak akkor jár sikerrel, ha az adott csoport az új nézeteket egyeztetni tudja a saját intézményrendszerével, és múltbeli értékeiből is felszínre kerülnek némelyek. Fontos tehát a visszaemlékezés, azon meggyőződés, hogy az új tulajdonképpen „már adott volt”, már rendelkezett vele, csak fel kellett idézni mindezt.⁸³

⁷⁸ „Emlékhely bármilyen anyagi vagy nem anyagi természetű entitás lehet, amit egy kultúra az önmaga azonosítása szempontjából releváns szimbolikus tartalommal ruházott fel. Földrajzi helyek, történelmi személyiségek, írásos anyagok, vagy akár szimbólumok is lehetnek emlékhelyek. [...] Nora felfogásában különösen fontos a téri-idői közösség csoportjaitól az absztrakt (nem interaktív) közösségek felé való gondolati lépés, ahol az absztrakt közösséget az emlékhelyek tartják össze. Így válik a nemzet »elképzelt közösséggé«, mivel tagjai személy szerint nem ismerik egymást, de mindannyian birtokolják a kollektív emlékezet által az együvé tartozás tudatát. A nemzet fogalma az emlékhelyek által válik megfoghatóvá.” KOVÁCS: Az emlékezet ideje, 79.

⁷⁹ Fontos megjegyezni, hogy a kommunikatív emlékezetnek etikai aspektusa is van. A közelmúlt eseményeire úgy tekinthetünk, mint amellyel kapcsolatosan teendőink lehetnek, felelősséget vállalhatunk értük, és megoldásokat tehetünk. „[...] A közelmúltra, arra a múltra, mellyel kapcsolatban még teendőnk lehet, kollektív szinten is visszatekintünk, akár azzal a kollektív felelősségvállalással, mellyel a csoportunk, s nem az általunk elkövetett hibákért felelősséget vállalunk, megoldásokat keresve. Poole úgy ír a kollektív emlékezetről, mint amelynek szinte a legfontosabb funkciója a közösségi felelősségvállalás, az ígéretek betartása, hibák helyreállítása.” KOVÁCS: Az emlékezet ideje, 86. Az említett szerző Ross Poole, akire a VIII. fejezetben még hivatkozunk.

⁸⁰ HALBWACHS: i.m., 196–197.

⁸¹ i.m., 219.

⁸² „Az új vallásoknak nem sikerül teljesen felszámolniuk a régieket, amelyek helyébe léptek, és minden bizonnyal nem is nagyon törekednek erre: úgy érzik, hogy ők sem elégitik ki az emberek minden vallásos szükségletét, s abban reménykednek, hogy felhasználhatják a régi kultuszok még eleven elemeit, és átíthatják őket saját szellemiségükkel.” HALBWACHS: i.m., 235.

⁸³ „A társadalom tudja, hogy az új vallással nem kezdődik minden előről. Úgy akarja magáévá tenni az új, távlatosabb és mélyebb hittételeket, hogy közben ne zúzza szét képzetei meglévő kereteit.” HALBWACHS: i.m., 238; Halbwachs hasonlóképpen látja a korai keresztyénség alakulását – a megélt jelen összeforrott a jelenbe áthajló

Jan Assmann szerint az emlékezet alakzatainak három ismérve van: helyhez és időhöz kötött, csoportfüggő, valamint rekonstruktív természetű. A filozófus Hans Blumenbergre hivatkozva⁸⁴ az emlékezet rekonstruktív jellegét abban látja, hogy az emlékezetben a múlt nem a maga tárgyyszerűségében marad fenn, hanem azon elemei, amelyet a jelen társadalom a maga vonatkoztatási keretei között felidéz és megőriz. Jézus tanítványi köre tipikus kollektív emlékezetben alapuló közösség ilyenén, amely először Jézus logionjaira, példabeszédeire, tanítására emlékezett. A felidézett jézusi tanítást, történeteket később ötvözték az életrajzi részletekkel, melyeket térbeli és időbeli koordináták közé illesztettek.⁸⁵ Assmann szerint az emlékezés identitásformáló ereje a közösségek egymáshoz való viszonyulásától, illetve elhatároltságától is függ. „Miközben a kultúra befelé identitást teremt, kifelé idegenséget szít.”⁸⁶ Mindkét oldal hozzátartozik a kulturális emlékezethez, egy közösség kohéziójában nem kerülhetők el ezek az összefüggések. Például a zsidóság esetében a kifelé megnyilvánuló elkülönülés a belső összetartást erősítette meg. Assmann Wilhelm E. Mühlmann nyomán ezt *limitatív struktúrának* nevezi. Egy bizonyos kultúra éppen tárgyiságában, megnyilvánulási formáiban jelent határt, „demarkációt” más kultúrákkal szemben, pontosabban más kultúrák felett, ugyanis sajátját mindig felsőbbrendűnek, a nagybetűs „kultúrának” tartja.⁸⁷ Ez az elhatárolódás ugyanakkor distinkciós felerősítést jelenthet egy domináns kultúrával szemben, s ilyen értelemben az identitás *ellen-identitásként* (*counter-identity*) tételeződik. „Ellen-identitások nem a kultúrátlan káosz, hanem a domináns kultúra ellenében alakulnak ki és maradnak fenn, jellemzően kisebbségek körében.”⁸⁸ Megfigyelhető ugyanakkor egy másik jelenség is: a limitatív struktúra nemcsak a kifelé történő kontradistinkció révén erősödik meg, hanem egy adott kultúrán belüli antagonizmus, illetve kettősség esetén is, pl. egy adott társadalomban szimultán jelen lévő *régi* és *új* társadalom, kultúra egymás mellettségében.⁸⁹ Bármelyik is legyen, mindkettő egy sajátos összetartozás-, és hovatartozásérzést erősít, a „Mi-tudat” elmélyítését eredményezi szemben az „ők” közösségével.⁹⁰ Assmann tézise szerint tehát „a limitatív berendezkedés megváltoztatja a kultúra halmazállapotát: a kultúra vallássá alakul.”⁹¹ A főként az etnicizmusra és a nacionalizmusra jellemző vallásos aspektus a Mi-tudat abszolút felerősödésében nyilvánul meg: mindenkit integrálni akar, mindent át akar fogni.

múlttal. A szemtanúk még elevenen őrizték az evangéliumok emlékét, s még eleven volt a Jézus közeli visszajövetelére vetett remény is. Eközben pedig a környező világ vallásos, szociális, jogi, kulturális elemeiből sokat integrált. HALBWACHS: i.m., 248–249.

⁸⁴ „Az emlékezésnek nincsenek tiszta tényei.” Blumenberg alapján ASSMANN: A kulturális emlékezet, 41.

⁸⁵ i.m., 42.

⁸⁶ i.m., 150.

⁸⁷ i.m., 151–152.

⁸⁸ „A kisebbségek (például a zsidók és a feketék) üldöztetése oda vezetett, hogy ezek a csoportok úgy ragaszkodtak identitásukhoz, akár az életükhöz. [...] Az individuális és a kollektív identitás egyik közös vonása a kontradistinkció elve. Ahogyan önmagunkról bajosan alkotunk fogalma a másik fogalma nélkül, éppúgy a Mi-tudat sem születik más csoportok híján.” ASSMANN: A kulturális emlékezet, 152–153.

⁸⁹ i.m., 153.

⁹⁰ „Az »ők« lehetnek felsőbb vagy alsóbb rétegek, reformerek vagy tradicionalisták, elnyomók vagy akár a szomszéd falu lakossága: sokféle kihívás eredményezheti a sajátos vonások látható felerősítését. De ez a felerősödés mindig kontra-distinkció, a kultúra válasza – nem a káosz, hanem egy másik kultúra kihívásaira.” ASSMANN: A kulturális emlékezet, 154.

⁹¹ i.m., 154.

II. 2. 3. 2. Az emlékezés teológiai dimenziói

Az emlékezetkultúra és -politika terén az látható, hogy az sok esetben a zsidó-keresztyén kultúra mentén, annak vallásos elemeit, fogalmi készletét felhasználva szerveződik.⁹² Ma már természetes, hogy közéleti, politikai beszédekben gyakran teológiai, vallásos elemek hangoznak el, s szinte észrevétlenül alakul az ún. „civil vallás”, amely saját szimbólumai, dogmái, rítusai szerint artikulálódik.⁹³ Mégis, annak ellenére hogy a „vallásos” emlékezés közéleti, társadalmi dimenziója „megváltást” ígér és teljesen természetes módon operál zsidó-keresztyén elemekkel, néhány kardinális ponton különbözik tőle, s ennél fogva nem pótolhatja és helyettesítheti a teológia nyújtotta lehetőségeket. Így például a szekuláris értelemben hirdetett emlékezet általi megváltás gondolatával⁹⁴ ellentétes módon a keresztyén dogma nem az emlékezéshez, hanem Istennek a Jézus általi, történelembe való belépéséhez kapcsolja a megváltás tanát.⁹⁵ Az emlékezés tehát önmagában nem üdvözítő, mert azt csak Isten adhatja, melyet hit által lehet elfogadni. Továbbá a keresztyén emlékezés számol a felejtés lehetőségével, amely semmiképpen sem a múlt tehertételének elévülését, könnyelmű elfeledését jelenti, vagy a bűn elbagatellizálását, hanem számol annak súlyával, hatásával, de ennek ellenére Isten bűnbocsátó kegyelme által lehetővé teszi a továbblépést – „vagyis a történelmi eseményekre való emlékezés Isten üdvtervére és cselekedeteire való emlékezés összefüggésében nyer értelmet.”⁹⁶ Ez az emlékezés, illetve anamnézis tehát nem az emberen múlik, nem ő munkálkodik rajta, mint ahogy megváltása sem önerőből történik, hanem Istentől jövő ajándékként, amit *csak* elfogadhat, hit által beengedheti életébe. Ez a felfedezés, „aha-élmény” az a rálátás, ami a múlthoz való viszonyulását is meghatározza keresztyén szempontból: része Isten üdvtervének, aki megbékélteti magát az emberrel, szabaddá tesz megbocsátásra, továbblépésre, újrakezdésre. E helyen Fazakas Sándor összefoglalását idézzük:

„Látható tehát, hogy a zsidó-keresztyén anamnézis formája és tartalma egyrészt »veszélyes emlékezés«, mivel a bűn és gonoszság reális hatalmát tudatosítja, másrészt »gyógyító emlékezés« is, amely minőségileg határozhatja meg, alakíthatja át az emberi együttélés rendjét. Az emlékezés nem csupán a múlt eseményeit akarja feleleveníteni, hanem bevon az Istennel való élő közösségbe, megbékélteti az embert Istennel, önmagával és a másik emberrel. Ez az emlékezés szabaddá tesz a megbocsátásra és az újrakezdésre, ugyanis a feltámadott Jézus arra indítja tanítványait, hogy hagyják maguk mögött az emlékezés borzalmas helyszínét, Jeruzsálemet, és menjenek vissza újból Galileába, oda, ahol ez a történet elkezdődött, és ahol újból meglátják őt (Mt 28,10).”⁹⁷

A múlttal való szembenézés a szabadság jegyében kell történjen, amelyre az evangélium nyújt lehetőséget, a megigazulás és bűnbocsánat elfogadása alapján.⁹⁸ Ezen a ponton lehet és

⁹² FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 197; LÖWITH: Világtörténelem és üdvtörténet, 14–15.

⁹³ A „civil vallás” fogalmához ld. FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 198.

⁹⁴ Ld. Aleida Assmann által tipizált emlékezetmódozatokat, különösen az elsőt és a harmadikat. ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 235–253.

⁹⁵ FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 199.

⁹⁶ „Ez azt jelenti, hogy a hívő ember nem fáradtságos és véget nem érő vagy éppen megváltást ígérő »emlékezés-munka« által alakítja ki a maga önazonosságát, illetve identitását, hanem azt felfedezi, és ajándékként kapja az Isten emberrel való történetének összefüggésében.” FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 201.

⁹⁷ i.m., 203.

⁹⁸ „A megbékélés és kiengesztelődés páli-reformátori értelmezésében itt olyan eseményről van szó, amelynek értelme az *ember és Isten kapcsolatában* keresendő, ott ahol az Isten feltétel nélküli kegyelmének megtapasztalása határozza meg az emberi cselekvés tájékozódási feltételeit.” FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 13. [kiemelés az eredetiben].

kell mondanivalója legyen az egyháznak a társadalom számára, ugyanis a protestantizmus számára kiemelt jelentőséggel bír az emlékezés társadalmi relevanciája, különösen a képzésben, az oktatásban, közéleti diskurzusban.⁹⁹ A protestantizmus sajátosan reformatori-bibliai emlékezete a társadalom számára a múltértelmezés differenciált megközelítését, jelenre néző építő jellegét mozdítja elő. A múlthoz való konstruktív viszonyulás segít meglátni, hogy az emlékezés olyan folyamat, amely teret enged a múlt többféle értelmezésének (áldozatperspektíva/tettesperspektíva), az Isten bűnbocsánat általi felszabadító erejének.

A múlt században egyház és politika, társadalom összefonódott. Az egyház a maga kérdésfelvetéseit, témáit a világi retorikához hasonló módon fogalmazta meg, a szekuláris értelemben vett sematikus ok-okozati összefüggésekre fókuszálva, s ekként azonosította, vonta felelősségre a bűnöket elkövetett személyeket is.¹⁰⁰ Az egyre inkább szekuláris keretbe átemelt teológiai fogalmi apparátus mentén történő diskurzus helyett a teológia felmutathatja a bibliai kijelentés alternatíváját, az örömhírt. Ugyanakkor az egyház, mielőtt a világi bűnértelmezés narratíváiba bocsátkozna, világosan kell látnia önmaga számára (önreflexió), és láttatnia mások számára is a bűn páli-reformatori értelmezését: mindannyian a bűn foglyai vagyunk, így mindannyian rá vagyunk utalva a bűnbocsánatra. „Isten szabadítása igazságot szolgáltat az elnyomottak és megtérésre hívja az elnyomót.”¹⁰¹ Ez egyszersmind egy korrektív attitűdöt is jelenthet a mindenkori társadalom irányába, ami kritikai magatartásával a közös ügy előmozdítását, építését szolgálhatja. A tudatosság, felelősség hangsúlyozása teológiai szempontból elengedhetetlen az identitáskonstrukcióban. A kulturális emlékezet előbb vázolt elemeiből számos vonást megtalálhatunk a Trianon utáni erdélyi magyarság diskurzusában, miközben az említett teológiai szempontok sem maradnak kendőzetlenül.

Mielőtt azonban a kollektív traumák emlékezetének és feldolgozásának erdélyi aspektusaira térnénk át, az emlékezetkultúra általánosabb értelemben vett magyar vonatkozását összegezzük, különös tekintettel a trianoni békediktátum hagyatékát tartva szem előtt.

II. 2. 4. A magyar történelmi és kulturális emlékezet

Figyelembe véve az emlékezetkultúra fentiekben vázolt, mára igencsak jelentőssé és szerteágazóvá vált aspektusait, különböző tudományos, közéleti, kulturális, köztük teológiai és egyházi vonatkozásait is, feltevődik a kérdés, hogy az emlékezetkultúra miképpen valósult meg Magyarországon. Másképpen közelítve meg a kérdést: a magyar társadalom és köztudat miképpen értelmezi saját múltját, történelmének egy-egy szegmensét, különösképpen a múlt század történelmi fordulatait? A rendelkezésre álló lehetőségek, az emlékezetkultúrában és kollektív traumák kutatásában a különböző tudományterületek által elért eredmények függvényében, de a határokon átívelő kapcsolati háló, az európai és globális emlékezetközösséghez való kapcsolódási lehetőség azt sejtetné, hogy pozitív választ adhatunk a kérdésre. De sajnos, ez nem egészen jelenthető ki, sőt a magyarságot ért kollektív traumákra történő emlékezésben, illetve azok feldolgozásában nem történt érdemben előrelépés, illetve,

⁹⁹ FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 200.

¹⁰⁰ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 30.

¹⁰¹ i.m., 32.

ha el is kezdődött valamilyen szinten a folyamat, még közel sem ért be. A trianoni békeszerződés centenáriuma – illetve előtte és utána is – megszólaló sajtóorgánuk, véleménynyilvánítások és állásfoglalások többségének egyik, talán legfontosabb közös vonása az volt, hogy Trianon még ma is velünk él¹⁰² – „Trianon továbbra is traumának számít”.¹⁰³

Amennyiben így van, vajon mi lehet az oka annak, hogy nem történt meg a trianoni trauma (és más történelmi mélypontok) feldolgozása, vagy miért nem jártak sikerrel az eddigi próbálkozások? A nem túl távoli Németországban például már végbement egy, a társadalom szélesebb rétegeit is bevonó múltfeltárási folyamat, ami akár mintaként szolgálhat több közép-kelet-európai társadalom számára, köztük a magyarság számára is.¹⁰⁴ Ha az eddigiekben nem is történt átfogó múltfeldolgozás, talán nem egészen előzmények nélküli, hiszen erre vonatkozó próbálkozások, orvoslási kísérletek korábban is voltak. Hogy ezek nem jártak osztatlan sikerrel mind a mai napig, annak több, és összetettebb okát lehetne megnevezni.

A Trianontól a második világháborúig terjedő időszakot a vélemények pluralitása jellemezte.¹⁰⁵ Egyrészt a traumát követő mély hallgatás volt jellemző, majd az ezt megtörő heves érzelmi reakciók határozták meg a társadalmi hangulatot. Nem volt ritka a tagadás, a felháborodás és az agresszív megnyilvánulás sem. „A történelmi ország felbomlásának közelsége, a közvetlenül érintettek – kiváltképp a menekültek százazrei – és az elitek által is instrumentalizált sérelmek ekkoriban inkább a tagadás és az irredentizmus irányába hatottak.”¹⁰⁶ Mind a politikai magatartást, mind a társadalmi nonformális attitűdöt a revízió különböző, enyhébb vagy radikálisabb törekvései határozták meg. Hunyadi György szerint ugyan „ez a *trauma* megrázott minden korabeli magyar embert. Erre azonban rárétegződtek megosztó indulatok és vádaskodások. Egy *érzelem vezérelt és érzelmet gerjesztő ideológia* az ármánykodó külső ragadozók mellett a nemzetáruló pacifistákat, a gazdaság kiszípolozóit s az osztályrend felforgatóit, és az eddigi elzártágukból a közhatalomra rátörő idegeneket (értsd zsidókat) kárhoztatta.”¹⁰⁷ Mint arra tanulmányában Romsics Ignác is rámutat, a politikai szélsőséges megnyilvánulások mindkét oldalról, jobb- és baloldali értelmezései a

¹⁰² A teljes igénye nélkül néhány témába vágó idézet: „Magyarként nemcsak azért nem »dolgoztuk fel« a trianoni traumát, mert negyven évig nem lehetett beszélni róla, hanem azért sem, mert maga a trauma nem csupán egyszeri határrendezés, hanem egy ma is köztünk élő folyamat.” SURJÁN: Százéves a trianoni nemzeti trauma, online elérhető: <https://magyarnemzet.hu/velemeney/2020/07/szazeves-a-trianoni-nemzeti-trauma> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.); „Trianon ugyanis velünk él, ami változatlanul megoldást igényel. A jövő nagy kihívása, hogy ennek útját-módját megtaláljuk.” MAKKAY: A velünk élő Trianon, online elérhető: <https://kronikaonline.ro/velemeney/a-velunk-elo-trianon> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.); „Sokféleképpen lehet viszonyulni Trianon kérdéséhez. Vannak, akik a mai napig is erős traumaként élik meg, mások viszont már elengedték. Az azonban tagadhatatlan, hogy a mai napig is meghatározó kérdés, akármelyik oldalon is állunk.” TRIANON, A 103 ÉVES TRAUMA, online elérhető: <https://hellomagyar.hu/2023/06/04/trianon-a-103-eves-trauma-amely-meg-mindig-nincs-feldolgozva/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹⁰³ KIRÁLY: Interjú Jeszenszky Géza volt magyar külügyminiszterrel, online elérhető: <https://szabadsag.ro/article/trianoni-trauma-jegyeben> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹⁰⁴ A német múltfeldolgozás egyes fázisaihoz, áttekintéséhez ld. ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 52–188. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a magyar társadalomban másként mentek végbe, vagy meg sem történtek azok a folyamatok, amelyek a német társadalomban lehetővé tették a múltfeldolgozás hatékonyságát. AGORA: Kollektív áldozatiság, 188.

¹⁰⁵ AGORA: i.m., 185.

¹⁰⁶ ZAHORÁN: A trianoni örökség, online elérhető: <https://www.ludovika.hu/blogok/horizontokblog/2020/07/20/a-trianoni-orokseg-feldolgozasa/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹⁰⁷ HUNYADI: Visszatekintés a jelenből, 13. [kiemelés az eredetiben].

leegyszerűsítés és bűnbakképzés mentén léptek fel.¹⁰⁸ Vízi László a két világháború közötti, a trianoni békediktátumot orvosolni kívánó külpolitikai aktivitást három csoportba sorolja: az első a kockázatok elkerülését előnyben részesítő kivárássra alapozott; ezzel párhuzamosan létezett egy aktív, reakciósan kezdeményező külpolitikai ambíció; valamint a nagyhatalmi támogatások megnyerésére, a kínálkozó lehetőségek megragadására összpontosító álláspont.¹⁰⁹ Ehhez hasonlóan, illetve ennek függvényében alakult a korszakot meghatározó revíziós politika is: a „mindent vissza!” szélsőséges állásfoglalástól, az etnikai alapon történő revíziós terveken át a gazdasági szempontokat figyelembe vevő stratégiai alapú revíziós tervig terjedt a skála.¹¹⁰ Hogy végül többé-kevésbé az etnikai alapú revízió érvényesült, amelyet nagyhatalmi (Olaszország, Németország) nyomással sikerült keresztülvinni, nem mondható egyértelmű sikernek, amit a második világháborút lezáró párizsi béke megpecsételt.

„A két világháború közötti időszak trianoni válságkezelése, a területi revíziók, amelyek Németország egyoldalú döntéseivel és támogatásával tudott csak megvalósulni, így csupán rövid, tiszavirág életűek lehettek. Mindez annak az egyébként nehezen vitatható ténynek az ismeretében tekinthető leginkább sajnálatosnak, hogy a Magyarország javára 1938 és 1941 között végrehajtott területi változások vitathatatlanul egy igazságosabb, az etnikai elveket a lehetőségekhez képest jobban megközelítő határvonalat teremtettek. A területi változtatásoknak tehát nem a tartalma, hanem a módja és végrehajtásának a gyakorlata volt az, ami nem tette és nem tehetette stabilá és hosszútávon életképessé a válságkezelésnek ezt a módját.”¹¹¹

A második világháborútól a rendszerváltásig Trianon tabutémának számított. A szocialista narratívában, ha egyáltalán felvetődött a téma, akkor a trianoni döntés hivatalosan elfogadott és megkérdőjelezhetetlen határozatként érvényesült. Trianon felelősei pedig a kapitalista nagymánások, a szegény rétegeket, a népet kihasználó burzsoá, az „úri réteg.” A hivatalosan bevett narratíva mellett nem létezhetett más értelmezés, így az alternatív hangokat, véleményeket hamar félreállították (Bibó István), vagy végleg elhallgattattak (Bajcsy-Zsilinszky Endre).¹¹² „Az 1948-49-ben létrejött új, a magyar társadalomtól teljesen életidegen belpolitikai modell Trianont és annak teljes problematikáját csak és kizárólag úgy interpretálta, mint amelyért kizárólagosan a régi rendszer politikai elitjei a felelősek.”¹¹³ A szocialista álláspont merevsége a hetvenes-nyolcvanas években enyhült némiképpen. Ekkor ismét előtérbe kerülhetett az objektívebb történeti hang, és Trianon okaiként egyaránt felmerültek a nagyhatalmi tényezők, politikai érdekek, a belső nemzetiségi feszültség, belpolitikai előzmények.¹¹⁴

¹⁰⁸ ROMSICS: Trianon okai, 664–672. „Az 1920-as évek első felének jobb- és baloldali Trianon-diskurzusából két olyan történelemkép körvonalazódott, amelyek tartalmilag diametrálisan szemben álltak egymással. Formailag viszont nagyon is hasonlítottak, mondhatjuk: egymás tükörképei voltak. Hasonlóságuk abban állt, hogy mindkét megközelítés kizárólag belső okokra vezette vissza a történeteket, s ezeket prezentálva előszeretettel élt a politikai ellenfelet bűnbakká stilizáló felelősségáthárítás mechanizmusaival. Azt a rosszat, amit az egyik fél szemében a »zsidók«, »szabadkőművesek« és Károlyi Mihály szimbolizáltak, a másikéban a »reakciós régi rend«, a »földbirtokos oligarchák« és Tisza István személyesítették meg.” i.m., 671.

¹⁰⁹ Vízi: A trianoni trauma, 58–59.

¹¹⁰ i.m., 60.

¹¹¹ i.m., 65.

¹¹² ROMSICS: i.m., 678–680.

¹¹³ Vízi: i.m., 66.

¹¹⁴ ROMSICS: i.m., 680–683.

A nyolcvanas években elkezdődött folyamat a rendszerváltást követően bontakozhatott ki, amikor a történelmi traumák, köztük különösen a Trianon utáni társadalmi érdeklődés felettébb megnőtt. Ilyen szempontból Trianon feldolgozása nem egy évszázada, hanem „csak” három és fél évtizede tart.¹¹⁵ Hogy a traumafeldolgozás valóban elkezdődhetett, és annak (rész)eredményei is felmutathatók, azt leginkább a történelmi kutatások, a tényfeltárás, a békeszerződés történelmi kontextusának rekonstrukciós kísérlete igazolja. Történelmi szempontból tehát a már múltrendszer végén elkezdődött tudományos igényű történelmi feltérképezés tovább mélyülhetett. Ennek eredménye az a többségében elfogadott konszenzus, amely Trianon főbb okait a nemzetiségi érdekek előretörésében, a magyar nemzetiségpolitikában, a szomszédos országok irredentizmusában, a nagyhatalmi tényezőkben, valamint a magyarországi belső helyzet alakulásában jelöli meg. Romsics Ignác összefoglalása szerint: „1) a XIX. századi nemzetiségi törekvések és a magyar nemzetiségpolitika; 2) a szomszédos államok és a háború alatti nemzetiségi emigráció irredentizmusa; 3) a győztes nagyhatalmak háború alatti területi ígéretei és vélt vagy valós stratégiai érdekei; 4) a magyarországi belső helyzet.”¹¹⁶ Ez a vázolt kép pedig bővíthet, és árnyaltabbá válhat a további kutatások, és az egyes tudományok eredményeinek függvényében.¹¹⁷

Ami a magyar emlékezetkultúra politikai és társadalmi megközelítését illeti, a rendszerváltás utáni időszakról elmondható, hogy nem mellőzte a kérdést. Ugyanakkor éppen ezen a területen akadnak fenntartások az emlékezetkultúra társadalmi érvényesülésében. A kilencvenes évek óta kezdődően az egyes kormányok programjában különböző intenzitással merült fel Trianon hagyatéka. A kérdés leginkább a nemzetpolitikai szempontok fokmérője volt, amelyekben hol élesebben vetődött fel például a kisebbségi jogok érvényesítése ügyében, hol alárendelődött a szomszédos politikai viszonyoknak, valamint az európai és transzatlanti integrációnak.¹¹⁸ Politikai szempontból kétségtelenül jelentős a 2010. évi XLV. törvény a Nemzeti Összetartozásról, melynek bevezetése és öt paragrafusa a határokon is átívelő nemzeti érdeket és egységet kívánja érvényesíteni. Alapkonceptiója a bevezetőben olvasható:

„[...] a magyarság egyik legnagyobb történelmi tragédiájára, a történelmi Magyarországot szétdaraboló, s a magyar nemzetet több állam fennhatósága alá szorító, 1920. június 4-én aláírt békediktátumra emlékezve, számot vetve e békediktátum által okozott politikai, gazdasági, jogi és lélektani problémák máig tartó megoldatlanságával, egyaránt tiszteletben tartva a magyar nemzet érdekeit és más nemzetek jogát arra, hogy a magyarság számára fontos kérdésekről másként gondolkodjanak, attól a céltól vezettetve, hogy e cselekedettel hozzájárulunk a Kárpát-medencében együtt élő népek és nemzetek kölcsönös megértésén és együttműködésén alapuló békés jövőjéhez, s egyúttal a XX. század tragédiái által szétdarabolt Európa újraegyesítéséhez.”¹¹⁹

A törvény kétségtelen érdeme a témával történő szembenézés nyíltsága, nem palástolva el, hogy Trianon „máig tartó megoldatlanságával” számolni kell. Másrészt nem hárítja el a magyarság

¹¹⁵ ZAHORÁN: A trianoni örökség, online elérhető: <https://www.ludovika.hu/blogok/horizontokblog/2020/07/20/a-trianoni-orokseg-feldolgozasa/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹¹⁶ ROMSICS: i.m., 686.

¹¹⁷ Példaként megemlíthető a Magyar Tudományos Akadémia Lendület-program keretében életre hívott *Trianon100* projekt, melynek tudományos eredményei a kutatás gazdag publikációs jegyzékében is látható. Online elérhető: <https://trianon100.hu/publikaciok> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹¹⁸ VÍZI: i.m., 66–68.

¹¹⁹ 2010. évi XLV. törvény a Nemzeti Összetartozás melletti tanúságtételről, online elérhető: <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1000045.tv> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

saját felelősségét sem, amikor a negyedik paragrafusban a „más nemzetek tagjaiban okkal sérelmeket keltő hibáinkat is számon” tartja, és „elismeréssel emlékezik meg mindazokról, akik nem magyar emberként vállaltak szolidaritást a magyarsággal.” (1. §)¹²⁰ Ugyanakkor kategorikusan és következetesen beszél nemzeti egységről, a határon túli magyarság jogainak érvényesítéséről, identitásának megőrzéséről. Anélkül, hogy a törvény szövegét behatóan elemeznénk,¹²¹ kiemelhető a törvény pozitív szándéka, valamint hozadéka Nemzeti Összetartozás Napjának a köztudatban való megfogantatásában, alkalmazásában.

Ugyanakkor teljes konszenzusról és egyetértésről korántsem beszélhetünk sem politikai, sem általánosabb társadalmi értelemben. A Trianonra (mint ahogyan más huszadik századi, magyarságot megrázó eseményekre) való emlékezést gyakran politikai ambíciók, lokális érdekeltségek nehezítik, amelyek megnehezítik a társadalmi diszkussziót. Az egy-egy kiemelkedő szándék tudomásul vétele ellenére is, összességében az állapítható meg, hogy a politikailag képződött narratívákat gyakran az érzelmi túlfűtöttség hatotta és hatja át, valamint gyakran a banalizálás, leegyszerűsített értelmezés, illetve a bűnbakképzés jellemzi őket. Ennek egyik markáns példája a közelmúltban a *Német megszállás emlékműve* körüli társadalmi vita,¹²² amely jöllehet nem Trianonra, hanem a második világháborúra és a holokausztra vonatkozik, de hatásmechanizmusa valahol ugyanazt takarja.¹²³

„Trianon okainak egy-egy tényezőre való redukálása és annak túldimenzionálása nem csak azért káros, mert megakaszthatja az évtizedek óta zajló szakmai munkát, visszavetve az egész kérdéskör feldolgozását – ez legyen a történészek baja, legyintheznek sokan. Azért is veszélyes, mert a bűnbakkeresés tovább fokozhatja az amúgy is szerencsétlenül polarizált magyar társadalom megosztottságát, a természetlen áldozati póz pedig csak a magyarság elszigetelődéséhez vezethet szűkebb közép-európai régiókban és globális szinten egyaránt.”¹²⁴

Ez a polémia ismét csak a már Halbwachs által is jelzett probléma sarkalatos jelenlétét igazolja, nevezetesen a történelem és emlékezet között feszülő ellentétet. Míg a történelem kvázi objektív tudományos értelemben vett történészi hozzáállást feltételez, addig az emlékezet akár aktuálpolitikai eszközzé is válhat. Gyáni Gábor Nietzsche alapján az emlékezet történelmét monumentális történelemnek nevezi, melyekkel a kritikai történelemszemlélet helyezkedik szembe. Rámutat arra, hogy az előbbi a múltban, illetve huszadik század során milyen torzképeket generált, és miként vált ideológiai, politikai manőverek eszközévé.¹²⁵ Tisztában van másrészt azzal is, hogy a „történészek történelme”, és annak kritikai formája, éthosza sem tárhatja fel, és birtokolhatja a teljes történelmi igazságot, de arról mégsem mondhat le, hogy kritikai potenciálját fenntartsa, és hathatósan gyakorolja. Így ellensúlyozhatja a történelem (történelmi témák) teljes kiszolgáltatottságát és instrumentalizálását, mely nem ritkán éppen az említett politikai narratívák eszköztárává degradálódik.¹²⁶ Feladata és célja van tehát, amely

¹²⁰ uo.

¹²¹ Bővebb leíráshoz, elemzéshez vö. VÍZI: i.m., 68–75.

¹²² BALOGH: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai, 49–52.

¹²³ ZAHORÁN: A trianoni örökség, online elérhető: <https://www.ludovika.hu/blogok/horizontokblog/2020/07/20/a-trianoni-orokseg-feldolgozasa/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

¹²⁴ uo.

¹²⁵ GYÁNI: A történelem jelentése és politikai haszna, 59–63.

¹²⁶ Ilyetén Trianon emlékezete némi sarkítással így nézne ki: „Mit sugall Trianon mai (és megannyi korábbi) emlékezeti kultusza? Nem mást, mint hogy (már akkor is) a Nyugat felől ért bennünket a csapás, és mi magunk teljesen ártatlanok vagyunk (voltunk) a velünk történt dolgokban. Trianon legfőbb tanulsága, ezek szerint, így

még a történelmi igazságon is túlmutat, mégpedig a jelen, és – ismét csak az említett filozófusra hagyatkozva –, az élet irányába.¹²⁷

Az emlékezetkultúrának egy másik negatív, gyakran jelentkező ismertetőjegye az érzelmi túlfűtöttségben nyilvánul meg. Az érzelmek triviális logikája azt diktálja, hogy a pozitív eredmények elérését magunknak tulajdonítsuk, míg a minket ért negatív dolgok okait másokra, külső körülményekre hárítsuk.¹²⁸ Ha a jelen emlékezetkultúrája ezt a fekete-fehér látásmódot táplálja, akkor nem történik érdemben előrelépés. Ezért nemzeti identitásunk csak akkor lehet „egészséges és jövőbe mutató, ha számot vet és leszámol a kapcsolatokat és öntudatot metelyező nacionalizmussal, a világháborús adok-kapok szörnyű emlékeivel, az ország fasizálódásakor végbemenő népirtás morális terhével.”¹²⁹ Az „egészséges” emlékezetkultúra kialakulását az emlékezetnek olyan negatív vonásai nehezítik továbbá, mint az áldozati státuszért való versengés, a moralizálás, a végletekben történő dichotomizálás, vagy általánosítás.¹³⁰

Meglátásunk szerint az emlékezetkultúra és kollektív traumafeldolgozás tágabb mezejébe sorolható diszciplínák – így nem utolsó sorban a teológia is – hasonló súllyal rendelkezhetnek, mint a történelem. Ez a kritikai, több szempontot felmutató, interdiszciplináris megközelítés megakadályozhatja az abszolutizált, szélsőséges, leredukált megközelítéseket, melynek legkárosabb következménye a társadalom szövetének további destruálása. Erre az elköteleződésre és nyitottságra annál is szükség van, mert – ahogyan az alfejezet elején is utaltunk rá – *Trianon jelen van, velünk él*. Ezt a súlyos faktumot támasztja alá az a kutatás is, melyet a közelmúltban a Kodolányi János Főiskola kutatócsoportja végzett 2012 és 2015 között. A kutatás fókuszpontja a történelmi traumák emlékezete és jelenléte a mai társadalom köztudatában. A kutatás során kiderült, hogy a Trianoni döntést nemcsak a legsúlyosabb csapásnak tartják a kutatás alapját képező hat történelmi csapás közül (tatárjárás, török hódoltság, 1848-as forradalom, 1920-as trianoni döntés, a második világháború utáni kommunista diktatúra, valamint az 1956-os forradalom), hanem majdnem minden csoport (különböző csoportbontás szerint anyaországi, és határon túli, korosztály szerint, stb.) esetében masszívan jelen van a gondolkodásban.¹³¹ Az eredmények, tények összefoglalása mellett a kutatás rámutat azokra a célokra is, melyeket összefogással, a közös cél érdekében lehet megvalósítani. Mindebben pedig jelentős szerepe lehet a már említett egyes tudományoknak, a különböző szempontok, meglátások hozzájárulásának az egészhez – foglalja össze a kutatás eredményeit ismertető szerző: „Fontosnak tartjuk több tudományterület eredményeinek összehangolását a társadalmi konfliktusok, a háborúk, a polgárháborúk megelőzése érdekében.

szól: az ország, a nemzet – a Nyugat áldozataként – teljesen magára maradt Európában. A második világháborút és főként a háború végkifejletét pedig úgy értelmezi (át) az időközben elkészült Szabadság téri emlékmű alkotója és nemkülönben a mű megrendelője, a miniszterelnök, hogy a háború végi szörnyűségek az áldozati sorsba taszított országban, idegen kezek által a *nemzet ellen* elkövetett bűntettek voltak.” i.m., 69. [kiemelés az eredetiben].

¹²⁷ i.m., 58. 69.

¹²⁸ HUNYADI: i.m., 13.

¹²⁹ uo.

¹³⁰ BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 9–14; vö.: ASSMANN: Versengő áldozatok, 265–290.

¹³¹ „Trianon traumája erősen jelen van az emberek gondolatvilágában, annak ellenére, hogy időben korábban történt, mint a kommunista diktatúra létrejötte vagy az 1956-os forradalom.” BORDÁS: Történelmi traumáink, vezekléseink, 75.

Úgy látjuk, hogy az egyes tudományterületek kimagasló eredményeit senki nem koordinálja, pedig óriási szükség lenne a történelemtudomány, a pszichológia, a szociológia, a társadalomlélektan és a neveléstudomány kutatási eredményeinek összehangolására a konfliktusok, a háborúk megelőzése szempontjából.”¹³²

Úgy véljük, hogy ebből a munkafolyamatból az egyház nem maradhat ki; hangját, saját nézőpontját és teológiáját meg kell szólaltatnia. Ez a hozzájárulás egyszersmind önismeretet, és önkritikai reflexiót is magában hordoz, mint a saját múltjára, a történelemben, társadalomban betöltött szerepére való reflektálást. Kétségtelen, hogy ebben a tekintetben már történtek döntő lépések, reflexiók. Jelen kutatással az emlékezetkultúra és kollektív traumafeldolgozás differenciált megközelítéshez szeretnénk hozzájárulni, a nagy egésznek egy olyan szeletét kutatva, ami sajátosan a Trianon utáni erdélyi magyar társadalomra vonatkozik, feltárva a teológiai, illetve a teológiával párbeszédben levő kulturális és társadalmi aspektusokat, amelyek a magyarság kisebbségi helyzetére reflektáltak, és hozzájárulhattak a trauma feldolgozásához. A következő fejezetben (III.) ebből a halmazból a teológiai reflexiókat, különösen az analógiateremtés korabeli alkalmazását emeljük ki.

II. 2. 5. *Választott trauma*

Az előző alfejezetben tárgyalt magyar emlékezetkultúra jelenlegi helyzete a jelzett felmérések eredményeivel együtt arra enged következtetni, hogy a magyarság múltjának legnagyobb traumáit, köztük elsősorban a trianonit, nem sikerült feldolgoznia. A „gyászmunka” elvégzésén az a jelentékeny történelmi-tudományos erőfeszítés sem segített, amely a békeszerződés kontextusát, előzményeit, körülményeit, utóhatását egyre inkább feldolgozza. Az, hogy a történelmi tényfeltárás ellenére sem sikerült a feldolgozás folyamatában előbbre lépni, azt sejteti, hogy „nem egyszerűen történelmi kérdésről van szó, hanem identitáspolitikai küzdelmekről, amelynek hátterében Trianon mint választott nemzeti trauma áll.”¹³³

Minden nemzetnek (nagyközösségnek és -csoportnak) vannak olyan, identitását erősítendő narratívái, amelyek a múlt egy-egy eseményét idézik fel. A 19. században általában olyan történelmi események képezték az emlékezet tárgyát, amely a nemzeti közösség hősiességét emelte ki.¹³⁴ Attól függetlenül, hogy maga az esemény a maga történelmi mivoltában veszteséggel járt az adott közösség számára (vesztes háborúk és csaták, leverett forradalmak és szabadságharcok), az emlékezetben pozitív ponttá konvertálódott át, melynek igazi hozadéka a közösség jelenében ment végbe.¹³⁵ A múlt században viszont megváltozott az emlékezet tárgya, és már nem a dicső múlt alapozta meg a nemzet identitását, hanem egy választott kollektív szenvedéstörténet, amit Vamik Volkan szociálpszichológus nyomán a szakirodalom *választott traumának* nevez.¹³⁶ Amint az elnevezés következtetni enged, a trauma

¹³² i.m., 78.

¹³³ BALOGH: „Magyar az, akinek fáj”, 71.

¹³⁴ i.m., 71.

¹³⁵ Ez ismét csak nem mentes a politikai, társadalmi kontextustól, amint erre már Halbwachs is felhívta a figyelmet.

¹³⁶ BALOGH: „Magyar az, akinek fáj”, 72. Vö.: VOLKAN: *Választott trauma*, 134–154; KÜHNER: i.m., 72–73; PFITZNER: *Választott trauma*, online elérhető <https://www.merleg-digest.eu/valasztott-trauma-regredialt-tarsadalom-a-vezer-szerepe/> (utolsó megtekintés: 2025.07.22.).

választható, tehát a régmúlt már-már feledésbe merülő, akár mitikus eseménye is tárgya lehet. Ebben a tekintetben inkább az assmanni kulturális emlékezethez sorolható, mintsem a kommunikatív emlékezethez, amely sok esetben nemcsak a közbeszédben élő, hanem sokak által átélt traumát feltételez. A választott trauma tehát nem átélt traumát jelent, tehát nem sorsszerű, hanem választás révén¹³⁷ való azonosulás által lesz „traumává.”¹³⁸ A jelenben történő aktualizálása az áldozati narratívák által megy végbe, nem ritkán az emocionalitás, vagy leegyszerűsített elbeszélések mentén. A választott trauma jelensége azt a veszélyt hordozza, hogy a megidéző narratívák nemcsak gyakran túlságosan szimplifikált, sok esetben dichotóm nézőpontot alkalmaznak (tettes-áldozat), hanem érzések által operálnak és érzéseket generálnak az érintettekben.¹³⁹ „Nem egyszerűen érzelmek motiválják, hanem érzelmeket akarnak kiváltani, a racionális és kritikus hangoknak nincs bennük helye. Aki kritizálja vagy relativizálja az áldozatpozíciót, óhatatlanul átcsúszik a tettesek oldalára.”¹⁴⁰ Mindennek pedig az lehet a következménye, hogy a jelen társadalmi, közéleti jelenségei, politikai viszonyai, aktuális problémái sarkított formát öltenek,¹⁴¹ okait pedig az adott, illetve választott traumára vezetik vissza, kizárva az adott jelenség, probléma összetettségét, több szempontból való tárgyalhatóságát, objektívációját.¹⁴² A kollektív trauma „életben tartása”, fenntartása tehát gyakran politikai, gazdasági, ideológiai érdekek által motivált. Ebben a tekintetben a túlságosan domináns, és mesterségesen kreált áldozatszerep már nem a közösség identitásának megerősítéséhez járul hozzá, hanem múlt- és valóságérzékelését tompítja, önazonosságát eltorzítja.¹⁴³

Hogy a magyarság trianoni traumája, kétségtelenül, minden történelmi tényével, tapasztalatával, az utókorra gyakorolt hatásával, utóéletével együtt ne ilyen emlékeztető deformálódjon, azt csak egy olyan átfogó társadalmi attitűd, közakarat formálhatja, amely nem az említett áldozati narratíva negatív vonásai mentén építi emlékeztetőjét, hanem abban helyet enged a reflexiónak, (ön)kritikának is. Ebben a diskurzusban a protestáns, református teológiának és egyháznak is partnernek kell lennie.

¹³⁷ „Természetesen a nagyközösségek nem akarnak áldozattá válni, mégis ők »döntenek úgy«, hogy az esemény mentális képét mitizálják és pszichologizálják. Amikor ez bekövetkezik, az esemény valósága nem számít többé a közösségi megmozdulások szempontjából.” VOLKAN: Választott trauma, 139.

¹³⁸ BALOGH: „Magyar az, akinek fáj”, 72–73.

¹³⁹ i.m., 74.

¹⁴⁰ uo.

¹⁴¹ Volkan szerint következményei drasztikus fordulatokat is vehetnek, az agresszió különböző megnyilvánulási formáiban. „Amikor egy választott trauma aktivizálódik egy társadalomban, és a hozzá kapcsolódó szélsőséges jogosultsági ideológiát a politikai vezetés és propaganda feltüzeli, akkor ez tömeges, az aktuális „ellenségre” irányuló erőszakos megnyilvánulásokhoz vezethet, amilyen például a fajirtás.” VOLKAN: Választott trauma, 142.

¹⁴² „Ennek ára, hogy a valóság a maga sokféle aspektusával és tapasztalatával számtalan pozitív és negatív hatásával együtt figyelmen kívül marad, és a róla szóló magyarázatok groteszk módon leegyszerűsödnek. [...] Egy ilyen áldozati önértelmezés legnagyobb problémája, hogy megakadályozza az önmegismerést és a saját múlttal való szembenézést, illetve az érte való felelősségvállalást.” BALOGH: „Magyar az, akinek fáj”, 75.

¹⁴³ i.m., 76.

III. TEOLÓGIAI VÁLASZOK, REFLEXIÓK, BIBLIAI ANALÓGIÁK, TEOLÓGIAI ÉRTÉKELÉS

A Trianon utáni reflexiók tekintetében vegyes képet nyerhetünk a korszakról. Egyrészt a teljes egyházi közéletet a mély hallgatás, bénultság jellemezte. Másrészt a szolgálat nem állhatott meg, a sajtóorgánumok is többnyire folyamatosan megjelentek, melyek hasábjain megtalálhatók azok a reflexiók, amely leginkább érzelmi kitörések fájó felkiáltásaiként értelmezhetők. Tavaszty Sándor szerint csak 1927-től kezd az egyház ténylegesen munkához látni. Egy visszatekintésében az 1926-ig tartó állapotokat így jellemzi:

„Az 1919–26. években egyházunk súlyos, sokszor egyenesen a kétségbeesésig vivő harcot folytatott elemi létfeltételei biztosításáért, úgy, hogy alig gondolhatott arra, hogy az új viszonyoknak megfelelő új alkotó-munkába fogjon. Az 1926-ik év második felében kezd a vihar csillapulni s kezd bizonyos szélcsend beállni, legalább abban az értelemben, hogy a pusztulásunkra törő támadások momentán heve lefokozottabbá vált. Az 1927. év már módot adott arra, hogy egyházunk őrállói a nagy pusztulás után körültekinthettek, számbavehették a szükségleteket s új koncepciók segítségével hozzá foghattak azoknak az alapintézményeknek az építéséhez, amelyek elsődleges feltételei a további alkotó munkáknak.”¹⁴⁴

Figyelemre méltó Tavaszty Sándor irányadó rálátása a korszak helyzetére és az egyház problémáira. A Makkai Sándor püspökségével kezdődő és az emigrálásig tartó egy évtizednyi korszak beigazolta Tavaszty Sándor meglátását. Számos belmissziós törekvés, egyházi aktivitás, kulturális interakciók, tudományos fejlődés jelezte a megmaradásért vívott küzdelem eredményét. Ugyanakkor feltevéődik a kérdés, hogy a kollektív trauma kezdeti fázisában, a túlélés mélységében is támpontot jelentett-e az egyház? Ha igen, hogyan tudta mozgósítani eszközeit, több évszázados tapasztalatát, a történelmi mélyponthoz miként tudta megszólítani híveit, és hogyan tudta vigasztalni, a reménység evangéliumát megfogalmazni népe számára?

Az első világháború utáni éveket a sokk hatása alatti kényszerű hallgatás jellemezte ugyan, mégis, számos írásban láthatók a történelmi eseményekre adott reakciók, igei válaszok és analógiák. Mielőtt ezekre a korai értelmezési kísérleteket szemléltetnénk, az alábbi részben a háború alatti egyházi megnyilvánulásokról szemelvényezünk, rámutatva a teológiai retorika metamorfózisára.

III.1. A HÁBORÚS RETORIKA ÁTALAKULÁSA

A háborút megelőzően és a háború idején is leginkább a hazafiságot megerősítendő biztató-bátorító üzenetek, prédikációk olvashatók az egyházi sajtóban. Ez a formai és tartalmi stílus a korabeli a német trendhez igazodott mind hangulatában, mind stílusában, retorikájában. A háborúba induló férfiakat, ifjakat bátorította, a nemzet és haza védelmét pedig Isten akaratának tekintette. Kenessey Béla korabeli erdélyi református püspök húsvéti pásztorlevelében a következőképpen fogalmaz:

¹⁴⁴ TAVASZTY: A múlt év alkotó munkái, 1–4. Tavaszty üdvözlí a Makkai püspökségével elkezdődött új irányt, de az evangélium fényében óvatosságra is int a nehéz időkben: „Csak egyet ne felejtünk! Munkánk annál áldásosabb lesz, minél inkább nem mi kívánunk munkánk alanyai lenni, hanem engedelmes szívvel azért könyörgünk, hogy hadd legyen minden munkánk egyedüli alanya a Szentlélek Isten...” i.m., 4.

„Ha visszagondolok mindazokra, amik a hadbavonulás napjától fogva mind a mai napig Veletek és a mi nemzetünkkel történtek: akkor csak hálaadással borulhatok le az Úr előtt, akinek ígéretei Rajtatok az Ő kegyelmességéből olyan fényesen betöltek. [...] A mi imádságaink Ti érettetek, Vitézek, a Ti megtartatásotokért reggeli és estvéli áldozat gyanánt szállanak az Egek Urához, hogy töltse meg a Ti lelketeket győzelemben hívó reménységgel.”¹⁴⁵

A kezdeti entuziazmus, felduzzasztott lelkesedés ugyan alábbhagy a háború stagnálásával és a kedvezőtlen fordulatokkal, de az érzelmi túlfűtöttség továbbra is jellemzi a legtöbb megnyilvánulást. Egy 1916-ban megjelent írás a búza és a konkoly példázatát analógiaként alkalmazza: „Ítéletet tart Isten s szérűjén most választja el a konkolyt a búzától. A búzát, hogy az ő csűrbe takarja, a konkolyt, hogy megégesse olthatatlan tűzzel.”¹⁴⁶ A képek, metaforák használata egyre inkább jellemző lesz egyelőre a háborús helyzet leírására, majd fokozatosan a veszteség kifejezésére, illetve teológiai értelmezésére, amint az főként a háború utáni értelemadásokban tükröződik. A kezdeti fellángolást az 1916-os fordulatot követően egyre inkább egy realistább, igazságért kiáltó, együttérző hangvétel váltja fel:

„A mióta dühöng a háború, sokszor halljuk ezt a szót, hogy »hős«. Hőseinkről itthon sok szeretettel és büszkeséggel beszélünk. De ott künn a fronton harcoló katonáink az ilyen megemlékezést nem mindig szeretik – közülük írta egy, – ki, fájdalom azóta elesett, hogy: »ne nevezzetek minket mindig csak hősöknek. Ez a díszruha csak akadályoz minket abban, hogy, ha a gránát jön, elrejtőzzünk bárhová is, csak ha tudunk.«”¹⁴⁷

Egy 1917-ben született írás a béke lehetőségeiről értekezik. A szerző bibliai párhuzamot alkalmaz az ellenségkép megrajzolásában. Ugyanakkor elsősorban nem, illetve nemcsak a szélsőséges látásmód érvényesül, hanem már az önvizsgálat őszinte hangja is felbukkan:

„Jézus korában a zsidók erősen sóvárogtak a békesség, győzelem és dicsőség után. Az ország a rómaiak igája alatt évtizedek óta nyögött. – Azt várták Jézustól, hogy ezt a roppant terhet vállaiokról levegye. És mit tett Jézus? mikor egyszer Jeruzsálemre tekintett, ezekben a megrázó szavakban tört ki: »Oh bár idejében beláttad volna, a mi a te békességedre szolgál! De most már ez a te szemeid előtt el van rejtve. Miért nem ismerted fel azt az időt, mikor meglátogattál?« Nem olyan időket élünk-e, mikor Isten a mi magyar hazánkat látogatta meg? Nem mindenikünknek az az érzése, hogy Isten a magyar néphez jött, kérdi őt, reátekint és nagyot vár tőle?”¹⁴⁸

Az idézett néhány példa is jól szemlélteti a háborút illető retorika inflálódását a kezdeti lelkesedéstől a mérsékeltebb, realistább látásmódig. Ez a tendencia nem jelent azonban teljes szemléletváltást, mivel a háború utáni helyzetleírásban továbbra is mindkét retorikai elem érvényesül. A háború alatt bevett metaforák, képek, bibliai történetek analógiaként történő alkalmazása nemcsak növekvő tendenciát mutat, hanem jelentésteremtő szerepük meglehetősen kiéleződik, toposzokká kristályosodnak.

III. 2. BIBLIAI ANALÓGIÁK

III. 2. 1. Az Izrael-analógia

A trianoni békeszerződést követő sokkos állapot nyomasztó csendjét kezdetben csupán néhány szórványos hang törte meg. A traumára történő elenyésző válaszadások pedig leginkább a már

¹⁴⁵ KENESSEY: Háborús hűsvét, 242.

¹⁴⁶ Y: Nemezis, 566. [fel nem oldott névjegyzék – vö.: KOZMA: A Református Szemle repertórium, 873–875.].

¹⁴⁷ CSÜRÖS: Mi a hősiesség, 267–269.

¹⁴⁸ CSÜRÖS: Békevág, 33–35.

említett bibliai analógiák utalásaiban törtek felszínre. A különböző írásokban, cikkekben, igei gondolatokban elsősorban bibliai párhuzamok, metaforák, sorok közötti utalások figyelhetők meg. Legkézenfekvőbb értelmezési keretnek a zsidóság és a magyarság közötti párhuzam olvasata bizonyult, amely teológiai szempontból a deuteronomiumi történelmi értelmezésben ragadható meg. A babiloni fogság toposza ebben a sajátos értelmezésben fordul elő a leggyakrabban. Egy 1919-ben megjelent, álnévvel közölt prédikációban a szerző a magyarság helyzetét egyértelműen a babiloni fogság analógiájával szemlélteti:

„Mikor Nabukodenezár a zsidó népet atyai földről elhurcolta és a Kebár folyóvize mellett telepítette le, mindenki azt hitte, hogy csak rövid ideig, pár hónapig tart a próba. Egyszer csak, hamarabb, mint sejtenék az emberek, megfordul a kocka: összeomlik a nagy világbirodalom, s ők, az elhurcolt, fogoly nép, sarkon fordulnak és mehetnek haza. [...] De az a nagy fordulat csak nem akart bekövetkezni.”¹⁴⁹

Hasonló értelmezések egész sora jelenik meg számos teológus írásában, igehirdetésében. Ravasz László gondolatai a rabszolgaságról és a Krisztusban nyert szabadságról a történelmi kontextus *Sitz im Leben*-jében érthetők igazán.¹⁵⁰ Hasonló módon értelmezhető Csiky István igehirdetése a küzdő, szolgai egyházzal: „Küzdés nélkül nincs győzelem, de kitartó harc győzelemre visz.”¹⁵¹ Nem ritka a pátoszi, dramatizáló hangvétel sem a bibliai értelmezésekben. A püspökké választása alkalmából Ravasz Lászlónak címzett laudációban G-F.¹⁵² a püspök méltatásakor többször is reflektál bibliai párhuzamokat, metaforákat alkalmazva az erdélyi magyarság helyzetére:

„A mi büszkeségünk valál mindig s vatesünk a »könnyek völgyében«, mikor lihegve zarándokoltunk nagypénteki passiónkra. Keresztjeinkkel rád tekintettünk, hogy lessük a szót ajkaidról, a bátorítót, a vigasztalót. [...] Itt-ott, bérce Erdélyben, a kálvinista Sionok katedrái fölött, metélt szárnyú *pelikán madár* – az elégiák és kálvinisták madara, – ezután is menhelye lesz a *magyar Géniusznak*, (úgy látom csaknem mindenestül ide menekült), s magát fölládozván, énvérével fogja táplálni »azt« is és didergő fiait is mind...”¹⁵³

Kecskeméthy István teológiai tanár kimondva-kimondatlanul a „messiási birodalom” összeomlásaként írja le a Trianon utáni állapotokat:

„Öszeomlott a messiási birodalom. A hatalmas és gazdag ország, mely a világ minden népeinek minden kincseit volt magába fogadandó, és gazdagságának fényével az egész világot elárasztandó. Ahol a szántás az aratást, a szüret a vetést érte volna. A szent ország, amely népeknek temploma lett volna. És az igaz ország, mely a nemzeteknek a világ végéig törvényt szabott volna. Öszeomlott gyászban és siralomban, a hitetlenek káromkodása és gúnykacaja között, a hóhér kalapácsütései alatt.”¹⁵⁴

Ugyanakkor Kecskeméthy nem áll meg a történelmi helyzetnek bibliai párhuzamokkal való leírásával, hanem húsvéti igehirdetés lévén a feltámadás bizonyosságának hirdetésével a reménységet hinti el az ígéhallgatók szívében: „Nagypéntekről húsvétra: ez az Isten útja a

¹⁴⁹ SILHOUETTE: Babyloni Ésaías, 290.

¹⁵⁰ „Testvéreim, az antik rabszolgaságról beszéltem, de ez talál a modern rabszolgaságra is. Világunk úgy van berendezve, hogy a szabadságnak egyetlen útja: lélekből szolgálni. Lélek nélkül taposó malommá válik az élet, taposó malomban rabszolgák teremnek. Lélekkel nagyszerű stadionná válik a bagno is, ahol hősök futnak a pálmáért.” RAVASZ: Lélekből cselekedni, 36.

¹⁵¹ CSIKY: „Nem vagytok jövevények és zsellérek...”, 195.

¹⁵² [fel nem oldott névjegyzék, Református Szemle].

¹⁵³ G-F.: Ravasz Lászlónak, 119. [kiemelés az eredetiben].

¹⁵⁴ KECSKEMÉTHY: Feltámadott az Úr biztonnyal, 97–98.

világban. Minden arra szolgál a világon, hogy ezen az úton vezessen bennünket. Halálon át az életre, veszteségeken át a nyereségekre; és vereségeken át a diadalra.”¹⁵⁵ Kecskeméthy István igehirdetésében előforduló kettősség egyúttal a korabeli analógiás értelmezések sajátossága: nemcsak szituáció-orientált deskriptív leírásokkal találkozunk, hanem ezzel együtt, illetve ezek mellett előíró, normatív gondolatokkal is. Különösen a bűnbánat és a reménység domborodik ki, vagyis egy olyan új kezdetnek, jövőorientációnak az igénye, amely a teológia páli-reformátori értelmezésében a bűn és kegyelem összefüggésében ragadható meg igazán. Ez a hermeneutikai látás nemcsak a trauma utáni kezdeti fázis útkeresésére jellemző, hanem végigkíséri és meghatározó lesz a következő évtizedek teológiai gondolkodásában.

III. 2. 2. Bűnbánat, megújulás és prófétai szemlélet bibliai toposzai

A bűnbánat teológiai karaktere, miként a reménykeltő jövőkép is leginkább a babiloni fogság narratívájába illeszkedik. Egy Nehémiás prófétáról szóló igehirdetés a bűnbánat, a szembesítés hangján értelmezi a jelen helyzetet:

„Hetven keserves esztendő tanulsága vont az arcokra barázdát, távoli vizek fájó éneke zsongott a fülekben. A mi vétünk a romlás, a mi átkunk: hogy nincsen többé templom, áldozati oltár. Panaszunk elszáll a semmibe, építünk ködnek, verejtékezünk idegen földnek, élünk a halálnak.”¹⁵⁶

A bűnbánat érvényesül Ravasz László korabeli írásaiban is. 1919-i újévi igehirdetésében kategorikusan kijelenti, hogy „mindenben és mindenki bízunk, csak az élő Istenben nem. Öt esztendő fokozatos csalódásai óriási crescendóban énekelték a fülünkbe a pusztulás dalát és mi nem hallottuk azt. Szinte ég az orcánk, ha elgondoljuk, mi mindenbe vetettük a mi reménységünket s milyen gyermek módra hittünk pogány szívünk dőre álmainak.”¹⁵⁷ Ravasz nem történelmi vagy politikai síkon beszél bűnrészességről, nem bocsátkozik egyszerű ok-okozati sémákba, vádaskodásba; az önvád itt mindenekelőtt a bűnbánat teológiai hangján szólal meg. Nem véletlenszerű motívumról van szó, hanem tudatos „programról”, teológiai értelmezésről. Igazolja ezt az is, hogy Ravasz László 1919-ben cikksorozatot publikált a megbánás témájában.¹⁵⁸ A 2Kor 7,10 alapján a személyes megbánásról értekezik, következtetésében azt mégis az egész közösségre vonatkoztatja:

„Ami az egyesre áll, áll az egész magyar nemzetre nézve is. Mi most a szomorúságunk rettentő napjait éljük. Jaj nekünk, ha a világ szerinti pusztulást szerző útján járunk! Nekünk akarnunk és áldanunk kell ezt a próbát. Nem ügyvédekre, nem kifogásokra van szükségünk, hanem Istenre. Ma úgy járjon minden magyar, mint aki a múlt vétkeiért, a jövő váltságáért szenved. Bűnbánó nemzetek megújuló nemzetek; mátyr nemzetek győzelmes nemzetek! Ámen.”¹⁵⁹

A Tisza István halála egy éves évfordulóján írt megemlékezésében egyenesen kijelenti, hogy megújulásról, továbblépésről csak a bűnbánat feltételével lehet beszélni.¹⁶⁰ Az önkritika

¹⁵⁵ uo.

¹⁵⁶ SOÓS: Új templom, 410.

¹⁵⁷ RAVASZ: Újévkor, 1.

¹⁵⁸ RAVASZ: A megbánás, 66–68.

¹⁵⁹ RAVASZ: A megbánás (2), 68. Ravasz Lászlónak a bűnbánat, megbánás témakörében kifejtett gondolataihoz ld. még: RAVASZ: A nép, 121–122; RAVASZ: Dekadencia, 601–603.

¹⁶⁰ „Tiszához ma még a hallgatás, a dermesztő csend illenék. Nincs még jogunk megsiratni őt. Tiszáról majd csak egy megújódott, bűnbánatban megtisztult korszak beszélhet.” RAVASZ: Tisza, 265.

alól az egyház és a lelkész társadalom sem kivétel, sőt, mindenekelőtt rá vonatkozik az önvizsgálat imperatívusza, majd a megújulás ajándéka.¹⁶¹

A bűnbánat tematizálásában többen csatlakoztak Ravasz László kritikájához. A teológiai szempontból történő kritikai vizsgálódás tárgyát kiszélesedett témakör képezte: gazdasági-politikai krízis, szellemi irányzatok, társadalmi jelenségek devalválódása. Makkai Sándor teológiatörténeti szintézisében a múlt század negatív örökségét illeti kritikával.¹⁶² Tavasz Sándor már a korai dialektika teológia jegyében a szekularizációs folyamatokat,¹⁶³ másrészt az individualizmus káros hatását marasztalja el.¹⁶⁴ Imre Lajos teológiai székfoglaló beszédében a racionalizmust termékétlennek nevezi, és az erdélyi kálvinizmus megújulását jelöli meg legfontosabb feladatként.¹⁶⁵

A bűnbánat és az önkritika masszív retorikája csak akkor lehet konstruktív egy közösségre nézve, ha a kegyelem összefüggésében hangzik el. Ezt a korabeli szerzők, az idézett teológusok is pontosan tudták. Éppen ezért ritkán hangzik el csupán a történelmi helyzet analógiaszerű deskriptív megjelölése, illetve a bűnbánat, önkritika kizárólagos témaként. A már idézett Ravasz László amennyire hangsúlyozta a megbánás fontosságát, legalább annyira felerősítette a kegyelem, a remény hangját is:

„Istent nem a távolban, hanem a közelben kell keresni. Nem a távolban: nem a múltban, nem a történelemben, mert ott csak nyomokat látunk, de őt magát nem tapasztaljuk meg. [...] A jelen pillanat az, amelyikben Isten velünk van. Most is itt vesz körül egész erejével, rejtelmes, fenséges jelenlétével.”¹⁶⁶

Tavasz Sándor a történelem tanulságát, a hitvalló ősök példáját állítja a jelenben küszködő egyház elé pozitív példaként. Meglátása szerint éppen a nehézségek formálták, alakították a történelem során a magyar reformátusságot olyan szilárd, hitben elkötelezett közösséggé, amely a jelen körülményei ellenére is minden bizonnyal megállja a helyét.

„Az erdélyi magyar református anyaszentegyházat az ostromok által éltette, növelte, tartotta s dicsőítette meg nagy erőnyilvánításaiban az Úristen. [...] Jobb, igazabb és biztatóbb kereszthordozó,

¹⁶¹ „Jól vigyázzunk! Ma nemcsak híveink szeméi tapadnak reánk kérdőleg és aggódva. Ma rajtunk nyugszik a magyar művelt társadalom szeme. Ez a társadalom javarésztében eddig igehirdetésünket nép-narkotikumnak vette, személyünket jóra való vallásos gazdának egyéniségünket nehézkesnek, üresnek és nagyképűnek. Aki az erdélyi református papság szociológiai helyzetét ismeri, nem tagadhatja el, hogy mi, mint afféle centrifugális elemek, nagyon sűrű és bágyadt kisemberek voltunk.” DÉREY: Ti is el akartok hagyni, 97. Vö.: „Mi, erdélyi lelkipásztorok, bármilyen nagy és tiszteletreméltó örökséget kaptunk is kézhez, mégis bátran hivatkozhatunk arra, hogy részben ez az örökség tett minket panaszos aratókká. Dúló háborúk, a racionálista hitetlenség, pap marasztás, az agrár-feudális világhoz szabott adminisztrációs felforgácsolódás, a napi politika pórázára kötözött nemzeti eszmények mártírságig hevített szolgálata, a sekélyes kálvinista öntudatlanság: mind a mi nagy örökségünk velejárói. Magok, melyeket nem mi tenyésztettünk ki, de nem voltunk elég éberek s ezek a magrejtő rögökbe kerülhettek, mert ezeket vetette el a kor, a politika és a közszellem a magyar ugarba. Rettenetes csapás ránk nézve, hogy kialudt az éberség világító lámpása és a magyar kálvinizmus Erdélyben utat tévesztett.” GERGELY: Arató lelkipásztorok, 256.

¹⁶² MAKKAI: Az erdélyi református egyházi irodalom, 132–138.

¹⁶³ „Nincs és nem lehet »egyezsége« ezzel a »világ«-gal, nem alkalmazkodhatik, nem hasonulhat hozzá, de viszonyban kell maradnia ezzel a világgal [...], amely kietlen ugyan, rémekkel és kísértésekkel van tele, de egyszersmind harctér, de mindenekfölött pedig Isten országának szent lehetősége.” TAVASZ: A keresztyén ember alkalmazkodása, 146.

¹⁶⁴ „...lelkipásztor testvéreink, az egyházi közösségünk szolgálóinak egy része öntudatlanul szemléli, sőt adja oda magát a radikális individualizmus rontó szellemének.” TAVASZ: A közösség-tudat, 35.

¹⁶⁵ IMRE: A magyar kálvinista lelkipásztor eszménye, 393.

¹⁶⁶ RAVASZ: Istent megtalálni, 73.

töviskoronától sebzett, keresztre feszített Krisztussal lenni, mint a gyűlölködő, bosszúlihegő, kacagó farizeusokkal, papifejedelmekkel lenni!”¹⁶⁷

Makkai Sándor egy karácsonyi igehirdetésében Isten kegyelmében szintén az új kezdet lehetőségét hirdette.¹⁶⁸ Ugyancsak egy, a karácsonyi ünnepkörből származó prédikációjában Makkai az adventi reménységet emeli ki az üresség, elveszettség érzésével szemben: „Reménység gyúl az adventi éjszakában, Isten eljön és megszabadít a csüggedésből!”¹⁶⁹ Makkai a Református Szemle főszerkesztőjeként az 1923-as nyitószámában a vigasztalás mellett már számos feladatot is megjelöl vezércikkében,¹⁷⁰ amelyek megvalósítását ténylegesen püspökségével kezdhette el. A biztató, reménykeltő üzenetek hamarosan programmá erősödtek, feladatokban konkretizálódtak. A bibliai analógia kereteiben mindez prófétai látásmódot és küldetéstudatot jelentett, mindenekelőtt teológusok, lelkipásztorok számára hangzott el megbízatásként.

„Valóban ez az idő *kellett* nekünk; valóban ebből a kavardásból fog kitisztulni az új papi typus. A nagy imádkozó és nagy dolgozó pap typusa. Az új papi arc, mely mindig a csúcsokon jár, de telve a völgyek alázatos inspirációival. Ezen az új arcon annak a nagy igazságnak kell szétsugároznia, hogy az evangélium nemcsak templom, hanem fórum is, nemcsak igehirdetés, hanem örök társadalmi program is.”¹⁷¹

Makkai Sándor az 1921-ben elhangzott lelkészfelszentelésen a prófétai küldetéstudatra biztatja a fiatal lelkészeket:

„[...] sőt tudjuk azt is, hogy maga a Lélek esedezik velünk és veletek együtt kimondhatatlan fohászkodásokkal érettetek, hogy ti legyetek az Istentől támasztott próféták, akikre ő bízta reá az erdélyi református Sion jövődjét. Körülöttetek és bennetek minden arról tesz bizonyosságot, hogy *valóban Isten igaz prófétáinak kell lennetek a jelenvaló világban.*”¹⁷²

Makkai szavai ekkor még „csak” biztatásnak minősülhettek, ugyanis az a keret, ki- és újraépítendő intézményháló, amelyben a lelkipásztorok ténylegesen is eleget tehetek küldetéstudatuk gyakorlati megvalósításának, még váratott magára. Csírájában viszont már a sokkból való felocsúdás után mindjárt jelen volt ez a célirányosság. Maga Makkai Sándor is az 1925/26-ig eltelt időszakot a pusztaság létért való túlélési küzdelemnek nevezte. Püspökségének kezdetétől,¹⁷³ bár korlátolt feltételek mellett, a körülményekhez alkalmazkodva, de elkezdődhetett egyrészt a meglévő keretek kibontakoztatása, másrészt újak útnak indítása.¹⁷⁴

A világháború utáni irányadásnak a bibliai analógiákra, különösen a deuteronomiumi narratívára felfűzött bűnbánati-kegyelmi vonala nem esedékes és nem véletlenszerű ad hoc megoldást jelentett. Jóllehet a nem egyszer érzelmektől vezérelt fel-feltörő kiáltások talán szélsőséges kilengéseknek minősíthetők, a bűnbánat hangsúlyos „szélsősége”, mélysége és a

¹⁶⁷ TAVASZY: A kösziklén épült ház, 298–299.

¹⁶⁸ „Csakis az ígének való engedelmességben, bűneinknek az Ige erejével való felfegyverzésében lehet életünk és jövődünk [...] Életet jövődőt hoz neked, aki hiszel benne és vágyakozol utána, szegény, fáradt, csüggedt, megfásult szívű népem!” MAKKAJ: Karácsony, 275–276.

¹⁶⁹ MAKKAJ: Advent, 407

¹⁷⁰ MAKKAJ: A jövődő köd-függőnye előtt, 1–4.

¹⁷¹ DÉREY: Ti is el akartok hagyni, 97–98. [kiemelés az eredetiben].

¹⁷² MAKKAJ: A prófétatörvény, 145. [kiemelés az eredetiben].

¹⁷³ Makkai Sándor 1926. áprilisában választják meg az Erdélyi Református Egyházkerület püspökévé. NAGY: A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás, 217.

¹⁷⁴ MAKKAJ: Erdélyi református problémák, 210. Ld. még: MAKKAJ: Újévi programok, 1–2.

kegyelem magassága *aurea mediocritas*ként érvényesült: tudatos magatartásnak, Isten előtti őszinte megállásnak bizonyult az embert próbáló időkben. A következetességet igazolja az a tény is, hogy a két világháború közötti időszak derekán és a harmincas években is hasonló relevanciával bírt a teológiai válaszcímű bűnbánati és kegyelmi korrelációja, különösen, ha Makkai Sándor, Tavaszy Sándor írásait tartjuk szem előtt.

III. 2. 3. Exkurzus I. A zsidóság történelmi traumái

Az első világháború utáni helyzetben a teológiai értelmezés szempontjából az egyik legfontosabb párhuzamot a zsidó nép története szolgálta, különös tekintettel a büntetés-fogság-szabadulás bibliai toposzára. A deuteronomiumi történelmi szemlélet bizonyult ebben a legalkalmasabb analógiának, amely egy olyan narratívába illesztette a kollektív identitást, amely veszteségében elsősorban Isten előtt áll meg bűnbánó szívvel, hogy kegyelemből a túlélés, megmaradás reményével tekintsen jelenére és jövőjére. Hogy a zsidóság ókori történelme valóban példaként, bizonyos fenntartások mellett párhuzamként állhat a magyarság előtt, igazolják a zsidóságnak a különböző történelmi fordulatokban tanúsított túlélési stratégiái, amelyekből az alábbiakban a teljesség igénye nélkül néhány szemléltető példát emelünk ki.

A babiloni fogság a zsidóság történetében olyan hézagként tátong, amely mély törést okozott a zsidó közösség életében. Ezt látszik igazolni az a tény is, hogy a bibliai beszámolók leginkább csak az ostrom körülményeire, a fogság elejére, majd a végére korlátozódnak, tehát a fogság narratívájában nincs egyértelmű folytonosság.¹⁷⁵ Az ostrom bibliai beszámolói, a fogságbevitel momentumai súlyos negatív lenyomatként maradtak fenn Izrael kollektív tudatában. A Királyok könyveinek beszámolói alapján az ország teljesen elnéptelenedett, Isten megbüntette népét, teljes az összeomlás fizikailag és lelkileg egyaránt.¹⁷⁶ Hogyan reagálhatott a babiloni fogságba hurcolt nép a közösséget ért traumára? Milyen túlélési stratégiát alkalmazott ebben a helyzetben?

A babiloni fogság történeti rekonstrukciója csupán szekvenciális bibliai és Biblián kívüli forrásokra, régészeti eredményekre, ékírásos táblákra, kereskedelmi adatokra támaszkodhat.¹⁷⁷ Némileg meglepő módon a fogság ideje alatti prófétai irodalom meglehetősen kreatívnek és termékenynek bizonyult.¹⁷⁸ Hogy csak egy példával éljünk a prófétai irodalomból, elég, ha Ezékiel próféta könyve áll előttünk.¹⁷⁹ A modern traumaelméletek perspektívájából nézve a prófétai könyv a traumafeldolgozás jellegzetes példájaként is

¹⁷⁵ KELLE–AMES–WRIGHT: *Interpreting Exile*, 1.

¹⁷⁶ ALBERTZ: *Izrael in Exile*, 11.

¹⁷⁷ A babiloni történelmet az ún. krónika sorozatok ábrázolják, amelyek évről évre az éppen uralkodó király hadjáratait írják le. COOGAN: *The Oxford History*, 243–244. A babiloni fogság történelmi ismertetéséhez ld.: MILLER–HAYES: *Az ókori Izrael és Júda története*, 365–397; FOHRER: *Geschichte Israels*, 292–329; HODOSSY-TAKÁCS: *Az Úr vezette egymaga*, 155–164.

¹⁷⁸ ALBERTZ: i.m., 47.

¹⁷⁹ Ezékiel könyvének keletkezéséhez bevezetéséhez ld. KUSTÁR: *Ezékiel könyve*, 302–315; JOYCE: *Ezekiel a Commentary*, 8; SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe*, 322–323; ALBERTZ: i.m., 351–352.

olvasható, azaz az ún. *traumairodalom* egyik korai megnyilvánulásával számolhatunk.¹⁸⁰ Ezékiel könyvének egyes elemei és a trauma jellegzetességei között számos átfedés fedezhető fel, mint például a hallgatás, a némaság motívuma, illetve kifejezőképtelenség.¹⁸¹ Továbbá a trauma leírása, a történetek írásba foglalása mindvégig *csak* kísérlet, ismétlődő próbálkozás marad. A szöveg maga így meglehetősen töredezett, redundáns, hézagos – részleteiben sok töréssel, szövegbéli és gondolati hiátummal, ugrásokkal, inkonherenciával találkozunk. Mindez azt igazolja, hogy a szerző(ke)t elemében hatja át a trauma: az átélt sokkot nem igazán lehet kifejezni, vagy ha igen, az nem lesz egy szép, koherens egész, hanem mindig kiegyensúlyozatlan, fragmentálódó. A mesélés repetitív jellege a többszöri ismétlődésekben, azonos szófordulatok, szituációk, események újból és újból való felidézéseiben konkretizálódik.¹⁸² A sokkhatás évekkel későbbi poszttraumatikus szimptomákban való felfeltörése rémálmokban, víziókban, reinszcenáriókban szintén sajátos eleme az ezékieli narrációnak (Ez 1,4–28a; 8–11; 21,13–22; 37,1–10; 40–48).¹⁸³ A próféta folyamatos retraumatizálása, személyes kifejezése egyúttal a nép érzelmének a megjelenítése is. A bűn/bűntudat kérdésköre a trauma összefüggésében nyer értelmet Ezékiel könyvében: az önvád, a bűnrészesség a trauma következményeinek egyik velejárója. A bűn teológiai szempontból pedig azért lényeges, mert a nép bűne és ennek elismerése a pusztulás végső okává deklarálja Júdát, JHWH-t pedig a végső instanciának, aki nemcsak a sértett, hanem a megbocsátó fél is. A mentális mérleg így lehet egyensúlyban, a történetek kvázi racionális (teológiai) magyarázatot nyernek. Ezékielnél, de a deuteronomista gondolkodásában is a nép úgy jelenik meg, mint a vétkes fél.¹⁸⁴ Ezzel a felfoghatatlannak tűnő problémát absztrahálja, elméleti síkra tereli, magyarázatot konstruál: YHWH szentsége „visszanyeri” istenségét, Isten Isten marad, aki kezében tartja az események menetét és egyszersmind ő az, aki a nép szabadulását, hazatérését biztosítani fogja. Ehhez a sémához igazítja a könyv történeti visszatekintéseit: Izrael nemcsak a babiloni fogságot közvetlenül megelőzően volt hűtlen, hanem története során mindig is.¹⁸⁵ A teológiai koncepció tehát beépül a történeti narratívába, a cél pedig a túlélés, illetve a jövőbe és Istenbe vetett bizalom megerősítése.¹⁸⁶

A trauma feldolgozási folyamatát, a mélységből való kijövetelre tett kísérletet nemcsak a babiloni fogság köré szerveződő irodalom jelzi, hanem a történelmi tények is. A foglyokat a

¹⁸⁰ „[...] it becomes possible to read the book of Ezekiel in new light: as a literary confrontation with the violence of war that men, women, and children actually experienced and as a theological example of trauma literature.” POSER: No Words: The Book of Ezekiel, 29.

¹⁸¹ „Nyelvedet az ínyedhez ragasztom, néma leszel és nem tudod dorgálni őket, noha engedetlen nép ez. Csak ha én szólok hozzád, és megnyitom szádat, akkor mondhatod nekik: Így szól az én Uram, az Úr!” (Ez 3,26–27a).

¹⁸² POSER: Das Ezechielbuch, 114–115.

¹⁸³ POSER: No Words: The Book of Ezekiel, 75.

¹⁸⁴ Vö.: Ez 16,59–63; 36,31k; 43,10–12; 39,21–29 stb.

¹⁸⁵ Ez 16,15.

¹⁸⁶ „Taken together, these texts constitute on »assumptive world« in which God rewards good behavior and punishes bad.” RUMFELT: Reversing Fortune, 329. Az „assumptive world” fogalma a megszokott világot, környezetet, az otthon kényelmét feltételezi. Ezt az otthont rúgja fel, zúzza porrá a trauma: nem lesz semmi olyan, amilyen volt. A DSM-nek (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) főleg korábbi verziói azonosítják a megszokott felborulását traumaként („outside the range of usual human experience”), míg az újabbak, már az élethez tartozó „megszokott” veszteségeket is traumaként határozzák meg. Vö. DSM IV PTSD DEFINITION, online elérhető: <https://www.estss.org/learn-about-trauma/dsm-iv-definition/> (utolsó megtekintés: 2024.08.17.).

két nagyhatalom, Babilónia és Asszíría ütközőzónájában, lakatlan területekre telepítették le, hogy ott teremtsenek életkörülményeket. A Nippúrban végzett ásatások során előkerült 5. századi ékírási táblák nemcsak a zsidók jelenlétét bizonyítják, hanem azt is, hogy aktívan részt vettek a gazdasági életben.¹⁸⁷ Babiloni jóváhagyással laza szervezeti egységet alkothattak – ilyen volt a vének tanácsának „intézménye” (Ez 8,1; 14,1; 20,1.3), a családfők szerepe pedig kulcsfontosságúvá vált közösségben. A fogságban levők földbirtokot kaptak, saját tulajdonnal rendelkezettek, sőt rabszolgákat is tarthattak (Ezsdr 2,65), néhányan pedig vagyona tettek szert.¹⁸⁸ A köznyelv, a kereskedés nyelve, de az irodalomé is viszont az arám volt – egyes bibliai részeket ezen a nyelven is jegyezték le. A zsidó névadásban megfigyelhetők a babiloni nevek. Jóllehet az asszimiláció veszélye fenyegette őket egy modern, fejlett birodalomban, identitásukat mégis sikerült megőrizni. Az integrálódás mellett sokan megőrizték a monoteizmust és a körülmények adta lehetőségekhez mérten tovább gyakorolták vallásukat. A szombat és a körülmetélkedés markáns megkülönböztető jegy lett. Ekkor jöhettek létre a zsidóság iskoláinak, zsinagógáinak korai formái.¹⁸⁹

A második jeruzsálemi szentély lerombolását követő időszak egy másik olyan jellegzetes példája a zsidó történelemnek, amely a kollektív traumát ért közösség túlélését, önszerveződését igazolja. A rómaiak elleni felkelés leverését követően,¹⁹⁰ a meglévő társadalmi struktúrák teljesen átalakultak, az addigi jelentős társadalmi-vallási csoportosulások felszámolódtak. A zsidóság nemcsak Jeruzsálemet, a kultikus centrumot veszítette el, hanem a Szanhedrin intézményében felső autoritását is.¹⁹¹ A közösség megmaradásában kulcsfontosságú volt Jamnéban a rabbinizmus intézményének kialakulása, amely ugyan nem tekinthető a Szanhedrin direkt folytatásának, mégis a zsidóság „autoriter” szerve lett.¹⁹² Az új zsidóvezetés lassan kiépült; a harmadik századtól már az ún. *patriarchátus* (héber *nasi*, *nesi'im*) a zsidóságot képviselte Róma irányába.¹⁹³ A legnagyobb hiányt értelemszerűen a templom jelentette. Mivel a templomot és a központosított kultuszt helyettesíteni kellett, a hangsúly fokozatosan a Tóra és a törvényekre helyeződött át.¹⁹⁴ A Tóra tanulmányozása kvázi mindenki számára hozzáférhetővé vált, míg a templom csak a papok számára volt az. Emellett felértékelődik az imádság, a személyes kegyességi életmód jelenléte, melynek egyik központi motívuma a templom újjáépítése volt. Az ünnepek alkalmával mondott szófordulatok,

¹⁸⁷ ARCHER: Az ószövetségi bevezetés, 442. Vö.: Ez 1,3. 3,15; MILLER–HAYES: i.m., 412.

¹⁸⁸ MILLER–HAYES: i.m., 413.

¹⁸⁹ FOHRER: i.m., 181–182.

¹⁹⁰ A korszak illetve a zsidók háborúk ismertetéséhez ld. FLAVIUS: A zsidók története; FLAVIUS: A zsidó háború; SAASE: Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels; AHARONI–AVI–JONAH–RAINEY–ZE'EV: Bibliai atlasz, 159–197.

¹⁹¹ GAFNI: i.m., 16.

¹⁹² i.m., 15.

¹⁹³ Nem valószínű ugyanakkor, hogy intézményesített formájában már közvetlenül 70 után Jamnéban működött. A második század végétől viszont már biztosan működő, a rómaiak által is jóváhagyott szerv volt. LEVINE: The Ancient Synagogue, 398.

¹⁹⁴ „From a distance of 2,000 years, it appears that this shift in priorities enabled the spiritual wealth of Israel to become migratory, based on Torah study, not on the location of an altar or a King's palace — Jerusalem to Yavneh, to the North of Israel, to Babylonia, and finally throughout the Diaspora.” SALZBERG: Judaism after the Temple, online elérhető: <https://www.myjewishlearning.com/article/judaism-after-the-temple/> (utolsó megtekintés: 2024.08.17.).

szállóigék szintén templom- és Jeruzsálem-centrikusak, pl.: „jövőre Jeruzsálemben!” A rabbinikus irodalom szerint az egyik legfontosabb követelmény a gyászolók vigasztalása, ami szoros összefüggésben áll Jeruzsálem pusztulásával: „vigasztaljon Isten Sion és Jeruzsálem gyászolói között (gyászolóival együtt).”¹⁹⁵ A személyes sors tehát beépül, és elválaszthatatlanul összeolvad a kollektív tudattal. Fizikailag is kifejeződött az imádságban Jeruzsálem és a templom tisztelete: bárhol is imádkozzon, Jeruzsálem felé kell fordulnia. A templom helye felé fordulás egységet, jelenlétet teremt: vertikális kapcsolatot Istennel, horizontálisat Izraellel. A decentralizációs folyamatok tehát megerősödtek. A zsidóságnak Jeruzsálemben kívül kell életét megszerveznie, tartós létre berendezkednie a diaszpórában. Hans Küng ezt az érá a zsidó történelemben a *rabbinikus-zsinagógai paradigmának* nevezi.¹⁹⁶ Politikailag ugyan igazodtak a Római Birodalom kereteibe, de a messiási reményt sosem adták fel. Az élet minden területét igyekeztek vallásosan, azaz *tórahűen* megalapozni. Tulajdonképpen egy ún. könyvvallás vagy Tóra-vallás¹⁹⁷ jött létre a Tórának a vallásos-kultikus élet központjába való emelésével.¹⁹⁸

Önértelmezése szempontjából a 70 utáni időszakban a deuteronomikus koncepció érvényesült, így a diaszpóralét elsősorban Isten büntetéseként értelmeződött. A rabbinikus hagyományban pl. a paradicsombeli kiűzetés és a fogság közötti párhuzamok is megjelennek.¹⁹⁹ A templom megsemmisülése a folyamatos katasztrófák sorában helyezkedik el. Izrael szenvedésének oka az Isten ellen elkövetett bűn.²⁰⁰ Hasonlóképpen értelmezhető Antiochus Epiphanes és Pompeius szerepe is: Antiochus személyében Isten haragja nyilvánult meg a bűnösök ellen. Salamon zsoltárában Pompeius szintén Isten büntetéseként jelenik meg.²⁰¹ A deuteronomiumi bűn-büntetés sémájával párhuzamosan a diaszpóra lét optimista szemlélete is jelen volt: a szétszórásban tulajdonképpen Isten áldása mutatkozik meg. Így például Alexandriai Philón az *apoikia* fogalmát²⁰² nemcsak fizikai, hanem spirituális értelemben is használja. Josephus Flavius hasonló pozitív értelemben látja szórványlétet: Isten az egész világot lakható helyként ajándékozta népének.²⁰³ A judaizmusban végül egyre inkább a diaszpóralét elfogadásának nézete nyert teret. Elfogadva Isten akaratát, nem fognak fegyverrel visszatérni Jeruzsálembe, hanem Jeruzsálemben kívül szervezik meg életüket, a visszatérés pedig lelki, eszkatológiai formában valósulhat meg.

¹⁹⁵ GAFNI: i.m., 71.

¹⁹⁶ KÜNG: Das Judentum, 172.

¹⁹⁷ i.m., 184–185.

¹⁹⁸ Az írásbeli Tóra mellett volt egy szóbeli hagyomány is. A Misnah (*sanah* – ismételni, tanulni) szóbeli anyagként hagyományozódott, melyet Kr. u. 2. században rögzítettek írásban. A Talmud a Misna további magyarázata, tanulmányozást, tanítást jelent. Két fő változata alakult ki az idők során: a palesztinai, amely 39 traktátust tárgyal, és az 5. században lezárult; valamint a babiloni, amely 37 traktátust magyaráz és a 7. században zárult le. KÜNG: i.m., 177.

¹⁹⁹ GAFNI: i.m., 25–26.

²⁰⁰ Pl. Judit 5,17–18 szerint Isten azért büntette meg Izraelt 587-ben, mert az vétkezett ellene. STONE: Reactions to Destructions, 196.

²⁰¹ MARGUERAT: Jewish and Christian Understandings, 319.

²⁰² „Az *apoikia* a voltaképpeni gyarmatváros, amelynek alapítása során az anyavárostól (*métropolis*) különböző, új polis jön létre. Neve is erre utal: egy olyan lakóhely (*oikia*), amely távol (*apo*) van az eredeti lakóhelytől.” NÉMETH: A polisok világa, elérhető online: https://mersz.hu/dokumentum/m91apv_90/ (utolsó megtekintés: 2024.08.18.).

²⁰³ DUFOIX: Deconstructing and Reconstructing, 58.

III. 2. 4. Exkurzus II. Belmisszió

A teológiai koncepció mellett, illetve ezzel együtt a teológia gyakorlati megvalósulása volt az egyik kulcsa a megmaradásnak és az önszerveződésnek. A húszas évektől kezdődően exponenciálisan indult útnak a belmissziós szolgálat, melynek megvalósulásában minden előzményével, kezdeményezéssel együtt nagy szerepe volt a történelmi szituációnak. Nagy Géza egyháztörténész szerint „a személyes hit elmélyülése, meggazdagodása pedig egy-egy nagy világtörténelmi fordulattal áll szoros kapcsolatban.”²⁰⁴ Számos belmissziói területen indult el programszerű munka, illetve bontakozott ki korábbi kezdeményezés. A vasárnapi iskola ezek közül már a világháború előtt megvalósult, részben az Evangéliumi Munkások Erdélyi Szövetsége szervezésében, a háborút követően viszont széles körben is elterjedt. A húszas évek elején történt kísérlet az ifjúsági egyletek és cserkészetek megszervezésére. Az ifjúsági csoportok mindenekelőtt a kollégiumokban alakultak meg. Az ifjúsági munka előretöréséhez járultak hozzá a külföldi kapcsolatok, a nemzetközi ifjúsági szervezetekkel való kapcsolattartás – gyakori volt ezen ifjúsági szervezetek képviselőinek, titkárainak látogatása is.²⁰⁵ Az ifjúsági munka átfogó megszervezését és a cserkészlet működését viszont a gyülekezési tilalom, az államhatalom részéről történő atrocitások akadályozták.²⁰⁶ Imre Lajos szerkesztésében útnak indult az *Ifjú Erdély*, a középiskolásoknak szánt irodalmi folyóirat.

1919-ben az egyházi énekek revideálására került sor; 1921-ben az Igazgatótanács elrendelte a Heidelbergi Káté bevezetését az iskolai oktatásba. Ugyancsak 1921-ben útnak indult a Parokiális Könyvtár sorozat, amelynek célja, hogy minden lelkészi hivatal rendelkezzen egy naprakész bibliográfiával. Lassan elterjedt a később nagy népszerűségnek örvendő egyetemes imahét kezdeményezése, amelynek programját 1921-től a Református Szemle rendszeresen közli. 1922-ben a lelkészi kurzuson Vásárhelyi János az egyházi szolgálatot átfogó munkatervet, míg Imre Lajos *Munkarendet* közöl. Gyakoriak lesznek az egyházmegyei belmissziós konferenciák, majd egyházkerületi szintén megszervezésre kerülnek az ún. református nagyhetek.

A harmincas évekre minden belmissziós ágnak megszerveződött a saját sajtóorgánuma. A már említett *Ifjú Erdély* az ifjúsági munka, *Az én kicsinyeim* a vasárnapi iskola, *Református Család* a nőszövetség lapja.²⁰⁷ A nőszövetség megalakulása és tevékenysége ugyan a 19. századra nyúlik vissza, de a két világháború között új lendületet nyert. Az 1928-as alakuló közgyűlésen hármas célt jelölt ki a nőszövetség: hitéleti, szociális és kulturális tevékenységet.²⁰⁸ Maksay Albert a következőképpen fogalmazta meg a nőszövetségi munka lényegét:

„A nőszövetség legtermészetesebb és legegészségesebb kibontakozása, ha az gyülekezeti bibliakörből vagy asszonybibliakörből nő ki. Mindenképpen szükséges azonban, hogy Isten Igéje Krisztusban adott váltság, üzenete, ennek közös keresése, elfogadása, tehát a biblia- és imaóra képezze ennek a munkának is mint minden belmissziói szolgálatnak alapját. Ez a bibliai

²⁰⁴ NAGY: A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás, 170.

²⁰⁵ i.m., 174.

²⁰⁶ i.m., 172.

²⁰⁷ i.m., 221.

²⁰⁸ PÁL: Nőszövetségi munka, 386.

megalapozottság különbözteti meg a nőszövetséget a hasonló formájú vagy munkájú többi nőegylettől.”²⁰⁹

A *Vasárnapi Iskolai Szövetség* magyarországi előzmények után Erdélyben is megalakult az első világháború után, amelynek a református egyház mellett több protestáns egyház is tagja. Titkára kezdetben Imre Lajos, majd Gönczy Lajos lesz. A vezetőknek külön lap indult *Vasárnapi Iskola* címen, amely később a *Vezetők Lapja* címet veszi fel.²¹⁰ Horváth Jenő meghatározása alapján

„a vasárnapi iskola az a gyermekek közötti belmisszió, melyben Isten Jézus Krisztusban adott megváltó üzenetét hozzájuk hajolva szabadon tolmácsoljuk, hogy engedelmes szolgálatukon át a Lélek őket is egyenként foglyul ejtse, majd egy családdá kapcsolja. Személyes szolgálat, amit azonban csak egyházi közösségben végezhetünk.”²¹¹

A belmisszió témakörében számos tanulmány,²¹² valamint a belmissziós témák egész sora jelent meg a korabeli egyházi sajtóban a vasárnapi iskoláról,²¹³ a missziói lelkipásztorok helyzetéről,²¹⁴ tanítóképzésről,²¹⁵ konfirmációról,²¹⁶ nyugdíjkérdésről,²¹⁷ sajtó- és iratterjesztésről,²¹⁸ árvaházak kérdéséről.²¹⁹ Belmissziós kérdésekről előadásokat is konferenciákat szerveztek, melynek egyik kiemelkedő eseménye Friedrich Niebergall erdélyi látogatása volt.²²⁰ Az egyház elköteleződését igazolja, hogy a belmisszió túl a szociális problémákat is szívügyének tekintette.²²¹

A belmissziói munka az elért sikerek mellett azonban számos akadállyal is szembesült. Egyrészt a belmissziós munka az egyház saját *belső* küzdelme volt, amelyet saját tagjaival is meg kellett vívnia.²²² Másrészt egy külső küzdelmet is jelentett az államvallás asszimilációs politikájával, a politikai hatalommal, és nem utolsósorban a feltörekvőben levő neoprotestáns

²⁰⁹ Maksay Albertet idézi BARABÁSI: Az Erdélyi Református Egyházkerületi Nőszövetség, 383. Vö.: MAKSAI: Jézust követő asszonyok.

²¹⁰ BARABÁSI: A Vasárnapi Iskolai Szövetség, 279.

²¹¹ Horváth Jenőt idézi BARABÁSI: A Vasárnapi Iskolai Szövetség, 278. Vö.: HORVÁTH: A belmisszió lényege.

²¹² A teljesség igénye nélkül néhány témába vágó tanulmány: BIRÓ: Néhány szó a belmisszióról, 453–456; IMRE: Kultúrunka és missziói munka, 825–826. 857–861; IMRE: Külvárosi gyülekezeteinkért, 828–830; IMRE: A belmisszió ügyének törvényszerű rendezéséről, 305–308; IMRE: A belmissziói munkánk, 525–527; RAVASZ: Egyház és belmisszió, 745–746; PILDER: Beszámoló a női belmissziói munkáról, 455–457; NAGY: Az egyházépítés új módszere, 163–167.

²¹³ GÖNCZY: Behozható-e a vasárnapi iskolai munka, 640–644.

²¹⁴ TÓTH: A missziói lelkészek választhatósága, 645–648.

²¹⁵ LÖRINCZI: Tanítóképzésünkről, 603–604.

²¹⁶ MÁRK: A konfirmáció, 49–51; MÁRK: A konfirmáció a gyakorlatban, 195–196.

²¹⁷ MUSNAI: Nyugdíjügy és evangélium, 672–675.

²¹⁸ TAVASZ: Kálvinista szellemű sajtó, 681–683.

²¹⁹ PÉTER: A kerületi református árvaház, 71–73.

²²⁰ Niebergall előadásai a marosvásárhelyi belmissziói kurzuson hangzottak el. Előadásai a Református Szemlében is megjelentek: NIEBERGALL: A keresztyén alapmagatartás I–II, 611–613. 625–628. Nézeteit számos kritika érte, ami az erdélyi teológusoknak a liberalizmussal szemben a dialektika teológia melletti elköteleződését is jelentette. Vö.: NAGY: A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás, 180–182.

²²¹ VÁSÁRHELYI: Az egyházak és a munkanélküliség, 49–50; VÁSÁRHELYI: Egyházközi Szociális Bizottság, 81–85; KÓS: A református egyház szociális munka-célkitűzéséhez, 2–5. 22–25. 33–37.

²²² Kezdetben elzárkózás, előítéletes magatartás volt tapasztalható a belmissziós tevékenységgel szemben, melyet idegennek, gyakran „pietista” áramlatnak tartottak. A belmisszió egyik nagy úttörője Imre Lajos volt, aki már 1913-ban teológiai tárgyként tekintett a belmisszióra: „ha tehát a belmissziót nem zárjuk egy teológiai irány határai közé, akkor lényegileg ugyanaz, mint amit gyakorlati teológiának nevezünk.” IMRE: A belmisszió kérdése, 546.

vallási közösségekkel szemben. A mindenkori államhatalom és kormányok – amelyek a két világháború között folyamatosan változtatták egymást – különböző intézkedésekben, törvényhozásokban és rendeletekben korlátozták a magyarság és a történelmi magyar egyházak autonómiáját. 1923-ban az alkotmány a görög-keleti egyházat uralkodó egyháznak deklarálta, a görög-katolikus egyházat elsőbbségi egyháznak nevezi szemben a római katolikus és a magyar ajkú protestáns egyházakkal. A földreform, kultuszreform, az iskoláktól megvont működési engedélyek és támogatások tovább nehezítik az egyház életét, lényegileg korlátozzák az egyház missziós munkáját.²²³ A történelmi tények ellenére a belmisszió *sikeres* volt, melyet nem utolsó sorban a mögötte körvonalazódó elvi teológiai megfontolások biztosítottak.

III. 5. ÉRTÉKELÉS

A múlt századra hajlamosak vagyunk úgy emlékezni, mint a „rövid huszadik századra” (1919/1920–1989/1990), amely mégis tele volt az egyetemes emberiséget sújtó csapásokkal: két világháború, holokauszt, hidegháború, rendszerváltások sora. A magyarság szempontjából a kedvezőtlen fordulatok sorozataként, a jelenre ma is negatív kihatással levő döntő események halmazaként értelmezzük a múlt század hagyatékát. Az idézett szövegrészek, a teológiai koncepció, illetve az egyházban végbemenő törekvések viszont egy differenciáltabb látásmódra engednek következtetni. Ha ezek a kezdeti reflexiók nem is deklarálhatók a kollektív trauma tényleges feldolgozásának, mégis olyan értelmezési kísérleteknek tekinthetők, amely a mélypesszimizmus, borúlátás közepette igei irányadást, útmutatást fogalmaztak meg. Ez a magatartás pedig meghatározó lesz a következő évek teológiai és általában véve kisebbségi létértelmező diskurzusában.

A korai helyzetértelmezési kísérletek, illetve a későbbi akkomodáció lehetővé teszi továbbá, bizonyos feltételek mellett a nyugati emlékezetkultúra és -kutatás toposzainak applikációját. Az aktív áldozat fogalma (*sacrifice*) sokáig meghatározó terminus volt a nyugati kultúrában. A főként az első világháború kezdeti „auráját” körüllegő hazafiasság, önfeláldozás, mártírhalál az áldozathozatalnak (valamiért hozott áldozat) ebben az aktív értelmében volt használatos. Ez a domináns retorika viszont egyre inkább háttérbe szorult, és felváltja a passzív áldozat (*victima* – valamiről lemondó áldozat) toposza.²²⁴ Az aktív áldozat fogalma az első világháborút követően, de döntően a második világháború után szorul ki a köztudatból, és helyét az a passzív, elszenvető áldozatstátusz töltötte be, amely egyre inkább társadalmi elismerésre, presztízsre törekedett.²²⁵ A posztheroikus társadalmakban az áldozati szerep társadalmi státusszá vált, felértékelődéshez vezetett, elismerésre tett szert.²²⁶ A két toposz korrelatív jelenléte megfigyelhető erdélyi vonatkozásban is. Jól látható az aktív hős-áldozat szerepének átalakulása a passzív áldozati státusszá.

²²³ Bővebb ismertetések: PÁL: Belmisszió a két világháború között, 364–271; KIS-MIHÁLY: Politika, egyház, oktatás, 433–443; SZÁNTÓNÉ: Felekezeti oktatás, 300–309; SIPOS: A romániai református egyház intézményrendszere, 28–30.

²²⁴ BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 9.

²²⁵ i.m., 9–10.

²²⁶ i.m., 10.

„Az áldozatról szóló beszéd mindig narráció.” – állapítja meg Balogh László Levente.²²⁷ Az áldozatról szóló beszéd általában narratív keretekbe illeszkedik, melyben az áldozat sajátos pozícióba, retorikailag meghatározott figura szerepébe helyezkedik.²²⁸ Ugyanakkor maga az áldozat gyakran az elbeszélés lehetetlenségébe ütközik (pl. szégyenérzet), ezért legtöbbször a hallgatást választja. Passzivitását inkább a traumán való túllépés aktivitása jellemzi, míg az áldozatiságra történő folyamatos hivatkozás legtöbb esetben mások részéről történik meg, olyanok részéről, akik maguk nem tapasztalták meg közvetlenül a szenvedéseket.²²⁹ Erdélyi magyar kontextusban, közelebbről egyházi, református közegben az áldozatisághoz való viszonyulás dichotómiája figyelhető meg. Az idézett bibliai analógiák arra engednek következtetni, hogy valóban egyfajta narratív struktúrába illeszkedett az áldozati diskurzus. Másrészt az áldozatiság státuszához való ambivalens viszonyulás domborodik ki. Természetesen *áldozatnak* tekintette magát, amint ez az általunk idézett szövegrészek némelyikében konkrétan is kifejezésre jut. Ennél hangsúlyosabb viszont az áldozati szerepből való túllépésnek az intenciója, a tenni akarás, ami bibliai értelemben az isteni kegyelemben, a reményadásban, illetve a prófétai küldetéstudatban nyilvánul meg.

Az áldozati narratívák egy másik alapvető jellemzője a moralizálás. Az elsősorban negatív értelemben vett moralizálás azt jelenti, hogy az elbeszélő saját szempontjait érvényesíti és morális felsőbbrendűsége törekszik.²³⁰ A közösség pedig leginkább a moralitás – őszinteség, megbízhatóság mentén azonosul saját csoportjával, és hajlamos ezt az önképet abszolutizálni, legalábbis a saját javára alakítani, vagyis a dichotomizáció folyamata valósul meg.²³¹ A moralizálás effajta megnyilvánulása ugyan jelen van néhány korabeli, érzelmileg túlfűtött megnyilvánulásban, amely az áldozat vagy tettes bipoláris logikáját részesíti előnyben,²³² de ez a fajta polarizáció mégsem emelhető általános érvényre. Nemcsak a visszafogottság, önmeztartóztatás, a tettes-áldozat differenciált olvasata domborodik ki a korai megnyilvánulásokban, hanem az önvizsgálat, önkritika erőteljes jelenléte is. Az áldozat-elbeszélések komparatív jellege az áldozati-narratívák sajátos vonása. Az abszolutizálás, illetve összehasonlítás az elszenvedett traumák tekintetében a pozíciók szélsőséges kitolódásához, áldozati konkurenciához (önviktimizáló versengéshez),²³³ a másik féllel és a múlttal való megbékélés meggátolásához vezethet.²³⁴ Az előző fejezetekben tárgyaltak arra engednek

²²⁷ uo.

²²⁸ uo.

²²⁹ „Nem szeretik, ha folytonosan áldozat mivoltukra emlékeztetik őket, nem akarnak örökre áldozatok maradni, miután egyszer áldozatokká váltak, még akkor sem, ha időközben az átélt szenvedéseik széles körű társadalmi elismerést és biztonságot nyújtanak számukra.” BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 11.

²³⁰ i.m., 11–12.

²³¹ „Jellemző módon a saját csoport szenvedésének részletei sokkal inkább megőrződnek a kollektív emlékezetben, mint a csoport által okozott sérelmek és veszteségek.” KOVÁCS: Kollektív emlékezet és holokausztmúlt, 52.

²³² Az emocionalitás, dichotomizáció, az áldozat-elbeszélés komparatív jellege mint az áldozat-narratíva jellemzői. Vö. BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 11–13. „A tettes és áldozat ellentéte abszolutizálódik, mert mindkettőt egyetlen tulajdonságra redukálja, amit nem lehet tőle elvitatni. Abból indul ki, hogy aki áldozat, az nem lehet tettes, és aki nem tettes, az áldozat, mintha ennek mentén ketté lehetne osztani bármely embercsoportot. [...] Sokkal jellemzőbbek a szélsőséges pozíciók között elhelyezkedő tömegek, akik sem áldozatok, sem tettesek, illetve áldozatok és tettesek is.” BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 12.

²³³ Lásd pl. a *memory industry* fogalmát. Vö.: ASSMANN: Versengő áldozatok, 266–267.

²³⁴ BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 12–13.

következtetni, hogy a bibliai analógiákban egyrészt érvényesül a komparatív narratíva, másrészt ez nemcsak az áldozatiság leírásához szolgál, hanem normatív karaktert is hordozva az identitást megerősítő, megmaradást elősegítő eszközként is funkcionál.

Az áldozatiság kollektivizálása azt jelenti, hogy minden egyéni veszteség a közös áldozati kollektívába olvad bele, minden veszteség ebben gyűjthető össze. Ez azt is jelenti, hogy az egyén tette és felelőssége is feloldódik ebben a lehetőségben; az áldozat pozíciója kényelmes megoldássá válik;²³⁵ „aki áldozat, annak nem kell semmiért felelősséget vállalnia, hiszen áldozatisága előjogot élvez.”²³⁶ Amint a fentiekben utaltunk rá, az erdélyi magyar társadalom, közelebbről a reformátusság szószólói korán rádöbbenek arra, hogy az áldozati diskurzusnak ez a retorikája kontraproduktív, azaz nem bizonyul járható útnak a fennmaradásáért küzdő, kisebbségi létbe került magyarság számára. Az áldozati narratíva itt felsorolt néhány jellemzője, mint ahogyan az áldozat toposza köré épült társadalmi jelenség, a második világháború utáni nyugati társadalom sajátja. Amint már jeleztük, ilyen értelemben anakronizmus lenne az erdélyi magyarságnak az első világháború utáni helyzetére alkalmazni, és ebben a tekintetben nem is illeszthető ezekbe az elméleti keretekbe. Mégis, az látható, hogy az áldozati narratíváról, kollektív traumáról szóló tudományos diskurzus néhány jegye beazonosítható jelen témánkban is. Bizonyos mértékig az a negatív vonatkoztatási pont, ami a nyugat-német társadalom számára az újjáépülés széles körű lehetőségét biztosította,²³⁷ a Trianon utáni erdélyi magyarság számára a legjobb esetben is csak impulzusokat adhatott.

Az erdélyi reformátusság küzdelmében és fennmaradásában ugyan a tárgyalt értelmezési kísérletek fontos motivációs tényezőt jelenthettek, amelyek a következőkben számos további lehetőség kibontását tették lehetővé. Másrészt viszont az is látható, hogy a vétkes-áldozat hagyományos retorikájának felütése és deuteronomiumi értelmezési keretbe való illesztése bizonyos értelemben nem volt elegendő a trauma elhordozására, feldolgozására. Az évszázadokon át többnyire sikerrel járó narratív séma alkalmazása talán meghaladott volt, a paradigmaváltás előtt álló magyar szellemi attitűd számára. Az egyház és teológia számára viszont ez nemcsak azt jelentette, hogy a liberalizmus formai és tartalmi allűrjeiről le kell mondania, hanem azt is, hogy mondanivalóját, üzenetét úgy kell megfogalmaznia, hogy az releváns legyen és célba érjen az adott történelmi szituációban. Bár a néhány kiemelt idézet már jelzi az irányt, ugyanakkor azt a feladatot is, amely a teológiai diskurzust az egyszerű analógiateremtés és helyzetleírás komfortzónájából kimozdítja és a megmaradás létfenntartásért vívott küzdelem nyílt mezejére tereli. A kezdeti megnyilvánulások is világosan tudatják, hogy ez ugyan veszélyzónának minősül, de nem látott lehetőségek horizontját is

²³⁵ Reiner Paris szerint az áldozati diskurzus ma már mértéktelenül kiszélesedett. Az áldozat meghatározása túlságosan is szubjektívvá vált – áldozat tulajdonképpen az, aki annak érzi magát. PARIS: A tehetetlenség mint nyomásgyakorlás, 73–74.

²³⁶ BALOGH: Az áldozat elbeszélései, 13.

²³⁷ Ld. Wolfgang Palaver ide vonatkozó elméletét. Palaver Renée Girard mimetikus elméletéből kiindulva az áldozatdiskurzuson újjáépülő társadalmakról beszél. Az elmélethez hozzátartozik az is, hogy a sérelmet elszenvedett fél panaszvallási emlékezete fokozatosan támadásba hajlik át. A szerző példaként a dél-tiroli német ajkú közösséget hozta fel, mint amelyhez hozzátartozott az olaszellenes gyűlölködés. A bibliai analógiák és a magyar történelmi-nemzeti párhuzamok panaszkiáltásai ugyan erdélyi vonatkozásban is indukálják az újjáépülés lehetőségét, narratívája mégsem vezet az „áldozat diadalmenetéhez”, és nem legitimál bűncselekményeket. Vö. PALAVER: Az áldozatdiskurzusok ambivalenciája, 16–22.

megnyitják előtte. Ezt a kezdeti hangot kellett „csupán” felerősítenie, amint tette ezt a belmissziós szolgálat által, a hamarosan jelentkező dialektika teológia éppen alkalmazható újszerűségében, illetve abban a partnerségben, melyet a teológia a hozzá hasonló metamorfózison átmenő, új utakat kereső, közösségért harcoló kultúrintézményekkel, diszciplínákkal való kapcsolatban fedezett fel. A következőkben éppen ezért az erdélyi magyar irodalom, majd filozófia teológiához hasonló törekvéseit, létértelmezését tekintjük át, miközben szem előtt tartjuk azokat a kapcsolópontokat, közös témákat, amelyek a teológiához fűzik, s így óhatatlanul egy sorsközösségbe rendelik valamennyiüket.

IV. TRAUMÁK IRODALMI ÉS FILOZÓFIAI FELDOLGOZÁSA

A két világháború közötti református egyház és teológia életét a különböző kulturális közegekkel való eleven kommunikáció, interaktív kapcsolati háló jellemezte. Elmondható, hogy miközben az egyház a maga belső, teológiai megújulására koncentrált, nem hagyta figyelmen kívül a közélet, a kultúra, a tudományok tevékenységét sem. Ez annál is inkább indokolt volt, mivel mindegyikük mozgásterét az átformálódott társadalmi, politikai, történelmi paraméterek határozták meg, és valahol mindegyiküket az értelemadás, a célteremtés és a megmaradás motiválta. Különösen szoros kapcsolat fűzte a korabeli teológus- és egyháznemzedéket az irodalomhoz, mindenekelőtt Makkai Sándor révén, de a filozófiához is erős szálak kötődtek kezdetben Ravasz László, majd Tavaszy Sándor által. Mindenképpen indokolt tehát a korabeli irodalmi és filozófiai szellemi folyamatnak, mint a trianoni traumára adott válaszádsi kísérleteknek az áttekintése. Az irodalom kérdése azért válhat izgalmassá, mert a teológiához hasonlóan egyfajta metamorfózison ment át, ami mintegy „önállósodását”, a transzilvanizmus ernyője alatt az erdélyi magyar irodalom újjáalakulását eredményezte. Míg az irodalmi élet az általános értelemben vett társadalom „szeme láttára” történt, addig a filozófia sokkal szubtilisebb módon nyilvánult meg, de metodológiája, hatása meghatározó volt a teológiai gondolkodásban is, közvetetten pedig hatást gyakorolt a társadalom életére. A következőkben tehát az erdélyi magyar irodalom formálódásának egyes jellemvonásait tárjuk fel, miközben a teológiával való legfontosabb kapcsolópontjait is szem előtt tartjuk.

IV. 1. AZ ERDÉLYI MAGYAR IRODALOM KEZDETEI

Ha az erdélyi magyar irodalomnak az első világháború utáni időszakára gondolunk, akkor mindenekelőtt a transzilvanizmus jut eszünkbe. Mint a két világháború között kibontakozó erdélyi szellemi irányzat meghatározta a korszak irodalmi, de általában véve társadalmi gondolkodását. A mi szempontunkból a transzilvanizmusnak mint az elszakadásra adott válasznak, reflexióknak a megnyilvánulási formái bírnak relevanciával, amelyek kitágítják a teológia által megfogalmazott válaszádsok, lehetőségek horizontját. Tulajdonképpen a transzilvanizmus olyan „ideológiai képződményként”²³⁸ is tételezhető, melynek értelmét teljes egészében a trianoni kollektív traumára adandó válaszádsi kísérlet mint túlélési stratégia adja meg. Ilyen szempontból vázoljuk a transzilvanista erdélyi magyar irodalomnak a kialakulását, egyes aspektusait, fordulópontjait, szem előtt tartva a teológiai vonatkozásokat is.

Az erdélyi magyarság az első világháborút követő sokkhelyzetből hamarosan felocsúdva rádöbbsent arra, hogy az adott történelmi szituációban identitásának új alapjait kell megkonstruálnia. Identitásának egyik, talán legfontosabb eleme az egyre inkább kibontakozó, az erdélyi szellemiséget, kultúrát tömörítő transzilvanizmus átfogó kategóriájában vált ismertté. Magának a transzilvanizmus fogalmának pontos meghatározása azonban problematikus, legfeljebb körülírni lehetséges.

²³⁸ Cs. Gyimesi Éva megfogalmazása. CS. GYIMESI: Gyöngy és homok, 5.

„Történetiségét tekintve egy időben formálódó jelenségkörrel és annak variánsairól beszélhetünk, nem pedig egyetlen, stabil és változatlan alakzatról, mely a két világháború közötti politikai-társadalomtörténeti szerepkörök mellett elsődlegesen szépirodalmi, kulturális hatásában mutatkozott erőteljesnek, ugyanakkor jogi, erkölcsi és vallási vetületeiben is hangsúlyos maradt. E heterogén alakzatnak, közösségi ideológiának vagy hitmozzanatoknak ezért is pontos, koherens és egyértelmű, mindenki által elfogadott történeti definíciója nem létezik.”²³⁹

Annál is inkább nehéz definiálni, mivel több változatával, hangsúlyeltolódásokkal találkozunk a transzilvanizmus jelenségén belül. Pomogáts Béla megközelítése szerint megkülönböztethető a húszas évekbeli realista, valamint a harmincas évekbeli romantikus elemeket is felvonultató transzilvanizmus-változat.²⁴⁰ Hasonlóképpen megkülönböztethető táj- és országtranszilvanizmus (Szabédi László), korai és helikoni transzilvanizmus (Tóth Sándor).²⁴¹

Ligeti Ernő író, publicista szerint az erdélyi magyar irodalom helyzetéből adódóan politikai meghatározottságú: „A mi irodalmunk öncélúságán kívül nemzetkisebbségi célokat is szolgál. Az erdélyi irodalom eszménye: politikai eszmény.”²⁴² A „politikai” kifejezés a maga tágabb szemantikájában értendő, megjelölve az erdélyi magyarság Trianon utáni történelmi-társadalmi helyzetének átfogó képét. A Trianon utáni erdélyi magyar irodalom nem lehetett abban a kényelmes pozícióban, hogy az irodalmat mintegy l’art pour l’art módjára szórakoztató irodalomként művelje, mert ahhoz békeidők, a művelését lehetővé tevő társadalmi, politikai feltételek szükségesek. Ehhez a szigorú értelemben vett irodalmat meghaladó perspektívához csatlakozik Tavaszy Sándor is, aki ugyan nem feltétlenül az irodalom „politikai” jellegét emeli ki, de a kisebbségi létből, kényszerhelyzetből fakadó etikai felelősségvállalást minden területtől, így az irodalomtól is elvárja.²⁴³ Az irodalomnak ez a helyzetleíró, elemző, reflektáló jellege azonban nem mindig fogalmazódott meg ilyen explicit módon. Jellegéből fakadóan sem tehetné meg, hogy olyan nyelvezetet, gondolkodást, eszközöket használjon, amely a politikai elmélet, szociológia vagy más tudományok sajátja. Másrészt a korabeli agresszív cenzúra sem tette lehetővé a teljes szabadságot, az *erdélyi gondolat*nak explicit, programszerű diskurzusát. Egyfajta arany középút érvényesül ilyen szempontból a ténylegesen is tematizált sorskérdések, aktuális helyzetkép boncolgatásában, illetve az esztétikai formanyelv mentén artikulálódó szépirodalmi, lírai-prózai művek kibontakozásában.

Kós Károly egyes programadó írásai, mint a „Kiáltó Szó” c. röpirata 1921-ből,²⁴⁴ az „Erdély”²⁴⁵ vagy „Beszélnek Erdély kövei is”²⁴⁶ expliciten fogalmazzák meg az erdélyiség igényét, a transzilvanizmus programját. Kós egyébként már az első világháború előtt a regionalizmus úttörője volt, a decentralizáció elvének hirdetője. Transzilvanizmusát pedig Erdélyből mint önmagából, annak történelméből, földrajzi, társadalmi sajátosságaiból,

²³⁹ BOKA: Transzilvanizmusformák, 7. [kiemelés az eredetiben].

²⁴⁰ „A harmincas évek során a romantikus és mitologikus erdélyiség képzeete erősödött fel, talán éppen a kisebbségi törekvések sorozatos kudarca nyomán. [...] A húszas években viszont a nemzetiségi realizmus tudatának volt erőteljesebb szerepe, a transzilvánista ideológia ebben az időben a romániai magyarság önmagára találását készítette elő.” POMOGÁTS: A transzilvánista ideológia, 469.

²⁴¹ A transzilvanizmus különböző változataihoz vö. BOKA: i.m., 44–58.

²⁴² LIGETI: Eszménykeresések, 686.

²⁴³ „Az irodalom akkor marad nemzeti lét-forma, ha a nemzeti élet egészéért való felelősség áthatja minden mondanivalóját.” TAVASZY: Az irodalom mint nemzeti létforma, 2.

²⁴⁴ KÓS: Kiáltó szó, online elérhető: https://adatbank.ro/html/cim_pdf1374.pdf (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).

²⁴⁵ KÓS: Erdély, 7–88.

²⁴⁶ KÓS: Beszélnek Erdély kövei is, 135–141.

adottságaiból eredeztette, ezen kútforrásból merítve dolgozta ki a transzilvanizmus lényegét. A „Beszélnek Erdély kövei is” c. írásában történelmi szempontból közelíti meg az itt élő népek különbözőségét és egységét. Rámutat arra, hogy az itt élő népek a kölcsönös elfogadás jegyében élnek évszázadok óta, akik ugyan különböznek egymástól, de egymás hitét, kultúráját, szokásait elfogadva mégis megférnek egymás mellett. A Kós által jelentéshordozóvá emelt címadó „kövek” erről tanúskodnak: az itt élő magyar, szász és román nemzetiségek jóllehet, különböző stílusban építették templomaikat, de amelyek egy idő után mintha közös vonásokat, stílárís jegyeket hordoztak volna.

„A magyar, szász és román megmarad magyarnak, szásznak, romának, megtartja és fejleszti nemzeti kultúráját a maga sajátosságában, de viszont, amiképpen az erdélyi magyar elkülönül a magyarországitól nemcsak földrajzilag (sőt politikailag is), de kultúrában is, úgy a szász sem marad németországinak, a román sem függeléke pusztán a havasalföldinek, vagy a moldovainak.”²⁴⁷

Kós Károly tehát a sajátos erdélyi jegyekből vonja le és fogalmazza meg a transzilvanizmus irányadó alapgondolatait. A helyzetleírásból, valamint a történelemből, hagyományokból, szokásokból, természeti sajátosságokból származtatott elméletnek a képződése a transzilvanizmus sajátos jellemvonása. A transzilvanizmusnak egyrészt tehát a sajátos helyzetből fakadó jellegét erősíti meg Ligeti Ernő is a már idézett írásában: „A transzilvanizmus lényegében nem más, mint arcunk szemlélete a forrás vizében: ilyenek vagyunk.”²⁴⁸ Másrészt rámutat arra is, hogy a helyzettudatnak eszmévé való átformálása egy összetettebb folyamat, rejtettebb alakzatban jelenik meg. Ez mindenekelőtt az aktuálpolitikai helyzet szorításával, a korlátozott megnyilatkozási lehetőségekkel magyarázható. Egy másik, a transzilvanizmus és az irodalom lényegére tapintó kérdés az irodalom tárgyának a problematikája, ami a későbbi felmerülő vitás kérdések egyik csomópontjává válik.

A húszas évekbeli transzilván gondolkodókat, irodalmárokat, teológusokat, közéleti személyeket az erdélyiségnek mint regionalizmusnak a gondolata hatotta át. A trianoni békeszerződést követően a kisebbségbe került népcsoportokat az együttélés, a demokratikus elvek jegyében történő közösségek kialakításának gondolata fűtötte, melyet elképzelhetőnek tartottak több nemzetre, felekezetre nézve olyan heterogén térségben is, mint amilyen Erdély, illetve a Duna-menti régió. A Kuncz Aladár, Kós Károly, Bánffy Miklós, Makkai Sándor nevével fémjelzett transzilvanizmusnak ez a változata a húszas évek végére érte el csúcspontját a Helikon irodalmi közösség célkitűzésében, vagyis a különbözőségeket integráló szintézis képességében, az egyetemes humánus gondolatában, de olyan interkulturális akciókban is, amely a három erdélyi nemzet tiszteletben tartását, kölcsönös elfogadását szorgalmazta.²⁴⁹

²⁴⁷ i.m., 138–139.

²⁴⁸ LIGETI Ernő: i.m., 687.

²⁴⁹ „... az erdélyi irodalmi-szellemi élet a húszas évek derekától többnyire független magyar mezőként tudott funkcionálni, ahol élénk irodalmi és sajtóélet, gazdag vitakultúra, s ami még fontosabb, összmagyar viszonylatban is megkerülhetetlen alkotógárda lépett színre alig egy évtized leforgása alatt. Mindezt fontos tudatosítani ahhoz, hogy kimondható legyen: az 1923-1928 közötti időszak a viszonylagos egyetértés hőskora az erdélyi magyar alkotók és értelmiségi generációk között is a transzilvanizmus eszmeiségét, célkitűzéseit és annak kivitelezhetőségét illetően.” BOKA: i.m., 31.

IV. 1. 1. Költészet, líra

A Trianon utáni időszak legelső és legfőbb szószólói az erdélyi magyar irodalom triászának is nevezett költői hármasság, Reményik Sándor, Áprily Lajos és Tompa László volt. Az erdélyiség gondolatát ebben a kontextusban ők ragadták meg először, mégpedig úgy, hogy az általuk megfogalmazott üzenet széles körben is befogadhatóvá vált. Erdélynek mint irodalmi témának ez az újszerű jelenléte ebben a formában és kontextusban szellemi frissességet idézett elő. A tartalmilag újnak számító erdélyi gondolat, a transzilvanizmus ugyanakkor körülírásra, meghatározásra szorult. A fogalomtisztázó diskurzusban nem volt idegen az a fajta meghatározási kísérlet, amely az erdélyiségnek a történelmi folytonossága mellett érvelt.²⁵⁰ Jóllehet maga az erdélyiség előfordult többféle formában korábbi művekben is, az 1918–1920-as történelmi fordulat paradigmaváltásnak tekinthető.

Az erdélyiség gondolatának, illetve érzésének a megragadására és közvetítésére talán a legmegfelelőbb forma az adekvát meghatározások fölé magasodó költészet volt. Azt az érzésvilágot, amelyet az erdélyi tájkép, a hegyek és völgyek, a magaslatok toposszá erősödő terei, színvilága jelentenek, csak a lírai hangnem tudja igazán átadni az olvasó számára. Az említett triász küldetésének sikere ennek a megragadásában rejlett, illetve annak átadásában, ami Kós Károly szavaival élve erdélyinek nevezhető. De így vélekedtek Kós Károly mellett többen is azok közül a mérvadó hangok közül, akik a témában felszóltak. Németh László szerint létezik a sajátosan erdélyi bizonyos formákban, legyen irodalmi alkotás vagy más megnyilvánulás: „Ha erdélyi könyv, tájkép, díszítés, ember kerül elem, minden pillanatban megüt valami, ami nincs meg bennem s ez a sok megütődés összegezve az erdélyi lélek.”²⁵¹ Meglátása szerint a huszadik század elejéig kimagasló erdélyi alkotónak csak Jósika Miklóst és Kemény Zsigmondot lehetne tartani. A század elején ugyan messze kiemelkedik Ady Endre, valamint Szabó Dezső, akik jóllehet Erdélyből eredeztethetők, de lényegében Magyarországon teljesedtek ki.²⁵²

Az első világháború utáni fordulat nem maradt hatás nélkül az irodalomban, sőt „a katasztrófa dőreje a rejtelkedő poéta-fácánok egész csapatát röppentette föl az erdélyi kukoricásból”²⁵³, azaz valóságos „költészeti kirajzás”²⁵⁴ történt. A „kirajzó” irodalmárok tömegének a rövidebb vagy hosszabb ideig működő lapok adtak lehetőséget mint a nagyváradi „Magyar Szó” és „Tavaszi”, a marosvásárhelyi „Zord Idő”, a kolozsvári „Napkelet” és a „Pásztortűz.”²⁵⁵ Maradandónak, igazán jelentősnek, legalábbis a költészet szempontjából kezdetben az említett hármas lehetne megnevezni, mivel az ő költészetük találkozott először azzal az elvárásrendszerrel, amelynek együttesen meg tudtak felelni.²⁵⁶ Ez az elvárásrendszer

²⁵⁰ Így pl. Kristóf György erdélyi magyar irodalomtörténész: „[...] van-e erdélyiség, transilvánizmus? Vajon csakugyan nem káprázat-e és lidércfény? [...] E kérdésre bátran felelhetjük: erdélyiség van és volt. Nem Trianon teremtett elő s nem azok fedezték föl, akiknek szótára csak öt-hat év óta ismeri.” KRISTÓF: Transilvánizmus, 278.

²⁵¹ NÉMETH: Erdély lelke, 394.

²⁵² i.m., 393.

²⁵³ i.m., 395.

²⁵⁴ BALÁZS: Erdélyi magyar irodalom-olvasatok, 57.

²⁵⁵ Az erdélyi magyar sajtó összefoglalásához ld. CSAPODY: Barakkból palota, 86–98; VALLASEK: Irodalom hírek közé törölve, 348–372.

²⁵⁶ BALÁZS: i.m., 57.

egy olyan új erdélyi identitás körvonalazódását tartalmazta, amely a magyarságot kisebbségi helyzetében, a megmaradásban, a mindennapok küzdelmeiben támogatja.

„Ez az identitáskonstrukció szorosan összefügg a transzilvanista ideológia csíráival, hiszen problematikussá, traumatikussá vált egyszerűen etnikai sajátosságokból kiindulni az identitás megfogalmazásakor. Szükségessé vált az önazonosságot olyan tényezőkhez kötni, amelyek több stabilitással bíztattak, amelyek hosszabb távon is megerősítő funkcióval bírhattak: a szűkebb régió földrajzi-tájspecifikus elemeihez, illetve a történelmi múlt adott helyzetben hasznosítható hagyományaihoz. A költészetben ez az igény úgy vetítődött ki, hogy fokozatosan kialakult egy közösen épített toposzrendszer: »szótárrá« rendeződő vándormotívumok keletkeztek, amelyek egyfajta választ, értelmezést kínáltak arra a költői és értelmiségi helyzetre, amely Trianon után jött létre.”²⁵⁷

Ennek a költői szótárnak, toposzrendszernek a kiapadhatatlan forrását az erdélyi táj, történelem adta, amely az őket megidéző művekben önazonossági, identitásformáló igénnyel lépett fel. Kuncz Aladár az irodalmi megújulást Erdélynek a legalapvetőbb forrásaiból kibomló lehetőségek tárházaként látja, melyek közül első a természet: „Az erdélyi magyarság nagy lelki krízisében a megváltó erdélyi gondolat először legősibb formájában: természeti megnyilatkozásában jelentkezett. [...] Különösképpen természeti költészet az erdélyi magyar líra.”²⁵⁸ A kilátástalanság első öneszmélése a természethez, annak alapvető öseleméhez, a földhöz való visszatérés volt, amely a szülőföld toposzán át a haza nagy témájának újrafogalmazását kínálta.²⁵⁹ Az erdélyi lírában ez a természetközelség, ösiség, szeretet köszön vissza Reményik Sándor (*Fagyöngyök, Vadvizek zúgása*), Áprily Lajos (*Falusi elégia, Esti párbeszéd*), Tompa László (*Erdély hegyei közt*), Bartalis János (*Hajh, rózsafa!*) és Szentimrei Jenő (*Nyári délután Egeresen*) költészetében.²⁶⁰ A természet élő témáit feldolgozó irodalom ugyanakkor magában hordozta az allegorizálás lehetőségét, metaforák, analógiák alkalmazását. Az allegória pedig ott működik, ahol az átadó és a befogadó egyaránt érti a szó jelentéstöbbletét. Így például az igazgyöngy képe a Trianon utáni magyarság egyik meghatározó toposzává vált, amelyet először Áprily Lajos fogalmaz meg „A produktív fájdalom” c. előadásában:

„Túlságosan ismerős talán, de olyan tolatkodó erővel jelentkezik ennél a pontnál egy nagyon találó illusztráció, hogy felhasználása elől lehetetlen elzárkózni. Az igazgyöngyről van szó, melynek keletkezéséről azt tanítja a természettudomány, hogy sebzésből lesz, abból a fájdalmas izgalomból, mellyel idegen test, többnyire homokszem, sérti meg a kagylóállatot. A megsértett állatka testének a fájdalom által kiváltott reakciója indítja meg azt a kiválasztást, melynek végső eredménye az igazgyöngy. Igazgyöngy... ha pompás termék lámpatüzében felcsillan irizáló fénye – a titokzatos tengerfenék megszenvedett állatkájának tiltakozó szenvedésére ki gondol.”²⁶¹

Reményik Sándor a hatalomváltást követően mindjárt az erdélyi irodalom kiemelkedő alakjává vált. Németh László szerint „van nagyobb költője Erdélynek, mint ő, s mégis ő az erdélyi költő.”²⁶² Felszólalásai, megnyilvánulásai az erdélyi magyarság kollektív

²⁵⁷ uo.

²⁵⁸ KUNCZ: Erdélyi gondolat, 501–508. Online elérhető: <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00453/14136.htm> (utolsó megtekintés: 2022.12.01.).

²⁵⁹ „És ekkor sajátos titokzatossággal mély és ösztönszerű érzés támadt fel az erdélyi lélekben: ha minden el is veszett, megmaradt az ősi föld. Meglátta hegyeinek, erdőinek körvonalait, mint az éjszakai vihar sötétségében eltévedt ember először a szürkülő horizontra rajzolódó hegyvonalakból tájékozódik.” KUNCZ: Erdélyi gondolat, 505.

²⁶⁰ i.m., 501–508.

²⁶¹ Áprilyt idézi BALÁZS: i.m., 59. Vö.: ÁPRILY: Álom egy könyvtárról, 156.

²⁶² Németh Lászlót idézi BALÁZS: i.m., 60. Vö.: NÉMETH: „Mégis ő az erdélyi költő”, 103.

megszólalásaként értelmezhetők. A széles rétegek elvárásának megfelelő fiatal költő kivívta a tiszteletet, elismerést, amire későbbi műveivel is hűen rászolgált. A kezdetben álnéven (Végvári) fogalmazott versei a sokkhatás dühében, jajkiáltásában fogantak, de későbbi, konszolidálódott hangvétele egyúttal a transzilvanizmus programadó hangjának bizonyult.²⁶³ Egy korai költeménye az igazgyöngy szemantikájában az elfojtás, elnyomás, illetve az ebből való feltörés szerkezetét fogalmazza sorokba.²⁶⁴ Hasonló témával, képi világgal rendelkezik híres költeménye, az „Eredj, ha tudsz!” is.²⁶⁵ Az analogizáló tendencia bár mérsékeltebben, de később is jelen lesz Reményik költészetében.

Áprily Lajos, költőtársaihoz hasonlóan allegorikus költészetével csatlakozik a már kibontakozó félben levő transzilvanizmushoz. A megmaradás, kitartás rendíthetetlenségét sajátosan erdélyi perspektívából megvilágított témáit a természet, az erdélyi táj mozdulatlanságával esztétizálja, s teszi azt Áprilyhoz méltóan jellegzetesen színessé, amely költészetének sajátos „koloritját” adta. Népszerűvé vált versei „Az irisórai szarvas,” a „Tetön,” a „Pisztrángok kara” archetipikus értékalakzatokat tükröznek, lehetővé téve az allegorizáló értelmezést és az azonosulást az erdélyiség eszméjével.²⁶⁶

Tompá László helyzetértelmező lírát teremt, a maga jellegzetes, elégikus hangvétellő, mégis emelkedett diskurzusában. Az 1920-as években a már kialakult toposzokat, allegóriákat jelző képeket rendezi át saját hangulatvilágába. Visszatérő motívuma a helyzet elviselhetetlenségéből fakadó elvagyódás érzése, amely a megmaradással, mozdulatlansággal együtt sajátos feszültséget teremt. A „Lőfürösztésben” hangsúlyos a helytállás etikája.²⁶⁷

Szentimrei Jenő a már meglévő ideológiai konstrukciók mellett vagy helyett újak megteremtésén fáradozik, ezért is tevékenykedik olyan sajtóorgánumok működése érdekében, amelyek az erdélyi magyar irodalom alternatív hangját szolgáltatták meg („Keleti Újság”, „Napkelet”, „Vasárnap”). Ekképpen használja fel az expresszionista kifejezésmóddal verseiben a természet öserejét, amely áttör minden ideiglenesen felépített gátat (Szentimrei Jenő: *Az ár felel a gátaknak*).²⁶⁸

²⁶³ Reményik Sándornak a transzilvanizmus formálódásában betöltött szerepéhez ld. K. LENGYEL: Szabálytalan párhuzamok, 101–199.

²⁶⁴ REMÉNYIK: Erdély magyarjaihoz, online elérhető: <http://www.szozat.org/index.php/lira/tartalom/264-remenyik-sandor-erdely-magyarjaihoz-1918-oszen> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).

²⁶⁵ „Itthon maradok én! / Károgva és sötéten, / Mint téli varjú száraz jegenyén. // Leszek őrlő szű az idegen fában, / Leszek az alj a felhajtott kupában, / Az idegen vérben leszek a méreg, Miazma, láz, lappangó rút féreg, De itthon maradok!” REMÉNYIK: Eredj, ha tudsz, online elérhető: https://www.mek.oszk.hu/04000/04056/html/roplap/pdf/roplap1956_0700.pdf (utolsó megtekintés: 2024.08.01.). Adalékként említjük meg, hogy Reményik idézett versének kéziratos változatát Kós Károly a saját bibliájában őrizte. „Erdélyi életutam egyik legdöntőbb stációja volt a sztánai varjúvár, ahol a gazda szent bizalommal szedett elő kéziratban terjesztett Reményik-verseket öreg bibliájából, s könnyezve olvasta fel az alig ismert, jövevény látogatónak az üzenetet: Eredj, ha tudsz.” Kádár Imrét idézi FILEP: Urbánus transzilvanisták, 313. Vö.: KÁDÁR: Kós útja, 719–721.

²⁶⁶ BALÁZS: i.m., 62–65.

²⁶⁷ „Így lovukon, szinte helyükre kövülve időznek, / Két szíjas székel, bajviselt, bús, konokarcú – / Fölöttük madár hűz, árnyvető fellegek úsznak / A dél még izzóbb, – ők állnak rezzenetlen / Szoborként. [...] Ők örömtelenül is, ha kínba tébolyodottan: Itt fognak állni, örökké.” Tompa Lászlót idézi BALÁZS: i.m., 66. Vö.: TOMPA: Lőfürösztés, elérhető online: <http://www.szozat.org/index.php/lira/tartalom/2500-tompa-laszlo-lofurosztes> (utolsó megtekintés: 2025.07.10.).

²⁶⁸ A gát metaforája itt utalás és egyben kritikája, meghaladása Reményik Sándor *Gát* c. költeményének. A gát metaforáját applikáló versek ismételtelen a korabeli költészet allegorizáló tendenciájáról tesznek bizonyosságot.

Az említett költők allegorizálásra hajló helyzetelemző stílusa, nyelvezete, kifejezési eszköztára annak ellenére, hogy egy új kontextusban sajátos üzenetet szeretne átadni, mégsem teljesen új. Ugyan új beszédmodot kíván létrehozni, költészetét tematikusan közelíti meg, alárendelve a kisebbségi magyarság szerepének, kifejezésmódja, eszközei mégis a magyar irodalom esztétista vonulatában gyökereznek.²⁶⁹ A szimbolizmus, szecesszió és impresszionizmus Ady Endre és a Nyugat körül szerveződő aurája meghatározta a kibontakozó erdélyi irodalmat is. Balázs Imre József a következőképpen határozza meg a korabeli erdélyi költészetet: „Az erdélyi költészet – amely a századelős nagyvárad kulturális pezsgéssel is természetes kölcsönhatásba került – a tízes-húszas években elsősorban a szecessziós-szimbolista versnyelvet érezte továbbírhatónak, ezt színezte és egészítette ki néhány költő életművében ezzel egyidejűleg az avantgárd beszédmod.”²⁷⁰

Összefoglalásképpen Kányádi Sándor retrospektív meghatározása álljon előttünk, aki jellemző módon a költészetet Erdély tagabb szellemi örökségébe helyezi:

„Íme költészetünk személyleírása. Neve: romániai magyar költészet. Állampolgársága: román. Nemzetisége – nyelve, hagyományai: magyar. [...] Szülőanyja és dajkája: Erdély szellemi öröksége, az a szellem, melynek védőszárnyai alatt addig is több komoly magyar, román és szász kulturális kezdeményezés vált valóra, s hagyott századokra visszamenően emléket, értéket maga után.”²⁷¹

IV. 1. 2. *Próza*

Az erdélyi magyar irodalom költőinek kimagasló teljesítménye a költészet korabeli életképessége melletti bizonyágtételként is értelmezhető, ugyanakkor olyan útkeresésként tételeződik, amely nemcsak a saját művészi formáit, de a közösség, az erdélyi magyarság útját is folyamatosan keresi. Németh László szerint ugyanis évtizedekbe telik, amíg egy új helyzetben egy megújulandó kultúra megtalálja a maga autentikus lírai eszközeit, kifejezésmódját.²⁷²

A lírával ellentétben a prózai önkifejezés talán könnyebb utakat találhat magának a transzilvanizmus megszólaltatására. A korabeli próza a költészethez hasonló elánnal robbant be a köztudatba. A lírához hasonlóan a próza számára is az egyik állandó forrást a természet jelentette, de emellett értelemszerűen hangsúlyosabb volt és kiapadhatatlan forrásnak bizonyult a történelmi toposzok tárháza. A történelmi események, személyek feldolgozásából létrejöttek a korabeli erdélyi irodalmat domináló történelmi elbeszélések, történelmi regények. A

Reményik a gát funkciójában szereplehetőséget lát, megállást, helytállást, míg Szentimrei esetében a természet ősi erejét megjelenítő vízáradata esik a hangsúly. BALÁZS: i.m., 58. 67.

²⁶⁹ i.m., 69.

²⁷⁰ i.m., 70.

²⁷¹ Kányádi Sándort idézi POMOGÁTS: Jelenidő az erdélyi magyar irodalomban, 6. Kányádi Sándor 1967. november 29-én Bécsben, az osztrák Pen Clubban elhangzott előadásából származik az idézet. Vö. KÁNYÁDI: Líránkról, Bécsben, 68.

²⁷² „Az úttörés veszedelmes vállalkozás, az egész ember belebukhat s nem csoda, hogy Erdélyben, ahol gyors szóra volt szükség, épp a legnemesebbek menekedtek a nemzetközi formák sáncaiba, hogy egyéniségüket és mondanivalójukat formai tépelődések nélkül rögzíthessék le. De az elkerülhetetlen hősöket fog szülni s az erdélyi gondolkodás, amely olyan eredeti múlthoz, természethez és sorshoz való viszonyában, meg fogja találni formai vértetét is.” NÉMETH: Erdély lelke, 397.

természettel való kötelékhez hasonlóan, amely az embernek az élővilághoz, környezetéhez, a földhöz való elemi kötődését tárta fel, a múltat megszólaltató írások az évszázadok eseményeinek, szellemének a jelennel, a ma emberével való belső kapcsolatára irányították a figyelmet. A múlt homályába vesző események és a jelen aktualitása között lebomolnak az időkorlátok, a múlt és a jelen egyazon mederbe sűrűsödik. Legkiemelkedőbb képviselői között tartjuk számon Makkai Sándort, Gyallay Domokost, Berde Máriát, Kós Károlyt, Tabéry Gézát, Gulácsy Irént. A történelmi regényekben az „örök nemzeti” és az „örök emberi” mellett az erdélyi gondolat a népben is „egyetemes kifejezést” talált. Hiszen a „nép élete nyílt történelem.”²⁷³ Egy nép életének, szokásainak, hagyományainak konglomerátuma maga a történelem. Így jöhetett létre egy külön kategóriának is tekinthető, a székelységet bemutató, irodalmi keretekbe történő felvétele elsősorban Nyirő József és Tamási Áron által.²⁷⁴

Az erdélyi magyar irodalom meghatározása a *Romániai magyar irodalom 1944–1970.* c. kézikönyv alapján: „a romániai magyar irodalom Románia 1919 utáni területén kialakult magyar nyelvű irodalom. Társadalmi meghatározója a romániai társadalmi valóság, valamint a romániai magyar kisebbségi, illetve 1944 utáni nemzetiségi helyzete. Mindkét vonás megkülönböztet a magyarországi irodalomhoz viszonyítva, amelyhez azonban a nyelv és a kulturális hagyományok tágan értelmezett közössége fűzi.”²⁷⁵ Kántor Lajos és Láng Gusztáv meghatározása az erdélyi magyar irodalmat egyrészt különálló korpuszként kezeli, másrészt az egyetemes magyar irodalommal is összekapcsolja. Az erdélyi magyar irodalom pontos meghatározása, mibenléte azonban nehezebb vállalkozás, mint gondolnánk. A következő fejezetekben ezért az erdélyi magyar irodalom önmeghatározásként és önreflexióként is értelmezhető néhány fordulatát vázoljuk, miközben a teológiával való lehetséges kapcsolópontokat is szem előtt tartjuk.

IV. 2. A TRANSZILVANIZMUS DILEMMÁI

Az erdélyi magyar irodalom kibontakozása a vázolt területek mentén nem volt teljesen egysíkú. A gyarapodó művek, színre lépő szerzők előretörését olykor a vitát sem kizáró önreflexív kérdések törték meg, vagy éppen lendítették előre. Másrészt az egyes témákban eltérő nézetet valló táborok alkották az erdélyi magyar irodalom különböző pólusait, melyek közül néhányat az alábbiakban megemlítünk. Így például a húszas években felmerült az erdélyi magyar irodalom lényegére, hovatartozására vonatkozó kérdés, „schisma-pör” néven vonulva be az irodalomtörténetbe. További polarizálódást eredményezett az erdélyi irodalom jellegére

²⁷³ KUNCZ: Erdélyi gondolat, 501–508.

²⁷⁴ „A székelý lélek megszólaltatása annyira kézenfekvő szükséglete az erdélyi magyar irodalomnak, hogy némelyek még egyeduralommal bíró jelszót is csináltak belőle. A túlzás érthető, mert a régóta kiaknázatlanul heverő székelý néplelki kincsnek gazdagsága fel sem mérhető. De a kibányászás az íróra nézve úgy műformailag, mint a művészi meggyőzés szempontjából nagyon nehéz. Még mindig csak kezdeményezésekről, noha sokat ígérő kezdeményezésekről beszélhetünk s talán kész és nagyjelentőségű eredmények akkor várhatók, ha majd a székelý inspiráció elér a drámáig.” KUNCZ: Erdélyi gondolat, 501–508.

²⁷⁵ KÁNTOR–LÁNG: Romániai magyar irodalom, 5.

rákérdező téma a történelmi regény kapcsán, a „Vallani és vállalni-vita”, de ide sorolható a harmincas évek elhíresült „Ahogy lehet-vita” is.²⁷⁶

IV. 2. 1. A „schisma-pör”

Ravasz László az „Irodalmi schisma” c. írásában²⁷⁷ az erdélyi magyar irodalmat az egyetemes magyar irodalomtól különálló entitásként azonosítja. Ravasz László súlyos megállapítását az az aggodalom határozta meg, hogy az egyetemes magyar kultúra és irodalom egysége veszélyben van. Az első világháború utáni elszakadás nemcsak új helyzetet teremtett, hanem paradigmaváltást és erdélyi vonatkozásban új irodalmat eredményezett. Ravasz László az irodalomnak ebben differenciálódásában nem a sokszínűséget, változatosságot és új hangokat méltatja, hanem benne inkább az eltávolodás, osztódás, elszakadás, végső soron *horribile dictu*, a szkizma veszélyét véli felfedezni:

„Ez a nagy irodalmi schisma új szint, új egyéniséget jelent, ha a leszakadó részek elég erősek arra, hogy szellemi autarchiát alkossanak és új szervezetben a humanum és a faji jellem ismeretlen szépségeit tenyésszék ki. De az a nagy veszedelem fenyegeti az ilyen osztódásokat, hogy az új elfajzik, vagy elveszti termő erejét. [...] Eredmény az, hogy ma már két irodalom van: az erdélyi és magyarországi.

Fokozza a nehézséget az, hogy egyik a másikra nézve hovatovább elzárt világ, amelyek között éppúgy nincs kapcsolat, mint két ellenkező irányban úszó jégdarab között. Ha újnak és ónak egyensúlya már most más, mennyivel inkább más lesz később! Magyarországon az új irodalom beleigazodik az ezeréves fejlődésbe és az élő múlt hatása alatt lassankint egy hullámvonallá, kisebb vagy nagyobb jelentőségű epizóddá válik, míg Erdélyben hiányzik ez az ősi kötőerő s e miatt túlságosan nagy elhajlással indulhat meg a további fejlődés.”²⁷⁸

Az egykori kolozsvári református teológiai professzor, későbbi Dunamelléki püspök felvetésére az erdélyi magyar irodalom markáns képviselői egységes választ adtak. Az Erdélyi Helikon 1928. évi első két számában Áprily Lajos körkérdésére a legjelentősebb erdélyi írók válaszai olvashatók. Állásfoglalásaikban egyszerre tesznek tanúbizonyságot az erdélyi irodalom és az egyetemes magyar irodalom egységéről, és mondják ki az erdélyi magyar irodalom sajátos vonásait, az egységen belüli sajátosság jogát.²⁷⁹ Ravasszal ellentétben az új erdélyi irodalmat nem elszakadásnak látják, csupán eltérő pályán ívelő, a magyar irodalmat gazdagító jelenségnek. Így például Berde Mária szerint „belekényszerítve a sors által az új helyzetbe, az új feladatokba, nem természetes-e, hogy bizonyos fokig determinálódnak irodalmi megnyilatkozásaik is?”²⁸⁰ Vagy Benedek Elek frappáns válaszában szintén az egységben a különbözőség elvét vallja: „A magyar nyelv csak egy irodalmat bír el, két irodalom két lelket teremthet (...) Hogy itt gyorsabb a fejlődés? Mindig is az volt. Erdély a vallásszabadságnak, a gondolatszabadságnak a klasszikus földje, mindig előbbre járt a fejlődésben, de jelent-e ez

²⁷⁶ Pomogáts Béla egyenesen tizenöt fontosabb vitát különböztet meg a két világháború közötti erdélyi magyar irodalom életében. Vö. POMOGÁTS: Jelszó és mítosz, 7–11; VALLASEK: i.m., 354.

²⁷⁷ RAVASZ: Irodalmi schisma, 105–107.

²⁷⁸ i.m., 106–107.

²⁷⁹ DÁVID: „Schisma-pör”, elérhető online: <https://kriterion.ro/glossary/schisma-por/> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).

²⁸⁰ BERDE: Erdélyi írók, 55–58.

kettészakadást?”²⁸¹ Kós Károly megfontoltsága, bölcsessége tükröződik állásfoglalásában: „Ha tehát ma az erdélyi magyarságnak a szépirodalomban kifejezett, nem is egészen egy évtizedes termelése kétségtelenül megkülönböztethetően más színű és más ízű, mint a magyarországi irodalmi termelés, akkor ennek oka nem az, hogy erre a különözööségre szükség van, hanem az, hogy ez másképpen nem lehetséges.”²⁸² Kuncz szerint a transzilvanizmus nem jelentett „epochális fordulatot”, mert nem határozta meg, nem gyakorolt maradandó hatást az egyetemes magyar irodalomra. A magyarországi irodalmat a transzilvanizmus nélkül is el lehet képzelni, fordítva viszont nem így van.

A református egyház szószólói a Ravasz László kirobbantotta vitában az erdélyi irodalmárok többségével együtt a konszenzusnak számító „egység a különözööségben” elve mellett foglaltak állást. Makkai Sándor író társaival együtt vallotta az erdélyi magyar irodalom és gondolkodás sajátosságát, de egyetemes magyar vonatkozását is. Míg az újabb magyar irodalom gyökere, ősi köteleke adott, addig Erdélyben az „elhajlás” veszélye fenyeget. Itt a „kötőerőt” fel kellett fedezni, meg kellett látni Erdély történelmében, a szülőföldben, az erdélyi sorsban. „Itt súlyos tapasztalatok és történelmi kényszer folytán kellett saját sorsunk, népünk és problémáink felé fordulnunk és saját irodalmunkat megteremtenünk, de nem kötőerő nélkül. Azt hiszem, a kötőerő itt legalább is annyira megvan, mint ott. Ez a kötőerő Erdélynek, a mi szülőföldünknek és hazánknek drága földje, történelme, az erdélyi lélek és az erdélyi sors.”²⁸³ Az erdélyi magyar írók Ravasz püspökkel szembeni ellenvéleménye az egység a különözööségben elvét vallva a transzilvanizmus apológiájának bizonyult.²⁸⁴ A polémia végső soron elvi tisztázás volt, és nem jelentett elszakadást sem az egyetemes magyar irodalom egységétől, de még Ravasz László személyétől sem. Jelzi ezt az a tény is, hogy a Helikon szerzői budapesti bemutatkozásuk gálaestjén Ravasz Lászlót kérték fel a köszöntésükre.²⁸⁵

IV. 2. 2. A „vállani és vállalni” vita

A „schisma-pör” rámutatott arra, hogy az erdélyi magyar irodalom megítélése korántsem egységes. Jelzi ezt egy másik polemikus konfrontáció is, amely a történelmi témákat feldolgozó irodalom létjogosultságára vonatkozott. A transzilvanizmust a leginkább történelmi regényeken keresztül megszólaltató konzervatívabb réteget ugyanis az a vád érte, hogy a történelemmel való intenzív foglalkozás a jelen égető problémáinak az elkerülését jelenti. Kuncz Aladár és Berde Mária kezdeményezésére egy fórumbeszélgetésre került sor az Erdélyi Helikon hasábjain. A Helikon szerkesztőjeként Kuncz Aladár így indokolja a kérdés megtárgyalásának

²⁸¹ i.m., 55–56.

²⁸² i.m., 57.

²⁸³ i.m., 58.

²⁸⁴ Reményik Sándor Makkai Sándornak 1937 februárjában kelt válaszlevelében (Nem lehet-vita kontextusában) szenvedélyes hangvételben úgy emlékszik a „perre”, mint ami a transzilvanizmus melletti egységes állásfoglalást, kiállást eredményezte, s amit ma – teszi hozzá – hiába várnának Makkaitól. „Tréfásan és komolyan, odavetett megjegyzésekkel és egész tanulmányokkal tettél ezerszer vallomást egy *olyan lelki magyarság* mellett, amelyben a *hangsúly* bizony az erdélyiségen volt, s szerintem bizony nem volt az bűn és ítélet, s szerintem ma sem az. Nálad a *hangsúly* ma nincs többé ezen. A Ravasz László skizma-félelmének ugyebár egyértelműen ellene mondtunk?” REMÉNYIK: Makkai Sándorhoz, 150–151. [kiemelés az eredetiben].

²⁸⁵ BOKA László: i.m., 30.

szükségszerűségét: „a történelmi virágnyelv vajon nem csupán menekvés a bátor felelősségtől, amely az íróra kötelezi, hogy műveiben mindenekelőtt a ma tükörképét adja, s élő-eleven problémákat szólaltasson meg?”²⁸⁶ Berde Mária *Vallani és vállalni*, a vita nevét is adó cikkében a történelmi regény lehetséges veszélyeire hívja fel a figyelmet. Berde szerint a történelmi műfaj jogosultságát aktualitása jelenti: vagy egyetemesen emberi örökérvényű igazságot közöl, vagy jelenvaló, aktuális igazságot mond ki. Erdélyi kontextusban inkább az utóbbi érvényesül, mert „akinek kő van a cipőjében, az nem vizsgálja a csillagok útjait.”²⁸⁷ Tisztában van azzal, hogy a jelenkori témáknak a *múlttal történő* feldolgozási kísérlete az anakronizmus veszélyével fenyeget, mégis a jelen problémáinak megragadására, irodalmi megszólaltatására int.²⁸⁸

A vita a közel egy évtizedre visszatekintő erdélyi magyar irodalom önreflexiójaként értelmezhető. A viszonylag rövid ideig tartó diskurzus (1929. október – 1930. január) széles skálán, és annál nagyobb intenzitással folyt. A vitának volt egy, a Helikon csoport irodalompolitikájának „egyeduralmát” feszegető része, illetve a kisebbségi sors és a jelen problémáit tematizáló oldala.²⁸⁹ Tamási Áron állásfoglalását idézzük a vitával kapcsolatosan: „...a történelmi regény mégiscsak közvetett eszköze a mondanivalónak. Távolból, az élők életének háta megül szülő harsona... Ez minden történelmi regény biztos veresége. Ezért: ne öltözzék páncélba az író, ha meg akarja mondani az igazságot. Lássuk meztelen karddal őt, elszánt hadakozásban jelen sorsunk kínjai között!”²⁹⁰ Kántor Lajos az Utunkban, 1981-ben így foglalja össze a vita lefolyását, annak hozadékát:

„A *Vallani és vállalni* vitája nyomán tehát egyrészt a közösségi gondok vállalásában, másrészt - a divatos (romantikus és naturalista) történelmi regény meghaladásával - a regényműfajon belüli változatok széles skálájának, stíláriai lehetőségeinek kidolgozásában a romániai magyar írók bizonyították bátorságukat. A kollektív publicisztikai önbírálat tisztító és ösztönző hatása a legtöbbet: új, maradandó etikai és esztétikai értékeket hozott, kiemelve a romániai magyar prózában korábbi provincializmusából.”²⁹¹

²⁸⁶ Kuncz Aladárt idézi DÁVID: „Vallani és vállalni” vita, elérhető online: <https://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=148> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.). Vö.: KUNCZ: *Levelek*, 152–153.

²⁸⁷ BERDE: *Vallani és vállalni*, 625.

²⁸⁸ i.m., 623–625.

²⁸⁹ DÁVID: „Vallani és vállalni” vita, elérhető online: <https://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=148> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).

²⁹⁰ Tamásit idézi DÁVID: „Vallani és vállalni” vita, elérhető online: <https://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=148> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.). Vö.: TAMÁSI: *Tabéry Géza*, 7.

²⁹¹ Kántor Lajost idézi DÁVID: „Vallani és vállalni” vita, elérhető online: <https://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=148> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.). Vö.: KÁNTOR: *Erdélyi írástudók*, 1–3. Kós Károly például mindig következetesen kitartott a transzilvanizmus történelmi gyökerei mellett. Az *Ifjú Erdély* lapjain is ennek a jegyében foglalja össze álláspontját: „És most talán meg kellene felelnünk arra, hogy hát mi is az erdélyi gondolat? De erre én egyenesen nem tudok válaszolni. Ha csak azt nem mondom, amit érzek: hogy ez nem más, mint az a másíthatatlan valóság, mely Erdélyt zárt földrajzi egységgé tette: az a népi és kultúrai egymásra hatás, mely ezen a zárt területen az idők folyamán egymásra hatott és az az ezerosztendős történelmi, mely különváló és más volt, mint az Erdélyen kívüli népek és területek történelmi, amely a maga különválóságával örök időkre és kitörölhetetlenül véste bele magát minden erdélyi ember lelkébe. Ez a különváló föld, ez a különváló történelmi tette különváló erdélyivé a mi gondolkodásunkat, pszichénket és lehet ez jó, avagy rossz, lehet ez előny, avagy akadályozó teher rajtunk, mi mások nem lehetünk és amit csinálunk, az más nem lehet, mint amilyen.” KÓS: *Erdélyi gondolat*, 194.

A vita rámutatott arra, hogy a Helikon csoportosulás a maga egységessége és konzervatívnak ható profilja ellenére is sokszínű szellemi tömörülésként érvényesül, integrálni képes akár ellentétes irányzatokat is, legyenek konzervatívak vagy progresszívek.²⁹² A történelem témája, mint olyan nagyon fontos volt teológiai szempontból is, ugyanis teológusaink csatlakoztak a transzilvanizmus történelmi tudatának építéséhez, miközben teológiai szempontból is értékelték múlt és jelen viszonyát.²⁹³

IV. 2. 3. „Jelszó és mítosz”

Az erdélyi magyar irodalom képződésében továbbra is kérdés maradt, s főként a harmincas évek változó gazdasági, politikai sodrásában vált témává, hogy a helikoni transzilvanizmus valóban betölti-e az erdélyi magyarság vezérfonálául szolgáló, biztonságot nyújtó vár szerepét. Az újabb írói nemzedék így fogalmazta meg ellenvéleményét a következő évtizedben kibontakozó *jelszó és mítosz-vitában*.²⁹⁴ Vitaindító iratában Szemlér Ferenc az erdélyi irodalmat a magyarországihoz, pontosabban az Ady köré tömörülő csoporthoz kapcsolja.²⁹⁵ Kritikája a transzilvanizmus ideologikus természetére vonatkozik. Történelmi vonásként ugyan kiemelhető az ún. „erdélyi liberális szellem”, amelyet a protestantizmus–humanizmus útvonalán keresztül importáltak Erdélybe és amely később az erdélyi írókat szorosabb kapcsolatba vonta a Nyugattal,²⁹⁶ de ez a korabeli kihívások közepette nem jelenthet időszerű megoldást. „Tudományos” megalapozásként a földrajzot és a történelmet használták fel, ami ténylegesen, tudományos szempontból megkérdőjelezhető. „Az erdélyi tájnak az »erdélyi szellem« irányában működő hatása nem tény, hanem – kétségtelenül szép és kíváncsi – vágyálom, ami a legközönségesebb bizonyító kísérlet nyomán is szétfoszlik.”²⁹⁷ A történelem/természet/hagyományok *céltudatos* felhasználása az ideológiateremtés (mítosz) jegyében történik Szemlér meglátása szerint: „A transzilvánizmust nem tudományos vizsgálódások születték, hanem egy vágyálom, amihez csak később keresünk tudományos színezetű bizonyítást.”²⁹⁸

A jelszó és mítosz vita kapcsán meg kell említenünk röviden a polémia „teológiai” vonatkozását. A transzilvanizmust mint „mítoszt” ért vádak gyakran az ész és a hit közötti kibékíthetetlen ellentétként fogalmazódtak meg. Bíráói mintegy a ráció oldaláról ítélték el a vallásos jellegű ideológiát. A kritika gyakran a vulgármarxizmus talajáról történő kíméletlen megjegyzésekbe torkollt.²⁹⁹

²⁹² TÓTH: „Vallani és vállalni”, 1840.

²⁹³ A témát a későbbiekben, a történelmi emlékezés teológiai kritériumainak tárgyalásakor érintjük (VI. fejezet).

²⁹⁴ Az elnevezés a vitaindító iratból származik. SZEMLÉR: *Jelszó és mítosz*, 592–604.

²⁹⁵ „Az erdélyi literatura lokális kiterjedése az ún. »modern magyar irodalom«-nak. Ez a gyors kivirágzás az Ady körül csoportosult irodalmi korszak szellemi televényéből sarjadzott ki. Az új erdélyieknek a modern magyar irodalom ízlés és formavilága adta az indíttatást.” Tolnai Gábort idézi SZEMLÉR: i.m., 594. Vö.: TOLNAI: *Erdély magyar irodalmi élete*, elérhető online: <https://adatbank.ro/cedula.php?kod=1143> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).

²⁹⁶ SZEMLÉR: i.m., 596.

²⁹⁷ i.m., 598.

²⁹⁸ i.m., 601.

²⁹⁹ PATÓCS MOLNÁR: *A transzilvanizmus esélye*, 400.

„A transzilvanizmus jelszavának érvénye nem a hirdetett gondolat tárgyi igazságában rejlett, hanem azokban a tulajdonságokban, amelyek a mítosz ismertető jegyeit alkotják. Tehát ha elegendő hívőt szerzett magának és ha folytonosságát biztosítani tudta, akkor önmagában véve lehetett hamis, lehetett téves, jelentőségét azonban mégis csak az adott neki, hogy valónak tartották és hittek benne. [...] Érvek és ellenérvek természetesen nem befolyásolhatják a transzilvanizmus hívőit, hiszen hitükhöz nem logikus úton jutottak. Jelszót alkottak, amihez eszközökkel hozzáférni alig lehet.”³⁰⁰

A transzilvanizmus teoretikusai ugyan gyakran hivatkoztak az erdélyiség gondolatára mint *vallásra*, hitre, lelkiségre, de nyilván nem abban az értelemben, amellyel bírálói nem egyszer heves hangnemben fogalmazták meg ellenvéleményüket. Ilyetén Makkai Sándor *hitnek* nevezi az erdélyiséget,³⁰¹ Kuncz Aladár *megváltó gondolat*ról beszél,³⁰² vagy akár Kós Károly „Kiáltó szavára” is gondolhatunk, hiszen már a mű címe is bibliai ihletésű. A vallásos fennhangok viszont nem támasztják alá a transzilvanizmusnak mint *vallásos-mitológiai ideológiának* a megalapozását. Éppen ellenkezőleg, ezek a kvázi meghatározások erőteljes bizonyágtételek és elköteleződések egy olyan szolgálat őrállói szerepének a betöltésében, melyre elhívás- és küldetésudat kötelez. A transzilvanizmusnak ezt a töltetét, vonulatát igazolta a maga korában kifejtett hatása, de az utókor is.³⁰³

IV. 2. 4. „Nem lehet” – vita

Ha az eddigi vitákat indokoltnak láttuk megemlíteni és teológiai, egyházi vonatkozásaikra utalni, akkor ez a *Nem lehet-vita* kapcsán még inkább így van, hiszen Makkai Sándor püspöki székéből történő lemondása, repatriálása, majd nagy port kavarázó írása közvetlenül kapcsolódik az egyházi közülethez. A vita mégis profán tartalmakat és kereteket eredményezett, ugyanis Makkai maga is leszögezte, hogy a kisebbségi kérdést kizárólag humanista szempontból közelíti meg. „Hogy az államok mit követtek el önmaguk és egymás ellen: az politikai kérdés, és én ez alkalommal *nem politikai* szempontból nézem azt a kérdést, amellyel foglalkozni kívánok, hanem legmélyebb gyökerében: a *humánus* sorsát illetően.”³⁰⁴ A vita előzményeihez tartozik, hogy Makkai Sándor tíz évnyi püspöki szolgálatot követően Magyarországra telepedett ki. A püspök döntése sokak megütközését váltotta ki, és már ez a tette nagy port kavart. Barátai közül sokan, például Jancsó Béla számos levelében próbálja rábeszélni az itthon maradásra. Érvelésükben leginkább a püspök-író jelképes őrállói példamutatására hivatkoznak, amely mintaértékű lehet a teljes erdélyi magyarság számára.

³⁰⁰ SZEMLÉR: i.m., 594–602.

³⁰¹ „Az erdélyiség tulajdonképpen hit. Az Írás szavaival: »reménylett dolgoknak valósága és nem látott dolgokról való meggyőződés.«” Makkait idézi PATÓCS MOLNÁR: i.m., 397. Vö.: MAKKAJ: Kós Károly, 674–675.

³⁰² „Az erdélyi magyarság nagy lelki krízisében a *megváltó erdélyi gondolat* először legősibb formájában: természeti megnyilatkozásban jelentkezett.” Kuncz Aladárt idézi PATÓCS MOLNÁR: i.m., 397. [kiemelés az eredetiben]. Vö.: KUNCZ: Az „erdélyi gondolat”, 501–508.

³⁰³ „...az első világháborút követően még tagoltabb szellemi horizontból végül az *Erdélyi Helikon* által működtetett transzilvanista értékrend bizonyult a legerősebbnek, az erdélyi irodalom »klasszikusnak« számító szerzői ebből a körből kerültek ki. A transzilvanizmus sajátos heterogén voltának köszönhetően megjelenésének pillanatától kezdődően megannyi változáson és újraértelmezésen esett át, de éppen képlékenységének köszönhetően képes volt arra is, hogy bizonyos elemei újra, akár évtizedekkel később is aktiválódjanak.” VALLASEK: i.m., 372.

³⁰⁴ MAKKAJ: *Nem lehet*, 106.

Ilyen előzmények után nem csoda, hogy a *Nem lehet* c. írása ekkora hullámokat csapott főleg Erdélyben, de az anyaországban is. Makkai Sándor ugyanis tételesen kimondja, hogy „nem tudom elképzelni a kisebbségi életnek semmiféle *emberhez méltó* elrendezését, mert *magát a kisebbségi »kategoríát« tartom emberhez méltatlannak és lelkiileg lehetetlennek.*”³⁰⁵ A vitában megszólalók nagy többsége elítélte Makkai állásfoglalását. Mellette csak legközelebbi hívei álltak ki, jóllehet olykor ők is értetlenül álltak a kész tényekkel szemben. Pilder Mária szeretetteljes hangvétele, Makkai iránti barátsága, elköteleződése csendül ki leveléből, melyből néhány sort érdemes idéznünk:

„És most rá kell térnem arra, ami iszonyúan fáj nekem, arra ami a te *Nem lehet*-írással itten történt. Én a cikket R[eményik] Sándorkától kaptam olvasni, aki már egy izgatott vita után hozta el hozzám. Ők már Andorral és a többiekkel megdöbbenve tárgyalták az írást, s ő úgy hozta el hozzám, hogy egészen ki volt fulladva. Lényegben hálát adnak, hogy te ezt végre megmondhattad, és minden szót aláírnak benne. [...] *Én* ezért az írásoért lélekben megcsókolom a kezdet. És meg kellene látniok, hogy milyen nagyon szeretsz minket még most is, hiszen helyettünk és értettünk jajgatod ki a »nem lehet« keserűségét! [...] Hogy amiért nem hallgattunk rád, amikor felfelé mutattál és vigasztaltál, legalább most feleljünk neked, amikor lefelé mutatsz és jajongva rázol meg a mélység szélén.”³⁰⁶

Pilder Mária mély barátságáról és megértéséről tanúskodó levele azonban csak kivételnek számít, mind a Makkaihoz címzett levelek sorában, mind a válaszcikkek, véleménynyilvánítások között. A hozzá legközelebb állók is, mint Jancsó Béla vagy Reményik Sándor szintén vagy értetlenségüket, vagy ellenszenvüket fejezték ki, miközben a hozzá fűződő kapcsolatuk elhűlt.³⁰⁷ A vita kimenetelén már az sem segített, hogy Makkai pozíciója, kiindulópontja elméletileg érthető volt, mivel a *kisebbség* kategóriájának méltatlan használatát, tarthatatlanságát bírálta.³⁰⁸ Az első világháború után meghonosított fogalom ugyan még a liberalizmus szellemében fogant, s talán sokáig reményüket, bizakodásukat fejezték ki a *kisebbségek* sorsa, illetve együttélése felől, de ez a nacionalista természetű ideológiák idején már csak illúciónak bizonyult.

Makkai már 1934-től kezdve megpecsételve látja a kisebbségek európai és globális sorsát, tehát nemcsak az erdélyi magyarságét, hanem általában a kisebbségekéét. Ez a *sors* még az egyház által mindeddig oly kitartóan hirdetett (és példázott) erkölcsi helytállással sem menthető meg, mert az olykor épp az ellenkezőjét hozza felszínre, a kisebbségi sorsban élők morális gyengeségeit.³⁰⁹ Makkai szerint az erdélyi magyarság sorsa csak az egyetemes magyarsággal együtt oldható meg, következésképpen a „transzilvanizmus olyan érték kategóriát jelöl, amely szerves része az egységes magyar szellemiségnek.”³¹⁰ Makkai ezt már 1925-ös írásában, *Az erdélyi szellem* c. tanulmányában megfogalmazta: „az erdélyi magyar szellem, nem más szellem, mint az egyetemes magyar.”³¹¹ Akkor még úgy gondolta, hogy ez a kisebbségi felfogás egyetemes értékévé válhat. Pomogáts Béla szerint a harmincas években, a lángra

³⁰⁵ i.m., 107–108. [kiemelés az eredetiben].

³⁰⁶ PILDER: Makkai Sándorhoz, 120–121.

³⁰⁷ Reményik Sándor kórházból, betegen írta szenvedélyes válaszlevelét Makkai Sándornak, melyben kifejezi változatlan barátságát, de kategorikusan elhatárolódik barátja állásfoglalásától, megkülönböztetve a *régi* és az *új* Makkait. REMÉNYIK: Makkai Sándorhoz, 148–152.

³⁰⁸ PAÁL: Félreértett írás, 129–131; PAÁL: Lehet-e megoldása a „kisebbségi” kérdésnek, 184–188.

³⁰⁹ CSEKE: Egy létparadoxon megoldási kísérletei, 9.

³¹⁰ i.m., 10.

³¹¹ Makkait idézi CSEKE: i.m., 10. [kiemelések az eredetiben]. Vö.: MAKKAJ: Az erdélyi szellem, 129–134.

lobbanó nacionalista ideológiák közepette egy régi seb tépődött fel, a megmaradás egzisztenciális dilemmája. Ugyan végső soron a megmaradás volt a tét, de ehhez egy olyan támpont (ideológia) lett volna szükséges, amely a megmaradás-nem megmaradás félelmét eloszlatta volna. Az „erdélyi gondolat” nem bizonyult már elégségesnek ennek a dilemmának a feloldásában.³¹²

A vita patthelyzetében egyetlen lehetséges alternatíva kínálkozott a *nem lehet* zsákutcájára: a *lehet, mert kell*. A jelszóvá kristályosodott Reményik-válasz a megmaradás biztos irányát kívánta megfogalmazni.³¹³ Reményik válasza nyilván nem stratégia, nem alternatív program a kisebbségi élet továbbvitele számára, hanem nagy áldozatok árán talán lehetségessé váló „*mégis lehet*”, hiszen „a beszűkült vagy beszűkített lét értékhorizontja idővel, más helyzetbe kerülve kitágul.”³¹⁴

A vita egyik legszomorúbb vonatkozása, hogy nem igazán kapott helyet a teológiai érvelés, az igei meglátás. Az olvasókat, érintetteket pedig kevésbé vagy egyáltalán nem vigasztalta az a nézet, hogy Makkai a témát elvi, „humánus” szempontból közelítette meg. Éppen ezért lehet jogos a László Dezső véleménye, mely szerint Makkai teológiai, igehirdetői oldala hiányzik. „Makkai tárgyalás alatt álló cikkével kapcsolatban a legtöbb nehézséget az olvasókban az okozta, hogy nem találták ebben a műben az igehirdetőt. Sokan mondták, hogy hol van Makkai, az igehirdető, aki mint lekipásztor mindig, még a legkeményebb prófétai feddőzésében is világosan rámutatott a kegyelemben adott új élet lehetőségére? Ez a cikke könyörtelen és merev, egyetlen utat, a halál útját mutató, mint a görög sorstragédiák.”³¹⁵ Makkai Sándor „elégia-szerű” megállapítása ellenére is viszont az egyetlen lehetséges alternatíva, a „lehet, mert kell” imperatívusza tovább kellett éljen és éltesen. A teológiai szempontokat a továbbiakban is szem előtt tartjuk: az irodalom és teológia viszonyának eddig vázolt ismereteit szeretnénk elmélyíteni Tavaszy Sándor példáján keresztül. Meglátásunk szerint ugyanis Makkai Sándor mellett az ő személyében és szolgálatában futnak össze a kultúra

³¹² „Új nemzetiségi ideológiának kellett születnie, amely leszámolva a szép történelmi illúziókkal, elfogadja a kisebbségi élet nehéz realitásait, és a többi demokratikus mozgalommal szövetségben lép fel a nemzetiségi jogok védelmében.” Pomogáts Bélát idézi CSEKE: i.m., 9. Vö.: POMOGÁTS: A transzilvánizmus, 182–183.

³¹³ „Az új Makkai Sándor elcsodálkoztató és megdöbbentő gondolatai mellett állandóan idézgetjük a régi Makkai Sándort, a kisebbségi élharcost, akitől azt tanultuk, hogy az életből az Életbe juthatunk, hogy az élet minden körülmények ellenére is nem pusztán valóság, hanem megvalósítandó minőség, nemcsak lehetőség, hanem követelmény, nemcsak adottság, hanem kategorikus imperatívusz. Az erkölcsi törvény mint magyar követelmény bennünk. A transzylván csillagok pedig felettünk. És semmi más. Nekünk lehet – mert kell.” REMÉNYIK: Lehet, mert kell, 127–128.

³¹⁴ CSEKE: i.m., 8.

³¹⁵ LÁSZLÓ: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégijához, 102. További érdekes adaléknak számíthatnak László Dezsőnek a Makkai Sándor távozásával kapcsolatos emlékei: „Én körülbelül két évvel az eltávózása előtt már megmondtam bizalmas baráti körben, hogy Makkai 1936-ban le fog mondani a püspöki hivataláról és Magyarországra távozik. A következő tények alapján alakult ki bennem ez a később valóra vált sejtés. A romániai református egyház új törvényeit megállapító zsinaton Makkai a püspökről szóló szakaszba fölvetette, hogy a püspök tízévi szolgálat után nyugalomba vonulhat a püspöki szolgálatból. Kisebbségi fiát, Sándort, ő, a nagyon óvatos és az állam és a románság jó véleményére mindig sokat adó ember, magyarországi katonai iskolába íratta. Mindkét tény: fiának Magyarországon való tanulása és katonai iskolában való tanulása rendkívül kompromittáló lehet egy püspökre nézve. Ennek a szokatlan lépésnek egyetlen magyarázata lehet: előrelátás a jövőre, az új életformára, amelyre készül.” LÁSZLÓ: Makkai Sándor távozásáról, 102.

és közélet, irodalom, filozófia és teológia azon szálai, amely az erdélyi magyarság megmaradásának tartós szövetét alkotják.

IV. 3. TAVASZY SÁNDOR ÉS AZ ERDÉLYI MAGYAR IRODALOM

A Trianon utáni Erdélyben, a kisebbségi létbe sodródott magyarság számára a megmaradás volt a tét. Egy idegen közegbe való berendezkedés teljeskörű együttműködést igényelt minden területen. Az egyház, a politika, általában véve a kultúra egyes területei nem járhatták a maguk külön útját, hanem a fennmaradás érdekében olyan párbeszédet kellett folytatniuk egymással, amely az egymásrautaltság és egymásra figyelés jegyében az erdélyi magyarság közös ügyét mozdította elő. A református egyház részéről látható az a nyitás, amely a magyarságot érintő intézmények, különböző társadalmi-kulturális területek, sajtóorgánumok irányába megtörtént. A lelkipásztorok, teológiai tanárok, az egyház vezetői a maguk szolgálatában gyakran vállalták úgymond a „második mérőföldet” is, közéleti szerepeket, társadalmi aktivitást, keresve azokat a közös pontokat, amelyek a világgal való párbeszéd és együttműködés lehetőségeit célozták meg.

Tavaszy Sándor aktívan részt vett az erdélyi kulturális közéletben, így az irodalmi életben is. Oszlopos tagja volt a Reményik Sándor köré tömörülő Pásztortűz-körnek, a Helikon-körnek, a *Pásztortűz* folyóirat társszerkesztőjeként tevékenykedett. A Helikon társaság egységteremtésében is szerepet vállalt, mivel az 1926-os megalakulástól kezdve részt vett a marosvécsi irodalmi találkozókban.³¹⁶ Tavaszy Sándor tudományos és közéleti tevékenysége, széleskörű képzettsége, filozófiai és teológiai munkássága éppen az említett párbeszéd szükségességét, az egyes részterületek közötti interakciókat teremti meg. Személyében, munkásságában úgy integrálódtak az egymástól eltérő talajból kinövő tudományos, szellemi törekvések, hogy célirányosan, a kisebbségi magyarság új életfeltételeinek meghatározó elvi és gyakorlati útmutatójává koncentráálódtak. Az erdélyi magyar irodalom és teológia Tavaszy Sándor szemléletében két olyan, egymással párbeszédben álló terület, amelyek ugyanazon cél felé tekintenek. Az irodalom két világháború közötti meghatározó szerepe a kisebbségi identitás formálásában és a korabeli teológusok azon törekvése, hogy a teológia lelki-szellemi elvont karakterét a gyakorlatban megújító, célirányos módon applikálják, az említett közös cél irányába tendáltak. Tavaszy Sándornál ez a korrelációs szempont a teológia és filozófia egymást kiegészítő viszonyához hasonlóan, teológia és irodalom kapcsolatának mérlegén is nagyon szépen kibomlik, ha még nem is olyan részletesen, és koncentrált módon, mint a teológia és filozófia közös nevezőjében. Teológia és irodalom kevésbé tárgyalt viszonyát igyekezzük tehát feltérképezni Tavaszy Sándor gondolkodásában, néhány reprezentatív írásán, hozzászólásain, vitákban való bekapcsolódásán keresztül, de egyúttal választ keresünk a két világháború közötti teológia és irodalom kapcsolatának az erdélyi magyarság identitásában játszott szerepére vonatkozóan is.

³¹⁶ TONK: Filozófia és teológia, 95.

IV. 3. 1. Az erdélyi magyar irodalom kérdése

Számunkra talán magától értetődik, hogy mi az irodalom, mit tartalmaz, mi a célja egy irodalmi műnek, legyen az szépirodalom vagy szórakoztató irodalom. Ha kézbe veszünk egy regényt vagy egy verseskötetet, pontosan, vagy legalábbis hozzávetőlegesen tudni véljük, hogy miért tesszük – tanulás érdekében, kikapcsolódásképpen stb. A Trianon utáni erdélyi szellemi közegben, az új hangra találó, formálódó erdélyi magyar irodalom esetében ez nem feltétlenül így volt, mert az irodalomnak a maga sui generis sajátos jellemvonásán túl, egyben kulcsfontosságú társadalomszervező szerepe volt. Tavaszy Sándor, a szellemtudományok elvi feltételeinek episztemológiai alapjait vizsgáló filozófusként,³¹⁷ nem mehetett el könnyelműen amellet a számára tudományos igényű kérdés mellett, hogy mi az irodalom, mi a szerepe, honnan eredeztethető és hova helyezhető a szellemtudományok széles palettáján. Mindenekelőtt az irodalomnak ez az elméleti, kritikai megközelítése lesz mérvadó az irodalom és teológia Tavaszy Sándornál felmerülő kérdésfelvetéseiben.

Az irodalom mibenlétének elméleti megválaszolásában Tavaszy egy általánosabb keretbe illeszti a témát. Az irodalomra irányuló vizsgálódást általában a művészet lényegére, helyére és feladatára fókuszáló kérdésfelvetés implikálja. Ilyen szempontból az irodalom elvi tisztázása elsősorban filozófiai-esztétikai elemzést igényel. Tavaszy tehát egyrészt filozófusként és esztétaként közelíti meg a kérdést, hogy majd „gyakorlati” teológusként annak a kisebbségi magyar társadalomban alkalmazható, gyakorlatba ültethető hasznosságát hirdesse. Másrészt viszont – s itt inkább a Böhm-tanítvány szóval meg –, szigorúan az öntudat neokantiánus értelemben vett konstitúciójához kapcsolja az irodalom művelését. Számos teológiai írásának önreflexió, számot vető karakteréhez hasonlóan erőteljes kritikai attitűd érvényesül az irodalom művelésének megítélésében is. Tavaszy az „öntudat megbetegedését” mindenekelőtt a liberalizmus szellemének, illetve társadalomra történő romboló hatásának tulajdonítja. Az öntudat a lélek királya, de királyságát elveszítette, mert „fatális erők játékvá vált.”³¹⁸ Tavaszy számára ez jelenti az origót, úgymond ebből a nullpontból, a liberalizmus fellelegvárának lebontása utáni romokból építi fel és alapozza meg újra az öntudat szellemi magaslatát. Teológiai szempontból az öntudat egyrészt a kálvini hagyomány szellemében az öntudatos kálvinizmus gyűjtőfogalom keretében nyer ismét értelmet, amelyet később a barthi dialektika teológia újszerűségével ruház fel. Ebben az épülő, konstituálódó, a társadalmi kérdések és identitás irányába is elmozduló teológiai konstellációban helyezkedik el a filozófia, a művészetek, s így az irodalom is.

A művészet, beleértve az irodalmat is, kettős tagoltságú. Egyrészt az ember lelke mélyén gyökereznek azok a készségek, források, amelyek mind a tudomány, mind a művészetek iránti igényt munkálják.³¹⁹ Tavaszy ezt az alkotói igényt, tenni akarást az „emberi szellem belső

³¹⁷ Különösen a korai, első világháború előtti Tavaszy korai vizsgálódásai mutatnak a megismerés feltételeit kutató filozófiai fejtegetések irányába, amelyek, ha nem is ilyen intenzitással, de végigkísérik Tavaszy későbbi gondolkodását is. Ld. BALÁZS: Tavaszy Sándor filozófiája, 23–50.

³¹⁸ TAVASZY: Életfelfogások, 2.

³¹⁹ TAVASZY: Az emberi szellem, 14.

természetéből” eredezteti.³²⁰ Másrészt az egzisztenciális valóság is táptalaja a művészeteknek. Tavaszy szerint – s itt minden bizonnyal az egzisztencializmus hatása is érzékelhető –, nem áll meg az a tézis, mely szerint a művészet úgymond az élet fölöslegéből táplálkozik, mert „az emberi szellem művészi igényeinek legmélyebb forrása: a kérdéses és kritikus lét megrázó tapasztalata.”³²¹ Tavasz megalapozásában mind a belső, a tudat alapstruktúrájában elhelyezkedő művészet iránti igényre, mind a külső, tapasztalati, környező világ egzisztenciális keretére hivatkozik a művészet forrásainak feltárásában. Tavasz tehát korrelatív viszonyban látja a művészi alkotás folyamatát: egyrészt belső szellemiségének igényéből fakadóan emelkedik a művészet magaslatára, másrészt felemelkedését, az alkotás folyamatát a lét iránti érzékenysége, meghatározottsága, a krízis megtapasztalása motiválja: „Az igazi művész a hiányos, csonka lét és a meglátott teljes lét, mint két egymásnak feszülő világ között áll és ebben a világban élve és állva küzd a magasságokkal rokon lelke eszményi világáért.”³²² A „válság gondolkodójaként”³²³ mintha ez utóbbi, a valóság egzisztenciális talajából magasra törő alkotó jelentené a hangsúlyosabb motivációt, sőt kötelességet a művészet, irodalom etikai művelésére. Meglátása szerint a kettő dialektikus viszonyban van: a valóságnak ez a mélysége, korlátoltsága szolgáltatja a művészi alkotások fenségét, amelyek a valóság megrendítő tapasztalatával szemben az általa kreált világban igazságot teremtenek, így ellensúlyozva az emberi lét végességét, kiszolgáltatottságát. Ezt az irodalom feltételeihez szorosan kapcsolódó kiindulópontját erősíti meg később a „Az irodalmi műízlés társadalmi jelentősége” c. írásában, amelyben a mindennapi egzisztenciális valóság és a művészet éteri tisztaságát állítja korrelatív viszonyba:

„Aki az irodalmat igazi szellemi tápláléknak veszi, az nem azért él vele, hogy elszórakozzék, hanem azért, hogy az irodalmi alkotás éteri tisztaságú légkörében felszabaduljon és a nemes szellemiség útján kilépjen abból a fojtó és fullasztó ködből, amely a mindennapi életet körülveszi.”³²⁴

Platónra hivatkozva állapítja meg, hogy a test a lélek börtöne, majd hozzáteszi, hogy a világ hasonlóképpen falazza körül a királyi méltóságra rendelt lelket. A léleknek önmaga igazi felismerésére történő motivációja jelenti a szellem magaslatára történő szárnyalását. Ebből a kereső ösztönből születik a művészet, az irodalom is. „Ebben az értelemben tehát az irodalom nem egyéb, mint a lélek elrejtett orcájának önmaga által való felfedezése és látása s a szó, a beszéd és a nemzeti nyelv segítségével való ábrázolása.”³²⁵ A műízlés viszont nem pusztán az önmegismerés folyamatában jelentős, és nemcsak esztétikai-stilisztikai funkciókat tölt be, hanem sokkal inkább erkölcsi, társadalmi vonatkozása van, olyan új „életstílus,”³²⁶ amely etikai követelmény és egyben hermeneutikai támpont a választékos irodalom, nyelv teremtésében, az

³²⁰ „Ezeknek a megfontolásoknak alapján valljuk, hogy az emberi szellem művészi igényeit nem a természeti szép látása oltotta belénk, nem is a művészi nevelés eredménye, hanem az emberi szellem belső természetéből szükségképpenisséggel merülnek fel.” TAVASZY: Az emberi szellem, 14. [kiemelés az eredetiben].

³²¹ „Az emberi lét és világ leverő hiányossága, csonkasága, korlátozottsága és halálra vivő végessége felett érzett kínos fájdalom az a legősibb, legmélyebben fekvő forrás, amelyből a szellem művészi igényei születnek.” TAVASZY: Az emberi szellem, 15.

³²² i.m., 16.

³²³ BALÁZS: Tavasz Sándor filozófiája, 51.

³²⁴ TAVASZY: Az irodalmi műízlés társadalmi jelentősége, 75.

³²⁵ uo.

³²⁶ uo.

identitás képződésében és a nemzet nevelésében. Tavaszy realitás iránti érzékenységet, felelősségvállalását jelzi, hogy bár idealizálja, de nem marad meg a művészi alkotás éteri magaslatán, vagyis a művészet, irodalom művelését nem l'art pour l'art alapon gondolja el, hanem annak mindig felelősségteljes voltát, társadalmi relevanciáját és erkölcsi szerepét hangsúlyozza.

Kosztolányi Dezsőre hivatkozik, amikor azt állítja, hogy az irodalom művelői számára kiindulópontnak elég a mindennapok történései, a „kis” kérdések, mert az író ezekben az élet nagy eseményeivel találkozik.³²⁷ A művész ezen a magaslaton, tiszta szellemi állapotában a részleteket képes úgy tömöríteni, hogy az a művészetet befogadó számára az egészre történő rálátást sugallja.³²⁸ Böhm Károlyra apellálva egészíti ki mindezt az aktív filozófus terminusában, mert a művészek a filozófusi módszer lépésről-lépésre történő elemző, fogalmi analízisével ellentétben egyetlen szintetizáló képben ragadják meg a „kell” sugallotta világot. Az aktív része pedig mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a „kellnek” ez az idealizált magaslata nem cél önmagában, hanem annak tisztaságát, eredményét a lentiben, a földiben, a valóság korlátai között *kell* érvényesíteni.

Tavaszy Sándor „irodalmi tevékenysége” lényegében tehát az irodalom mibenlétének, céljának elméleti kérdésfelvetéseiben konkretizálódik, amelyet, hogy úgy tetszik, egyfajta metairódomnak, irodalomról és művészetéről szóló elemzésnek, kritikának titulálhatunk. Másrészt, Tavaszty irodalom iránti érdeklődését, művelését jelzi az a néhány tanulmány, íróportré, amelyeket a magyar irodalom kimagasló alakjainak évfordulói alkalmával jegyzett. A teljesség igénye nélkül ezek közül említhetjük meg azokat az irodalomtörténeti összefoglalókat, amelyek főként korai írásai között foglalnak helyet: Tompa Mihályról a *Vasárnapban*, Jókai Mórról a *Református Szemlében*, Szabolcska Mihályról a *Kálvinista Világban* emlékezett meg.³²⁹ Más, esztétikai jellegű ismertető, írások,³³⁰ valamint könyvismertető – túlnyomórészt filozófiai témában az *Erdélyi Irodalmi Szemlében* is megjelentek.³³¹

Amolyan anekdotaként idézi Kuncz Aladárral való kapcsolatát egy Adyról folytatott vita felelevenítésében a „Találkozásom Kuncz Aladárral” c. írásában.³³² Tavaszty meglátása szerint Kuncznak nem a beszéde, gondolatai voltak megkapóak, hanem személyisége, lénye, alkata. Reneszánsz embernek tartotta, ami viszont nem merül ki individualitásában, „hanem annak a nemzet-közösségnek a jövőre boldogságára is nézett, amelynek közösségében gyökerezettnek tudta és vallotta önmagát.”³³³ Visszaemlékezésében ugyanakkor Tavaszty az irodalom iránti lelkesedése, jelentősége és feladata iránti elkötelezettsége is kiolvasható, melyet szívügyének tekintett. E helyen érdemes hosszabban idéznünk Tavaszty memoárját:

³²⁷ TAVASZY: A szellemi magatartás kérdése, 513–514.

³²⁸ i.m., 514.

³²⁹ TAVASZY: Tompa Mihály, 182–185; uő.: Jókai, 129–130; uő.: Szabolcska Mihály, 172–173; uő.: Baksay Sándor, 20; uő.: Balogh Károly: Madách, 454; uő.: A felszázados Erdélyi Irodalmi Társaság, 790–791; uő.: Reményik Sándor, 529–530.

³³⁰ TAVASZY: Dr. Bartók György: Petőfi lelke, 87.

³³¹ TAVASZY: Bartók György: A "Rendszer" filozófiai vizsgálata, 397–398; TAVASZY: Böhm Károly, 123–125; TAVASZY: Varga Sándor, 139–140.

³³² TAVASZY: Találkozásom Kuncz Aladárral, 283–284.

³³³ i.m., 284.

„A másik lelki találkozásom Kuncz Aladárral a Makkai Sándor otthonában volt, ahol egy alkalommal az Ady Endre költészetéről vitáztam vele. Bevallom, hogy én akkor Adyból csak azt akartam meglátni és kiolvasni, ami benne furcsa, paradoxszerű, vagy, ami egyenesen visszásan hat, tehát azt, ami Ady és költészete ellen bizonyít. Meglepett és bosszantott akkor a Kuncz Aladár szelíd nyugalma és fölényes szelídsége. Egyenesen sértőnek találtam biztos ítélő erejét, amelyet csak nagy önfegyelmel tudtam elviselni és mégis erkölcsi önvédelemből végre arra a gőgös kifakadásra jutottam: Én veled tovább nem vitatkozom, mert végre is az esztétika doktora vagyok! Finom gúnyt árasztó szelíd válasza csak ennyi volt: Igazad van, mert én nem vagyok az esztétika doktora! Kifinomult, elszellemiesített egyéniségének másik sajátos vonása az, amely ebben a találkozásban előttem felderült. Igazi renaissance-ember volt, nem hiába éppen ő fordította le a nagy megújulásról szóló egyik legszebb könyvet, a Gobineau Renaissance-át.”³³⁴

Esztétikai műérzkét villantja meg a „Láthatatlan írás. Elmélkedés Áprily Lajos költészetéről”³³⁵ c. elemzésében. Jellemző módon Áprily Lajost erdélyi költőnek tartja, akinek költészetét csak az erdélyi természet ismeretében lehet megérteni, átélni. A költő és táj elválaszthatatlan fúziójára utal, amikor Áprilyt magával a természettel, illetve Erdéllyel azonosítja: „Ő tehát nem egyszerű tolmácsa Erdélynek, mert kettejük közt már nincs tárgyilagos viszony: »velem egy-test vagy, mint a titkom« – mondja s ezzel a teljes azonossági viszony lesz felettük úrrá.”³³⁶

A művészet, illetve irodalom elvi tisztázását, meghatározását követően, illetve az irodalmat szívégyének tekintő Tavaszy rátérhet az irodalom társadalmi vonatkozásának, relevanciájának a feltérképezésére. Amint utaltunk rá, Tavaszy a művészet/irodalom definiálásában nem szakad el a valóság táptalajától, következményeiben, feladatában pedig ugyanide, a létfeltételek meghatározta szituációba tér vissza, hogy az abban levő szubjektumnak és kollektívának támpontokat nyújtson. Ez az irodalom művelésében közvetett módon ugyanazt a feladatot és utat jelöli ki, mint a teológia számára. A cél életszagú, társadalmi vonatkozású, és pedig az erdélyi magyarság számára identitást kreálni. Tavaszy Sándor egy összefoglalójában az irodalomnak a társadalomformáló erejét emeli ki, amely az önmagára eszmélő erdélyi magyarság számára az első világháborút követő időszakban a legfontosabb önkifejező eszköze volt minden felmerülő kérdésben.

„Ma már történeti tárgyilagossággal állapíthatjuk meg, hogy az erdélyi magyar irodalom amilyen mértékben távolodott hősi korától, olyan mértékben veszített abból a majdnem kizárólagosan uralkodó helyzetből, amelyet különösen a húszas évek folyamán az erdélyi magyar szellemi életben elfoglalt.”³³⁷

Az erdélyi magyar irodalom sikere egyrészt a „válságos forduló által előidézett viszonyokból következett”, másrészt „az alkotó erőből” bontakozott ki, amely érvényesülni akart és kifejezést keresett. A húszas években a szellemi szférának gyakorlatilag minden területe az irodalomban találta meg önkifejeződésének útját, „a religiosum, a politikum, a logikum, az etikum, az esztétikum.”³³⁸ Az irodalomban koncentrálódó egység egy idő után meg kezdett bomlani, a benne ideiglenesen otthonra lelő egyes területek emancipálódtak, és sajátos perspektívájuk szerint tematizálták az aktuális kérdéseket, problémákat. Ez nem feltétlenül az

³³⁴ uo.

³³⁵ TAVASZY: Láthatatlan írás. Elmélkedés Áprily Lajos költészetéről, 527–530.

³³⁶ i.m., 527.

³³⁷ TAVASZY: Az irodalom mint nemzeti létforma, 1.

³³⁸ i.m., 1.

irodalom térvesztését jelentette, hanem inkább annak letisztulásához, cizelláltságához vezetett. Ez óhatatlanul az irodalom önreflexióját is eredményezte, vagyis az irodalomnak nemcsak az egyetemes, tudományos meghatározása fontos, hanem a lokális színezetű, sajátos történelmi-társadalmi korrelátumban manifesztálódó irodalom művelésének körülírása is elengedhetetlen lesz. Itt kell megjegyeznünk, hogy hasonló folyamatok az erdélyi református teológiában is végbementek a Trianon utáni útkeresésben. Az öndefiníció, a küldetés meghatározása, az új létfeltételek közötti pozicionálódás nem egyszerű, zökkenőmentes feladat, amely olykor intenzív vitákhoz, polarizálódásokhoz vezetett.

Tavaszy Sándor, a kortárs intellektumhoz hasonlóan részt vett ezekben a párbeszédekben. A tárgyalt „schisma-pörben” Tavaszy szerint az irodalom szegmentációja egyáltalán nem a gyengeség jele, hanem a változatosságé, a szabad törekvések, különböző perspektívák jelenléte az aktivitást, a szellemi élet elevenségét igazolja. A kérdést annyiban mégis lezártak tekinti, hogy a sokszínűség, generációs különbségek ellenére sem több, hanem csak egy irodalomról van szó, amely a különbözőségeket képes önmagába integrálni. Ebben az egységesítő munkában, a közös cél körvonalazásában pedig mindenekelőtt a Vécsei Szövetségnek van a legnagyobb érdeme. Másrészt beismerően állapítja meg azt is, hogy cselekvőképesége valóban meggyengült, nemzeti létformája fellazult: „Már nem volt annyira tömörített, a közösségvállalása meggyöngült.”³³⁹ Az irodalmárok többségéhez és Makkai Sándorhoz hasonlóan az egység a különbözőségben elve mellett foglal állást. Az Ifjú Erdély 1930-ban megfogalmazott „*Mi az erdélyi gondolat?*” körkérdésére válaszában Tavaszy jellemző módon Isten ígéjére alapoz: „Az erdélyi gondolat: *Idegenek vagyunk a földön, nincs itt maradandó városunk, hanem a jövőt keressük.* Erdély földje és a valódi erdélyi ember lelke tele van a történelmi múlt titokzatos szelleme iránti tisztelettel.”³⁴⁰ A múlt nagyjaira hivatkozik, akik egyúttal a jövőbe is néztek. A jelen nemzedék feladata is hasonlóan nemes feladat, küzdelem, amely által „testünk és a lelkünk újabb láthatatlan rétegződést fog alkotni Erdély földjében és az erdélyiség gondolatában, de hitünket és reménységünket idegenségünk és vándor voltunk sokszor kétségbeejtő jelenje megtörni nem tudja.”³⁴¹

IV. 3. 2. Egy „szász-magyar vita” margójára

Tavaszy Sándornak a schisma-perben foglalt álláspontja nemcsak egy egyszeri véleményt tükrözött és nem is csak a többi véleményhez való elvárt csatlakozás volt részéről, mivel a későbbiekben is következetesen kiállt álláspontja mellett. Ezt példázza az a talán kevésbé ismert vita a harmincas évek közepén, amelyet a szász „Klingsor” c. lapban annak szerkesztője, Heinrich Zillich kezdeményezett. A vita ugyan nem illeszthető a korabeli nagy sorsfordító viták sorába, mint a „vallani és vállalni”, az „ahogy lehet” vagy a már említett „schisma-pör”, mégis hasonló módon jellemzi a korabeli álláspontokat, gondolkodásmódot. Kuriózumát és jelentőségét az adja, hogy Tavaszy úgymond főszereplőként veszi ki részét ebben a néhány oldalt megélt replikaváltásban, az említett szerkesztő és Molter Károly irodalomtörténész

³³⁹ i.m., 2.

³⁴⁰ TAVASZY: *Mi az erdélyi gondolat*, 211. [kiemelés az eredetiben].

³⁴¹ uo.

mellett.³⁴² Heinrich Zillich 1934-ben megjelent, az irodalmi kereteket jóval átlépő, a politika vizeire evező támadó soraira Tavaszy Sándor válaszolt a Pásztortűzben. Zillich szerint Magyarország a német kisebbség jogait nem tartja tiszteletben, az erdélyi magyarságot pedig azzal vádolja, hogy ebben az ügyben nem foglal állást. Ebből kifolyólag megkérdőjelezi az erdélyi magyar sajtó szuverenitását is. Egy újabb vádpontban Molter Károly tájékozatlanságát rója fel, aki egy, a kortárs német irodalmat szemlélő ismertetése során szerint számos jelentős német író, költőt hagyott ki a sorból. Mindebből következtetésként azt az elsietett általánosítást vonja le, hogy az erdélyi magyarság is tájékozatlan.³⁴³ Tavaszy Sándor Zillich támadó hangvételét az erdélyi magyarság lelkiismeretére, szabad döntési jogára hivatkozva utasította vissza. A kérdést az erdélyi szellem égísze alá rendelte. Meglátásában az erdélyi szászoknak is ennek a kötelességének és felelősségének kellene eleget tennie, sőt az újabban fellángoló egyetemes német (germán) szellemiségét is ennek a szolgálatába állítania.³⁴⁴

A vita kontextusát meghatározza a harmincas években fellángoló nacionalizmus mint politikai tényező, amelyre Tavaszy és Molter Zillich-bírálatra is rávilágít. Tavaszy szerint az erdélyi szász közösség a németországi fejlemények hatására „jobbra fordult.”³⁴⁵ Az erdélyi szászok nemcsak politikai és gazdasági értelemben csatlakozott teljes mértékben az egyetemes német kultúrához, hanem kulturális szempontból is teljes önátadás jellemzi. Ezzel szemben a magyarság – így kultúrájában, irodalmában, de teológiájában is – az erdélyi hagyomány jegyében autonóm, szabad gondolkodás jegyében él, anélkül, hogy megkerülné az egyetemes német vagy magyar irodalom értékeit. Tavaszy tehát mindvégig a közös, erdélyi ügy szellemében fogalmaz meg építő kritikát.³⁴⁶

Tavaszy Sándor a fel-fellángoló nacionalista közhangulatban nem esik a politikai szélsőségek csapdájába, sőt, ezeken felülemelkedik, és sokkal hangsúlyosabbnak tartja a lokális szempontokat szentesítő erdélyi szellemiség erkölcsi parancsát, valamint a párbeszéd fontosságát. Részéről a vita pozitívumát is abban látja, hogy sikerült kimozdulni a holtpontról és párbeszédet kezdeményezni, még ha ez történetesen egy vitában csapódott is le. Ezzel a pozitív kicsengésű következtetéssel zárja a vita második felvonását.³⁴⁷

„Én Zillich-het a fenti kemény sorai után még jobban tisztulem és a Klingsort még jobban becsülöm, azért, hogy kilépett a szász elzárkózottság ködvárából és vállalkozott a nyílt és őszinte szembenézésre és férfias szóváltásra. Ez az igazi erdélyi szellem! És hiszem, hogy a nyílt és őszinte beszéd a mi részünkről is inkább hozzájárul a megértéshez és az egymás méltányolásához.”³⁴⁸

Míg a vita tágabb, egyetemes kontextusát a globális szinten jelentkező nemzetiségi eszme radikális változatai szolgálják, addig helyi vonatkozását az az aggodalom, igyeke és

³⁴² Megemlíteném, hogy ennek a vitának a felemlítése nem teljesen jelentéktelen, főleg, ha figyelembe vesszük a Klingsor erdélyi szász kulturális lap révén az erdélyi szász és magyar közösséget viszonyát. Míg a húszas években a transzilvanizmus gondolkörében, a kölcsönös eszmei és kulturális együttműködés határozta meg a két kisebbségi nép életét, addig a harmincas években a nacionalista fordulat a német imperialista ideológia körébe vonzotta az említett lapot és szerkesztőjét is.

³⁴³ ZILICH: Deutsche und Ungarn, 76–78.

³⁴⁴ TAVASZY: Üzenem, 73.

³⁴⁵ Ezt Molter Károly is megerősíti replikájában. MOLTER: Az elvárásolt varázsló, 459–465.

³⁴⁶ „[...] amit mondtam, azt az erdélyi szellem, a hagyományos erdélyi türelem és az erdélyi lelkiismereti szabadság magaslatainak ormairól mondtam!” TAVASZY: Disputa egy üzenet körül, 196.

³⁴⁷ i.m., 196.

³⁴⁸ uo.

párbeszéd iránti igény jelenti, amely az erdélyi szellem jegyében nemcsak opcionális jelleggel bír, de a jövőre nézve, az együttélés, megmaradás érdekében kötelező etikai jelleggel bíró elvárásként tételeződik.

IV. 3. 3. Az erdélyi magyar irodalom feladata

Az erdélyi magyar irodalom alakulásához az említett interakciók, viták, a bennük megszólaló eltérő hangok, a különböző nézőpontok kikristályosodása is nagyban hozzájárultak. Tavaszy Sándornak a hozzászólásai, replikái, véleménynyilvánításai egy, az erdélyi magyar irodalom jelentőségét, önállóságát, identitásformáló erejét hirdető álláspontra enged következtetni. Tavaszynak ez a megközelítése a transzilvanizmust konzervatív alapon hirdető, a Vécsei Szövetség és Helikon köré tömörülő tábor soraiba illeszthető. Gondolkodása viszont ennél többet és sajátosabbat is hordoz magában. Az az etikai többlet, amely teológiai és filozófiai gondolkodásának is alapvető princípiumát képezte, és amely a harmincas években a tudatos nemzetnevelés és -formálás gyakorlati megvalósításának irányába tendált, az irodalmi és művészeti koncepcióját is meghatározta. Az irodalom genezisének tematizálásában impliciten jelenlévő, majd az erdélyi magyar irodalom és transzilvanizmus mibenlétét exponáló konfrontációban körvonalozódó etikai aspektus Tavaszy számára a későbbiekben expliciten, a gyakorlati alkalmazhatóságban is fontos lesz. A Zillichhel folytatott vita háttérét már a globálisan fellángoló nacionalizmus adta, amely a harmincas évek általános szellemi diskurzusát is meghatározta. Tavaszy ebben az új konstellációban tudatosan elkerülte egyik vagy másik pólust, helyette az egyes szélsőségeken felülemelkedő integratív erdélyi szellemiséget hirdette, amely összecseng mind a teológiai és filozófiai, mind az esetlegesen irodalmi kérdéseket érintő egyes írásaiban. A művészetet, irodalmat tematizáló írásait ez az etikai alapállás járja körül, következményeiben pedig a gyakorlati alkalmazhatóság irányába mutat.

„Ma itt Erdélyben egy keresztyén magyar fiúnak önmaga művelését, lelke nemesítését, képességei kiképzését, ismeretkincsének gazdagítását nem szabad egyedül az iskolától várnia, hanem nagy odaadással és leleményességgel saját erőfeszítése útján kell arra törekednie, hogy magyar nemzeti műveltségét biztosítsa, kiépítse és elmélyítse.”³⁴⁹

A műveltség a szellem tevékenységeként tételeződik, de egyszersmind annak célját is képezi: önmaga építése, szépítése, kiteljesítése. Az irodalom mint író és olvasó közössége *etikai* közösség, mert minőségi változást idéz elő.³⁵⁰ Ha etikai közösség, akkor a keresztyén ember nem vonhatja ki magát belőle, sőt fel kell használnia, s általa közvetítenie „a felülről való életet.” Ugyanakkor e tisztán keresztyén irodalmi szándék mellett élni kell az elsődlegesen nem keresztyén célzatú irodalommal, mert azokban számos lehetőség van a keresztyén élet elmélyítésére (Dosztojevszkij, Tolsztoj, Dickens, Ady, Madách, Kemény Zsigmond). A keresztyén élet figyelembe kell vegye, mert *földi kitekintése* van, azaz „életformát kell kialakítanunk.”³⁵¹ Az esztétika mint a műízlés, szemlélet olyan képességgént érvényesül, amely

³⁴⁹ TAVASZY: A magyar író toll panasza, 61.

³⁵⁰ TAVASZY: Az irodalmi műveltség, 112.

³⁵¹ i.m., 112.

a természet szerinti, bennünk meglévő szépet felszínre hozza. Mindez pedig nemcsak az irodalmi műveltség esztétikája által bontakozik ki, hanem az etika feladata is, sőt, ahol az élet krisztusi alapokon nyugszik, ott az esztétika jó segédeszköznek bizonyul.³⁵² Tavaszy szerint nem elég csak esztétikát művelni, hanem egy művet együttesen esztétikai és etikai szempontok kell meghatározzanak. Ez a differenciálódás az etika javára túlmutat a mű geneziséén, és pedig annak következményére, hatására fókuszál, távlatosan minden ilyen alkotás felelősséggel jár az erdélyi magyarság identitásának megőrzésében, formálásában. Ezért kifogásolja olykor a művészeteknek csupán az esztétikai szempontból történő művelését, vagy az erdélyi lokális szempontokat figyelmen kívül hagyó, csupán az egyetemes kultúrát, civilizációt gazdagító művek sorát.³⁵³ Az irodalom, a világában egzisztáló emberhez hasonlóan nemcsak ügymond légüres térben létezik, „mint egy magános szürke gém a Maros-parton,”³⁵⁴ hanem környezetében, világában él. Nem általánosságban alkot, hanem sajátosan ahhoz a közösséghez szól, amelynek maga is része. Bízunk benne, hogy „diadalmasan fog megállani az erdélyi magyar nemzeti közösségben s ezt kész mindenha *megvallani* és ezért kész mindenkoron a felelősséget *vállalni* is.”³⁵⁵

A nagy kérdés tehát az, hogy az irodalom, egyáltalán a műveltség a teológiával együtt mennyiben és hogyan tud nemzeti életforma maradni, vagyis a tiszta, esztétikai követelményeknek megfelelő magas szintű, igényes műveltséget hogyan lehet az erdélyi sajátos körülményekkel ötvözni. Tavaszy Sándor írásaiban, replikáiban, elemzéseiben körvonalazódó válasza etikai alapra enged következtetni: „Az irodalom akkor marad nemzeti lét-forma, ha a nemzeti élet egészéért való felelősség áthatja minden mondanivalóját.”³⁵⁶ Tavaszy mindvégig következetesen vallotta, hogy nem elég csak magyarul írni, hanem a nemzet alakításában is hathatós szerepet kell vállaljon mind az író, mind a befogadó, hogy

„együtt mentsék és tartsák meg azt a sajátos lelket, amelyet Isten nekünk erdélyi magyaroknak adott. Hassa át ezt a szellemi magatartást az a kritikai nemzetszemlélet, amelyre minket a Biblia és a Bibliából származó nagyjaink [...] tanítottak, hogy jussunk el valamennyien arra a transzilvánizmusra, amelyről Reményik Sándor azt vallotta, hogy nem más, mint »egy mindenkitől elhagyott nemzet-töredék menekülése a széthulló világból – Istenéhez.« Ezt a szellemi magatartást, ezt a kritikai nemzetszemléletet, ezt a transzilvánizmust hirdetem, sürgetem és követelem!”³⁵⁷

IV. 3. 4. Irodalom és teológia

Az idézett szövegrészlet Tavaszynek „A szellemi magatartás kérdése az irodalomban” c. írásának zárógondolata, amelyben Reményik Sándort is idézi. A költőre történő hivatkozás Tavaszy részéről a teológia és irodalom kölcsönös kéznnyújtásaként, ugyanazon cél érdekében történő munkálkodásaként is értelmezhető. Ugyanakkor Tavaszy azon erőfeszítéseként is tételezhető, amely a teológia és irodalom ambivalens viszonyát igyekszik közös mederbe

³⁵² i.m., 113.

³⁵³ „Hozzájárult ehhez a folyamathoz, sőt nagy lökést adott ennek az a tény, hogy íróink javarésze már nem Erdély részére írt, hanem a határokon túli magyar olvasóknak.” TAVASZY: Az irodalom mint nemzeti létforma, 2.

³⁵⁴ i.m., 3.

³⁵⁵ uo.

³⁵⁶ i.m. 2. [kiemelés az eredetiben].

³⁵⁷ TAVASZY: A szellemi magatartás kérdése az irodalomban, 514.

terelni. Felismerte ugyanis annak szükségszerűségét, hogy a korabeli körülmények között csak együtt lehet a megmaradásért hatékonyan tenni. Elmondható ez vajon fordított irányban is? Reményik Sándor *Elkéstetek* c. verse (1936) talán nem ezt a kölcsönös ideált sejteti. Soraiban, mélyről feltörő kiáltásában mintha az egyház és az egyes lélek, illetve a nemzet, a magyarság egésze közötti törés jutna kifejezésre:

„Elkéstetek, elkéstetek vele,
Az Igével, ki élet kenyere,
Ki Evangélium és semmi más,
Nem tudás, művészet, magyarkodás,
Nem kultúra és nem pedagógia,
Nem eszköz többé, hanem cél maga.”³⁵⁸

Az idézett versrészlet alapján úgy tűnik, mintha az egyház nem találta volna meg a híveihez vezető megfelelő utat, az ige hirdetését, vagy ha igen, valóban túl későn tette meg. A költemény pesszimista hangvétele összefüggésbe hozható az újabb világégés előszelének fojtott hangulatával, amikor talán a költő gondviselésbe vetett hite is megrendült.³⁵⁹ Úgy tűnik, hogy ő maga is nehezen, vagy egyáltalán nem hallja meg az igét: „Elkéstetek, elkéstetek vele,/Süket fülemben hogy jusson bele?” Másrészt Reményik kritikája a korabeli viszonyok között mutat tükröt az egyház számára, s ilyen téren nagyon mélyre hatol, éles kritikát fogalmaz meg. Ugyanakkor a kritikai attitűd a teljes magyar keresztyén társadalom, közélet áporodottságának a mindenkori leleplezése is. Ez a szókimondó kritikai látás a magyar protestáns költészet azon vonulatához csatlakozik, amely nem palástolja bírálatát egyházával, nemzetével szemben sem. Eszerint Reményik híressé vált költeménye Arany János (János pap országa) és Ady Endre (A papok Istenének) ilyen jellegű lírai hangvételének természetes folytatásaként,³⁶⁰ illetve Szabó Dezső prózában feltörő kritikájának kortársaként értelmezhető.

Meglátásunk szerint viszont nemcsak a törés szélsőséges megszólaltatása („Elkéstetek”) hallható ki a sorokból, hanem a költő részéről a teológiai üzenetnek azon tartalmi recepciójára is utalás történik, melyet a költemény központi fogalmai tükröznek: „Ige”, „Evangélium”, „Reformátorok”, „hit”, „rég-új mérték”. Ez mindenképpen egybecseng a korabeli teológia igeközpontú, krisztocentrikus fordulatával, mely a dialektika teológia paradigmája által érvényesült. Karl Barthnak a vers záró soraiban előforduló neve pedig éppen azt a tényt erősítheti meg: Reményik számára sem idegen az egyháznak ez a törekvése, irányelve. Ily módon a svájci teológusnak nemcsak az 1936-os magyarországi és erdélyi látogatása számottevő, amelyre Reményik mellett egyébként a hazai közélet is felfigyelt, hanem az általa megalapozott, a hazai teológusok által adoptált teológia újszerűen ható igei ereje is.

Tavaszy Sándor nem zárkózik el a bírálattól, a kritikai attitűd – az egyházzal, teológiai gondolkodásmóddal szemben is – főleg a háború utáni időszakban retorikája alapvető

³⁵⁸ Részlet Reményik Sándor: *Elkéstetek* c. verséből. REMÉNYIK: Elkéstetek, elérhető online: <https://probablogi.wordpress.com/kedvenc-versek/remenyik-sandor-elkestetek/> (utolsó megtekintés: 2024.08.02.).

³⁵⁹ FARKAS: Evangéliumi ihletettségű identitástudat, 108.

³⁶⁰ REISINGER: Reményik Sándor költészete, elérhető online: <https://soundcloud.com/reisingerjanos/remenyik-sandor-koelteszete> (utolsó megtekintés: 2024.08.03.).

pillérének bizonyult, amely erőteljes bűnbánati karakterrel párosult. Ez a szemlélet tükröződik Makkai Sándor „Magunk revíziójában” is, amelyet Reményik Sándor azért méltatott, mert benne programszerűen jelenik meg a vallásos gyökerű erdélyi kritikai nemzetszemlélet. A(z ön)kritikai szemlélet teológiai értelemben a bűnbánat és kegyelem igei hangsúlyát jelenti, de egyúttal a kisebbségi magyarság lehetőségeire is rámutat, amely ugyan a kultúra fellegvárába kényszerült visszavonulni, de éppen így „igyekszik a magyarság lelki pozícióit megtartani.”³⁶¹ Reményik ugyanakkor felrója a bűnbánat túlsúlyát mint a társadalom gondolkodására is kiható, teológiában gyökerező tényezőt, amely hátráltatja következményt, a lehetőségek kibontakoztatását és megvalósítását. Reményik ezzel, bár negatív értelemben, de elismeri az egyház jelentőségét a kisebbségi magyarság életében, kritikájában mégis felrója a túlzott önkritika jelenlétét, amely így a nemzet egészére nézve kontraproduktív lesz, sőt, amely már-már – a költő megfogalmazásában – egyfajta mazochizmusba csap át.³⁶² Tavaszy Sándor ezt a felvetést is – miként Zillich írását – személyes ügyének tekinti, s válaszában³⁶³ sajátosan filozófiai, elemző képet ad. Megkülönbözteti az illúziós nemzetszemléletet a kritikai nemzetszemlélettől. Az előbbi jó törekvésnek tartja, de hiányosságát abban látja, hogy csak részletkérdésekre fókuszál, ezért a „kritikai nemzetszemléletnek [...] fel kell emelkednie arra a magaslatra, ahonnan az egyes az Egész összefüggésében, az Egész pedig az egyes realitásában tudja szemlélni.”³⁶⁴ Tavaszy az egyoldalú, részterületekre fókuszáló illúziós nemzetszemlélet helyett egy egységes etikai alapon nyugvó kritikai szemléletet sürget. Egy olyan kritikai attitűdre van szükség, amely az erdélyi realitáshoz igazodik, és nem olyanokra, amelyek „a művészi árisztokrátizmus távolságában ragyognak, vagy pedig a kispolgári szűklátókörűségben belül maradnak. [...] A helyes és igazi kritikai nemzetszemléletnek nincs öncélja, hanem a teljes, az egzisztenciális értelemben vett *nemzeti önfenntartás* szolgálatában kell állania.”³⁶⁵ Válaszcikkének összegzéseképpen az egységben az erő elvét hirdeti. Az egyes területek igazi önkritikai attitűdjé ugyanazon cél felé, az egységes nemzetnevelés irányába kell mutasson.

„Ehhez azonban arra van szükség, hogy vessünk véget az atomizálódásnak, amely a mi erdélyi magyar közösségi életünkben még mindig folyamatban van. Elérkezett az utolsó órája annak, hogy a különböző egyesületek, munkaközösségek, körök, klikkek és szabad csapatok nézzenek szembe egymással és lássák meg, hogy nincs közöttük senki, aki hibátlan lenne, de viszont nincs senki, aki saját nemzetnevelő akaratának munka-részletében nem hordozna valami olyant, amit a nagy egész érdekében érdemes megbecsülni. Ehhez azonban még több önkritika kell, mint amennyivel ma élünk és még több szeretet, mint amennyit ma egymással szemben tanúsítunk.”³⁶⁶

Tavaszy Sándor kritikai nemzetszemlélete nem elzárkózó, hanem integratív. Így működhet még egy ilyen ambivalens kapcsolat is, mint a Reményik Sándorhoz fűződő viszony,

³⁶¹ REMÉNYIK: Önkritika, 124–125.

³⁶² „Az erdélyi magyarság mai vezető szellemiségének, számottevő íróinak, gondolkozóinak, nevelő-egyénségeinek egész karakterét átítatta egy különös, kritikai nemzet-szemlélet, melynek, azt mondhatnám, vallásos gyökerei vannak. [...] Ennek a kritikai, bűn-látó, bűnkereső, önostorozó, önmagát vallásos megalázkodásban kiélő, a végzet ódiumát most már kizárólag önmagunkra hárító szemléletnek kiszámíthatatlanul káros következménye is lehet.” REMÉNYIK: Önkritika, 124.

³⁶³ TAVASZY: Az igazi kritikai nemzetszemlélet, 170–171.

³⁶⁴ i.m., 170.

³⁶⁵ i.m., 170–171.

³⁶⁶ uo.

vagy első látásra olyan ellentétesnek vélt terület, mint a teológia és az irodalom. A replikaváltás teljesen megfelel Tavaszy diszpozíciójának és céljának, mely szerint minden párbeszéd, kezdeményezés a közös ügy előmozdításához járul hozzá. Tavaszy ezért a továbbiakban is többször hivatkozik Reményikre, több írásában ismerteti, taglalja költészetének egy-egy szeletét, tevékenységét.³⁶⁷ A viszony fordított irányban is érvényesnek látszik, hiszen Reményik számára is a megmaradás közös ügy, amely *Isten ügye* egyúttal: „[a transzilvanizmus] egy mindenkitől elhagyott nemzet-töredék menekülése a széthulló világból – Istenéhez.”³⁶⁸

A teológia és az irodalom közötti interakciók rávilágítottak a teológia azon igényére, amelyet az egyes diszciplínák, így az irodalom, de általában a kultúra, művelődés irányába megfogalmazott. Tavaszy Sándor idézett íásaiban rámutatott a teológiának erre a törekvésére, melyet egyrészt erőteljes párbeszéd intenciójában ragadhatunk meg, másrészt „követelésében”, az etikai magatartásban. A teológia viszont ennél többet tűz ki célul. Nemcsak egy-egy szegregált terület felé történő nyitása figyelhető meg a tárgyalt időszakban, hanem a teljes erdélyi magyar társadalomnak kíván támpontot nyújtani. Az irodalommal történő párbeszédére is jellemző egyfajta normatív hangvétel, amit általánosabb értelemben is megfogalmaz. Ez a szempont egy sajátos kisebbségi (teológiai) látásmód és etika kidolgozásának igényét fogalmazza meg.

IV. 4. A TRANSZILVANIZMUS ÉRTÉKELESE, KRITIKÁJA

Cs. Gyimesi Éva *Gyöngy és homok* írásának címe metaforikus: a gyöngy képződése, homokszemből való formálódása a gyötrelmes munka, szenvedés, próbatételek árán előállított drága kincset jelenti. Óhatatlanul felvetődik a kérdés, hogy vajon így van a kisebbségi sorsba került magyarság életével is? A vajúdas termelte művek, alkotások az erdélyi magyarság drága kincsei? A fájdalom árán szerzett gyöngy mint a produktív fájdalom toposza nemcsak a szerzőnek a nyolcvanas évek kilátástalanságában felhasznált analógiája, hanem az elszakadás utáni gyakori önkifejeződés választott művészi kifejezőeszköze. Áprily Lajostól kezdve³⁶⁹ a világirodalmon (Dosztojevszkij) át egészen Szilágyi Domokosig érvényesül.³⁷⁰ Cs. Gyimesi viszont az analógia által jelölt paradox szerkezet elemzésével mutat rá a transzilvanizmus színére és visszájára. A gyöngy motívumánál a jelkép diszharmonikus jellegénél fogva marad

³⁶⁷ TAVASZY: Reményik Sándor természetszemlélete, 501–503; uő.: Reményik Sándor küzdelme, 752–755; uő.: Vallomás Reményik Sándorról, 546–547; uő.: Reményik Sándor összes versei, 529–530; REMÉNYIK: Tavaszy Sándor, 52–53.

³⁶⁸ Reményik Sándort idézi TAVASZY: A szellemi magatartás kérdése, 514. Tavaszy nem adja meg a Reményik-idézet pontos helyét.

³⁶⁹ „Túlságosan ismerős talán, de olyan tolakodó erővel jelentkezik [...] egy nagyon találó illusztráció, hogy felhasználása elől lehetetlen elzárkózni. Az igazgyöngyről van szó, melynek keletkezéséről azt tanítja a természettudomány, hogy sebzésből lesz, mellyel idegen test, többnyire homokszem sérti meg a kagylóállatot. A megsértett állatka testének fájdalom által kiváltott reakciója indítja meg azt a kiválasztást, melynek végső eredménye az igazgyöngy.” Áprilyt idézi CS. GYIMESI: Gyöngy és homok, 9–10; vö.: ÁPRILY: Álom egy könyvtárról, 156.

³⁷⁰ „...hősöket izzadtunk ki magunkból – kézenfekvő, mégis mondom a hasonlatot –, akár a gyöngyragyó, feleim, mert szomorú az feleim, hogy mocsok által jutunk kincshez.” Szilágyi Domokos: Ami kell, idézi CS. GYIMESI: i.m., 10. Vö.: SZILÁGYI: Kényszerleszállás, 207–208.

meg, azaz a szenvedést és az abból következő sikert szétválasztja. A kettő összeolvadása tulajdonképpen a transzilvanizmus jelensége mint ideológiaképződés és annak alkalmazása, gyakorlatba ültetése a sajátosan erdélyi magyar kisebbségi lét paramétereiben. A mesterként pozitív kicsengésű szimbólum meglátása szerint sarkított, mitikus elemeket tartalmaz, s ennél fogva elrugaszkodik a valóság rögzös talajától.³⁷¹ Cs. Gyimesi Éva messianisztikus gondolatnak nevezi az alkotásban, illetve erkölcsi megigazulásban manifesztálódó „igazgyöngyöt”, amely az érte megtett szenvedés útját feledteti, legalábbis átminősíti.³⁷² A metaforák, a szimbólum képi világa helyett, Cs. Gyimesi dekonstruálja a képet és a szimbólum értékszerkezetének összetevőit, illetve ellentmondását analizálja. Az elemzésre nemcsak az erdélyi magyar irodalom jelentősége, valamint a traumafeldolgozás aktualitása miatt szükséges nagyobb figyelmet fordítanunk, hanem azért is, mert a teológiai diskurzusban, egyházi szolgálatban is hasonló szimbólumképződési folyamatok, analógiák segítségével megszerkesztett reflexiók érvényesültek. Elöljáróban az azonosság-, illetve identitástudat szerkezetkomponenseit disztingválja. Egy ideológia mindig egy objektíve adott társadalmi-történelmi helyzetben körvonalazódik, következésképpen mindig relatív, részleges igazságot közöl, vagyis egy bizonyos helyzetben, bizonyos érdeket szólaltat meg. A helyzet tehát adottság, melyet az ember (illetve csoport) értéké formál. Ez természetesen meghatározza világlátását, számára az érzékenyen átélt, értéké változott tényállások a valóságot jelentik – ezt nevezi pozíciónak. A helyzet objektivitását a pozícióját elfoglaló én szubjektivitása formálja át ideológiává. Ennek egyik fő eleme a helyzettudat: a cselekvés terét korlátozó adott történelmi szituáció és az alany benne elfoglalt helye, pozíciója.³⁷³

Az ideológiá(ka)t nem egy másik ideológiával való összehasonlításban kell megérteni, hanem a maga kontextusában, az „általa kifejezett helyzethez és érdekszférához való viszonya döntheti el.”³⁷⁴ A helyzettudat az a pozíció, amely a történelmi helyzetből objektíve adódik. A tény elfogadása ugyanakkor nem zárja ki annak megváltoztathatóságát. A helyzettudatot egy olyan kategóriává emeli Cs. Gyimesi, amely tükrözi egy adott társadalmi csoport szociális és történelmi adottságait. A helyzettudat viszont elkerülhetetlenül tartalmazza az érdekeltségi mozzanatot, szubjektivitást, a valóságképet elrajzoló tendenciát is. Ekképpen megfordult a célirány: nem az objektíve feltárt adottságok okaiból vezeti le a cselekvés mintázatait, hanem a cselekvéshez csatolja az adott körülményeket, amelyeket nem egyszer eszményítve magának a célnak a tekint.

Varga Béla, kolozsvári filozófus meghatározása alapján az individuum önmagától az, ami, azonos önmagával, nem függ mástól. Ugyan beleszületik az objektív adottságok meghatározta környezetbe, de individualitása belső meghatározottságából, önazonosságából

³⁷¹ „A két világháború közötti kisebbségi ideológia, a transzilvanizmus azért foglalkoztatott, mert — főleg irodalmi motívumok, jelképek révén — felismertem, hogy egy ilyen erkölcsközpontú ideológiai képződmény eleve magában hordja a folytonos politikai kompromisszum lehetőségét. [...] Vajon a kisebbségi sorsot heroikusan vállaló értelmiség ideológiája nem önigazolás-e arra, hogy nem cselekszik a helyzet megváltoztatása érdekében? [...] Bevallott célom az volt, hogy rámutassak ennek az eszmeiségnek az utópikus, mitikus jegyeire, amelyek elfedik a kisebbség valóságos politikai érdekeit, és a helyzet megnyugtató rendezésére irányuló stratégia helyett illúziókkal kárpótolnak.” CS. GYIMESI: i.m., 2.

³⁷² i.m., 8.

³⁷³ i.m., 17.

³⁷⁴ i.m., 18.

fakad. Önmaga által több mindig, mint a külső *itt és most (hic et nunc)*. Mégsem hanyagolható el a helyzettudat, a történelmi helyzet tudomásul vétele, mert az individuum etnikailag, kulturálisan, vallásosan meghatározott énképe óhatatlanul mindig szembe találja magát a helyzettudat korlátaival. Vagyis az azonosság-különbözőség problémájával találjuk szemben magunkat: „az önazonosság a különbözőség viszonylatában válik csak igazán problémává.”³⁷⁵ Filozófiai szempontból ez a lét és lényeg problémáját jelenti, amit Tavaszy Sándor a kisebbségi létre alkalmazott: a létező állandó harca a valósággal, valóságban (önállítás aktusa, önazonosság – létfeltételek, helyzettudat). A létező önállítása ebben az állandó feszültségben így egyszerre önazonosság és különbözőség. Viszont nemcsak személyes, hanem kollektív szinten is ez az önállítás mindig sajátos értéktételezés, értéktelítettség, amely az anyanyelvből, a nemzeti hagyományokból, a „történelmi és kulturális szimbólumokhoz fűződő érzelmi-ideológiai kapcsolatából” táplálkozik. Egyszersmind ennek megváltoztatására, azaz tökéletesítésére is törekszik, tehát nem megrögzött állapot, hanem dinamikus hajtóerő.

„A részmeghatározásokat összevonva: ideológián egy közösség (csoport, osztály, etnikum stb.) helyzet- és azonosságtudatának tárgyasulását értem, amely magában foglalja felismert korlátaikat, érdekeiket, sajátosságait értékeiket és önérvényesítési eszményeinek (programjának) tudatosított és szentesített rétegeit s a közöttük fennálló értékviszonyoknak a vetületét.”³⁷⁶

A két világháború közötti romániai magyarság transzilvanizmusa válasz volt a kialakult történelmi-politikai helyzetre. A transzilvanizmus ideológiai tendenciája abban nyilvánul meg, hogy nem az objektíve adott pozícióra történő reflexióképződésként konstruálódott, hanem a helyzet maga szubjektíve, mintegy átfordított teleológiaként célként és értékként tudatosult.³⁷⁷ Az ideológiaképződés mechanizmusát, fenomenológiáját olyan analógiateremtések által látta megvalósulni, mint amilyenek Kós, Kuncz, Makkai képviseltek a „független Erdély” eszményét táplálva. Az Erdélyi Fejedelemség tradíciója analógiaként szentesítette a két világháború közti kisebbségi létet, oly módon, hogy az erdélyi magyarság objektíven adódó önmagára utaltságát önállósággként eszményítette. Ekképpen a „dicső múlttal” teremtett analógia értékke, ideológiává formálta magát a helyzetet.³⁷⁸ Ide tartozik a múlt értékeinek túláltalánosítása, mint az 1568-as vallásszabadság, Apáczai mint az európai tudományosság meghonosítója stb., amelyek „az ideologikus helyzettudat” mintapéldái. Így általában nem egy konzekvens társadalmi célt fogalmaznak meg, hanem inkább magát a helyzetet ismerik el s így szentesítik.

A kisebbségideológia ugyanakkor a nemzetiségi azonosságtudat alakításának alapvető tényezője is. Az azonosságtudat évszázadokon át hagyományozódik, gyökerei mélyre nyúlnak vissza, míg a helyzet a pillanatnyi történelmi-társadalmi szituáció függvénye. Tudatosítani éppen ez utóbbit, a helyzettudatot kell, az azonosságtudatot lefeljebb az új körülményekben újrafogalmazni. Ez egybecseng a filozófiai-logikai szemponttal, mely szerint az individualitás belsőleg meghatározott, és nem az „itt és most” korrelátuma.³⁷⁹ Tavaszy a kettő feszültségét élezi ki a belső imperatívusz és az objektív lét szembeállításában. Ez kollektív értelemben is

³⁷⁵ i.m., 24.

³⁷⁶ i.m., 28.

³⁷⁷ i.m., 30.

³⁷⁸ i.m., 31.

³⁷⁹ i.m., 33.

igaz: „a kollektív önazonosság imperatívusza – történelmi-politikai ott és mostja elfogadásával együtt – nem lehet lényegesen más, mint a teljes etnikai-nyelvi-kulturális közösségé.”³⁸⁰

A kisebbségideológia identitása (azonosságtudat/identitás + helyzettudat) pozitív etikai elemekkel telítődik, amelyek nem módosítják az azonosságtudatot, hanem a helyzet teremtette érzelmi és erkölcsi többleteként tételeződnek. Az erkölcsi öntudat így nem azonos az azonosságtudattal, ugyanis tartalma nem etnikailag-kulturálisan meghatározott, nem specifikusan erdélyi, hanem egyetemesen humánus.³⁸¹ Szerepe tehát nem identitásteremtő, hanem egyrészt a helyzet elfogadására irányul, másrészt az azonosságtudat és a helyzettudat közti feszültséget oldja fel az által, hogy a kisebbségi létet erkölcsi lehetőségként értelmezi.³⁸² Erősíti a helyzettudatot, értéként tételezi az objektív egymásrautaltságot (együttélés lehetősége, bizalom), de az azonosságtudatot is erősíti, azzal, hogy az önmegvalósításra ösztönöz. Az adott helyzetet lehetőségként értelmezi, sőt heroizálja („hősi életalkalom” – Tavaszy; „ajándék” – László Dezső), önmagát intellektuális-erkölcsi erőfeszítésben maximalizálja.

A gyöngyragyló analógiája a helyzettudat „negatív értékpólusát az értékteremtő helytállás vállalásának pátosza ellensúlyozza, és feszültségüket az igazgyöngyszimbólum esztétizálja át.”³⁸³ Az igazgyöngy analógiája tulajdonképpen a fájdalom árán létrejött kincset, az igaz értéket fejezi ki. A cél az értékvesztés és értékteremtése közti egyensúly visszaállítása, a konfliktushelyzetek enyhítése, amely olyan katartikus értékszintváltással érhető el, amely a negatív előjelt pozitívvá változtatja. Az irodalmi mű az egyik ilyen eszköz, ami „a kisebbségben élő értelmiségit kárpótolni látszik a maga lehetőségeinek korlátaért.”³⁸⁴ Egy másik lehetséges feszültségoldó úgymond a „szenvedés nemesít” erkölcsé, amely jellegzetesen kisebbségi helyzetben nyer értelmet, és a megmaradást szolgálja. A szerző szerint kétséges, hogy ez az ideológia a tömeg szolgálatában is áll, vagy csak az értelmiség túlélési stratégiájának bizonyult.

A szenvedés nemesít jelszavával intézményesülő ideológia a kényszerűséget elfogadó alapállás, amely az embernek az evilágot meghaladó erkölcsi eszmények szolgálatán alapszik. Cs. Gyimesi a huszadik században megjelenő, annak irodalmi vonulatát meghatározó irónia, groteszk kereteit látja egyfajta megoldásnak (pl. Szilágyi Domokos költészete), amelyek úgy tematizálnak létproblémákat, hogy nem oldják fel az azokban rejlő ellentéteteket, nem szüntetik meg a negatív pólust: „...a tagadás, ha nem is valódi cselekvés, de önmagában is érték, mert a diszharmonikus értékviszonyok feltárásával a konfliktus-megoldás reális lehetőségeinek keresésére ösztönöz. Ebben áll a történelmi jelentősége.”³⁸⁵

IV. 5. TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA

³⁸⁰ i.m., 39.

³⁸¹ „Amikor kisebbségi élet etikájáról beszélünk nem teszünk egyebet, mint hogy az egyetemes erkölcsi normákat a kisebbségi élet adott helyzetének megfelelően élezzük ki...” Tavaszyt idézi CS. GYIMESI: i.m., 42; TAVASZY: Az erdélyi szellemi élet két döntő kérdése, 4.

³⁸² Ez az erkölcsi hangvétel szólal meg a Tavaszy, Makkai és más teológusok gondolataiban. Ld. V. fejezet.

³⁸³ CS. GYIMESI: i.m., 46.

³⁸⁴ i.m., 56.

³⁸⁵ i.m., 75.

Az első világháború utáni teológiai gondolkodás nemcsak az irodalommal folytatott intenzív párbeszédet, hanem a filozófiával is. Sőt, ez utóbbi nem csupán partnernek bizonyult a megmaradásért vívott küzdelemben, hanem a teológia belső formálódásában, megalapozásában is fontos szerepe volt. Hogy ezt a fúziós kapcsolatot ne csupán a *philosophia ancilla theologiae* est klasszikus sztereotípiája mentén ragadjuk meg, azt is világosan látnunk kell, hogy a két diszciplína viszonya a tárgyalt korszakban, illetve azt megelőzően is jelentős interakciókat mutatott.³⁸⁶ Míg a teológiai irodalmat 19–20. század fordulóján a liberalizmus szelleme hatotta át, addig a filozófiában a 19. század végétől a német idealizmus hatására egyfajta tudományos irodalom bontakozott ki. A magyar filozófiai nyelvterületen a számottevő fejlődés a filozófia tudományos jellegű emancipációjához vezetett, amely egy önálló filozófiai rendszer kidolgozásának az igényét is implikálta. A Kolozsvári Ferencz József Tudományegyetemen oktató Böhm Károly volt az a filozófus, aki ezt az óriási feladatot elvállalta: „Teljesen a filozófiának szentelem magam. [...] Dolgozni akarok. Legyen Magyarországnak is egy önálló filozófiai rendszere, amelynek eddig hiányát érzi.”³⁸⁷ *Az ember és világa* című, hat kötetből álló monumentális műve a magyar filozófiatörténet egyedülálló alkotásának számít.³⁸⁸ Böhm filozófiája nemcsak rendszeralkotó vállalkozása miatt számít történelmi jelentőségűnek. Az újkantiánus szellemben, az öntudatos intelligencia központi kategóriájára³⁸⁹ épülő fellegvár valóságos tanítványsereget tömörített maga köré, melyet Böhm követői és az utókor joggal titulált *Kolozsvári Iskolának*.³⁹⁰

A református teológiának mint egyetemi intézménynek a 19. század végén, Szász Domokos püspök kezdeményezésére Nagyenyedről az egyetemi központnak számító Kolozsvárra történő költözése a teológiának a világi diszciplínákkal való érintkezését is magával vonta. A teológiai hallgatók curriculumuk egy részét az állami egyetemen teljesítették, köztük filozófiai tárgyakat is. Nyilván, számos teológus esetén a filozófia hatása sokkal többre enged következtetni, mint egyszerű tárgyfelvételre. Böhm Károly integratív személye, bölcsessége, átfogó tudása alapjaiban határozta meg egy olyan teológusnemzedék attitűdjét, mely a soron következő évtizedek egyházi és teológiai gondolkodását alakította.³⁹¹ Köztük tartjuk számon Makkai Sándort, Tavaszy Sándort, Révész Imrét, Imre Lajost, Bartók Györgyöt. „E gondolkodók jelentették az 1920-as években kialakuló kolozsvári iskolát, melynek kohéziós ereje a protestantizmusban, a böhmi filozófiai indíttatásban, a nemzetiségi lét minőségeinek megtartásában, javításában volt.”³⁹² Böhm Károly lényegében ismeretelméleti alapvetését, illetve axiológiai kibontását a saját bölcséletükben gondolták, fejlesztették tovább.³⁹³ Közülük

³⁸⁶ VERES: A kolozsvári iskola, 4.

³⁸⁷ Böhm Károlyt idézi TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 13. Vö.: BARTÓK: Böhm, 4.

³⁸⁸ *Az ember és világa* kötetei: I. Dialektika vagy alapfilozófia; II. A szellem élete; III. Axológia vagy értékstan; IV. A logikai érték tana; V. Az erkölcsi érték tana; VI. Az esztétikai érték tana. Az utolsó három kötetet Böhm Károly tanítványa, Bartók György rendezte sajtó alá. Elérhetők online: https://www.federatio.org/mikes_bibl.html (utolsó megtekintés: 2024.12.30.).

³⁸⁹ KISSNÉ: Az érték, az öntét és a szabadság, 66.

³⁹⁰ A Kolozsvári Iskola ismertetéséhez utóhatásához ld. Veres Ildikó idézett monográfiáját (VERES: A kolozsvári iskola) és a Böhm Károly és a Kolozsvári Iskola tematikájában tartott nemzetközi konferencia tanulmánykötetét Laczkó Sándor és Tonk Márton szerkesztésében (LACZKÓ-TONK: Böhm Károly).

³⁹¹ KISS: A fiatal Böhm Károly filozófiája, 68.

³⁹² VERES: i.m., 6.

³⁹³ Vö.: UNGVÁRI-ZRÍNYI: Egy életmű „képződésének” konstellációi, 133–155.

Tavaszy Sándort szintén emelnénk ki a következőkben, akinek gondolkodásában világosan látható a filozófiai hatása, építő jellege a teológia művelésében

IV. 5. 1. Filozófia és teológia – Tavaszy Sándor

Tavaszy Sándor „az első magyar barthiánusként, egyházi tisztségviselőként és teológiai professzorként életműve mindvégig magán viseli a teológus kézjegyét; ugyanakkor viszont Böhm tanítványaként, a »kolozsvári Böhm-iskola« tagjaként, s nem utolsó sorban kantiánusként soha nem került ki a filozófia vonzásköréből.” – állapítja meg Tonk Márton.³⁹⁴ Balázs Sándor szerint egy filozófus jelentősége mérhető bölcséletének önértéke szerint, vagyis, mi az, amit a múlt örökségéhez viszonyítva hozzátett a hagyományhoz, miben alkotott újszerűt, másrészt pedig aszerint is mérhető, hogy milyen hatást fejtett ki a maga korában. Tavaszy Sándor bölcsellete, mindkét szempontból jelentős. Az első különösképpen filozófia és teológia összefüggésében; a második pedig egy, a kisebbségi és nemzetiségi lét értelmezésének irányába mutató etikai törekvésként azonosítható.³⁹⁵

„Tavaszy a húszas-harmincas évek romániai magyar kisebbségének egyik hangadó teoretikusa s így nemcsak az érdekli az utókort, hogy *mit mondott*, hanem az is, hogy milyen *őszönző erőt* jelentett mondanivalója a nemzeti kisebbség sorában.”³⁹⁶

Tavaszy filozófiájának törzsét a két világháború közötti időszak jelenti. A korai Tavaszyt főleg teoretikus jellegű filozófiai kérdések foglalkoztatták: filozófiájának központjában a megismerő, értékelő alany állt, fő kérdése pedig a kanti-schleiermacheri értelemben vett valóság megismerése volt.³⁹⁷ Ezt követően viszont „életteljesebbé válik a filozófiai embermegközelítés”,³⁹⁸ egzisztenciális jellegű problémákra reflektál. Az 1940 utáni időszakban egyrészt ismét a kezdeti vizsgálódásokkal összefüggésbe hozható elméleti filozófiai kutakodás figyelhető meg, míg az ötvenes években a tudományos tevékenységének megrikkulása zárja le életművét.

Tavaszy filozófiájának korszakolása ugyanakkor tematikus is lehet, mely szerint két nagy részre (kanti-böhmi és egzisztencialista) vagy három fejezetre osztható (a kettő között helyet kap még a válságkorszak, a dialektika teológiával együtt). Tonk Márton szerint ugyanakkor nem feltétlenül különíthető el szigorúan Tavaszy filozófiája egyes kronológiai szakaszokra, hanem bölcselete kontinuitásként értelmezhető.³⁹⁹

³⁹⁴ TONK: Filozófia és teológia a kolozsvári iskola gondolkodóinál, 93.

³⁹⁵ BALÁZS: Tavaszy Sándor filozófiája, 6. Balázs Tavaszy-kismonográfiája jóllehet szocialista perspektívából mutatja be Tavaszy filozófiáját, de részletes ismertetőjének egyik fő szempontja a filozófus kisebbségi magyarságban kifejtett szerepe és utóhatása. UNGVÁRI-ZRÍNYI: i.m., 227–228.

³⁹⁶ BALÁZS: i.m., 6. [kiemelés az eredetiben].

³⁹⁷ VERES: i.m., 12.

³⁹⁸ i.m., 14.

³⁹⁹ Így például a filozófiai propedeutikát a második világháború után ugyanolyan újkantiánus és böhmi szellemben közelítette meg, mind korai műveiben. TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 5–6. Ld. még életművének teológiai szempontból való felosztását predialektikus és dialektikus korszakokra. GERÉB: Tavaszy Sándor írásmagyarázata, 105.

A korai Tavaszy írásait kezdetben egyfajta ismertető, recenzeáló tevékenység jellemzi; nem igazán kötelezi el magát még egyik irányzat mellett sem.⁴⁰⁰ Érdeklődése középpontjában a megismerő ember áll. Megközelítése mindenekelőtt (meta)teoretikus, nem magát a valóságot ragadja meg filozófiai értelemben, hanem a valóság elvi feltételeit taglalja. Gnoszeológiai alapokra próbálja helyezni és rendszerezni a filozófia több területét,⁴⁰¹ így a megismerő emberben egyúttal a gondolkodó és erkölcsi ember is felismerhető morális szempontból, de értékelő (axiológiai) és nem utolsó sorban alkotó, vagyis kultúrateremtő (esztétikai) lény is. Meglátása szerint a tudományok empirikus módszere és a bölcséleti szintetizáló meditációk között nincs ellentét, vagyis megkísérli a tapasztalati, elemző ismereteket nagyobb összefüggésbe rendezni s ekképpen látni, értelmezni a világot.⁴⁰² Ez a rendszerező-szintetizáló jelleg Schleiermacherre vezethető vissza. A tudományokban jelenlévő ellentéteket a filozófiai identitás elve segít feloldani, a schleiermacheri dialektikus módszer pedig magasabb szintre emeli és egyesíti.⁴⁰³ Metaelméleti reflexiói mellett ugyanakkor gyakorlati szempontok is jellemezték Tavaszy korai gondolkodását. A korabeli pszichologizmus generálta filozófiai vitákban Tavaszy a filozófia mellett foglal állást. A pszichológia nem vindikálhatja magának a filozófia szintetizáló feladatát, az öntudat filozófiai (ismeretelméleti) értelemben kidolgozott tudományos öntudat konstrukcióját, de a maga területén az empirikus én analízisében komoly eredményeket érhet el, amit Tavaszy is méltányol. Tavaszy ugyanakkor nemcsak szétválasztja az analitikus és szintetikus megismerést, hanem dialektikus gondolkodásához híven egyesíti azokat, Böhm (a szintetikus-filozófiai és az analitikus-empirikus-pszichológiai szál találkozásában) és Schleiermacher (a spekulatív és empirikus tudás helyreállítása) szellemében.⁴⁰⁴

Ismeretelméleti álláspontja az objektív idealizmus vagy transzcendentalizmus, amelyben a megismerés mibenlétét és a megismerés módszereit tisztázza. Elutasítja a fenomenológiai dualista világnézetet; hasonlóképpen ellentmond a kanti jelenség és lényeg, a noumenon és a phaenomenon általa logikai lehetetlenségként értelmezett szétválasztásának. Ismeretelméleti optimizmusa szerint ugyanis a kettő egy, így a megismerés egyszerre fenomenológiai és transzcendentális. A transzcendentális megismerés az Én és az apriori törvényszerűségek szűrőjén keresztül látja a világot és elsősorban a megismerés mikéntjét, azaz feltételeit vizsgálja. A fenomenológiai megismerés az egyes történéseket, dolgokat egyetemes összefüggésbe helyezi. Tavaszy tehát nem zárja ki a hegeli fenomenológiai történelemlátást a megismerésből s ezzel lehetőséget nyit a valós események filozófiai megismerése felé, ami a későbbiekben válik igazán fontossá.

⁴⁰⁰ BALÁZS: i.m., 24–25.

⁴⁰¹ Ez a megközelítés igazából nemcsak a filozófia egyes részterületeit integrálja, hanem a korabeli felfogás szerint a tudományok eredményeit is összegzi, és egyúttal egy magasabb szintre emeli. Ezt a hivatását kimondottan ismeretelmélet funkciójából fakadóan hajthatja végre. BALÁZS: i.m., 26–27.

⁴⁰² „A filozófia feladata tehát abban a legmagasabb célban kulminál, hogy minden tudásnak a belső összefüggését, tehát ideális egységét megalkossa.” Tavaszyt idézi BALÁZS: i.m., 28. Vö.: TAVASZY: Schleiermacher filozófiája.

⁴⁰³ „Ez az ifjú korban megalkotott metafilozófiai modell Tavaszy felfogását élete végéig meghatározta. A tudományosság igényét kielégítő, a szintetizálás nehéz műveletét elvégző, a világegészt a legmélyebb és a legáltalánosabb ellentmondásaiban egységbe fogó eszménynek a megvalósulását kereste filozófiájában.” BALÁZS: i.m., 29.

⁴⁰⁴ i.m., 30–31.

„A Tavaszy-elképzelés nem korlátozza a megismerést – jelesül a történelmi jellegűt – a minden megismerést lehetségesítő transzcendentális alapok, apriori kategóriák vizsgálatára (ez volna a konkrét történelemtől elszakadó, a fenomenalista történelemlátást filozófiai szemléletből egyszerűen kitagadó, elutasító álláspont); kijelöli a *konkrét jelenségeket*, az *egyedi történeteket* összpontosító bölcséleti magatartás helyét is a filozófiai értékrendszerben. Talán nem tévedünk, ha ebben az elvont elmélkedésben nyitást fedezünk fel a valós történelmi változások felé, s megérezzük benne Tavaszy későbbi fogékonyságát az emberek húsába vágó történelmi események iránt.”⁴⁰⁵

Tavaszy szembefordul a tisztán szubjektivista nézettel. Létezik az objektív, fenomenális valóság, amely ugyan a megismerő én szubjektív szűrőjén lesz ismert a tudatban, ugyanakkor nem objektív a szó realista értelmében. Tavaszy egyensúlyt teremt a szélsőségesen szubjektív és objektív megismerés között.⁴⁰⁶ A tárgyi valóság nem pusztán ontológiai értelemben létezik, hanem a megismerő szubjektum számára jelentéssel (ítélettel) bír. „[...] a szubjektum számára jelentést hordozó, az alanyban szubjektív formában tükröződő *objektív tartalmat* kell keresni a tárgyban, anélkül, hogy az alany tükrözési formáit (fogalom stb.) belevetítenők a tárgyiságba.”⁴⁰⁷ Tavaszy tehát konszenzusra törekszik a szolipszizmusba átsapó szélsőséges szubjektivizmus és a radikális realista objektivizmus között: „... az Én maga alkotja ismereti világát, de nem önkényesen, mert a valóság maga állítja magát az Én alkotta jelentésben.”⁴⁰⁸

A tudományos öntudat nem pusztán az Én kanti és böhmi értelemben vett megismerését jelenti, amely mintegy magától adódik, hanem egy létrehozandó ideált. Mivel az öntudat egy projekció (Böhm), az ember e tevékenység mentén alakítja önmagát. A projekció egy rendezett világképhez vezeti az egyént, s a tudományos öntudat esetében két irányba hat. Az egyik az ontológiai valóságból érkező, az Énben értelmet nyerő irány, a másik az axiológiai, a „kell” világa. Az öntudat legjellemzőbb tevékenysége az önmagáról való reflexió, vagyis az önszemlélet. Ennek következtében különböztethet meg különböző éneket, lelki, eszes, érzéki stb., amelyek közül kantiánus értelemben legmagasabb szintű az értelem adatait szintetizáló ész tevékenysége. Ily módon egyfajta *intuición* jellemzi, különbözik az értelem analitikus, lépésről-lépésre történő elemző jellegétől; az *irracionalist* is magába foglalja. Ez teszi lehetővé, hogy a dolgok végső értelmét, végső soron az Abszolútumot is átfogja. A tudományos öntudat ilyenképpen egy lehetőség, mégpedig két irányban: ontológiai, a priori jellegénél fogva mint adottság tételeződik, és axiológiai mint lehetőség, reflexióképességénél fogva. Ontológiai szempontból feladata az ismeretek kanti szintézisének a vizsgálata, axiológiai szempontból a felsőfokú Én konstruálása.

A transzcendentalitás Tavaszynál nemcsak a tudat egészére vonatkozik, hanem az emberiség életének egészét, így a történelmet is felöleli, ami történelemfilozófiai kérdésekhez vezet. A történelmet is az ismeretelmélet kettős – ontológiai és axiológiai – vonatkozásában

⁴⁰⁵ i.m., 35.

⁴⁰⁶ i.m., 36–37. Az öntudatra korlátozott, és a benne megjelenő jelenségeket (fenoméneket) tematizáló, a magában valót zárójelező (epoché) husserli fenomenológiai módszertől elhatárolódik.

⁴⁰⁷ „... még ebben a majdnem desztillált tisztaságú ismeretelméletben is megtaláljuk a későbbi kisebbségi sorban társadalmi aktivistaként munkálkodó Tavaszyt az éles emberi problémák iránt fogékonnyá tevő vezérelveket. Az a bizonyos jelentésfogalom ismeretelméleti értelmén túl az adott társadalmi közösség – jelesül a nemzeti kisebbség – számára jelentést hordozó valóságtények megismerésére serkentetett. Hiszen még ebbe az absztrakt megszövegezésben is benne van: a tényekkel nem önmagukban, hanem kommunikáló, közlő minőségükben kerülhetünk megismerő viszonyba.” BALÁZS: i.m., 40–41.

⁴⁰⁸ Tavaszy Sándort idézi BALÁZS: i.m., 40. Vö.: TAVASZY: Az ismeretelmélet, 51.

tárgyalja. Az ontológiai, egzisztenciális alapú egyszerű tudomásulvételén túl a történelem axiológiai megközelítése annak tudatos képését, ideálalkotását jelenti. Előbbi a civilizációban, utóbbi a kultúrában manifesztálódik. A kultúra a nép öntudatlan adottságát eszményítő nemzet fogalmán alapszik. Öntudatos nemzeti kultúra tehát az igazság, a jóság és szépség eszménye, vagyis a tudományt, az erkölcsi akaratot és a művészetet foglalja magába. Ezek közül az erkölcs emelkedik ki mint a történelem fejlődésének kulcsa. Tavaszy szerint ez olyan törvényi jelleggel bír az emberiség életére nézve, mint a megismerésben a transzcendentális törvény. Az abszolút érték (abszolút valóság) pedig az erkölcsön át jut kifejezésre, ennek hordozója, tehát az Abszolút kijelentésének tere a kultúra.⁴⁰⁹

Tavaszy az ismeretelméleti transzcendentalizmusát később más területekre is kivetíti, így az axiológiára is.⁴¹⁰ Az erkölcs és az érték egymással szinergiában létezik, és mivel mindez a kultúrában jut kifejezésre, a transzcendentális módszert a kultúrateremtés és történelemlátás területeire is kiterjeszti. A megismerésben megalapozott kanti transzcendentalizmus kiegészül a schleiermacheri gyakorlati oldallal: a kanti tudásból levezetett formalisztikus egyetemes erkölcsi parancs a közvetlenül és sajátosban konkretizálódó cselekvésben csapódik le. „Aki tudja, mit kell cselekednie, meg is teszi.”⁴¹¹ Schleiermacher szerint nincs olyan területe a valóságnak, amelyet ne hatna át az etika, s ebben a tekintetben az erkölcs a kultúrát átható erő, az erkölcs ugyanis folytonosan cselekvő hivatás, az etika végső soron kultúrfilozófia.

„Tavaszy később jól hasznosította Schleiermacher pánetizmusának azt a kitételét, mely szerint az etikának *aktívan* át kell hatnia az emberi létezés minden területét, különösképpen a művelődést. Olyan feltételek között, amikor a nemzetiségi kultúra fejlesztése elé komoly akadályokat gördítettek, ez a schleiermacheri inspiráció alkalmassá vált arra, hogy a romániai magyarság *erkölcsi* kötelességének tekintse saját kultúrájának ápolását.”⁴¹²

Az Én értékeinek három szintjét különbözteti meg: az alantas, hedonista értékeket, egy magasabb szinten az utilitarista értékeket, míg a legmagasabb szintet az előző kettő fölé emelkedő önérték magassága adja. Ez az önérték teológiai értelemben az isteni abszolút érték. Az érték ugyanakkor az önmagával azonos Én.⁴¹³ A későbbiekben Tavaszy axiológiai tájékozódása nemcsak az egyre inkább eluralkodó profán értelmezés, a korlátok közé szorított, s ezért minden, az erkölcsi parancsnak is ellentmondó, lehetőséget kihasználó vulgáris önmegvalósítás ellen szól, hanem az önazonosság kiemelésével lehetővé teszi a kisebbségi sorsba kényszerült kollektív Én identitásának megőrzését, ápolását. Látható tehát, hogy még az absztraháló tendenciát is érintő gondolatkonstrukció nemcsak prediszpozicionált egzisztenciálisan és kontextuálisan, hanem céljában és alkalmazásában is ugyanilyen jelleget ölt, nevezetesen a kisebbségi léthelyzet önértelmezéséhez ad támpontokat.

Trianon után bizonyos eltolódás figyelhető meg Tavaszy Sándor gondolkodásában, melynek táptalaját a gyakorlati élet és válóság/válsághelyzet szolgálja. Másrészt bizonyos szempontból a kontinuitás jegyében is szemlélhető filozófiai íve, ugyanis korai, egyetemes

⁴⁰⁹ TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 27–30.

⁴¹⁰ „Mi az érték; objektív vonása-e a tárgyaknak, vagy szubjektív rávitel?” Tavaszyt idézi BALÁZS: i.m., 44. Vö.: TAVASZY: Az ismeretelmélet, 117.

⁴¹¹ BALÁZS: i.m., 45.

⁴¹² i.m., 46. [kiemelés az eredetiben].

⁴¹³ „Értékes itt a tiszta, a nemes, a szabad az önmagával azonos Én.” Tavaszyt idézi BALÁZS: i.m., 49. [kiemelés az eredetiben]. Vö.: TAVASZY: Históriai megismerés, 249.

jellegű filozófiai gondolatait továbbgondolja, alkalmazza és beépíti a kisebbségi léthelyzetben körvonalozódó gondolatrendszerébe. A történelmi fordulat nemcsak a nyugati gondolkodásban idézett elő változást, hanem Tavaszy nál is felélénkült a létkérdés és a válságteória tematizálása. A haladás 19. századi optimizmusa megtört, a korábban még Tavaszy által is hirdetett kontinuitást a diszkontinuitás problémája váltotta fel. A válság-analízis mindenekelőtt a krízis komplexitásának azonosítására szolgált, számos olyan tudományos, társadalmi, művészeti területet említve, ahol a jelei mutatkoztak. Néhol a tudományosság igényével fellépő áltudományokat negligálja, máshol az anarchikus körülmények között felvirágzó spiritualista irányzatokat utasítja el. Filozófiai, ismeretelméleti szempontból mind a szélsőséges racionalizmust, mind a tudattartalmakhoz a kizárólagosan intuíció, belső tapasztalat révén eljutó megismeréstől elhatárolódik. Meglátása szerint a két ellentétes pólust egymással ellensúlyozva lehet igazán a válság enyhítésére alkalmazni.⁴¹⁴ Jóllehet Tavaszy elfogadja a spengleri válság-analízis eszközeit, eredményét, néhány sarkalatos pontot mégis másképpen látja és továbbgondolja. Egyetért Spenglernek az európai civilizáció hanyatlását azonosító tézisével, de nem áll meg a pesszimista lezárásnál, hanem éppen ellenkezőleg, a romokból is lehet újra építkezni alapon tud (és *kell*) optimizmussal tekinteni a holnapra. Spengler „alkony-teóriájával” van azonos hullámhosszon akkor is, amikor a kultúrának civilizációvá történő átalakulását degradációként értelmezi, mely a világvárosi elidegenedetségben csúcsosodik ki. De nem áll meg a ténymegállapításnál, hanem a sajátosságban jelentkező rurális,⁴¹⁵ de még inkább jellegzetesen erdélyi tér és szellem az, ami friss vizet önthet a háborús porlepte pohárba. Szintén elutasítja Spengler szélsőségesen sorsszerű, fatalista koncepcióját, s helyette az isteni gondviselésben helyet kapó, önmaga sorsát ebben az értelemben alakító és építő emberre helyezi a hangsúlyt. Tavaszy itt sajátosságon, erdélyi vidéken nem feltétlenül a nemzeti egyediséget, elkülönülést érti, hanem elsősorban transzilván jellegzetességet, amelyet egy nemzet, nép sem sajátíthat ki, hanem mindenki magáénak mondhatja. A Spengler-féle ontológiai értelemben tételezett kultúra objektív státusza helyett a kultúra schleiermacheri dinamizmusát, folytonosságát hirdeti. A kultúra eszerint

„alkotó folyamat, vagyis a művelődés szubjektumához kötött axiológiai aktus (ez kivetült a kisebbségi kultúra művelésére: igyekezett tudatosítani, hogy a kultúrán kívüli tényezők lehetnek ugyan a művelődést megfojtó vad erők, de a kultúra életben tartása végső fokon mégis az alanytól függ, attól, mennyire sikerül kinevelnünk azokat az alkotókat, akik gazdagítani tudják szellemi életünket, még a legmostohább feltételek között is.”⁴¹⁶

A kultúra, művelődés építésével függ össze a fentebb említett helyi jellegzetesség is. Tavaszy és a transzilvánista gondolkodók többsége úgy lokális, hogy közben szem előtt tartja az univerzális értékeket és kapcsolópontokat, és úgy univerzális, hogy annak értékeit sajátos, helyi színezetben tünteti fel. Tavaszy az egyetemest, s ezzel együtt az egyetemes magyar kultúrát is túl nagy luxusnak tartotta, amely akarva-akaratlanul is eljelentéktelenítené és értetlenül állna a sajátosan erdélyi és kisebbségi egzisztenciális kihívások előtt. Tavaszy vallotta, hogy „a mi

⁴¹⁴ „Ebben a kompromisszumban benne van a ráció féltése, s ilyen meggondolásból Tavaszyt végső fokon besorolhatjuk azok közé a hazai gondolkodók közé, akik a két világháború között a racionalizmus pozícióit erősítették az észszerűtlenséget istenítő filozófiai nézetekkel szemben.” BALÁZS: i.m., 59.

⁴¹⁵ VERES: i.m., 34.

⁴¹⁶ BALÁZS: i.m., 62.

magyar kultúránk nem lehet más, csak erdélyi magyar kultúra.”⁴¹⁷ Nem fogadja el a feltétel nélküli homogenizációt, így például kritikával szemléli az erdélyi szász közösséget, amely ugyan gazdasági szempontból megszervezte életét, kulturális, művelődési szempontból viszont a birodalmi germán ideáltól függött.⁴¹⁸

A kisebbségi magyarság megmaradása, identitásának megőrzése tehát a nemzetiségi művelődés függvénye. Tavaszy a realitás talaján mozgó, megoldásokat kereső filozófiai reflexiói egyre inkább egy funkcionális bölcsélet megalapozása felé irányulnak.⁴¹⁹ Egy olyan világnézet kidolgozásán fáradozik, amelynek az említett valóságtalaját a nép mint társadalmi kategória képezi, és amely alapja a nemzet kialakulásának. Egyáltalán egy nemzet létjogosultságát éppen népi jellege, gyökerei adják: „Nemzet-jellegünket azzal még nem veszítettük el, hogy elvesztettük nemzeti államunkat, de elveszítjük azonnal, amint a néptől és a népi szellemtől elszakadunk.”⁴²⁰ Egy nép léte attól függ, hogy milyen világnézet mellett kötelezi el magát, mit választ, tehát miképpen *dönt*. Pusztá (meg)léte csak ekkor válik létezéssé, vagyis létté. A lét mint objektív adottság, a döntés egzisztenciális jellege által létté minősül. Tavaszty viszont ezen lehetőségen túl az *élni kell* erkölcsi imperatívuszát is kiemeli.⁴²¹ Ez az *öntudatra* ébredés, tudatosulás mint önálló gondolkodás, reflexió, teoretikus megismerés és praktikus magatartás, a megmaradás függvényeként tételveződik. „Csak az állandó, önrevízió útján ragadható meg az ellentétességében szakadatlanul változó lét.”⁴²²

Látható, hogy Tavaszty gondolkodásának kiindulópontját egyre inkább a valóság adottsága szolgálja. A filozófia tárgya nemcsak a gondolkodó ember, hanem egzisztenciális értelemben a gondban levő ember is.⁴²³ A valóság leírásában segítségül hívott egzisztencialista filozófia módszerét viszont csak bizonyos mértékig használja fel. A „Sein” és „Dasein” heideggeri kategóriáit alkalmazza, de az „Umwelt” helyett a mélyebb jelentéstartalommal bíró valóság fogalmát használja.⁴²⁴ A gondban levő ember egy konkrét szituációban lesz Isten által megszólíthatóvá, akinek az ember hittel válaszolhat.⁴²⁵ Tavaszty már a húszas évek elején Barth teológiáján keresztül jutott el Kierkegaard egzisztencializmusáig, majd további, korabeli egzisztenciális gondolkodókhoz.⁴²⁶ Szembeállítja az idealizmus általános emberképével az egzisztáló, időben és világban létező, hús-vér Ént. Az Én egzisztenciája nem az önmagára történő reflexióban van, hanem a Másikhoz, a Te-hez való vonatkozásában. Állandó viszonyban levő Én, közösségben levő, időben, világban, gondban levő Én. Tavaszty ugyan átveszi az

⁴¹⁷ Tavaszty Sándort idézi BALÁZS: Tavaszty Sándor filozófiája, 65. Vö.: TAVASZTY: Világnézeti kérdések, 140

⁴¹⁸ Ld. Tavaszty vitáját Heinrich Zillichel (IV.3.2.)

⁴¹⁹ BALÁZS: i.m., 68.

⁴²⁰ Tavasztyt idézi BALÁZS: i.m., 71. Vö.: TAVASZTY: Világnézeti kérdések, 105.

⁴²¹ „A lét fölötti élet e gondolatkörben nem egyfajta világba lépést, hanem a csupán biológiai-fiziológiai léten túl a lét személyes megélését, a szabadság birodalmát jelenti. E szférában nincs helye az elidegenedésnek, itt a munka is teremtő, alkotó folyamat kell legyen, amely az ember személyiségét kiteljesíti. Ez a létfölötti élet teremtheti meg az életminőségek javításának lehetőségeit a kisebbségi lét viszonyai közepette is.” VERES: Kanttól a hermeneutikáig, 194.

⁴²² BALÁZS: i.m., 105.

⁴²³ VERES: A kolozsvári iskola, 43.

⁴²⁴ VERES: Kanttól a hermeneutikáig, 196.

⁴²⁵ VERES: A kolozsvári iskola, 43.

⁴²⁶ TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 33–34.

egzisztencializmus legfőbb gondolatait, s ennyiben nem eredeti, de őt inkább a gyakorlati megfontolás, a kisebbségi helyzetre irányuló etika megfogalmazása motiválja.

„Tavaszy egzisztencializmusa elsősorban nem elméleti, hanem az általa oly sokszor hangoztatott pragmatikai meggondolásból, gyakorlati érdekből született – hiszen mögötte épp egy ilyen praktikus szempont. A '20-as, '30-as, '40-es évek emberének válsága – amely egyfelől a világháborús tapasztalatok okozta letargiában, másfelől pedig az állandóan változó kisebbségi helyzet kilátástalanság-érzésében nyilvánult meg – valamiképpen egy új erkölcsi beállítódást igényelt – nem utolsósorban az idealizmus optimista etikájának ellenében. Ezt az új erkölcsi tartást látta Tavasz az egzisztencializmuson keresztül megvalósulni, s ennek próbálta elméleti háttérét megteremteni.”⁴²⁷

Tavaszy azonban a sajátos helyzetében megragadható egyént az egymásra ható, egymással oksági viszonyban levő, kollektívává szerveződő szubjektummá szélesíti ki.⁴²⁸ Ezzel nem kérdőjelezi meg az idealizmus ismeretelméleti ideálját, csupán az egzisztencializmus lehetőségét aknázza ki, amely az episztemológia „ontológiai irányba történő meghosszabbításaként” értelmezhető.⁴²⁹

Tavaszy Sándor filozófiája építő módon válik teológiájának alkotórészévé, olyan egységes korpuszt alkotva, amely sajátosan igazodik a kor kihívásaihoz. Bölcselete így módon normatív jellegű, amely egy, a kisebbségi helyzetben alkalmazható etikai alapvetés felé irányul. A következőkben ezt az etikai alapvetést igyekezünk feltérképezni nemcsak Tavasz Sándor, hanem az etikai szempontokat megszólaltató szerzők, Makkai Sándor, Imre Lajos és László Dezső munkái alapján.

⁴²⁷ i.m., 38.

⁴²⁸ „[...] az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem a más emberekkel kialakított kapcsolatokban.” BALÁZS: i.m., 107.

⁴²⁹ TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 38–39.

V. ÉRTELMEZÉSI KÍSÉRLETEK KISEBBSÉGI SORSKÉRDÉSEKRE – EGY KISEBBSÉGI ETIKA KÖRVONALAI

Gáll Ernő, erdélyi magyar filozófus szerint egy társadalom akkor találja szembe magát etikai kérdésekkel, „ha válságba került, s ennek következtében már nem elégedhet meg helyzetének, sorsának spontán alakulásával/alakításával.”⁴³⁰ Ez az etikai magatartás minden tekintetben igaz az erdélyi magyarság első világháború utáni állapotára, kisebbségi sorshelyzetére nézve is. A kezdetleges, töredékesnek mondható analógiákban, képekben konkretizálódó értelmezési kísérleteken keresztül az irodalom szerteágazó kibontakozásán át az etika körvonalazódásához vezetett az út.

„A sürgető közösségi rendelkezésre elsőnek az irodalom, az irodalmi igényű közírás válaszolt. Elhangzott Kósék *Kiáltó* Szója, majd a transzilvanista ihletésre a már bemutatott újkantiánus eredetű kultúr- és értékfilozófia bábáskodása révén megszületett a kisebbségi éthoszt elvekben, követelményekben összefoglaló tan.”⁴³¹

Az elsősorban egyházi részről (Tavaszy Sándor, Makkai Sándor, Imre Lajos, László Dezső) megfogalmazott igény, ha nem is kiforrott, de egy kisebbségi etika megjelölhető körvonalait eredményezte. Az etikai útkeresés ugyanakkor az irodalmihoz hasonlóan nem volt problémamentes. Az etika szorosan kapcsolódik a társadalmi valósághoz, mondhatni annak talajából nő ki. Etika viszont csak abban a közösségben jöhet létre, amely nem abszolutizálja magát, amely képes önmagára reflektálni, kritikailag viszonyulni múltjához és jelenéhez.⁴³² Ez a törekvés erőteljesen jelen volt a két világháború közötti erdélyi etikai gondolkodásban, különösen azon gondolkodók írásaiban, akik hangot adtak a kisebbségi sorsban levő értelmiség hangjának, és egyúttal vállalkoztak arra is, hogy az olykor ellentmondásosnak tűnő önkritikai hangot megszólaltassák. Ez, figyelembe véve az erdélyi szellemiség állapotát, kiterjedtségét, komoly vállalkozásnak és a megjelent írások tekintetében jelentős eredménynek mondható.⁴³³

V. 1. MAKKAI SÁNDOR

Az etikai program egyik előhírnöke Makkai Sándor volt, aki *A magyar fa sorsa* Ady Endre-elemzésében a nemzeti és etikai szemlélet kritikájából indult ki.⁴³⁴ Az akár Ady-apológiaként is aposztrofálható elemzés nem pártoskodás, nem pro vagy kontra érvek felsorakoztatása, hanem a jövő felé tekintő, végső soron az ifjúságot megszólító és felszólító szándékot helyez kilátásba. Ady költészetének mélyreható elemzése és átfogó ismerete nyomán visszautasítja a költőt ért vádakat, ami a hazafiatlanságát, magyarellenességét illeti. Makkai Adyt a maga kontextusába, a 19. század végi – 20. század eleji csalóan optimista magyar valósága felől⁴³⁵

⁴³⁰ GÁLL: Az erdélyi bölcséleti iskola, 117.

⁴³¹ i.m., 118.

⁴³² GÁLL: Etnosz és ethosz, 696. Vö.: HELLER: Az etika helye, 107–108.

⁴³³ GÁLL: Etnosz és ethosz, 697.

⁴³⁴ MAKKAI: A magyar fa sorsa, elérhető online: <https://mek.oszk.hu/10900/10918/10918.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).

⁴³⁵ „A 19. század vége és a 20. század eleje egyszerre, rohamosan változtatta meg az emberi pszichét, különösen szociális öntudatában, vihként tornyosodott a világ fölé egy óriási lelki, társadalmi és gazdasági válság fellege,

világítja meg: „Adynak a saját megérzése és meggyőződése alapján joga volt a saját korára és nemzedékére vonatkozóan úgy látni, ahogy látott, s belső jeleit feltárni egy katasztrófának, mely az ő hite szerint ezek miatt fog bekövetkezni. Különösen jogosult ez azért, mert be is következett.”⁴³⁶ Adyval ellentétben Makkai viszont a magyarság életképességét, reményét is látja, s – nemcsak ebben a művében – láttatja is: „mert a magyarság a nagy összeomlással sem hullott ki végleg az idő rostájából, s hogy szétszakítva is él és új életének útjait keresi.”⁴³⁷ Az óembernek, a régi magyarságnak és régi bűnöknek viszont – állapítja meg Makkai – valóban ki kell hullaniuk az idő rostáján:

„A régi bűnöknek holtan kell maradniuk. Sokkal jobb és igazabb úgy fogadni a katasztrófát, mint életellenes bűneink megérdemelt büntetését, mint azt csak esetleges szerencsétlenségnek tárva, megmaradni a régi bűnökben.”⁴³⁸

Elutasítja a végletekben gondolkodó, romantizáló és szentimentizáló magyarságtudatot. Mindenekelőtt ebben látja bűnét és ezt illeti kritikával.⁴³⁹ Ebben a kendőzetlenségében tartja autentikusnak Adyt, és abban, hogy az addigi hagyománnyal szakítva nem egy-egy elvont morális, filozófiai témát szólaltat meg, hanem a lélek mezítelenségében, önmagában áll meg Istene előtt. Adyban a bűneit sirató, attól szabadulni akaró, s szabadulásának Istenben a megújulásnak örvendő magyar lélek tört fel.⁴⁴⁰ „Bűneit nem az irodalomtanárok elé viszi, hanem az Isten elé, s a bocsánatot is csak tőle kéri.”⁴⁴¹ Ugyanakkor elismeri Makkai, hogy ez a merően új hangvétel ismeretlen volt a befogadó közönség előtt, nem igazán tudott Ady intenciójára rezonálni. Makkai mégis azt szeretné elérni, hogy mindenki, különösképpen a jövőt építő ifjúság Isten előtt őszintén megállna és a megújulás erejével folytatná útját. A közfelfogással ellentétben, amely a bűn–büntetés sémájában gondolkodik, Makkai szerint Adynál ezzel egyidőben jelentkezik az a mély keresztyén igazság, hogy „a bűnös legfájóbb bűnhődése egy olyan belső, lelki tény, amely csak azután következik be, mikor a bűnös elvált a büntől, meggyűlölte azt, kárhoztatja és bánja.”⁴⁴²

„Aki alaposan elmerült a magyar élet tanulmányozásában, az tudja, hogy nemzeti és egyéni szempontból egyaránt ez a délibábos hazafiság és ez az erkölcsi szentimentalizmus volt a mi legnagyobb átkunk és végzetünk. [...] Jól hallok az ellenvetést: negatívumokkal nem lehet jövőndőt építeni. Csak negatívumokkal nem. De negatívumok nélkül sem. Valósággal reszketek az

s az akkori magyar nemzedék természetesen idegeinek remegésével reagált erre és megtelt, átalakult, kitágult és fölkavarodott az új idők új tartalmával. A költészet, a magyar költészet ellenben elmaradt a saját nemzedékétől és jövőjétől, látóerő híján lemondott arról, hogy a talán zavaros, de új tartalomtól duzzadó jelen élére álljon, lelkéből zengjen, zászlója és szárnya legyen. [...] Ady fölléptekor és működése idejében a magyar költészet halott volt, sivár pusztaság, meddő és kisajtott rög, amelynek nem volt többé hitele, hitető ereje, szuggesztív hatalma, élettámasztó és életformáló lelke a nemzetre nézve.” MAKKAJ: A magyar fa sorsa, 11.

⁴³⁶ MAKKAJ: A magyar fa sorsa, 18.

⁴³⁷ i.m., 19.

⁴³⁸ uo.

⁴³⁹ „Van a magyar társadalomnak egy utálatos bűne, amely a nevelés egész területén el van hatalmasodva. Ez abban áll, hogy valami hazug nagyképűséggel és romantikával eltakarjuk, eldugjuk a bűnt az ifjúság szeme elől, mintha nem volna és mintha az lenne a cél, hogy az ifjúság soha öntudatosan ne láthassa az életére leselkedő veszedelmeket, és ezzel titkos, lefojtott életre szabadítjuk a rosszat, azt hívén, hogy valami, amiről nem beszélünk, amivel nem nézünk szembe, amit nem állítunk igazi megvilágításban az ifjúság elé, az nem is létezik.” MAKKAJ: A magyar fa sorsa, 35–36.

⁴⁴⁰ i.m., 49.

⁴⁴¹ i.m., 50.

⁴⁴² i.m., 56–57.

elgondolásától annak az önámító pedagógiának, mely a magyar ifjúságot nemzeti érzésében és erkölcsi lelkületében reális történelemszemlélet és öntudatos bünszemlélet nélkül eresztene neki a jövőnek.”⁴⁴³

Az öntudatos ifjúság, az Ady utáni nemzedékek esetében is, mint nemzetépítő jövő, csak helyes, bibliai alapokon nyugvó bünszemlélettel lehet a jövő kulcsa. A bűnöknek és a nemzet diadalainak úgy kell egy mederbe terelődniük, hogy pozitív erővé formálódjanak át, életformáló tanulsággá tömörüljenek. Nem „déliabos hazafiságra”, erkölcsi szentimentalizmusra, nem az idealizmusában fennkölt jövő nemzedékre van szüksége a magyarságnak, hanem öntudatos, az élet harcában helytálló nemzedékekre.⁴⁴⁴

Makkai szerint Ady lírájának legmélyebben zengő hangja a bűnbánat, legmagasabban csengő szólama pedig az Isten iránti szeretet. Mivel Adynál a vallás az egész életet átható, azt szervesen meghatározó tényezőként jelenik meg, „Ady az egyetlen magyar vallásos költő.”⁴⁴⁵ Tézisét arra alapozza, hogy nem tekinthetők feltétlenül vallásosnak azok a költemények, amelyek logikai úton, egy-egy kérdésről elmélkedve tartanak igényt a vallásos kifejezésre. „Ezek ugyanis nem az elsődleges vallásos élmény, a személyes, megrendítő tapasztalat közvetlen kiömlései, hanem a reflexió gyümölcsei.”⁴⁴⁶ A magyar költészetnek „vallásos” költeményei tehát etikai, pedagógiai és intellektuális úton fogantak, de a lényegi találkozást, a szent átélését legtöbbször nélkülözik. Makkai szerint ez abban is megmutatkozik, hogy ezekben a költeményekben csak elvétve kap helyet a bűntudat, ami pedig a teljes vallásos műnek az archimédeszi pontja kellene legyen.⁴⁴⁷

„És így természetes, hogy Adyban szólalt meg igazán és egyedül az a magyar lélek, melyet saját nemzeti költészete ezen a téren soha nem táplált és nem ihletett, a bűneitől szabadulni akaró, a bűnben az Istent szerető és kereső, a megújulásért síró magyar Advent lelke.”⁴⁴⁸

Makkai sürgetése a magyar élet megújulását illetően egybecseng Móricz Zsigmond Ady Endréről írt visszaemlékezésének záró gondolataival. A magyarságnak szüksége van az Ady hirdette forradalomra, újszerűsége, ha Kelet és Nyugat között, modern nemzetként fennmaradni és élni akar:

„...ha csak meg akar élni a nyugati civilizáció és a keleti forradalom közt, mint az emberiségnek életképes, új és erős szigete – akkor szükség lesz az Ady roppant szenvedéseire, új elgondolásaira, prófétái sikoltásaira. És szüksége lesz új költőkre, akik Ady útján járnak és tovább építik azt a nemzetformáló lelki-épületet, amelyet Ady állított fel oly hirtelen és oly tündéri szépen, mint a délibáb a puszta városait.”⁴⁴⁹

⁴⁴³ i.m., 69.

⁴⁴⁴ MAKKAI: A magyar fa sorsa, 68–70; „Valósággal reszketek az elgondolásától annak az önámító pedagógiának, mely a magyar ifjúságot nemzeti érzésében és erkölcsi lelkületében reális történelemszemlélet és öntudatos bünszemlélet nélkül eresztene neki a jövőnek.” i.m., 69.

⁴⁴⁵ i.m., 48.

⁴⁴⁶ uo.

⁴⁴⁷ i.m., 49.

⁴⁴⁸ uo.

⁴⁴⁹ MÓRICZ: Mai napok, elérhető online: <https://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).

Makkai Sándor *A magunk revíziójában*⁴⁵⁰ folytatja, bontakoztatja ki *A magyar fa* sorsában felvetett gondolatait. Itt is a történelmi tények reális (meg)látására hívja fel a figyelmet, s tudomásul vételük által az illuzórikus történelmi- és magyarságtudat leszámolására buzdít. A szélsőségekbe, kreált ellenségekbe sodró előítéletekbe való görcsös kapaszkodás és az elavult értékekhez való ragaszkodás helyett az építő jellegű önkritikát, a bibliai önvizsgálatot hirdeti egy új életparancs betöltésére.⁴⁵¹ Ez mindenekelőtt lelki megújulásban, Bethlen Gábor öröksége alapján megfogalmazott nemesedésben, kulturális kiteljesedésben valósítható meg.

Makkai javaslatai nemcsak elméleti tézisek. Realitás iránti érzékenységüket jelzi a tények, körülmények tudomásul vételére való folyamatos felhívás. „Hérakleitosz folyamából” kiindulva vallja a dolgok, a fogalmak jelentésének, tartalmának változását. Így jut el az időközben megváltozott tények tudomásul vételéhez: az adottságok, körülmények, a kialakult helyzet tudatosítására és az ahhoz való alkalmazkodásra szólít fel. Az alkalmazkodás nem beletörődést, lemondást jelent, hanem a meglévő keretekhez való igazodást, az adott ország törvényes keretei közti lehetőségek megélését.⁴⁵²

„[...] a felettünk elzúgott világkatasztrófa kérdéssé tette az összes lezárt fogalmakat és meggyőződéseket a világnézet, a történelmi szemlélet, az erkölcsi felfogás, a politikai, a gazdasági, pedagógiai, társadalmi viszonylatok egész területén. A mai világhelyzet, az emberiségnek ez a legnagyobb válsága viharos erővel kényszeríti a lelkeket életük gyökérig menő revíziójára. [...] A tények minél mélyebb és igazibb megismerése, a tényekhez való engedelmes alkalmazkodás, a helyes együtt haladás a tényekkel: ez az élet titka.”⁴⁵³

Makkai szerint a múlt előítéletes értelmezése kétféle lehet. Egyfelől a múlt idealizálása, amely mindenestől jó volt, s így az erdélyi magyarság elsősorban a külső tényezők elszenvedője, áldozata. Ebben az esetben egy repressziós magatartásba fordul, csodát várva, a régi állapotok teljes revízióját vizionálja.⁴⁵⁴ A másik véglet a múlt teljes megvetése – a múlt a hibák halmaza, amely a végzetes katasztrófához vezetett. Leginkább a vezető politikusi réteg hordozza ezért a felelősséget. A múltat tehát mindenestől félre kell tenni, és kizárólag a jelen körülményeihez kell alkalmazkodni, hogy megélhetésünket biztosítsuk.⁴⁵⁵ Makkai szerint ez a típus sem látja igazán a tényeket, mert csak egyéni megalkuvást, alkalmazkodást javasol, és nem „a nemzeti öntudat új, életrevaló, egészséges kiragyogását követeli, mint a tények *küldetésének* igazi megismerését és az ennek *való helyes* engedelmeskedést.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ MAKKAI: *Magunk revíziója*, elérhető online: <https://mek.oszk.hu/10900/10935/10935.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).

⁴⁵¹ GÁLL: *Etnosz és ethosz*, 699.

⁴⁵² „[...] ennek az országnak törvényei és törvényes rendje a mi életünk meghatározója lett. Mi ennek a rendnek kereteiben, ezekbe beilleszkedve kell, hogy magyarságunkat megtartsuk, nem mások ellen, hanem a magunk öröklött lelki és szellemi egyéniségének békés és munkás érvényesítése érdekében.” MAKKAI: *Magunk revíziója*, 8.

⁴⁵³ i.m., 6–7.

⁴⁵⁴ „Itt van tehát előttünk négy ítélet: A múlt jó volt. Velünk igazságtalanság történt. Nem vagyunk felelősök. Jogunk van csodát várni.” i.m., 8.

⁴⁵⁵ „Ezek a gondolatok: *a múlt rossz, a felelősség a múltakért az akkori vezetőosztályt terheli, a múlttal nem kell többé törődni, a jelenhez egyénileg kell alkalmazkodni*, csak abban különböznek az első csoportba tartozóktól, hogy a *csodavárás* helyett egyénileg elismerik a tényekkel való számolás és a tényekhez való alkalmazkodás szükségességét.” i.m., 10. [kiemelés az eredetiben].

⁴⁵⁶ uo. [kiemelés az eredetiben].

	+ pozitív megítélés	– negatív megítélés
múlt megítélése	- a múlt abszolutizálása; - minden jó volt, idealizálás.	- a múlt teljes megvetése; - a múlt a hibák halmaza; - vezető réteg felelőssége.
következmény a jelenre	- teljes visszaállítás; - csodavárás; → passzivitás	- körülményekhez alkalmazkodás; - megalkuvás; → passzivitás

Múltértelmezés Makkai Sándor szerint (Magunk revíziója)

A tények tudomásul vétele egybecseng *A magyar fa sorsa* mondanivalójával, azaz a régi bűnöknek, hibáknak nem szabad tovább kísértetniük, „holtan kell maradniuk.”⁴⁵⁷ Makkai szerint vállalni kell a felelősséget, tisztán látni, megbánni a múlt bűneit. „A felelősség vállalása, a bűnbánat és a vezeklés a legnagyobb tett, amellyel egy nemzet a maga élethez való jogát és életrevalóságát megbizonyíthatja.”⁴⁵⁸ A bűnbánat nem szégyene, hanem erénye, megújulási lehetősége, katartikus pontja egy nemzetnek. A bűnlátásra, a tények tudomásulvételére, vagyis a kritikai oldalra azért van szükség, hogy (ismét) felszínre kerüljön az az érték, amelyet egyébként múltunk és jellemünk magában hordoz, „Nemzetünk Gényusa” magából áraszt.⁴⁵⁹ A megújuláshoz pedig a magyar történelmi tapasztalatok reális olvasata, negatív és pozitív mérlege járulhat hozzá.⁴⁶⁰

- negatív vonások	- olcsó dicsőség	- idők és helyzetek tanításától való elzárkózás	- pártviszály; - saját erő eltékozlása; - keserű mámor	- öncélú nemzeti élet csődje; - letargia, „minden mindegy”
következmény	Augsburg	Muhi	Mohács	Majtény
+ pozitív válaszok	- munka alkotó ereje: állam, kultúra, nemzet	- tanulás/ öntudatosítás; - önvédelem	- önmérséklet / bölcs önmegtagadás; - türelem - reális viszonyokban gyakorlati életkedv	- modern idők: ész, szellem távlata; - önérték / önértő;
személyiség / jellem	Szent István	IV. Béla	Bethlen Gábor	Széchenyi István

A magyar történelem mérlege Makkai Sándor olvasatában (Magunk revíziója)

⁴⁵⁷ „Az a helyes és mégis az a parancs, hogy a katasztrófát úgy fogadjuk, mint belső okok, életellenes bűnök rettentő következményét és büntetését. Mert esetleges, véletlen, külső szerencsétlenségnek tartva, csak a magunk igazának melldöngetésénél maradunk és változatlanul belekövülünk a régi bűnökbe. El kell fogadnunk a tényeknek azt a tanítását, hogy a pusztítás nagy külső alkalma csak kinyilvánította és megpecsételte a sorsot, amely saját bűneinkben saját magunk által megíratott. Nehéz ezt így látni, nehéz lemondani a saját igazunkról, de az élet érdekében kell elfogadni ezt a szabályt: a mi velem történik, annak sohase keressem és sohase fogadjam el *külső* okát addig, amíg csak *egyetlen* belső ok is van, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy az a valami megtörténjék. Inkább legyek igazságtalan és kegyetlen önmagamhoz, minthogy a magam igazolására külső okokat találjak.” MAKKAJ: Magunk revíziója, 11.

⁴⁵⁸ i.m., 12.

⁴⁵⁹ „[...] újra keressük meg, szedjük össze, újra értékeljük, öntudatosítsuk a múlt igazi magyar értékeit és építsük bele azokat életünkbe, munkánkba, jövőnkbe.” i.m., 13.

⁴⁶⁰ i.m., 14–15.

Az egyetlen járható út a körülményekhez való alkalmazkodás és az adott viszonyok között az önálló szellemi és erkölcsi élet fejlesztése.⁴⁶¹ Ez elsősorban egy „lelki impériumot” jelent, azaz a magyarság tartalmát először leválasztani minden eddigi fizikai, történelmi, politikai, földrajzi keretről, s helyette örök, lelki nemzetet építeni. „Mit jelent tehát ezek után reánk nézve magyarnak lenni? Az anyanyelv által kifejezett, egységbefűzött közösségben a munka, a tanulás, a fegyelem és az önzetlen szeretet értékeit kifejleszteni és gyümölcsöztetni.”⁴⁶² Ezt csak úgy lehet megvalósítani, ha az évszázados előítéleteket, a kiváltságos társadalmi szerepeket, a lenéző gögöt, a rangoskodást leépítjük. Nem uniformális egységet követel, hanem közös alapot, melynek mértéke az evangélium. „Az egységes társadalmi szervezet nem jelent egyformaságot, egynívójúságot, hanem az értékek szervezett organizmusát, mely csak az erkölcsi érték mérővesszője szerint alakulhat meg.”⁴⁶³ Ha ezt a mérővesszőt akarjuk meghatározni, akkor az evangéliumhoz jutunk el.

V. 2. TAVASZY SÁNDOR

Makkai *Magunk revíziója* ugyan megmutatta azt az irányt, amelyet az erdélyi magyarságnak önszerveződésében, megújulásában követnie kell, az etikai megalapozás igénye viszont először Tavasz Sándornál merült fel, egy 1928-ban írt tanulmányában, az *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdésében*.⁴⁶⁴ Tavasz egy nemzeti kisebbségi etika, „közös nemzeti ethosz” kidolgozását sürgeti, amellyel eddig még adós az erdélyi magyarság, és amely nélkül nem szervezheti meg életét.⁴⁶⁵ Tavasz sem tér el attól az egyetemes etikai követelménytől, amelyet Makkai, majd László Dezső is hirdetett. Meglátása szerint egy kisebbségi etikának egyetemes erkölcsi normákat kell követnie, amelyeket az adott léthelyzethez igazít.⁴⁶⁶ Elhatárolódik egy ad hoc alapon működő, a „helyzet követelte” kompromisszumos etikától. Elismeri ugyan a helyzet súlyát, a külső tényezők destruktív erejét, amelynek terhe alatt az erkölcsi tartás is meghajlik, de meg is erősödhet. A kisebbségi léthelyzet szövevényessége, kiszámíthatatlansága talán arra a lecsupaszított utilitarizmusra készítené az egyes szubjektumot, hogy valamilyen módon túléljen, önmagát bebiztosítsa. Tavasz ehelyett külső és belső egységbe szervezne minden egyént, hogy „egy nagy közös etikai természetű nemzetnevelés által öntudatát felfokozzuk és az egész szolgálatra akaratát engedelmessé tegyük.”⁴⁶⁷

⁴⁶¹ i.m., 16.

⁴⁶² i.m., 17.

⁴⁶³ i.m., 22.

⁴⁶⁴ TAVASZY: Erdélyi szellemi életünk, 3–12; „Tavasz tanulmánya jelzi, hogy az irodalom kezdetben szinte kizárólagos funkcióját a romániai magyarság önismeretének és hivatástudatának kifejezésében most már a jelentkező etikai gondolkodás is vállalja. Ha periodizálni próbálnók ennek az önismeretnek a történetét, megállapíthatjuk, hogy egymást követő szakaszokban hol az irodalom, hol az etika, hol pedig a társadalomkutatás játssza benne a főszerepet, anélkül azonban, hogy képviselőik monopolizálnák feladatukat.” GÁLL: Etnosz és ethosz, 700.

⁴⁶⁵ TAVASZY: Erdélyi szellemi életünk, 3. Egy közös világnézet, eszme hiányát Makkai Sándor is jelezte: „A baj az, hogy népünk egészének öntudatában nincs *uralkodó eszmény* az ifjúság neveléséről.” MAKKAJ: Bethlen Gábor öröksége, 22. [kiemelés az eredetiben].

⁴⁶⁶ TAVASZY: Erdélyi szellemi életünk, 4.

⁴⁶⁷ i.m., 7.

Tavaszy Sándor szerint az egyén és a közösség erkölcsi dilemmái az erkölcsi szabadság sarkalatos etikai kérdéséhez vezetnek. A kisebbségi élet pozitívuma ugyanis, hogy szabadon emancipálhatja magát mindenféle politikától, ideológiától, tehát mindenféle világnézettől, melyek alól csak a keresztyén etika képez kivételt. Szabadsága nem az individuum korlátlan szabadosságát jelenti, hanem szabadságot minden külső tekintélytől és belső kényszertől – így tud csak igazán engedelmeskedni egy magasabb etikai parancsnak: „Szabadnak lenni annyit jelent, mint kellő erővel érvényesíteni tudni a hozzám intézett magasabb etikai parancsot, úgy kifelé az erőszakkal és a puszta múlttal szemben, valamint befelé az egyéni hajlammal, kedvérttel és az egyéni jótetszéssel szemben.”⁴⁶⁸

A kisebbségi létben végzett munka csak akkor hozza meg gyümölcseit, ha az erkölcsi nemzetnevelés gondolata mint kategorikus imperatívusz a kulturális program központi kérdése lesz, amely egy közös erdélyi magyar világnézet eszménye által valósítható meg.⁴⁶⁹ A világnézet teoretikus és praktikus magatartás: jelenti a világegész szintetikus megismerését és az abba belépő, azt alakító praxist. A világnézetnek feladata az ember és valóságának megkerülhetetlen tisztázása, ami nemcsak az egyes ember feladata, hanem a közösségé is: „...csak az él, aki értékkel, mélyen igaz nemcsak az egyesek életére, hanem a közösségek életére nézve is.”⁴⁷⁰ A világnézetet meghatározza az erdélyi magyarság közege, ami mindenekelőtt egy történelmi látást, tapasztalatot jelent. Tavasz Makkaihoz hasonlóan a történelmi tanulságokhoz nyúl vissza, különösen az Erdélyi Fejedelemség idejére. A magyarság életszemlélete tragikus a szó pozitív értelmében, vagyis a történelem fordulópontjai megtanították önmagát *sub spaciae aeternitatis* szemlélni, amelyből mindig is erejét merítette.⁴⁷¹ „Ebből a sajátos világszemléletről következett, hogy az erdélyi magyar szellemre nézve az erkölcsi magas szempontok voltak mindig a döntők.”⁴⁷² A kettőt, az etikát és a világnézetet elválaszthatatlannak látja, hiszen addig nem lehet etikát és nemzetnevelést kidolgozni, amíg a világnézet nincs megjelölve, tudatosítva.

Tavaszy Sándor az erkölcsi szabadság szelleme köré szerveződő, Böhm Károly ihlette, értékelméleti alapokból kiinduló, de az egzisztenciális valóságot is figyelembe vevő etika alapjait körvonalazta. Az elméleti orientáció elvontsága, tudományos igényessége ugyan fontos az elvi tisztázás szempontjából, de Tavasz is érezte, hogy a gyakorlat felé kell a továbbiakban haladnia. A románság és magyarság viszonyát taglaló etikai írása legalább is ebbe az irányba mutat.⁴⁷³ Tavasz a két nép viszonyának feltételeire irányítja a figyelmet. Kiindulópontja az a spengleri diagnózis, mely szerint Európa hanyatlása azzal kezdődött, hogy a civilizáció elnyelte a kultúrát – Tavasz ezt a gondolati sémát az erdélyi közegbe domesztikálja, és úgy fogalmaz,

⁴⁶⁸ i.m., 5–6.

⁴⁶⁹ „A nemzeti kisebbségi életnek azzal kell kezdődnie, hogy saját történetében fel kell ismernie önmagát. Meg kell látnia azt az eszményi nemzeti életet, mint ideális lehetőséget, amely számára Isten által van kiábrázolva, kiszabva és megállapítva. Fel kell ismernie tiszta szemmel és világos öntudattal nemzeti erkölcsi rendeltetését, mint egy fölébe boruló képet, melynek mintájára kell művelnie és alakítania a nyers állapotban adott faji és népi erőket és lehetőségeket.” i.m., 6.

⁴⁷⁰ i.m., 9.

⁴⁷¹ i.m., 10.

⁴⁷² i.m., 11.

⁴⁷³ TAVASZY: Etikai szempontok, 661.

hogy a politika bekebelezte az etikát.⁴⁷⁴ A spengleri narratíva, mely az egyetemes európai szellem hanyatlását diagnosztizálja,⁴⁷⁵ a kisebbségi létben fokozottan érvényesül: a technikai-gazdasági tényezők abszolutizálásának hatására eljelentéktelenedett etikai szempontok degradálását a kisebbségi lét demoralizáló hatása is fokozza. Tavaszy programja a kettő megfordítása, és a helyes viszony újbóli felállítása: az „érzelmi természetű pszichológiai nacionalizmust” szembe állítja az „etikai természetű aktív nacionalizmussal”, tehát az etikum megelőzi a politikumot. Ennek az etikának az aktivitása abban áll, hogy értékelni tud, mérlegel, szemben a csak érzelmi alapon felfűtött gondolatokra építő, egyre jobban elharapódzó ideológiákkal szemben.⁴⁷⁶

„Az etikai értelemben vett aktivitás azt jelenti, hogy valamely népközösség, vagy nemzettest tagjaiban él a derült készség, a cselekvő akarat: tetteleg elsajátítani, személyes birtokállománnyá és élő élettartalommal tenni a saját nemzetem és más nemzetek kulturális kincsét.”⁴⁷⁷

Az etikai természetű megismerés, mélyre ható ismeret szembemegy a felületes, dicsekvő, kérkedő ismerettel. Saját kultúránkkal, értékeinkkel is csak akkor dicsekedhetünk, ha azt igazán ismerjük. Ezen a ponton egyértelmű az áthallás Makkai és Tavaszty etikai gondolatai között. Nem különben abban is, hogy Tavaszty szintén kiemeli a bűnbánatot, vagyis annak belátását, hogy nemzeti kultúránk mindaddig kontraproduktív ránk nézve, míg azt el nem sajátítottuk ténylegesen, míg szellemi értékeinket nem hasznosítjuk igazán.⁴⁷⁸ Tavaszty „etikai programjának” autentikussága nemcsak tudományos igényességében, filozófiai alapvetésében áll, hanem abban a sajátos dialektikai látásmódban, amelybe a teológiai többlet természetes módon illeszkedik bele: a kisebbségi helyzetben élő közösség számára a lesújtó körülmények ellenére is, sőt ezek okán táplálható az a remény, amely a „legmagasabb rendű etikai élet” követelménye mellett szól.⁴⁷⁹

V. 3. IMRE LAJOS

Imre Lajos a kisebbség létét nem a lélekszám, a gazdasági vagy politikai helyzet függvényében értelmezi, hanem a küldetés- és hivatástudatban, vagy saját kifejezésével élve, a rendeltetésben jelöli meg. Abból indul ki, hogy az ember lényegét egyrészt a közösség adja, másrészt pedig embertársa (felebarátja), akiért felelősséggel tartozik. Az én nem függetlenítheti magát ettől a fennálló viszonytól, attól el nem vonatkoztathat. „Az »én«-nek csak akkor van lehetősége, ha vele szemben egy »te« áll, a mástól való elszakadás, ennek a viszonynak a megtagadása az »én« lehetőségét vágja ketté” – állapítja meg Imre Lajos.⁴⁸⁰ A közösségben való felelősséget a

⁴⁷⁴ i.m., 661.

⁴⁷⁵ SPENGLER: A nyugat alkonya I-II; SPENGLER: A nyugat alkonya, 612–657. Spengler filozófiájának Tavaszty-értelmezéséhez ld.: TAVASZTY: A nyugat-európai kultúra sorsa, 207–211; TAVASZTY: Az erdélyi magyar kultúra kérdése, 9.

⁴⁷⁶ TAVASZTY: Etikai szempontok, 663–664.

⁴⁷⁷ i.m., 664.

⁴⁷⁸ „Ne áltassuk magunkat, hanem józanul és bűnbánólag ismerjük el, hogy saját nemzeti kultúránk csak caput mortuum reánk nézve, ha nem személyes tulajdonunk.” i.m., 665.

⁴⁷⁹ i.m., 701.

⁴⁸⁰ IMRE: A kisebbségi élet erkölcstana, 3.

szeretet által lehet betölteni. A közösségi élet elsősorban szolgálat.⁴⁸¹ A szeretet nem a mindennapi, romantikus szentimentalizmus jegyében, hanem bibliai, igei alapon értendő, amely a másik megbecsülését jelenti, és amely felül tud emelkedni olyan ellentmondásokon is, amelyek válaszfalként emelkednek az emberek között.

Imre Lajos több közösségi formát is megjelöl (család, nemzet, kultúrközösség, munkaközösség stb.), de ezek közül egyik sem a „nagybetűs” közösség. Mindeniknek van egy lényegi alapja, egyfajta adottsága. A nemzet esetén ez a faj, mint kiindulópont, amely szervezettsége révén népközösséggé, majd nemzetté alakulhat. A nemzetet nem külső formái határozzák meg elsősorban (helye az államban, nyelve, gazdasága, kultúrája), hanem az isteni rendeltetésnek, a szolgálatnak a betöltése, amelyben egy etikai közösség evilági alapjai rajzolódnak ki. Imre szerint ha egy nemzet egyes összetevőinek némelyike hiányzik is, attól még nemzet marad, de ha „elveszti látását, ami tagjait örök rendeltetésükhöz köti s ami nekik azt parancsolja, hogy a nemzeti élet keretei között fejtsék ki emberi életük feladatát”, akkor megszűnik nemzetnek lenni. „A nemzeti lét tehát az az existencia, amelyben az ember a maga életparancsát megláthatja és szolgálhatja.”⁴⁸² Ennek az isteni rendeltetésnek a betöltése tulajdonképpen hitvallás, melyet életével, tetteivel bizonyíthat meg mindenki. Imre szerint éppen ezért a nemzeti hovatartozás egyenesen etikai kérdés. Az isteni rendeltetés és az egzisztencia, adottságok formájában, korrelatív viszonyban vannak egymással. A kettő helyes megítélésének a fontosságára hívja fel a figyelmet. Mivel egy állandó feszültségről van szó, olyan egyensúlyt kell teremteni, amelyben mindkettő, a rendeltetés/hívás és a külső körülmények, feltételek a megfelelő helyre kerülnek.⁴⁸³ A kisebbség mivoltára is ugyanúgy vonatkozik: fennmaradása akkor valósulhat meg, ha a hivatástudatot tartja a legfontosabbnak:

„[...] a kisebbség életsorsát döntőleg az a hivatástudat, annak az életparancsnak elfogadása határozza meg, amelyet az egész nemzetre nézve általában felismertünk s amelynek a tudata a kisebbség tagjaiban kell, hogy éljen. [...] a kisebbség életsorsa tehát nem létszámától, nem tagjai tömegétől függ, nem is existenciájának vonásai döntenek afelett, hanem a rendeltetés világos tudata és vállalása.”⁴⁸⁴

A kisebbség életét tehát a rendeltetés és a körülmények/adottságok közötti lét határozza meg. A fontosabb az első, de a második kereteit is minden erővel fent kell tartani. Imre szerint a kisebbség és a többség békés viszonya abban az esetben valósulhat meg, ha mindkettő ugyanezen rendeltetés szerint él. Az államhoz való viszonyulást Imre Lajos az engedelmségben jelöli meg, sőt azt meghaladva az adott állam javára, gyarapodására történő munkálkodásra buzdít. Megfigyelhető, ahogyan a babiloni fogság mint analógia miként konvertálódik át egy passzív helyzetértelmezésből⁴⁸⁵ egy aktív, pozitív kicsengésű életfelfogást támogató képpé: „A másik gondolat még közelebb lép a kisebbségi élet kérdéséhez. Ez az a nyilatkozat, amit, mint a babiloniai fogságba vitt zsidókhoz intézett parancsot olvasunk. Ez a parancs arra kötelezi a zsidókat, hogy azon a helyen, ahol laknak, építsenek házakat, lakjanak azokban, állítsanak be kerteket, és egyék azok gyümölcseit, [...] és

⁴⁸¹ i.m., 5.

⁴⁸² i.m., 10.

⁴⁸³ i.m., 11–12.

⁴⁸⁴ IMRE: A kisebbségi élet erkölcstana II., 121.

⁴⁸⁵ Ld. a III. fejezetet.

igyekezzenek munkálkodni annak a városnak a jólétén, amelyben fogságban vannak.”⁴⁸⁶ A kezdeti, közvetlenül a háború utáni a babiloni fogság képében tömörülő reflexió itt már tudatos válásszá alakul, etikai program részévé válik.

A kisebbségi erkölcs tana, a megállapított szempontok a nevelés felé konvergálnak, amely egyúttal önnevelés, öntudatosítás is. Imre Lajos mindazonáltal annak veszélyeivel is számol: az egyik véglet, hogy a valóságtól (egzisztenciától) elrugaszkodott, általános, ideális valóságot hirdet, a másik a megalkuvó, pillanatnyi helyzethez alkalmazkodó magatartás veszélye, amelyet a szerző a következő módon kategorizál:⁴⁸⁷

<i>Rendeltetés</i>			<i>E</i>
<i>R e n d e l t e t é s</i>	idealizmus - egzisztencia, valóság kizárása - nemzet, mint idealisztikus közösség	nacionalizmus - egzisztencia azonosítása a rendeltetéssel; - a(z isteni) rendeltetés a nemzeti adottságokban valósul meg.	<i>g z i s z t e n c i a</i>
	nacionalizmus - rendeltetés azonosítása az egzisztenciával - az adottságok (egzisztencia) örökérvényű; - immanens a transzcendesben	naturalizmus - immanens elképzelés - nemzet, mint adottság	
<i>Egzisztencia</i>			

A kisebbségi nevelés az emberre magára tekint, a másokkal való viszonyára és egyúttal a világ, környezete megismerésére is fókuszál.⁴⁸⁸ Célja, hogy a külső feltételeket úgy alakítsa, hogy mindeniket ugyanaz a szolgálatkész szellem hassa át. Az egyháznak nem az a feladata, hogy konkrétan előírja az egyes területek tevékenységét, és nem is feltétlenül a mindenben való részvétele a legfontosabb, hanem hogy „örködjék az egész munka legmagasabb szempontjai felett,” vagy másképpen fogalmazva, hogy „magát a legmagasabb akarat alá helyezze.”⁴⁸⁹

V. 4. LÁSZLÓ DEZSŐ

László Dezső gondolkodása elődeihez hasonlóan egyetemes szellemiséget tükröz. A kisebbségi kérdések helyi problémáinak orvoslását is egyetemes perspektívából közelíti meg.⁴⁹⁰ Vízíója szerint a kisebbségi létkérdéseket is egy egyetemesebb egységes megoldás fogja nyújtani.⁴⁹¹ Makkai Sándorral és Tavaszy Sándorral egyetemben vallja, hogy a megmaradás a politikai nemzeti állam határain kívül is lehetséges.⁴⁹² Az adott körülményeket nagyobb hatalmak döntésének tudja be, kvázi objektív tényezőknek tekinti. Ebben viszont meglátja azon lehetőséget, „ajándékokat”, amelyekkel az uralkodó körülmények között is élni lehet, élni kell.

⁴⁸⁶ IMRE: A kisebbségi élet erkölcstana II., 127.

⁴⁸⁷ IMRE: A kisebbségi élet erkölcstana III., 170.

⁴⁸⁸ i.m., 172.

⁴⁸⁹ i.m., 178.

⁴⁹⁰ LÁSZLÓ: Önéletrajz-féle, 20.

⁴⁹¹ LÁSZLÓ: A kisebbségi élet ajándékai, 82–83.

⁴⁹² Vö. MAKKAJ: Magunk revíziója, 17.

Meggyőződése, hogy az erdélyi magyarságnak vannak erőforrásai, amelyeket magából meríthet, „amelyeket bennünk termelt ki az Élet.”⁴⁹³ A megmaradás a külső, politikailag körülhatárolt entitás helyett a lelki-szellemi egységben alapozható meg:

„A politikai magyar egység szétszakadt. Helyébe a lelki magyar egységet kell megteremteni. Ez az egység örökkévalóbb, mélyebb, öncélúbb, tisztább, tehát életteljesebb, mint a külső politikai egység. Akkor is rá kellett volna erre eszmélnie a magyarságnak, ha Trianon nem adja meg a súlyos leckét. Hogy megadta százszor inkább. [...] Az idő a lélek által összetartott kisebbségi magyarságon át minden magyart a rendeltetés lelki egységének kiépítésére szólít fel.”⁴⁹⁴

László Dezső ezt az erdélyi szellemiség és a magyar lelkiség jegyében tartja elképzelhetőnek. Miközben erdélyi szellemről beszél (amely egyaránt meghatározza a magyarságot és az itt élő népeket),⁴⁹⁵ nem szakad el a magyarság lelkétől, hanem azt sajátos módon, közegben és szellemiségében éli meg. „Mi az egész magyar lelki testnek bizonyos részei vagyunk. Nélkülünk az egész test nem tud élni, de még kevésbé tudunk mi élni az egész test nélkül.”⁴⁹⁶

A lélekben, illetve a lélek által való megmaradás egyik forrása a magunkból előhozható szimbólumokban konkretizálódik. Míg az anyaországban ezek külső szempontból is adottak, napi kontaktust jelentenek, addig a kisebbségi magyarságnak saját szellemi gyökereiből kell „szellemi szimbólumait” kitermelnie. Ilyen életteljes, erős szimbólumnak tartja a kultúrát, nyelvet, végső soron a fajiságot.⁴⁹⁷

A kisebbségi élet ajándékai utolsó pontjában az egyházaknak a kisebbségi létben felvállalt jelentőségteljes szerepére is kitér. Az egyházakban (is) pontosan az a mélyről fakadó erőforrás valósult meg, amit László Dezső ajándéknak nevez az erdélyi magyarság számára:

„Akik az egyházak életének nemcsak felületes szemlélői, hanem együttélői, világosan látják, hogy hatalmas lelki ébredések indulnak meg a kisebbségi magyar élet egész területén. A külső fundamentumok szertemálása azért volt szükséges, hogy az örökkévaló fundamentum, Krisztus, annál világosabb legyen.”⁴⁹⁸

Ebből következik az egyházak közötti felekezeti párbeszéd, megértés és együttélés szükségszerűsége. Másrészt az egyházaknak az aktuális, „idői feladatok” iránti érzékenysége mutatkozik meg az egyházak prófétai arculatában. Teológiai értelemben ez a prófétai szerepvállalás nem az apokaliptikus szemléletű mulandó és örökkévaló szembeállításában merül ki, hanem a mulandó dolgoknak (problémák, egzisztencia, létkérdések) az örökkévaló Istenhez vitelét jelenti, vagyis a kettő, az idői-mulandó és az örökkévaló „prófétai összeépítését.”⁴⁹⁹

⁴⁹³ LÁSZLÓ: *A kisebbségi élet ajándékai*, 78. László Dezső ebben a gondolatkörben szintén utal a korabeli írók, költők által használt kagyló motívumára: „Miért ne lássunk ott is életet, ahol más csak halálszagot érez? A sokat szenvedett kisebbségi magyarság megérdemli, hogy felfedezze azokat az igazgyöngyöket, amelyeket a fájdmaktól marcangolt kagylótete termelt ki minden magyarnak és az egész világnak örömére.” i.m., 77.

⁴⁹⁴ i.m., 79–80. [kiemelés az eredetiben].

⁴⁹⁵ LÁSZLÓ: *Az erdélyi szellem*, 74.

⁴⁹⁶ i.m., 76.

⁴⁹⁷ LÁSZLÓ: *A kisebbségi élet ajándékai*, 81. Ross Poole „emlék-” vagy „adathordozóknak”, „repozitóriumoknak” nevezi azokat a tárgyakat, amelyek az emlékezetet a jelzett valóságra irányítják. POOLE: *Memory, history*, 152.

⁴⁹⁸ LÁSZLÓ: *A kisebbségi élet ajándékai*, 84.

⁴⁹⁹ „Az örökkévaló és elmulandó világ teológiai szembeállítása helyett az a feladatuk kezd mindinkább kiviláglani, hogy az örökkévaló Isten világossága, az Élet világossága mellett tegyék világossá az adott élet kérdéseit, mondjanak világos ítéletet a mai zavaros kódok világában, és isteni építő erővel hassák át az egyre jobban oszlásnak induló világot, hogy abból az örökkévaló értékek megmaradhassanak. Az örökkévaló és elmulandó világ

Írásaiban egy erőteljes önvizsgálat tükröződik. A kialakult helyzetben nem csak a körülményeket, a történelmi nagy fordulatokat teszi felelőssé, hanem az erdélyi magyarság életéhez közelebb lépve, saját hiányosságait is kritikával illeti: „Az ifjúság magamagának élése különböző bálványait kell lerombolnunk, ha egy egészséges világnézetet akarunk kialakítani. Sajnos, az ifjúság nagyobb tömege még ezek előtt a bálványok előtt éli azok tiszteletében kimerülő saját életét.”⁵⁰⁰ Ugyanakkor elutasítja a „kérelhetetlen kritikái” látásmódot és a borúlátó pesszimizmust, a szélsőséges, önostorozó attitűdöt. Egy egészséges, építő jellegű kritika híveként Reményikhez csatlakozik, akivel egyetemben vallja, hogy fel kell mutatni az erdélyi magyarság saját értékeit, önmaga igazolását.⁵⁰¹ Felszólal az egysíkú, totális, integráló történelmi koncepció ellen, és helyette kritikus történelemszemléletet képvisel.⁵⁰² A múlttal nem leszámol, hanem számot vet, hogy a jövőt építhesse. A „magyar test sebeit” csak az gyógyítja meg, ami tiszta magyar.⁵⁰³ Magát a kisebbségi magyarság létét a többségi románsághoz (és nem a többségi, anyaországi magyarsághoz) viszonyítva definiálja. Meggyőződése, hogy a magyarságnak román alkotmányos törvények, lehetőségek között kell feltalálnia magát, sőt létét gyümölcsözővé tennie.⁵⁰⁴

László Dezső az etikai kérdésekben lényegében ugyanazokat a szempontokat, javaslatokat villantja fel, amit elődei, jóllehet László a harmincas évek új generációjának progresszívebb hangján szólal meg. Ez a haladó, alkalmazkodó és integráló attitűd látszólag egy kritikus ponton élesen szembemegy a Makkai, Tavaszy, Imre Lajos képviselte etikummal. Főleg Makkait ítéli el írásainak a bűnbánatot, vezeklést taglaló részei miatt, azok túlzott önkorbácsoló (Reményik szerint mazochista)⁵⁰⁵ felfogása miatt. Van-e helye ennek egy haladó gondolkodású kisebbségi lét meghatározásában? László szerint Makkai az ominózus *Nem lehet*jében csak a borúlátó kritikus szólalt meg, de nem az igehirdető, hit és remény nélkül beszélt bűnről, ami keresztyén szempontból vállalhatatlan magatartás.⁵⁰⁶ De ha a még kivételnek mondható *Nem lehet*től el is tekintenénk, akkor is a romboló kritikai attitűd érvényesül Makkai korábbi írásaiban (*A magyar fa sorsa, Magunk revíziója*). László Dezső szerint ez a kritikai hang már nem az Ady- és Szabó Dezső-féle modern magyar szellem

teológiai szétválasztása helyett, a kettő *prófétai összeépítése* az egyházak új feladata.” i.m., 84–85. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁰⁰ LÁSZLÓ: Az erdélyi magyar ifjúság lelki arca, 23.

⁵⁰¹ LÁSZLÓ: Kisebbségi létünk alapkérdései, 90.

⁵⁰² „[Az erdélyi magyar ifjúság] hazugságtól mentesen akarja ismerni a magyar *múlt egész területét* a rózsaszín dicsben tündöklő »nemzeti történelem« helyett. Nemcsak azt akarja tudni, hogy mikor győztünk, mik voltak nemzeti jellemünk ragyogó oldalai, kik az eszményképül odaállítható nemzeti nagyságok, sokkal inkább kutatja a bukásokban, a gyengeségekben, a faji tragédiákban rejlő múltat; a történelem alakjaiban nem eszményképet, hanem embert keres.” LÁSZLÓ: Az erdélyi magyar ifjúság lelki arca, 23. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁰³ i.m., 24.

⁵⁰⁴ „Nekünk tehát mindenekelőtt ennek az országnak életét, életrendszerét, életlehetőségeit kell megismernünk. Megdöbbentő, hogy ezen a téren még milyen súlyos mulasztások terhelnek bennünket.” LÁSZLÓ: Kisebbségi létünk alapkérdései, 89–90. Makkai Sándor is ugyanezt az alapelvet hirdeti, amikor a tények intő jelenlétéről és elfogadásáról beszél a *Magunk revíziójában*. „Mi Románia polgárai lettünk; ennek az országnak törvényei és törvényes rendje a mi életünk meghatározója lett. Mi ennek a rendnek a kereteiben, ezekbe illeszkedve kell, hogy magyarságunkat megtartsuk, nem mások ellen, hanem a magunk öröklött lelki és szellemi egyéniségének békés és munkás érvényesítése érdekében.” MAKKAJ: Magunk revíziója, 8.

⁵⁰⁵ REMÉNYIK: Önkritika vagy szellemi masochizmus, 124–125.

⁵⁰⁶ LÁSZLÓ: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához, 99.

megújulást hirdető hangja,⁵⁰⁷ hanem az emberi behatároltság közepette megszólaló reményvesztett hang. Bűnről beszélni csak a kegyelem összefüggésében lehet. Különbösen valóban a Makkai-cikk értelmében a végzet, a sors és az idő szabta korlátokba, a halálba szaladó létben találjuk magunkat. Ehelyett a keresztyén ember bűneiben is, mulandóságában is az örökkévaló színe előtt állhat meg. „Mindenki abban a hitben üdvözülni, amelyben hisz. Hit nélkül beszélni a bűnről: halálos betegség terjesztése; hittal beszélni a bűnről: megszabadulás a bűntől.”⁵⁰⁸

Sokak számára talán kevésbé megragadható az a bűnértelmezés, teológiai értelemben vett bűnbánat és önkritika, amit Makkai (valamint Tavaszy, Imre Lajos) szerint a magyarság megmaradásának, továbbélésének elengedhetetlen feltétele. „A felelősség vállalása, a bűnbánat és a vezeklés a legnagyobb tett, amellyel egy nemzet a maga élethez való jogát és életrevalóságát megbizonyíthatja.”⁵⁰⁹ A menekülés, illetve a tehetetlenség helyett Makkai a tények pontos tudomásulvételére, feldolgozására figyelmeztet. A múlttal, tényekkel és önmagunkkal való szembenézés nem „köldöknézés”, nem önmagunk ostromozása, hanem a megújulás lehetősége. Látható, hogy sem Makkai, sem Tavaszy nem öncélú lelki korbácsolást tűzött ki célul, hanem a tisztánlátáshoz és építkezéshez szükséges önvizsgálatot, felelősségvállalást.

V. 4. 2. Exkurzus: ki a bűnös? Az áldozat-vétkes narratíva

Makkai Sándor távozása, illetve a *Nem lehet* megrendítő cikke⁵¹⁰ körüli diskurzusban felmerült az önkritikai szemlélet lencséjén át a vétkesség, bűn és következményeinek témaköre. László Dezső előbb a Makkai-íráshoz fűz kommentárt, amelyben rávilágít az egykori püspök sajátos látásmódjára,⁵¹¹ majd a cikkhez fűzött kiegészítése a magyar bűnlátás és tematizálás szintézisét adja.⁵¹² László Dezső szerint Makkai Sándor itt egy tőle kevésbé megszokott (csupán néhány kevésbé ismert írásában tükröződő) módon, prózába foglalt lírikus hangvételű *elégiában* fejezte ki magát. Ez a sajátos mód egyszersmind erőteljes szubjektivitásról, saját, pillanatnyi véleményének kimerevítéséről, abszolutizálásáról szól. László szerint Makkai az erdélyi magyar kisebbség létére vonatkozó fenyegető veszélyt az Európában (és a világon) egyre jobban teret hódító nacionalizmusban mint politikai irányzatban látja.⁵¹³ A nacionalizmus ugyan kiemelkedik, de nem ez az egyetlen jelenlévő politikai-szellemi irányzat, ugyanis a kommunizmus, mint a másik szélsőséges véglet mellett valahol még a középre pozícionálható liberalizmus is jelen van.⁵¹⁴ Makkai tehát egyetlen irányzat valóságosan jelentkező veszélyét vonatkoztatja és terjeszti ki az erdélyi magyarság helyzetére. A másik, s talán súlyosabb ítélet,

⁵⁰⁷ LÁSZLÓ: Bűneink, betegségeink, 108.

⁵⁰⁸ i.m., 110.

⁵⁰⁹ MAKKAJ: Magunk revíziója, 12.

⁵¹⁰ MAKKAJ: Nem lehet, 106–111.

⁵¹¹ LÁSZLÓ: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához, 99.

⁵¹² LÁSZLÓ: Bűneink, betegségeink, 104–110.

⁵¹³ LÁSZLÓ: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához, 98–101.

⁵¹⁴ i.m., 100–101.

e külső tényezők mellett a belülről előhívható etikai magatartás totális hiányában nevezhető meg. E helyen idézzük László Dezső kommentárját:

„Munkája legmegdöbbentőbb sorainak azokat tartom, amelyekben a mi kisebbségi sorsunkból következő erkölcstelenségünket zokogja. Leginkább ez a mondata hökkentett meg: »Ez ellen a halálos betegség [ti. a kisebbségi ember erkölcsi betegségei: személyi, családi és csoporttharcok, mindennapi kínzó életgondok, az élet kiélhetésének egyre reménytelenebbé váló útjai, kicsinyes érdekellentétek stb.] ellen küzdeni, valljuk meg, csak olyan etikai elszántsággal lehet, amelynek nagyszerű példáit szolgáltatják ugyan a kisebbségek egyes egyéniségei, sokszor a nép egésze is, [de] az emberi világ szomorú valóságában ennek *állandóságáról* beszélni naiv optimizmus lenne.»⁵¹⁵

Megjegyezi továbbá azt is, hogy itt Makkaiból valóban csupán a filozófus és a *lírikus* szólalt meg, de nem az ígéhirdető, mert a reménységnek, a hitnek semmilyen lehetősége nem olvasható ki írásából.

Máshol László Dezső a „vétkes” szempontot kritikai attitűdnek, „kritikai tájékozódásnak” nevezi.⁵¹⁶ Az 1939-ben írt *Új erdélyi tájékozódás* c. írásában történelmi léptékben tekint vissza az 1920 óta tartó időszak szellemi irányzataira, melyek közül két programadó irányt jelöl meg. Az első a Kós Károly *Kiáltó* szójához köthető ún. *idealizmus*, amely az új helyzetbe kerülő erdélyi magyarságnak nyújtott támpontot s főként az irodalom által indította el aktivitását. A másik a Makkai (*Magyar fa sorsa* –1927; *Magunk revíziója* –1931) megszólaltatta kritikai látásmódhoz köthető, amelyhez még Imre Lajos (*Az ifjúság válsága*) is csatlakozik.⁵¹⁷ Ezeket mintegy „megkoronázza” Makkai *Nem lehetje*. László Dezső attól félti az erdélyi magyarságot, amitől Reményik is óvta, hogy nemcsak romboló kritikát kellene művelni, hanem építőt is: „A nagy költő attól fél, hogy nemzeti önkritikánk öncélúvá vált és megfeledkezett arról, hogy neki építenie kell a nemzetet.”⁵¹⁸ László maga is egy új, harmadik irányzatot javasol, ami az előző kettő szerves folytatása. Erre a világszinten kibontakozó nacionalizmus készletet, amelyet az erdélyi kisebbségben csak megkötésekkel, a helyzethez idomítva lehetne alkalmazni.

László Dezsőnek a Makkai Sándor-kritikája talán azt sejtetné, hogy egymástól merően eltérő végletek alakultak ki. Nyilvánvaló, hogy a cél mindkettőjük számára ugyanaz, és pedig a magyarság megmaradásáért való tenni akarás, ha még a módszerek olykor különbözik is. Makkai Sándor, akárcsak Tavasz Sándor, nem önsanyargatást tűzött ki célul az önvizsgálat felütésével, hanem az építkezéshez szükséges önkritikát, felelősségvállalást hangsúlyozta. A távlatos cél közös, ha még ez ebbe az irányba elmozduló kísérletek részleteikben, diszpozíciójukban különböznek is – míg Tavasz egy kisebbségi etika filozófiai és teológiai, elvi alapjait jelöli meg, míg Makkai belső megújulásra hív, addig László Dezső progresszivitása a fiatalságot célzó kapcsolópontok kidolgozásán fáradozik.

⁵¹⁵ i.m.,103.

⁵¹⁶ LÁSZLÓ: *Új erdélyi tájékozódás*, 137.

⁵¹⁷ i.m., 136–137.

⁵¹⁸ i.m., 137.

V. 5. EGY KISEBBSÉGI ETIKA KÖRVONALAI

Megfigyelhető, hogy a Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, Imre Lajos és László Dezső által keresett etikai alapvetés, az általuk felmutatott irányelvek egy szerves folyamatba illeszkednek. A Trianon utáni helyzetértelmező kísérletekben, reflexiókban, analógiateremtésekben, irodalmi, publicisztikai megnyilvánulásokban egységteremtő, narratívát alkotó szándék érvényesült, mely végül egy filozófiailag megalapozott, de társadalmi, kulturális, történelmi szempontokat is integráló teológiai etikát eredményezett – amit a maga kiforrottságának hiányában e helyen „csupán” etikai szempontoknak titulálhatunk.⁵¹⁹

Gáll Ernő idézett tanulmányában megjegyzi, hogy a formálódó etikának bizonyos kompenzációs jellege olvasható ki, amely történelmi léthelyzetéből, kisebbségi kiszolgáltatottságából fakad. A kisebbségi lét megpróbáltatásából, a kirekesztettségéből új, nagy értékek forrását lehet úgymond mesterségesen generálni.⁵²⁰ Ezzel függ össze az is, hogy a transzilvánizmushoz hasonlóan az etika is egy, a valóság talajától elrugaszkodott, az idealizmus távlatos csapdájába eső meddő próbálkozás, s ezért különösebb következmény, gyakorlati megvalósulás nélkül enyészett el, vagy legalábbis csak az „ahogy lehet-erkölcsében” csapódott le.⁵²¹ Tehát továbbra is nagy a szakadék az elmélet és a gyakorlat között, a rendeltetés és adottságok között, a „kell” és a „van” világa között. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a fent tárgyalt és idézett teológusok szándéka nem egy szellemi fellelővár létrehozása volt, hanem az elméleti alapvetés mellett különös súllyal bírt a gyakorlati orientálódás. Ez a tény a jelzett tanulmányokban számos helyen megfigyelhető.⁵²² A kedvezőtlen történelmi helyzet alakulása, tehát objektív tényezők végül nem tették lehetővé sem az elkezdett etikai alapok továbbgondolását, sem azok konkrét, gyakorlati megvalósulását.

A körülményekhez képest, a rendelkezésre álló lehetőségekhez mérten meglepően új gondolatok, értelmezési kísérletek láttak napvilágot a tárgyalt gondolkodók műveiben. Kétségtelen, hogy Makkai, Tavaszy, Imre korát megelőzően beszélt például a múltértelmezésről úgy, mint ami a jelenre és jövőre nézve produktív jelleggel bírhat. Így például a Makkai-féle múltértelmezés tipizálása óvva int attól a jelenségtől, amit a későbbi szakirodalom olyan kategóriákban tárgyal, mint az áldozati konkurencia, önviktimizálás vagy passzív áldozati identitás.⁵²³ Figyelembe véve a történelmi helyzet súlyát, a társadalmi nyomást, ma is megfontolandó és példaértékű, ahogyan gondolkodóink az adott körülmények között szabadon és haladó módon gondolkodtak, elkerülve az egyoldalú emlékezés, múlt- és

⁵¹⁹ „[...] 1918 után egy olyan társadalomfilozófiai-erkölcstani irányzat lépett fel, amelynek képviselői a kulturális értékek közösségmegtartó funkcióját emelték ki. Az irányzathoz tartozók (Makkai Sándor, Tavaszy Sándor, Imre Lajos és mások) a Böhm-féle orientációból nyerték belső eszmeietikai indítékaikat, amelyeket keresztyén ideológiai ihletésű elvekkel, nézetekkel dúsítottak fel. Munkásságuk egy sajátos »kisebbségi etika« körvonalazásához is vezetett, s ebben böhmi impulzusok ismerhetők fel.” GÁLL: Az erdélyi bölcséleti iskola, 117.

⁵²⁰ GÁLL: Etnosz és ethosz, 698; vö. CS. GYIMESI: Gyöngy és homok, 91.

⁵²¹ GÁLL: Etnosz és ethosz, 702; GÁLL: Az erdélyi bölcséleti iskola, 124–125.

⁵²² Például Tavaszy Sándor üdvözli román–magyar kölcsönös közeledést, amely néhány műfordításban meg is valósult. TAVASZY: Etikai szempontok, 663.

⁵²³ ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 192–204.

bűnértelmezés csapdait, előmozdítva így az öntudatos etikai magatartást, és hozzájárulva a közösségi identitás konstruálásához.

Teológiai vonatkozásban felmerül a már említett elméleti, teológiai és filozófiai absztrakciók és a gyakorlati, egzisztenciális valóság közötti hézag áthidalásának problémája. Közelebbről úgy is megfogalmazhatnánk a kérdést, hogy Isten ígéje, Isten országa miként mutatkozik meg, miképpen tapasztalható a világban, a mindennapokban. A kérdés hatványozott súllyal bír, ha az erdélyi magyarság két világháború közötti, majd a szocializmus évtizedei alatti helyzetére vonatkoztatjuk. Az Imre Lajos által megfogalmazott rendeltetés és adottságok, vagy Tavaszy szótárában a „kell” és a „van” világa közötti diszkrepancia feloldása nem egyszerű vállalkozás, de a kettő átfedésére tett erőfeszítések meghatározóak a tárgyalt szerzők munkásságában. Példaként talán Tavaszy Sándor gondolkodását hozhatjuk fel, aki egyrészt filozófiai és módszertani szempontból is egymáshoz közelítette a két világot. Gondoljunk csak arra a szintézisteremtő ambícióra, amely akár böhmi-kantiánus értelemben vett ontológiai és axiológiai egységtերemtő szándékban,⁵²⁴ akár az egzisztenciális valóságtapasztalat⁵²⁵ és a Kijelentés dialektikája közötti átfedésekben érhető tetten. Ez a tendencia jellemző volt a kisebbségi magyarság magatartására az egyre inkább állandósuló politikai-történelmi konstellációjában.

⁵²⁴ Tavaszy Sándor főként episztemológiai szempontból törekedett szintézisteremtésre, az ontológiai adottságok és az axiológiai normák egységesítésére. BALÁZS: Tavaszy Sándor filozófiája, 36–37; TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 22–23.

⁵²⁵ BALÁZS: Tavaszy Sándor filozófiája, 8; TONK: Idealizmus és egzisztenciafilozófia, 38.

VI. TRAUMÁK ÉS A TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET FELDOLGOZÁSÁNAK TEOLÓGIAI KRITÉRIUMAI

Ross Poole tanulmányában⁵²⁶ az egyéni és a kollektív emlékezet morális jellegéről beszél. Az individuális és a kollektív emlékezet nem különíthető el élesen egymástól.⁵²⁷ Az individuális emlékezet a társadalom valamely csoportjának a szerkezetébe illeszkedik, „társadalmi keretek” által meghatározott (Halbwachs). Főleg a kollektív emlékezet esetében igaz, hogy az emlékezet nemcsak kognitív jellegű, vagyis a múltnak pusztán episztemológiai értelemben történő felidézése a cél, hanem egyfajta normatív jelleget is hordoz. A múltban feltáruló információk a jelenben mutathatnak utat, illetve arra késztetnek, hogy a múlt ismeretében a jelenben cselekedjünk. Az emlékezetnek tehát van egy hangsúlyosan morális oldala.⁵²⁸ Az emlékezés által az egyén belehelyezkedik a múlt egy adott pontjába, azonosulva annak minden előnyével és hátrányával, terhével egyaránt. Az én, aki most emlékezik, valahol ugyanaz az én, aki a múltban volt. Ha felidéz egy jelenetet, a múltnak egy szegmensét, felelősséget vállal érte: vállalja annak a jelenre néző hozadékát, de vállalja adott esetben a kritikát is, a jutalmat vagy a büntetést is. A múlt felidézése tehát a jelen morális keretei közé illeszkedik.⁵²⁹ Poole felhívja a figyelmet a kollektív emlékezet komponenseinek kritikai megközelítésére, legyen a múlt homályába nyúló mitikus elem, vagy szelektív történelmi tények kiemelése.⁵³⁰ A kollektív emlékezet nem abban különbözik a történelemtől, hogy ignorálja azt, hanem azt elfogadva nyitott marad a kritikai attitűd számára. A kollektív emlékezetnek jelentős szerepe van a közösségi identitásban, annak egyik jelentős forrása. Az emlékezés által egy olyan narratívát biztosít, amellyel az adott csoport tagjai azonosulni tudnak a jelenben. Ez egyszersmind a történelemtől való különbséget is implikálja: míg a történelem tényekre támaszkodik, egyes szám harmadik személyben tárgyilagos ismeretekre törekszik, addig a kollektív emlékezet

⁵²⁶ POOLE: i.m., 149–166.

⁵²⁷ Az egyéni emlékezetet mára már számos terület kutatta, és a filozófiai, pszichológiai, neuronális és kognitív tudományoknak köszönhetően viszonylag pontos képet nyerhetünk az emlékezet szerkezetéről. Nem így viszont a kollektív emlékezet esetében, amelynek egyelőre a pontos meghatározása is kérdéses. A kollektív emlékezet bár különbözik az egyénitől, mégis az egyéni emlékezet analógiája szerint működhet. „On the face of it, the individual and the cultural phenomena are very different kind of ‘memory’ The former is grounded on experiences and its traces; the latter on objects and practices; the former is a matter of causality and the neural structure of the brain, while the latter is a matter of interpretation and (top ut it bluntly) politics.” POOLE: i.m., 151.

⁵²⁸ „The role of memory is not, or not only, *epistemological*; that is, to supply us with information about the past that we need to make our way in the present. It is also *normative*: that is, it informs us the obligations and responsibilities we have acquired in the past, and that ought to inform our behavior in the present. I will suggest that is through an understanding of the role of memory in our moral life that we will discover an important part of the rationale for speaking of memory in both the individual and the social cases.” i.m., 152. [kiemelés az eredetiben].

⁵²⁹ „If I performed the action, I now bear responsibility for it – the praise or criticism, reward or punishment, that is due. If I suffered from the act, I have a right of restitution. Even if my memory is simply that I was there, I must accept the responsibilities that go with presence. [...] By putting my present self at the site of the past events, I am placing those events on my current moral agenda.” i.m., 153.

⁵³⁰ „If we take seriously the claims of memory to represent the past, then we must recognize not only that it competes with history, but that is open to the same kinds of criticism, correction and modification as history.” i.m., 158.

szubjektív, első személyben (többes szám) beszél el a narratíváit.⁵³¹ A történelem a „mi történelmünként” tételeződik. Az emlékezet narratívái mindig teleologikusak: például a nemzeti történetek fénypontjai vagy tragédiái mind beépülnek ezekbe a nemzeti narratívába, miközben a múlt felidézése a jelen morális szempontjait határozza meg. Mivel a múlt bizonyos eseményei (jó vagy rossz) *hozzánk* tartoznak, a jelenben ezekért *felelősséget hordozunk*, arra készítetnek, hogy cselekedjünk – eleget tegyünk a múltban tett ígéreteknek, elvárásoknak, vagy a kompenzáljuk a rosszakat.⁵³² Ugyanakkor megfogalmazódhat a kérdés, hogy miért vállalná valaki a közösséggel járó teher hordozását? Egy közösségi élet mindenekelőtt sokkal gazdagabb, mélyebb lehetőségeket kínál. Egy olyan tudatot (közösségi identitást) nyújt, amely egy bizonyos közösség múltjába helyez, a jövő perspektíváit tárja fel, bizonyos érzéseket, kötelezettségeket, miközben társas interakciókat is lehetővé tesz.⁵³³

Az erdélyi magyarság számára a múlt felidézése túlmutatott a pusztán történelmi témák, személyek iránti érdeklődésen. A történelmi témák ismerős toposzokká kristályosodtak és a jelen körülményeiben a közösségi identitás, a mi-tudat megerősítéséhez járultak hozzá. Az első világháború utáni identitásformálódás alapját a transzilvanizmus szellemisége képezte, melynek egyik alappillére a történelmi emlékezet felidézése volt. Viszont a történelmi emlékezet egyoldalú instrumentalizálásának veszélyére számos hang figyelmeztetett, kritikát fogalmazott meg. A transzilvanizmusnak és a történelmi emlékezetnek egy sajátos színezetét a teológiai gondolkodás jelentette úgy, hogy jelenléte egyszerre bizonyult kritikusnak és építőnek. A múlthoz való viszonyulás nem egysíkú, nem rendelődik alá minden tekintetben a jelen politikai-társadalmi elvárásainak, hanem mindig kritikai relevanciával bír. De a kritikai attitűd elsősorban *önkritikát* jelent, vagyis a bűn témája teológusaink meglátása szerint megkerülhetetlen a közösségi identitáskonstrukcióban. A történelmi emlékezet egyik fontos kritériuma a bűnnek teológiai szempontból történő értelmezése, amit viszont csak a kegyelem és a hit összefüggésében lehet hitelesen megragadni, amint erre László Dezső utalt: „hit nélkül beszélni a bűnről: halálos betegség terjesztése; hittel beszélni a bűnről: megszabadulás a bűntől.”⁵³⁴

VI. 1. TEOLÓGIAI SZEMPONTOK

Vajon mennyire célszerű egy aggasztó jelen körülményei között a múlt fájó sebeit feltépni, (saját) vétkekről, bűnről beszélni, önkritikát gyakorolni? Paul Ricouer szerint a jelenre néző

⁵³¹ i.m., 159.

⁵³² „The first-person character is not merely epistemological; it is also normative: it explains why collective memory sets the moral agenda of the present. [...] It is because certain things were done or not done in the name of the group that its present members, the *we* who make up the group, now have a responsibility to do certain things – perhaps to carry out the commitments made in the past, or perhaps to compensate the wrongs.” i.m., 159.

⁵³³ i.m., 162–163. „In the nation, one becomes part of a story that is much more exciting than anything otherwise available, and a participant in achievements immeasurably greater than what is possible for the individual. Again, there are costs. I may be that we find ourselves having to make considerable sacrifices in order to appropriately respond to harms and wrong-doing that we, as individuals, had nothing to do with, but accrue to us, because of membership of a group in whose name these harms and wrong-doing were committed. Perhaps it will not be clear to the modern self-centered individual that the benefits outweigh the costs.” i.m., 163.

⁵³⁴ LÁSZLÓ: Bűneink, betegségeink, 110.

megoldás mindenképpen az úgymond *gyógyító felejtés*, a múlt sebeinek elévülni hagyása, de ez paradox módon mégsem „emlékezetkihagyást” jelent, épp ellenkezőleg: a kritikus emlékezet követelményét:

„A bosszú elfelejtése mind politikai, mind individuális tekintetben így a kegyelem körvonalait ölti magára. Társadalmunk javáért és magáért az életért akkor teszünk jót, ha azokat a vétkeket, amelyek nem minősíthetők népirtásnak vagy az emberiség elleni büntettnak, hagyjuk elévülni. Ennek egyáltalán nem mond ellent, ha azt állítjuk, hogy az ilyen felejtés a kritikus emlékezet szigorú következménye, amelyet lankadatlanul szembe kell állítanunk a megismétlő emlékezettel.”⁵³⁵

A két világháború között éppen erre a kritikus emlékezetre intettek az idézett teológusok, hogy a „felejtés” által felmutathassák a kegyelem megtartó erejét. Ebben a korrelációban a bűn témájának a kegyelem összefüggésében és sajátosan protestáns teológiai értelmezésében van helye.

VI. 1. 1. Bűnértelmezés

A bűn megvallása a keresztyén élet és istentisztelet elengedhetetlen eleme, melynek gyökere az Ó- és Újszövetség.⁵³⁶ A bibliai bűnvallásnak mindig közösségi dimenziója van. Az Ószövetségben az „Isten népe” megszólítás jelzi, hogy Isten a közösség egészéhez szól. Az Újszövetségben is érvényesül a közösségi gondolat: az ember akkor tudja szeretni felebarátját, ha előbb magát, mint bűnöst meglátja és kegyelmet megtapasztalja. Egy közösség is eljuthat oda, hogy kollektív erkölcsi személyként lássa a bűn következményeit és a kegyelem lehetőségeit.⁵³⁷

A keresztyénséget ért némely vádak szerint a bűn hangsúlyozása túlsúlyban van a teológiai témák sorában. Másrészt a bűn sajátosan leredukált értelmezésével találkozhatunk sok esetben, például az eredendő bűn kapcsán, ami évszázadokon keresztül meghatározta a keresztyénség megítélését. A reformátori szempont viszont rámutat arra, hogy a bűnről szóló tanítás (bűntan) nem egyfajta pesszimista lehangoló következtetés levonásában merül ki, épp ellenkezőleg, annak abszolút ellensúlyozása történik meg a kegyelem, megbékélés felmutatásában. A bűn ismeret keresztyén szemszögből viszonyfogalom (Isten és ember kapcsolata) és csakis a kegyelem összefüggésében történhet meg, tehát bűn és kegyelem összetartozik.⁵³⁸ A bűn Isten és ember viszonyának destruktív viszonya, az ember elidegenedése Istentől, a bizalom megrendülése.⁵³⁹ A bűnről szóló tanítás ugyanis nem azonosítja a bűnös embert a bűnnel, hanem különbséget tesz „Isten teremtménye és a saját magától és Istentől elidegenedett ember között.”⁵⁴⁰ „Az a tény, hogy a bűn nem tartozik az emberlét ontológiai struktúrájához, azt is jelenti, hogy megválthatók („redeemable”) vagyunk.”⁵⁴¹ Ebben az összefüggésben talán értelmet nyerhetnek Ricouer szavai, mely szerint

⁵³⁵ RICOEUR: Emlékezet–felejtés–történelem, 122.

⁵³⁶ FAZAKAS: Vétkeztünk, 26.

⁵³⁷ i.m., 26–27.

⁵³⁸ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 47. „Csupán ennek a megszabadító, életet adó, Krisztusban történő isteni cselekvésnek a perspektívájában látjuk meg azt, hogy micsoda a bűn.” BRINK–KOOI: Keresztyén dogmatika, 342.

⁵³⁹ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 39.

⁵⁴⁰ BRINK–KOOI: Keresztyén dogmatika, 331. 357.

⁵⁴¹ i.m., 332.

az újrakezdés, továbblépés feltétele egyszerre a felejtés és a szigorú emlékezés. „A bűn és sors, bűnismeret és újrakezdés teológiai összefüggései mégis mások. A kijelentés fényében nem a sors és a bűn, hanem a *szabadság és a bűnismeret* (meglepő) *egysége* ad a kérdésben megoldást. Ez az egység: a »megbocsátás.«”⁵⁴² Protestáns értelmezés szerint tehát a bűnről szóló beszéd ebben a differenciált megközelítésben valósulhat meg csupán, amely a bűnt a kegyelem összefüggésében látja és látatja.

„...A keresztyén hit nem a bűn mint probléma *megoldására*, hanem bűntől mint életünket veszélyeztető jelenségtől való *megváltásra* törekszik. [...] A bűn specifikusan teológiai megközelítésének kiindulópontja az a döbbenetes új kell, hogy legyen, ami Krisztusban jelent meg. Krisztus megjelenése új valóságot és kapcsolatot teremt, ami által az addigi új megvilágításba kerül.”⁵⁴³

A bűnről szóló (társadalmi) diskurzust ez a teológiai látás kell meghatározza. A múlt bűneire történő emlékezés tehát szintén páli-reformátori teológiai látásmódot tükröz. A múlttal való szembenézés a *szabadság* jegyében kell történjen, amelyre az evangélium nyújt számunkra lehetőséget, a megigazulás és bűnbocsánat elfogadása alapján. Ezen a ponton lehet és kell mondanivalója legyen az egyháznak a társadalom számára.⁵⁴⁴ Ezt az önvizsgálódással kezdheti az egyház. „A megbékélés és kiengesztelődés páli-reformátori értelmezésében itt olyan eseményről van szó, amelynek értelme az *ember és Isten kapcsolatában* keresendő, ott ahol az Isten feltétel nélküli kegyelmének megtapasztalása határozza meg az emberi cselekvés tájékozódási feltételeit.”⁵⁴⁵ A protestantizmus számára az emlékezés helye a társadalom irányába mozdul el, a képzésben, az oktatásban válik konkréttá, beépülve így a generációk identitásába.⁵⁴⁶ „A keresztyénség – amely egyébként is az emlékezés vallása – a múlt rekonstruálásával mindig is identitásteremtő és megtartó erővel bírt; de erejét veszítette, ha ez az emlékezés csak a múlt heroizálására vagy a jelen döntéseinek legitimálására vezetett, s nem vette számba a bűn történetét.”⁵⁴⁷ A hit kommunikációjának éppen ez a tartalma, hogy a jelent nem tarthatja fogva a múlt, és a múlt vétkeinek és hibáinak feltárása és feldolgozása új életlehetőségeket nyit.

VI. 1. 2. Bűnértelmezés és történelmi emlékezés

A protestantizmus sajátosan reformátori-bibliai bűnértelmezése, történelmi emlékezetének közéleti relevanciája a társadalom számára a múltértelmezés differenciált megközelítését, jelenre néző építő jellegét mozdítja elő. Meglátásunk szerint ebben a folyamatban az erdélyi magyarság Trianon utáni útkeresésében a református teológiának, egyháznak jelentős szerepe volt. Az etikai szempontok megvilágításával együtt a múlt eseményeinek bibliai alapon történő megközelítése is diskurzus része volt, amely az emlékezés konstruktív jellegére mutatott rá. A múlt értékelésének hiánya a társadalom egésze és a teológiára nézve is hátrányos lehet. A társadalom esetében monopóliumhoz vezethet, a szabadság érvényesülésének akadálya lehet,

⁵⁴² FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 51.

⁵⁴³ BRINK-KOOI: Keresztyén dogmatika, 349. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁴⁴ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 13.

⁵⁴⁵ uo. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁴⁶ FAZAKAS: Emlékezés és civil vallás, 200.

⁵⁴⁷ i.m., 179.

míg az egyház szintén hitelét veszti a társadalom szemében. Az első világháborút követően az látható, hogy rendkívül fontos volt a teológia számára a teológiai-etikai normák iránti tájékozódás. Hasonlóképpen elmondható, hogy a múlt értelmezése nemcsak a humántudományok, illetve a kultúra, transzilvánizmus számára volt rendkívüli, hanem a teológiai gondolkodás részét is képezte. Makkai Sándor, Tavaszy Sándor vagy Imre Lajos azon értekezései, amelyek a történelmet is érintették, rávilágítottak arra, hogy az erdélyi magyarság számára, jelen körülményei között történelemszemlélete nem lehet sem illuzórikus, abszolutizált, öncélú, de jelentéktelen, elhanyagolható sem. Ebben a keretben pedig nemcsak helye, de nélkülözhetetlen szerepe van a bűnről történő diszkusszióknak. A bűn elkövetése nem hárítható egyértelműen a társadalmi „strukturális bűnre”, mert akkor a személy egyéni felelőssége elenyészik. Viszont néhány egyénre, vagy csoportra sem helyezhető át egyértelműen (pozíció-specifikus bűnértelmezés), mert ez szintén a felelősség, önreflexió elhárítását jelentené.⁵⁴⁸ Az etikai reflexiók éppen a felelősség individuális meghatározottságát hirdetik.⁵⁴⁹ Tehát egyetlen nép sem okolható a maga összességében tagjainak, vagy csoportjainak elkövetett vétkei miatt, de (!): „nem zárható ki annak lehetősége, hogy a közösség vagy a nép egy-egy tagja, illetve csoportja ne érezzen felelősséget közössége nevében az okozott szenvedésekért, és ne igyekezzen részt vállalni a károk jóvátételében, illetve részt venni a »kollektív« emlékezésben.”⁵⁵⁰

Az említett teológusok által tematizált bűn kérdése azért volt olyan éles szembesítés, mert nem elvont, hanem konkrét és valóságghű megragadását tették lehetővé. Ugyan gyakran előfordul a látható és láthatatlan egyház, a „van” és a „kell” világának distinkciója, illetve a „lelki impérium” ideálja, ami teljesen érthető egy egzisztenciájában veszélyeztetett közösség esetében, de ez mégsem jelenti azt a felületes különbségtételt, amely a földi egyház tökéletlen voltára és a tökéletes egyház eszményére vonatkoztatva látja elintézettnak a kérdést. A *simul iustus et peccator* reformatori igazsága nem jelentheti a konkrét bűnök megnevezésének elkerülését,⁵⁵¹ vagy az önkritika hiányát. Ez a teológiai alapon körvonalazható igény rendkívüli módon jelentkezett, elég, ha csak Makkai Sándor tárgyalt értekezéseire (*A magyar fa sorsa; Magunk revíziója*) gondolunk, és a bennünk masszívan megjelenő bűn-karakterisztikára. A másik szempont, az egyház testi és lelki kettőssége esetén szintén inkább az azonosság szempontja, mintsem a különbség dominál. A kettő ugyanis nem választható el egymástól, a hit tárgyának láthatónak, tapasztalhatónak kell lennie (Bonhoeffer).⁵⁵² Jóllehet az átfedés nem valósult meg, illetve nem valósulhatott meg abban történelmi-politikai konstellációban, amelyben a pusztta létezésért is meg kellett küzdeni, annak ellenére, hogy mind elméletileg, mind gyakorlati szempontból megvolt az erre vonatkozó szándék az egyház, teológusok, lelkipászorok részéről. Vállalva tökéletesség, az abszolút azonosulás hiányát, az egyház nem vonult ki és nem vonta ki magát a közélet pezsgéséből, hanem vállalta saját és nemzete múltját,

⁵⁴⁸ FAZAKAS: Vétkeztünk, 81.

⁵⁴⁹ „A teológia elismeri – különösen az eredendő bűn tanának vizsgálata által –, hogy a bűn mennyire összefonódik teremtettségünkkel és társadalmi meghatározottságunkkal, azonban a bűn és utóbbi kettő közé soha nem tesz egyenlőségjelet.” BRINK–KOOI: Keresztyén dogmatika, 357.

⁵⁵⁰ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 38–39.

⁵⁵¹ FAZAKAS: Vétkeztünk, 66.

⁵⁵² i.m., 66–67.

adott esetben terhet is, tudva és merve hinni abban, hogy az jelenére és jövőre nézve felszabadító, építő jellegű lehet.

VI. 1. 3. Teológia mint a történelemfilozófia és a történelmi emlékezet kritériuma

A 20. században az egyház és politika, társadalom összefonódott, képlékennyé váltak határaik. A történelmi fordulópontokat a teológia és az egyes társadalmi, kulturális szegmensek hasonló narratíva mentén ragadták meg. A múltértelmezést, a történelmi vétkeket, illetve a bűnrészességet a teológia ugyanúgy az egysíkú ok-okozati láncolat mentén értelmezte, mint a szekuláris politika.⁵⁵³ Erre a negatív értelemben vett azonosulásra és átfedésre a magyar református diskurzusban legegységértelműbben Vályi-Nagy Ervin hívta fel a figyelmet. Éles bírálattal illette mind az ideologikus alapokon nyugvó, politikai ambíciókkal átítatott történelemfilozófiai értelmezéseket, mind az államgépezetet feltétel nélkül kiszolgáló és legitimáló egyházat. Elutasítja a teológiai historizmus nyomdokain szerveződő, Isten és a történelem, illetve a történelemben levő egyház adekvát megfeleltetését.⁵⁵⁴ Isten helyébe nem léphet semmilyen totalitás, marxista vagy hegelianus alapon nyugvó történelemelmélet és -olvasat, amely kisajátítaná az evangéliumi üdvtörténetet:

„A Logosz azonban a Krisztusban lakozik, nem a történelem folyamatában. Innen eredt minden averzióm a történettel pozitívan bántó teológiákkal, később az úgynevezett üdvtörténet-teológiákkal és még később a reménység teológiájával szemben.”⁵⁵⁵

Nem történik más – állítja Vályi-Nagy –, mint a marxista, szekularizált történelemfogalomnak Istennel, illetve Isten országával való azonosítása.⁵⁵⁶ A krisztusi megváltás személyes jellege helyett az általános kegyelemre terelődik a hangsúly, a kozmikus Krisztus hatalmára, de azért, hogy egy-egy hatalomra törő rezsim ideológiáját igazolja,⁵⁵⁷ valamint, hogy a történelem a jelenben (és a jövőben) bennük és általuk teljessédjön be.⁵⁵⁸ Az egyház nem legitimálhat efféle ideológiát, történelemértelmezést egy világi hatalom javára, főleg nem nyílt vagy burkolt keresztyén keretekbe ágyazva.⁵⁵⁹ Az egyház nem igazolhatja utólag sem a politikai-világi folyamatokat, mint ahogy erre számos példa adódott a közelmúltban. Előbb cselekedett, majd ehhez keresett teológiai premisszákat, igazolásokat.⁵⁶⁰

Megoldásként, vagy még inkább, reflexióként, anélkül, hogy kiforrott rendszert dolgozna ki, néhány irányadó lehetőséget, szempontot villant fel. Az egyik az egyház elhívására, küldetésére vonatkozik, melynek lényege a realizált eszkaton, margón lét, amit egyébként személyes elköteleződésének is tart. Nem az éppen uralkodó hatalmasságokhoz igazodás, azok

⁵⁵³ FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 30.

⁵⁵⁴ VÁLYI-NAGY: Curriculum és teológia, 14.

⁵⁵⁵ VÁLYI-NAGY i.m., 15.

⁵⁵⁶ Carl Schmitt megállapítása szerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom.” Schmittet idézi BOROS: Történelemfilozófia, 1183. Vö.: SCHMITT: Politikai teológia, 19.

⁵⁵⁷ VÁLYI-NAGY: A forradalom teológiája, 134.

⁵⁵⁸ VÁLYI-NAGY: Isten vagy történelem, 44.

⁵⁵⁹ „E premisszáknak nem-teológiai jellegét viszonylag nehéz fölismerni – különösképpen külföldön –, mivel általában teológiai terminológiákban hangzanak el.” VÁLYI-NAGY: Isten vagy történelem, 43.

⁵⁶⁰ i.m., 43.

eszei, teológiai igazolása, nem a megalkuvás egyetlen uralkodó, népszerű eszmével sem, hanem a lényegéből adódó protestálás, kritika a legfőbb ismérve. Ezt tömörítene az egyház őrállói hivatása, valamint a görög *atopia* fogalma, vagyis, hogy nincs itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük (Zsid 13,14).⁵⁶¹ Ez a peremvidék, margón lét így a keresztyén egzisztencia, a hit normális helye, otthona.⁵⁶²

Az egzisztenciális értelemben vett „peremvidéken”, a történelemi sorsfordító események közepette, nemzetek és kultúrák ütközésében, az egyre jobban teret hódító ideológiák feszültségében mérlegelte Tavaszy Sándor is a történelmi szituációt, az erdélyi magyarság helyzetét. A szekularizált és bibliai üdvtörténet ellentétét a szocializmus és a keresztyénség egyetemességében ragadja meg.⁵⁶³ A kettő szembenállását viszont nem a keresztyénség javára dönti le, hanem jellemző módon mindkettőt kritikával illeti. A keresztyénség bírálatát itt a szekularizációs folyamattal hozza összefüggésbe: azért veszítette el hivatását és küldetését, mert kizárólag a polgársággal és ennek a világban elfoglalt szerepével azonosította magát. Ezért nem látta meg a tömegeknek azon szenvedését, amire a szocializmus érzékenyen rátapintott.⁵⁶⁴ Nem utolsó sorban az egyháznak ilyen és ehhez hasonló hiátusai miatt Tavaszy számára is nyilvánvalóvá válik, hogy az egyház időben való léte nem lehet azonos Isten örökkévaló tökéletességével. Az időinek és az örökkévalónak a viszonya, bárhonnan nézzük, ellentmondásos, egyik elveszik a másikban.⁵⁶⁵ Pontosabban az idői nem mérhető az örökkévalóhoz, de az örökkévaló sem azonosítható a jelenvalóval. A kettő helyes viszonyának a leírásában Kierkegaardra hivatkozik, aki szerint az időinek történetisége van, az örökkévaló pedig éppen azért tökéletes, mert nincs történetisége.⁵⁶⁶ A világnak ezt a történetiségét az idő strukturálta események sorozata képezi. A történelem idői folyamata, az események egymásutánisága az emberi öntudat által konstituálódik. Böhm Károly alapján ezt az idő középszerű áramlatának nevezi, amely tehát nem örökkévaló, mert az az emberi elme számára felfoghatatlan, de nem is pillanatnyi, mert akkor az emberi tudatot redukálná le, hanem kettő középszerű aránya.⁵⁶⁷ A szüntelen változás áramlata egyfajta kiszámíthatatlanságot, a történelem menetének sorsszerűségét rejt magában, ami a benne létező emberi életet félelemmel, gonddal tölti el. Tavaszy tehát egyfelől a történelmi időnek egy klasszikus filozófiai meghatározását hívja segítségül, ami viszont szorosan összefonódik az öntudat böhmi, neokantiánus értelmezésével. Másfelől az időben értelmet nyerő emberi létezés körülírása tekintetében az egzisztencializmus sajátos fogalmaira épít. A filozófiai fogalmi apparátus által leírt történelem az emberi létezés szempontjából nélkülözhetetlen, de egyszersmind helyét is megjelöli az örökkévalóval való viszonyában. A történelem sodrában, a pillanatok múlásában való létezés a lehetőségek és alkalmak korlátlan halmazát jelenti a

⁵⁶¹ VÁLYI-NAGY: Curriculum és teológia, 25.

⁵⁶² Vö. a tanulmánykötet címét: VÁLYI-NAGY: Minden idők peremén.

⁵⁶³ TAVASZY: A keresztyénség és a szocializmus, 2–8.

⁵⁶⁴ „A szociálizmusnak a keresztyénség felett mondott kritikáját mindenekelőtt az teszi indokolttá, hogy a keresztyénség elszakadt a saját ügyétől: az evangélium szolgálatától, illetőleg saját ügyét annak a polgári társadalomnak a szolgálatába állította, amelyben él és amellyel azonosította magát.” TAVASZY: A keresztyénség és a szocializmus, 4.

⁵⁶⁵ TAVASZY: Az idői és örökkévaló egyház viszonya, 82.

⁵⁶⁶ i.m., 83.

⁵⁶⁷ uo.

keresztyén ember számára. Az örökkévaló állandó ítélete alatt megragadhatja a most pillanatait, alkalmakat a szolgálatra, a szeretetre.⁵⁶⁸ Az örökkévalóság távlata nem menekülés a jelenből, és nem is a mindennapi eseményekkel való végzetszerű sodródást jelenti.⁵⁶⁹ A történelem sodrában való létezés így módon értelmet ad a jelen szenvedései közötti küzdelemnek a folyamatos konfrontációban.⁵⁷⁰ Az elmúlás és a halál tudata nem keseríthet el, mert a jelen most-pontjai számára, a világban benne-létre az örökkévaló betörő fénye jelent világosságot, ez nyújt segítséget a megpróbáltatások közepette.⁵⁷¹ A kettő közötti *aurea mediocritas* a protestáns világnézet szolgálja, mert „szellemét, tartalmát, igazságát és a világgal szemben elfoglalt álláspontját az evangéliumi keresztyénség adja. [...] a protestáns világnézete nem áll valamilyen imperiálisztikus hatalom szolgálatában, hanem az evangélium igazságának a szolgálatában áll.”⁵⁷² A világgal szemben pesszimista, mert a világ a bűntől megrontott, de nem passzív, mert reménységgel várja az új világot. Középút tehát, de semmiképpen sem jelent megalkuvást, ugyanis bírálja mindazt, ami az ige mércéjén meg nem állhat és változatlanul kiáll amellett, ami örök.⁵⁷³

Történelmi és társadalmi összefüggésében az egyetlen behatárolt perspektívát a túlélés jelentené, de a bibliai alapokon történő helyzetértelmezés az örökkévaló fényében ennél többet ígér: a kauzalitás cselekvésösszefüggéseinek és eredményeinek tudomásul vételén túl egy nagyobb ok-okozati összefüggést *hisz és remél*: „Istennek a teremtésben és a Krisztus-eseményben adott, emberi egzisztenciát megalapozó döntésének eredményét.”⁵⁷⁴ Tavaszy Sándor erőfeszítése ennek az „ellentétnek” a felmutatására irányul. A történelemben és időben, adott helyzetben egzisztáló szubjektum és közösség számára az örökkévalóból betörő fény ad értelmet és reményt.

A nemzetiség kérdését is ebbe a korrelációs viszonyba illeszti. Egy nemzet, nép élete nem egysíkú, horizontális folyamatban teljesedik ki, hanem felülről nyeri el értelmét. Ezt a vertikális irányultságot nevezi prófétai nemzetszemléletnek.⁵⁷⁵ Még a második bécsi döntést követően sem a történelmi jelentőségű léptéket vagy az emberi nagyságot magasztalja, hanem a felülről jövő, megtartó isteni kegyelemet:

⁵⁶⁸ „Csak annak az emberi életnek van értelme, amely az idői létet alkalmak sorozatának tudja tekinteni. Alkalom: a szolgálatra, alkalom: a szeretetre, alkalom: a jószágra, alkalom: az igazság megragadására, alkalom: sugárzó szépséggel tölteni be egész környezetünket, hogy minden alkalom, mint egy nagy szentély kövei beleépüljenek a mindenség nagy Golgothájának egyetlenegy áldozati oltárába, hogy azon egyetlen hatalmas lángban csapjon fel az egész emberi élet az Úristen dicsőségére!” TAVASZY: Az idői és örökkévaló egyház viszonya, 84.

⁵⁶⁹ TAVASZY: A prófétai nemzetszemlélet, 435.

⁵⁷⁰ TAVASZY: Az idő és az örökkévalóság, 1–5.

⁵⁷¹ „A történet a szélesmedrű folyam, amelyet transcendens magasságú havasok forrásai felülről táplálnak. A folyam sohasem válik eggyé a forrással, de viszont a forrás a folyamba ömlik s azon át jut el termékeny síkságokra.” TAVASZY: Isten tette nemzeti életünkben, 222.

⁵⁷² TAVASZY: A protestantizmus és a világnézet, 53–55.

⁵⁷³ „Ennek az új világnak hite és reménysége teszi a protestantizmus világnézetét igazi értelemben radikálissá, amennyiben nem tud megnyugodni abban, ami meg van és ez teszi igazi értelemben konzervatívvá, mert az újat nem emberi utópiáktól és elgondolásoktól várja, hanem mint meglévőt, mint örök régít és mint örök újat ismeri a Jézus Krisztus által hirdetett Istenországában.” TAVASZY: A protestantizmus és a világnézet, 55.

⁵⁷⁴ FAZAKAS: Vétkeztünk, 53.

⁵⁷⁵ „Milyen ez a prófétai nemzetszemlélet? — Erre a kérdésre mindenekelőtt azzal válaszolunk, hogy a nemzeti lét egészét, jövődjét és kérdéseit nem a történeti hosszmetzset irányában nézi, hanem a felülről való, vertikális irányú isteni akarat meghatározásában.” TAVASZY: A prófétai nemzetszemlélet, 435.

„Isten megismételte az ő Szentlelke által üzött reformációját a mi huszonkétéves babiloni fogságunk, a Moribunda Transylvania korában is. A mi erdélyi magyar népünket felemelte az ő népének közösségébe s ezzel megóvta, hogy el ne vesszen a sorsos Erdély ködbevesző népsokaságainak nagy temetőjében.”⁵⁷⁶

Tavaszy Sándor a történelem értelmezését nem önálló filozófiai vagy teológiai témának tekinti, hanem azt Isten Igéjével való elválaszthatatlan egységében tárgyalja. A történelem, az evilági lét leírásában filozófiai posztulátumokra támaszkodik, a létezést egzisztenciálisan ragadja meg. A történelem azonban nyomban üdvtörténetté, Isten épülő országává válik, a gonddal terhelt ember pedig Krisztus mai követőjévé, amennyiben a történelem egysíkú horizontjából Isten örökkévaló magasságába tekint. Ez a mennyei perspektíva ad értelmet a jelen körülményekben, nehézségekben a kitartásra, a történelem sorscsapásai közepette is a megmaradásra.

VI. 2. EMLÉKEZÉS ÉS TEOLÓGIAI KRITÉRIUMOK

VI. 2. 1. Transzilvanizmus és emlékezet

Hogyan kapcsolódott be a két világháború közötti egyház a történelmi tudatnak a fentiekben ismertetett ápolásához? Egyrészt az látható, hogy a történelmi tudat megalapozása, fenntartása és elmélyítése érdekében a kultúra, illetve az irodalom erőfeszítéséhez mérhető törekvés érvényesült az egyház kereteiben is. Református teológusok, tanárok írásaikban olyan történelmi témákat, személyeket tematizáltak, mint Apáczai Csere János, az Apafi fejedelmek (Tavaszy Sándor) vagy Bethlen Gábor (Makkai Sándor). Sőt, Makkai Sándor a történelmet szépirodalmi formában is művelte, és olyan nagy sikernek örvendő regények írójaként vált ismertté, mint az *Ördögsekér*, a *Holttenger* vagy a *Magyarok csillaga*.

Tavaszy Sándor nevéhez az említett monográfián túl olyan további rövidebb-hosszabb írások fűződnek, amelyek egy-egy történelmi személyt mutatnak be.⁵⁷⁷ Apafiakról írt tanulmányával (*A két Apafi fejedelem*) egyidőben felel meg több „elvárásnak”. Egyrészt mintegy tudományos módszerekkel, krónikákra, történelmi forrásokra hivatkozva, valamint a szakirodalmat figyelembe véve tanulmánya az Apafiak, főként I. Apafi Mihály apológiájának bizonyul. Tavaszy ezzel a fejedelemtől kialakult és hagyományozott negatív képet próbálja meg árnyalni s a fejedelem kvalitásait, szellemi és kulturális örökségét a már említett forrásokkal igazolni. Másrészt az Apafiakról írt értekezését nemcsak az évforduló indokolta, hanem a történelem iránti élénk érdeklődés, s nem utolsósorban a történelmi tudat erősítése. Tavaszy Sándor nem is palástolja írásában ezt a célkitűzést, több helyen is értékeli a célszemély jellemét, érdemeit és levonja a jelenre néző építő következtetéseket. Mindjárt a tanulmány elején körvonalazza ezt a „hermeneutikát”, amikor a fejedelem személyében az erdélyi magyar sorsot látja tömörülni: „ha pedig különösen I. Apafi Mihályra gondolunk, azt kell vallanunk, hogy az erdélyi magyar sorsot talán senkinek az életében nem látjuk oly megragadóan szemléltetve,

⁵⁷⁶ TAVASZY: Isten tette nemzeti életünkben, 223.

⁵⁷⁷ A teljesség igénye nélkül: TAVASZY: A két Apafi fejedelem, 3–16; uő.: A protestáns ember lelki alkata. Gusztáv Adolf a protestáns hős, 89–95; uő.: Bánffy Miklós műve, 337–338; uő.: Budai Nagy Antal, 445; uő.: Kőrösi Csoma Sándor, 193–195; uő.: Lórántffy Zsuzsanna, 485–486; uő.: Orbán Balázs, 357–371.

mint éppen az övében.” A következőkben pedig kifejti, hogy melyek a fejedelem és az erdélyi sors közös jegyei: a szenvedés, a megfontolt természet, bölcs döntések, egyensúlypolitika, a szellemért, kultúráért, oktatásért, felekezetek fennmaradásáért tett erőfeszítések. A fejedelem így bizonyulhat a korabeli erdélyi sors kihívásai közepette követendő példának. A dolgozat végén pedig tételesen is kimondja a felállított párhuzamot, Apafi személyének és korának „közelségét”: „Mindkettő [mindkét Apafi] azonban nagyon közel áll hozzánk, mert mind a kettő nagyon is emberi élet. Nem a részvét hozza közel őket, hanem a könnyes *emberi* sors, a megpróbált *erdélyi* sors, a mindig halálos veszedelmek között hánykolódó *magyar* sors.”⁵⁷⁸ Ennek kissé továbbgondolt, némely ponton visszavetített párhuzama a „lelki Erdély” toposza: „Minél jobban érezték, hogy hanyatlak a fejedelmi dicsőség, a katonai, diplomáciai hatalommal rendelkező Erdély, annál szívósabban ragaszkodtak ahhoz a *lelki* Erdélyhez, amely az elmúlt évtizedekben olyan közel jött a mi lelkünkhöz is, és amelybe olyan erősen meg tudunk kapaszkodni, talán éppen úgy, mint az Apafiak tették.”⁵⁷⁹ Tavaszy Sándor nem titkolt szándéka volt tehát a korok közötti párhuzam felállítása, a különböző történeteknek, személyeknek és koroknak ugyanazon magyar sors-narratívára történő felfűzése. De ezzel nem volt egyedül szerzőnk, hiszen a kor egyik jellemző szellemi habitusa volt az analógiateremtés.

Egy másik példával is élve, Tavaszy Sándor pedagógiai jelleggel foglalta össze a református egyház és Erdély történetét egy kis füzetben.⁵⁸⁰ Ha az előbbi tanulmányában a fejedelem apológiája által a jelen helyzetére kívánt támpontot nyújtani, úgy ebben az írásban ugyanezt teszi általánosabb perspektívából háborús körülmények, politikai ideológiák közepette. Kétségtelen, hogy azok a közös értékek, szellemi és kulturális örökség (iskolák, tudományok, művészetek, politika, stb.), amely az erdélyi reformátusság és Erdély történetének találkozási pontján található, nem a múlt lezárt, hanem ma is élő öröksége: „[...] az az etikai magatartás, amelyet »erdélyi szellemnek« nevezünk, elsősorban a református egyházban élő szellemnek az alkotása.”⁵⁸¹ Egy másik érv, amellyel a múltat és a jelent összekapcsolja már meghaladja „történeti vállalkozását” és a teológia sajátosan protestáns-református talajára visz. Amikor Tavaszy *rendeltetésről, küldetésstudatról, parancsról* beszél, akkor azt Istentől jövő elhivatásként, megbízatásként és misszióként értelmezi. Legyen bármilyen kor, kihívás, nem véletlenek azok az idői és térbeli paraméterek, amelyek közé Isten elhelyezte teremtményeit. Tavaszy így elkerüli a *sors-probléma* bevett retorikai fordulátát, amely nélkülözi a keresztyén értelemben vett rendeltetést. Az előző, bibliai-reformátori alapon nyugvó érv viszont felhatalmaz az Istentől jövő rendeltetés minden területen történő kibontakoztatására, ugyanis a hit az élet minden területét felöleli, s így a látható egyház *mindent* felhasznál a lelkek üdvözítésére:

„A református ember az isteni kiválasztásba vetett hiténél fogva vallja, hogy nem véletlenül jutott ebbe a világba, nem véletlenül tagja a maga nyelvközösségének, népének és nemzetének s nem véletlenül él azon a földön, amely neki életlehetőséget nyújt, hanem mind Isten rendeléséből. [Az

⁵⁷⁸ TAVASZY: A két Apafi fejedelem, 15. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁷⁹ i.m., 16.

⁵⁸⁰ TAVASZY: A református egyház jelentősége Erdély történetében, 3–23.

⁵⁸¹ i.m., 3.

egyház] magyarságához való tartozását Isten örök akaratának vallotta. Nem véletlenül vagyok magyar, és nem véletlenül vagyok tagja nemzetemnek, hanem Isten örök elhatározása folytán.”⁵⁸²

Egyrészt tehát az látható, hogy a teológusok maguk is bekapcsolódnak a történeti tudat kidolgozásának folyamatába, olyan klasszikus történeti eseményeket, karakterek hozva felszínre, amelyek példaértékűek lehetnek mindenki számára. Ilyen szempontból Tavaszty Sándor is a kultúra megőrzésén, teremtésén, a transzilvanizmus megalapozásán munkálkodott, s annak egyik nagyon fontos szeletéből, a történelem aktuálissá tételéből kivette a részét. Tavaszty Sándor érvelésében nemcsak a múlt példaképeit hívta elő, hanem az örökséget, a felelősségvállalást, küldetéstudatot szolgálatként, Istentől jövő megbízatásként is értelmezte.

VI. 2. 2. Az emlékezés teológiai kritériumai

A másik aspektus viszont, amellyel Tavaszty Sándor és a kortárs teológusok a múlthoz viszonyultak kimondottan teológiai, reflexív és értékelő megközelítése a történelemnek. A dialektika teológia alapján történő megközelítés nem hagyhatja figyelmen kívül az önkritikát, a saját múlttal, nemzettel szembeni kritikai attitűdöt. Mint láthattuk, ez a szemlélet különösen Makkai Sándor teológiájában tükröződik erőteljesen. A múltértelmezés csak akkor lehet konstruktív a jelenre nézve, ha hibáit, mulasztásait is figyelembe veszi. Makkai Sándor hangvétele és szemlélete talán szokatlannak tűnt a maga idejében, különösen egy olyan közszemléletben, amely saját múltból elsősorban úgy próbált erőt meríteni, hogy annak pozitívumait, követendő példáit emelte ki.

Tavaszty Sándor csatlakozik ehhez a nézethez, jóllehet Makkaival ellentétben némileg szofisztikáltabb módon fogalmaz, de teológiai érvelése, célkitűzése egyértelmű. Tavaszty a múlt negatívumaival úgy szembesít, hogy abból már levonja a következtést, s ezt az eredményt mint erőforrást emeli át a jelenbe. A magyarság, illetve az erdélyi magyarság történelemszemlélete sajátos: „Az erdélyi magyar lélek a szakadatlan harcok között tragikus szemléletűvé vált.”⁵⁸³ Szerzőnk értelmezése szerint ez azt jelenti, hogy a történelem sorsfordító viharai, mindennapi küzdelmei az erdélyi magyarságot megtanította önmagát, sorsát Isten kegyelmébe helyezni. Ez egy sajátos látásmódot eredményezett: mindent „*sub specie aeternitatis*” szemlélte, „s magától értetődő természetességgel helyezte át élete és világa súlypontját az örökkévalóságba.”⁵⁸⁴ A történelem során kiérlelődött alapkoncepció tehát azt eredményezte, hogy a lelki oldal, az Istennel való állandó kapcsolat fontosabb volt bármilyen fizikai, történeti magaslatról vagy mélységtől.

„Az erdélyi magyar sors múltba vesző története azt bizonyítja, hogy az erdélyi magyar lélekre nézve valóban nem a külső, fizikai élet volt a legfőbb jó, hanem az átminősült szellemi élet állott, mint a legmagasabb követelmény előtte. Ebből a sajátos világszemléletből következett, hogy az erdélyi magyar szellemre nézve az erkölcsi magas szempontok voltak mindig a döntők. Ha történtek is nagy félrelépések, vagy bukások, aminthogy történtek, ezek azonban a nemzeti szellem élő organizmusának csupán periférikus és nem centrális bajai és betegségei voltak.”⁵⁸⁵

⁵⁸² i.m., 5. 8.

⁵⁸³ TAVASZTY: Erdélyi szellemi életünk, 10.

⁵⁸⁴ uo.

⁵⁸⁵ TAVASZTY: Erdélyi szellemi életünk, 11.

Tavaszy Sándor múltértelmezésében nem kendőzi el azokat a „nagy félrelépéseket”, amelyek adott esetben bukáshoz, sorsfordító következményekhez vezettek, hanem a megfelelő helyükre illeszti ezeket, és az eredményre, a belőlük generálható pozitívumra helyezi a hangsúlyt. Makkai szavaival fogalmazva, „a régi bűnöknek holtan kell maradniuk”,⁵⁸⁶ ami jelent szembesítést, de jelenti azt a továbblépést, építkezést, amit csak Isten kegyelméből lehet megtenni. Az utóbbi a fontosabb tényező, *Istennel*, vagyis a *sub specie aeternitatis* feltétele alatt. A történelmi tapasztalat(ok) így egyúttal a történelmi mulandó valóságtól az örökkévaló irányába történő elmozdulást is jelent, amely állandósul a transzcendenssel való kapcsolatban.

Az erdélyi magyar tudományosság történetét is hasonló kettős konstellációban, sajátos dialektikában látja az Erdélyi Múzeum Egyesület vándorgyűlésén elmondott beszédében.⁵⁸⁷ Egyrészt az egyetemes tudományos normáknak, elveknek megfelelő, nagyon sok esetben a nyugati egyetemeken befutó és elismerésnek örvendő munkákkal gyarapították az egyetemes tudományos kultúrát, járultak hozzá a magyar hírnév növekedéséhez és biztosították az erdélyi magyar tudományosság folytonosságát,⁵⁸⁸ amely elsősorban a reformáció századával kezdődött és a 17. századi virágzáson át, ha szemelvényesen is, de a jelenig fennmaradt. Ennél viszont markánsabb másrészt az a megfigyelés, amely a tragikus vonást illeti, amely a történelemszemlélethez hasonlóan a tudománytörténet tekintetében is érvényesül. Az erdélyi tudományosság történetét vázolja ugyanis egyik hiányának annak töredezettségét, a csak személyes küzdelmekben, vagyis „sorstragédiákban”⁵⁸⁹ megragadható voltát tartja. Ezek a személyes sorsok, a maguk tragikus küzdelmével, de olykor emberi fogyatkozással, rosszakarattal, a körülmények visszafogottságából adódóan már életükben, a maguk korában az örök elmúlás súlyát hordozták vállukon: „Elvesztek az éjszakában, a riogató rémekkel teli szomorú erdélyi magyar éjszakában! Úgy elvesztek, hogy a modern magyar tudományos történetírásban sem látunk semmi kedvet és igyekezetet valami kis világosságot vetni e nagy erdélyi elmékre.”⁵⁹⁰ Az erdélyi tudomány története, egyáltalán a történelem, ezeknek a személyes sorstragédiáknak a konglomerátuma „egybepaskolt közössége” – vagyis sajátosan erdélyi sors:

„[...] az erdélyi magyar tudományosságot nemcsak a geográfiai hely és a nemzeti nyelv, sőt nem is elsősorban ezek határozzák meg, hanem az egészen sajátos történeti tényezők által egybepaskolt életközösség, ama tragikus élet- és világszemlélet, amely a földi élettel szemben nem támaszt igényeket, tehát ezt a világot és életet a zarándoklás idejének nézi, melyen valami szent könnyelműséggel halad keresztül.”⁵⁹¹

Ugyanakkor, amint az idézet is utal rá, s amint az előzőekben is láthattuk, a tragédiáknak ez a fenyegető mélysége valahol a magasság éteri szentségét is magában rejt, megtanít *sub specie aeternitatis* látni a valóságot. A kettő állandó feszültségében, az erdélyi sors tragikus talaján, de mindenkor az örökkévalóság oltalmát és reményt nyújtó égisze alatt tudták a múlt kiemelkedő alakjai jelenig ható munkásságukat kifejteni. Ez a sajátos feszültség, felfelé tekintés

⁵⁸⁶ MAKKAI: A magyar fa sorsa, 19.

⁵⁸⁷ TAVASZY: Magyar tudományos törekvések Erdélyben, 215–230.

⁵⁸⁸ „A tudomány eredményeiben internacionális, de az eredményekig vivő út az ethikai értelemben vett nemzeti lelken keresztül vezet.” i.m., 219.

⁵⁸⁹ i.m., 217.

⁵⁹⁰ i.m., 225.

⁵⁹¹ uo.

szolgált munkájuk etikai alapvetését, s ezt a „szent” életvezetést tartja biztató erőnek s egyúttal elvárásnak Tavaszy Sándor is jelenére nézve: „Abban a boldog reményben élünk, hogy az az Istenről rendelt erdélyi sors, amely eddig áldott és vert, ki fogja hívni belőlünk azokat a kharismákat és szellemi javakat, amelyek, mint mennyei magvak hintettek el a mi szellemiségünk talajába.”⁵⁹²

Hasonló etikai magatartásra ösztönöz a kulturális örökséghez való viszonyulásban. A nemzeti kulturális örökség éppen úgy a sajátunk, mint a történelmünk – minden küzdelmével, „tragédiájával”, de főként áldásával együtt. Amíg nincs teljesen birtokunkban, addig ugyanúgy a szelektivitás, glorifikálás veszélye áll fent, mint a múltértelmezés esetén. Tavaszy Sándor ezt többek között egy, a román-magyar etikai viszonyát taglaló tanulmányában fejti ki: „Ha kritikai szemmel, józanul és valóban vizsgáljuk meg a románság és a magyarság nacionalizmusát, úgy azt kell megállapítanunk, hogy mind a kettőnek a nemzeti élete, általában, még mindig csak *a lelkesedés fokán áll* és — hangsúlyozzuk: általában — még nem jutott el az etikai aktivitás fokára.”⁵⁹³ A kulturális örökséggel, akár csak a múlttal való ilyenszerű „lelkesedési fok” csak a dicsekvést, versenyfutást és konfliktust idézi elő, tehát elsősorban csak mint eszköz áll rendelkezésre: „Mind a magyarság mind a románság a saját nemzeti kultúra kincsét úgy tekinti és úgy használja, mint *a nemzeti lelkesedés anyagát*, tehát mint eszközöket a pusztán politikum szolgálatában.”⁵⁹⁴ Itt hangsúlyoznunk kell, hogy ez az eszközjelleg nem azt a célt támasztja alá, mint amit fenti tanulmánya alapján vázolt Tavaszy, jelesen, hogy közelebb visz Istenhez, és az etikai magatartás eredményeképpen közelebb emberhez. Ugyanez érvényes az erdélyiségre is, akár történelmi, politikai, akár kulturális, nyelvi értelemben is álljon előttünk: „Erdélyt, az erdélyiséget ne csak hangulatkeltésre használjuk, hanem ténylegesen is hatoljunk bele annak historikumába és sajátos misztikumába. [...]”⁵⁹⁵ Ez csak akkor valósulhat meg, ha a múltat, minden eredményével, negatív és pozitív vonásaival együtt, a *saját* kulturális kincset sajátunknak tekintjük, ismerjük és birtokunkba kerül, és nemcsak névleg hivatkozunk rá.

„Az etikai értelemben vett aktivitás azt jelenti, hogy valamely népközösség, vagy nemzetet tagjaiban él a derült készség, a cselekvő akarat: tetteleg elsajátítani, személyes birtokállománnyá és élő élettartalomná tenni a saját nemzetet és más nemzetek kulturális kincsét. [...] Ne áltassuk magunkat, hanem józanul és bűnbánólag ismerjük el, hogy saját nemzeti kultúránk csak caput mortuum reánk nézve, de nem személyes tulajdonunk.”⁵⁹⁶

Tavaszy felszólítása itt összecseng Makkai többszörösen is nyomatékosított múltértelmezésével, akár annak kritikus hangnemét, akár tartalmát tartva szem előtt. Tavaszy Sándor idézett tanulmányai világosan rámutatnak mind a történelmi emlékezés, mind a kulturális örökség kritikátlan, elfogulatlan, eszköz-jellegű használatának tarthatatlan jellegére. Ugyanakkor azt is egyértelművé teszik, hogy a teológiai látásmódot semmi sem zárhatja ki, mindent ismernie és tudnia kell, vagyis mindenét, teljes lényét, történelmét, örökségét Isten elé kell vinnie, az örökkévalóság égisze alá, hogy onnan mindenkor erőt merítsen az életre, a jelenre és a jövőre.

⁵⁹² i.m., 230.

⁵⁹³ TAVASZY: Etikai szempontok, 663. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁹⁴ i.m., 663. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁹⁵ i.m., 665.

⁵⁹⁶ i.m., 664. 665.

Az ember és Isten, történelem és az örökkévalóság, az erdélyi sors és rendeltetés viszonyát szem előtt tartva azt is világosan látnunk kell, hogy Tavaszzy Sándor dialektikus látásmódja ugyan egymáshoz közelítette, de semmiképpen sem mosta össze ezeket a minőségileg teljesen más kategóriákat. *Dogmatikájában*⁵⁹⁷ a Kijelentés és a történet viszonyát vizsgálva kimondja egyrészt, hogy a kettőt egymástól elválasztani nem lehet, ugyanis a kijelentés történelmi esemény, időben, „egymást keresztező eseménysorok szövevényében, a saját emberi egzisztenciánkban, mint hic et nunc-ban” megy végbe.⁵⁹⁸ A Kijelentés valóságát, tehát a történelem talaja, történetisége adja. Hozzáteszi azonban és a dialektika teológia képviselőire, Barthra, Gogartenre és Brunnerre hivatkozva vallja, hogy „igaz ez a tétel: A Kijelentés történet, de nem igaz ez a tétel: A történet Kijelentés.”⁵⁹⁹ Vagyis magát a történelmet, s a benne levő eseményeket, személyeket nem lehet azonosítani Isten Kijelentésével. Isten ugyan történeti módon jelentette ki magát, de a megfordítottja nem érvényesülhet, a történelem, annak bármely konstellációja, önkifejeződése nem vindikálhatja magának az Örökkévaló titulust: „a történetben sem személyek, sem események, sem szimbólumok nem lehetnek kijelentései Istennek.”⁶⁰⁰ Tavaszzy Sándor ezzel korát megelőző módon szólalt fel bármilyen ideológiateremtés, a történelemben konkretizálódó bármilyen emberi hatalom ellen, mely legitimitását bibliai, igei alapon kívánja megalapozni.⁶⁰¹

„[...] a Kijelentés kvalitatíve más, mint az apriori ideál és annak bármilyen történeti konkretizálódása, mert a Kijelentés és a történet semmiképpen nem mérhető össze. A Kijelentés mindig vertikális, azaz közvetlenül és villámlásszerűleg Istentől jön és így töri át a történelmi élet síkját. Nem lesz időivé, de az idői lét között jelenik meg, az időben is megtartja időfelettségét.”⁶⁰²

VI. 2. 3. Összegzés

A teológiának társadalmi kérdésekben történő állandó felfokozott jelenléte, a maga dialektikus módszerével újszerű volt. Újszerű és szokatlan lehetett ugyanakkor a teológiát művelők ambivalensnek tűnő magatartása, attitűdje. Egyfelől az erdélyi magyarságért való feltétlen elköteleződés jellemezte, amely a megmaradásért vívott küzdelemben, illetve az erdélyi gondolat eszmeiségének a kimunkálásában hajtotta. Másfelől szokatlan lehetett, hogy az etikai szempontok megalapozása mellett a múlt alternatív hermeneutikájának is teret adott, akár explicit módon is beszélve a múlt kevésbé fényes, tragédiászerű, emberi gyarlóságoktól sem mentes fejezeteiről. Ez a látásmód viszont önmagában értelmét veszítené és parttalan vitáknak nyitna teret, ha teológusaink azt nem helyezték volna abba a kontextusba, amely a történelem kontinuitását Isten üdvtörténetébe helyezi, etikai normatív vonásokkal ruházza fel és a jelenbe exponálja.

⁵⁹⁷ TAVASZY: Református keresztyén dogmatika, 111–112.

⁵⁹⁸ i.m., 111.

⁵⁹⁹ uo.

⁶⁰⁰ uo.

⁶⁰¹ Vö. Barmeni Teológiai Nyilatkozat tétéleivel, különösen az első pontban foglaltakkal. A BARMENI HITVALLÓ ZSINAT TEOLÓGIAI NYILATKOZATA, elérhető online: https://www.reformatus.hu/documents/348/2009.11.19_A_75_%C3%A9ves_bermeni_nyilatkozatr%C3%B3l.pdf (utolsó megtekintés: 2024.07.18.).

⁶⁰² TAVASZY: Református keresztyén dogmatika, 112.

A két világháború közötti történelemszemléletnek és helyzetértékelésnek ez kétségkívül egy „alternatív” megközelítése volt. Sajnos, ez az építő jellegű variáns nem igazán épült be az általános diskurzusba, kimerült néhány, szélsőségesebb hangnemben megfogalmazott replikaváltásban. A transzilvanizmust egysíkú történelemolvasata, és az ideológiai természete miatt ért bírálatok pedig olykor a vulgáris, szélsőséges végletekbe csaptak át.⁶⁰³ Ezzel szemben a teológia történelemolvasata azt a végletek szorításában járható utat jelenti, amely ugyanúgy kategorikus bármilyen emberi ideológiaképződéssel, részrehajló múltértelmezéssel szemben, de teret biztosít azoknak a kvalitásoknak, érdemeknek és példáknak, amelyek etikai tartást, motivációt jelenthetnek a jelen kihívásai közt. A múltidézés és -értelmezés jelenre néző felelősségvállalására figyelmeztetett, az identitás megalapozásában pedig annak etikai karakterét igyekezett kidolgozni. A teológiának ez a komplementer jellege végül is nem csak egy alternatívát jelentett, hanem az egyház *őrállói tisztségének* komolyanvételével számolt, amellyel isteni rendeltetéséből adódóan lát és láttat, értelmez és helyreigazít, aktív, ha kell kritikai és korrektív szerepet tölt be társadalmában.

⁶⁰³ PATÓCS MOLNÁR: i.m., 397–403.

VII. A DIALEKTIKA TEOLÓGIA HATÁSA AZ ERDÉLYI TEOLÓGIÁRA

Az előző részekben annak az útkeresésnek az egyes komponenseit próbáltuk megvilágítani, amely az erdélyi magyarságot jellemezte az első világháborút követő küzdelmében. Identitásának megőrzésében, majd konstruálásában, mint láthattuk, olyan fontos összetevői voltak, mint a transzilvanizmus eszmeisége köré szerveződő irodalom, de nem elhanyagolható a filozófiai és teológiai megalapozás sem. Az említett összetevők nem egymás ellenében léptek fel, akkor sem, ha diszpozíciójuk, módszerük különbözött is, hanem egymásra hatást gyakorolva, állandó párbeszédbe helyezkedve a közösség ügyét szolgálták. A teológia számára ez az élő interakció az etikai alapok megjelölésével, a transzilvanizmus konstitúciójában való aktív részvétellel, a kritikai attitűd gyakorlásával, valamint társadalmi, kulturális és történelmi kérdésekben való konstans fellépéssel, állásfoglalással járt. Hogy ehhez a sok értelemben önmagát is túlhaladó aktivitásához honnan merített elegendő erőt, illetve milyen szellemi-lelki bázisról koordinálta tevékenységét, arra a választ elsősorban a dialektika teológia általi megújulásában találjuk meg. A továbbiakban annak a szellemi háttérnek, teológiai értelemben igei alapvetésnek az egyes mozzanataira utalunk, amelyek a teológia művelésének alapját képezték, mégpedig a dialektika teológia és Karl Barth hatása által. A soron következő fejezetekben tehát Barth teológiájának aktualitását, jelentőségét (VII. fejezet), majd annak erdélyi hatástörténetét, szerepét tárgyaljuk (VIII. fejezet), miközben tágabb teológiai és teológiatörténeti összefüggésbe is helyezzük az érintett témákat.

VII. 1. A DIALEKTIKA TEOLÓGIA JELENTŐSÉGE

Mielőtt a dialektika teológia és Karl Barth hatását tanulmányoznánk, hadd álljon előttünk egy Barhtól idézett levél, amely a Református Szemlében jelent meg. A lap szerkesztősége a nemzetiségi kérdéskörben idézte Barth álláspontját. Az 1933-ban történt levélváltásban egy Brazíliában élő német gyülekezet lelkipásztora fordul tanácsért Barthhoz a hit és nemzetiség kérdésében. Fő kérdése az, hogy helyesen jár-e el, amikor a hit mellett szolgálatának tekinti a nemzet megőrzését is? Barth válaszában utal arra, hogy hasonló kérdésekkel Lengyelországból és Erdélyből is fordulnak hozzá, de ő maga is hasonló helyzetben volt a genfi német református gyülekezetben segédlelkészi szolgálata idején.⁶⁰⁴ Barth arról biztosítja levelében a lelkipásztort, hogy megérti a helyzetét egy olyan közösségnek, amely „sajátos konstrukcióval” és sajátos keretek között létezik: „Sajátos szerkezetük egyszerűen hozzátartozik az existenciájukhoz. Krisztus ebben az existenciájukban akar az egyedüli valósággá válni a számukra s azzá is kell lennie.”⁶⁰⁵ Az igehirdető, illetve az egyház szolgálata éppen egy ilyen sajátos helyzetben válik kulcsfontosságúvá, mégpedig az Ige hirdetésében. Feladata éppen ebben a sajátos konstellációban jelent kihívást, de még inkább kegyelmet: „mint kegyelmet kell értelmeznie azt, hogy feladata ebben a keretben is adatott neki. Ez *megszenteli* a keretet, amint amaz

⁶⁰⁴ BARTH: Egy levélváltás, 257.

⁶⁰⁵ uo.

egyetlen feladat által minden más keret is megszentelődik.”⁶⁰⁶ Barth a továbbiakban kifejti, hogy anélkül, hogy a „Német Keresztyének” két istenének zsákutcájába sodródnának, mindkettő fontos, a földi és a mennyei, a nemzet és a hit kettőssége – a nemzeti hovatartozást megtartani, anélkül, hogy Krisztust feladná. Barth viszont továbbmegy egy konszenzusnak tűnő megoldásnál, amikor arról beszél, hogy éppen *ennek* a gyülekezetnek, éppen a maga sajátos helyzetében kell az evangéliumot prédikálni.⁶⁰⁷ Átérezve és átélve a helyzet súlyát, Barth a lehetőséget látja benne és valahol „érdekesnek” tartja ezt a jellemzően dialektikus szituációt: „Önök úgyszólván állandóan társalgásban kell maradnia önmagával: hol a német kell beszéljen a lelkéssel, hol a lelkész a némettel. De vigyázzon arra, hogy ez a párbeszéd sohase maradjon abba, és sohase váljék monológgá, akár a német, akár a lelkész részéről.”⁶⁰⁸ A dialógus irányultsága egyúttal a kegyelem irányultsága is Istentől az ember, illetve a közösség felé. A sajátos helyzetben levő közösséggel folytatott diskurzus maga is csak a bűnösnek szóló kegyelem kihirdetése lehet. Az embernek/közösségnek rá kell döbbsennie elveszettségére, bűnösségére, és meg kell hallania a kegyelem evangéliumát, hogy Krisztus érte is meghalt és feltámadott, azért hogy neki élete legyen és befogadást nyerjen a megváltottak közösségébe.

„[...] ezt a társalgást a lelkésznek kell a kezében tartania, hogy ebben a beszélgetésben neki kell a Sokrates szerepét vállalnia és keresztülvinnie. Miért? Mert a *német* ugyan, mint engesztelhetetlen, vak és bűnös ember (mert hiszen önmagában csakis ilyen lehet!), aki mindennek dacára is, egész existenciájával fölvetett az Úr egyházába, Aki őt is és épp őt keresi és akarja [...] a *lelkész* dolga abban áll, hogy [...] Isten Igéje ellenkérdését és ellenvázlatát hangoztassa, [...] hogy őt egész németiségében *fölvegye* (ami most már azt is jelentheti, hogy Isten nevében tanítson német nyelvet, énekeljen az embereivel német népdalokat, oktassa őket német történelemre s minden egyébre, amire még szükség van), de explicite és implicite mindezzel együtt *fölvegye* a szentek közösségébe, amivel aztán németiségének minden megnyilatkozását csupán úgy fogja értelmezni, mint a német *bűnösnek* mindent átfogó bűnvallását.”⁶⁰⁹

A levélváltás felidézése nem véletlen a harmincas évek derekán, illetve a két világháború közötti erdélyi református lelkész-társadalom, de általában a teljes magyarság számára sem. Az erdélyi református lelképásztörököt hasonló egzisztenciális jellegű kérdések feszegették mind a nemzetiséget, mind a hitüket, hivatástudatukat illetően. Karl Barth és a dialektikus teológia ebben a tekintetben orientációs jellegű, az útkeresésben adhat konzekvens válaszokat. Ennek egyik kulcsmomentuma Barth erdélyi látogatása és előadásai a kiválasztás tanáról.

Barth és a dialektikus teológia recepciója az 1936-os látogatás előtt mintegy másfél évtizeddel elkezdődött.⁶¹⁰ Tavasz Sándor már 1923-ban utal Karl Barth teológiájának a jelentőségére az *Út* folyóiratnak egy teológiai irodalmat ismertető rovatában.⁶¹¹ Tavasz

⁶⁰⁶ uo. [kiemelés az eredetiben].

⁶⁰⁷ „De vajon miért ne lehetne, az apostasis helyett éppen egy tudatosan német gyülekezetnek, amely német és az is akar maradni, – anélkül, hogy ezt, de anélkül is, hogy Krisztust mint Krisztust feladnók! – csak azért is az evangéliumot prédikálni?” BARTH: Egy levélváltás, 257.

⁶⁰⁸ i.m., 258.

⁶⁰⁹ uo. [kiemelés az eredetiben].

⁶¹⁰ A dialektika teológia, illetve Karl Barth erdélyi recepciójához ld. FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 117–334; JUHÁSZ: Barth hatása, 342–365; KOZMA: Az istenképűség és a természeti teológia, 5–11; KOZMA: Az újreformátori teológia, 9–10. A magyar és erdélyi recepciótörténethez, illetve Barth hatásához ld. továbbá a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet Kiadványait, melyek online is elérhetők: <https://karl-barth.drhe.hu/?cat=4> (utolsó megtekintés: 2025.07.18.).

⁶¹¹ TAVASZ: Irodalmi szemle, 69–76.

Barthnak Adolf von Harnackkal folytatott vitájának néhány aspektusát idézi fel, megállapítva, hogy Barth a liberális teológiának számos hiányosságát mutatja fel, valamint hogy radikálisan új gondolkodásra hív. Tavaszty ugyan néhány ponton fenntartással kezeli Barth radikalizmusát, „vallásos entuziasmusát”, de a teológus programja melletti elköteleződését jelzi, ahogyan Barth teológiáját méltatja a kijelentés abszolút primátusát, valamint reformátori kötődését illetően.⁶¹² Tavaszty Sándor ismertetője az erdélyi Barth-recepció fokozatosan kibontakozó, gyümölcsöző sorát nyitja meg a következő évekre, évtizedekre nézve. Tavaszty vonatkozásában itt elég csak a dialektika teológiáról írt összefoglaló kritikai ismertetőjét megemlítenünk a húszas évek végéről,⁶¹³ vagy a dialektika teológia szellemében írt *Református Keresztyén Dogmatika* főművét. Tavaszty mellett további teológiai tanárok, teológusok, lelkipásztorok is a dialektika teológia jegyében alkottak, ami azt eredményezte, hogy a Barth névvel fémjelzett teológia hamarosan az erdélyi református közeg meghatározó teológiai „doktrínájává” vált. Jóllehet nem volt kritika és feltétel nélküli a barthi recepció,⁶¹⁴ a nagyenyedi vita után⁶¹⁵ világossá vált, hogy az újreformátori teológia képezi a hazai teológiai gondolkodás alapját.

Tavaszty Sándor a nagyenyedi tudományos konferenciáról tartott beszámolója⁶¹⁶ arra enged következtetni, hogy egyrészt a konferencia maga valóban vízváltó volt a dialektika teológia erdélyi recepciójában, másrészt, hogy ez a folyamat nem volt teljesen akadálymentes. A dialektika teológiát ért kritikák – főleg Makkai Sándor részéről – a tudományos jellegében és a kultúridegen mivoltában érintették. Tavaszty Sándor szerint a dialektika teológia tudományossága nem kérdés tárgya, annak ellenére, hogy nem feltétlenül a bevett *tudományos módszereket* követi, hanem elsősorban saját munkahipotézisének felel meg: „A dialektikai theologia tudományos theologia, mert tudományosan megfogalmazott ítéletekben, distinkciókban és következtetésekben fejezi ki azokat a vonatkozásokat, amelyek a tárgyál szolgáló valóság és az ember személyes élete között fennállanak. Azonban nem rabja semmiféle általános tudományos követelménynek, hanem a saját tárgya által meghatározott tudományos logikai követelmények parancsa alatt áll, miután azt vallja, hogy a módszeres és rendszeres tudományos követelményeknek alkalmazkodniuk kell az illető tudomány sajátos tárgyához.”⁶¹⁷ Igazolja ezt a konferencián tartott előadás az exegézisről és a dialektika teológia viszonyáról (Maksay Albert), melynek bemutatásában Tavaszty megjegyzi, hogy a történetkritikai

⁶¹² „A theologia tárgya *Istennek az egy kijelentése*, tehát a mindenkor egységes isteni kijelentés. Ennek a kijelentésnek a megragadásában a tapasztalat, az élmény, a szív, a megértés és bármely lelki funkció, továbbá a kritikai meggondolás játszhatnak szerepet, a megragadásban tehát lehetnek közvetítők, de lehetnek akadályozók, vagy egyenesen közömbösek, mert a (bibliai) kijelentést egyedül ama szellem által ragadhatjuk meg, amely szorosan a kijelentésben szól hozzánk. A kijelentésben Isten szól hozzánk, ver utat a mi szívünkhöz, Ő a kijelentés célja, tartalma, sőt Ő az útja. [...] Minden sorát az az erőteljes kálvinista tendencia hatja át, hogy a keresztyénséget minden idegen hozzáadástól tisztán, a saját objektív jelentésében ragadja meg.” TAVASZTY: Irodalmi szemle, 75–76. [kiemelés az eredetiben].

⁶¹³ TAVASZTY: A dialektika theologia problémája, 3–58.

⁶¹⁴ Tavaszty Sándor és Nagy Géza a dialektika teológiának minden érdeme mellett a kritikáját is megfogalmazták. Vö. TAVASZTY: A dialektika theologia problémája, 45–58; NAGY: Barth theológiájának előzményei, 581–615.

⁶¹⁵ A nagyenyedi konferencia jelentőségéhez vö.: TAVASZTY: Az enyedi tudományos teológiai konferencia, 134–143; FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 136–157.

⁶¹⁶ TAVASZTY: Az enyedi tudományos teológiai konferencia, 134–143.

⁶¹⁷ i.m., 136.

tudományos exegézis és a dialektikai írástértelezés ugyanannak az éremnek a két oldala.⁶¹⁸ A másik ellenérv a dialektika teológia „nyugati” háttere volt, amely kultúridegen jellegénél fogva alkalmatlan a sajátosan erdélyi közegben történő applikációhoz. Tavaszty Sándor szerint a teológia feladata Svájcban és Erdélyben is ugyanaz kell, hogy legyen: „mindenütt a theologia tárgya: a Kijelentés szabja meg, és pedig a kijelentés a kegyelmes Istenről és a bűnös emberről. Isten kijelentése pedig mindenütt ugyanaz, mert egyetemes, a kegyelmes Isten szintén ugyanaz mindenütt, éppen úgy, mint a bűnös ember.”⁶¹⁹ Nem különbözik tehát, sőt, a dialektika teológia még inkább felszínre hozza a reformátori örökséget, mint az öntudatos kálvinizmus,⁶²⁰ emellett pedig nem állja meg a helyét az az ellenvetés sem, miszerint a dialektika teológia kultúraellenes lenne, „a valódi kultúra ellen sem itt, sem sehol, sem soha, fel nem emelte tiltakozását.”⁶²¹ A konferencia kimenetele a beszámoló szerint ugyan felemás érzéseket hagyhatott mind a résztvevők, mind az olvasók számára, a következő időszak mégis azt igazolta, hogy az erdélyi református teológia nemcsak befogadta a dialektika teológiát, hanem annak aktív művelőjévé is vált. Sőt, Makkai Sándor is elismeri az Ige, a Kijelentés fontosságát. 1931-es püspöki jelentésében a nagyenyedi értekezletet méltatta, hozadékát így foglalta össze:

„[...] határozottan felhívták lelkészeink figyelmét arra, hogy legfőbb szükségünk és talán legvégső alkalmunk most az isteni kijelentés igazi megismerőivé és hűséges, engedelmes átadóivá lennünk. Itt a legfőbb ideje minden emberi öncélúság feladásának, minden emberinek a Kijelentés feltétele alá állításának, s viszont Isten akaratát az emberre nézve megragadó izenetté, parancssá tenni.”⁶²²

Az újreformátori teológia applikációja azon túl, hogy a liberális elvek utáni új utak körvonalazásához nyújtott biztos tájékozódást, megújította a teológiai gondolkodást, és minden tekintetben kiindulási pontot jelentett az Ige abszolút tekintélye. E helyen csupán Tavaszty Sándornak a *Dogmatikájából* idézünk, ahol szerzőnk világosan leszögezi, hogy a dialektika teológia értelmezésében a teológia mint tudomány Isten Igéjének rendelődik alá: „a teológia tárgya az Istennek önmagáról szóló Kijelentése, úgy, amint az Istennek az ő tulajdon Igéjében és Igéjén át hangzik. [...] A teológiai tudomány feladata Isten Igéje igazságáról bizonytságot tenni módszeres, tudományos formában.”⁶²³ Tavaszty viszont ennél tovább megy: nemcsak a teológia művelését rendeli Isten Igéje alá, hanem annak horizontja abszolút módon kitarul térben és időben egyaránt: „Isten Igéje nem valami mozdulatlanul álló tétel-komplexum, hanem a Szentlélek által szakadatlanul zúgó életár, amely kezdettől fogva teremtve hat. Ennél fogva Isten Igéje teremtő hatásának története van, és miután hatni is fog mindig, tehát teremtő hatásának jövője is van.”⁶²⁴ Tavaszty teológiai koncepciójában – és nyilvánvalóan a kortárs teológusok meglátása szerint is – tehát lehetőség nyílik a világ dolgainak, az egzisztenciális

⁶¹⁸ i.m., 141.

⁶¹⁹ i.m., 138.

⁶²⁰ „[...] ez a pozitivizmus, amelyet az idők követeltek ki, még nem volt theologia, csak sürgette a neki megfelelő theologia kiképzését. Nem volt elég a reformátorok tanításainak áforizmákban való életre ébresztése, de szükségessé vált a jelenkor kérdései, problémái, egyszóval a jelenkor szituációja szerint, a reformátorok theológiai intencióinak megfelelően, kiképezni azokat a szempontokat és álláspontokat, amelyek a reformátorok theológiáját alkalmassá tette ismét arra, hogy a mai emberhez szóljon.” TAVASZTY: Az enyedi tudományos teológiai konferencia, 137.

⁶²¹ i.m., 138. [kiemelés az eredetiben].

⁶²² Makkai Sándor 1931-es püspöki jelentésére hivatkozik JUHÁSZ: Barth hatása, 347.

⁶²³ TAVASZTY: Református keresztyén dogmatika, 17.

⁶²⁴ i.m., 17–18.

kérdéseknek teológiai értelemben vett objektivációjára. A teológia dialektikai jellegénél fogva pedig mindez fordítva is igaznak bizonyulhat, vagyis az egyént, illetve a kollektív értelemben vett szubjektumot érintő egzisztenciális, életszagú problémák teológiai szempontból (is) megválaszolhatók, sőt, igazából a teológia nyújt tájékozódási lehetőségeket, ad reményt minden körülményekben. Az erdélyi magyar kisebbség sorskérdései, értelmezési kísérletei, válaszlehetőségei ennél fogva teológiai dimenzióban is jogos problémaként kezelhetők. Az igazi többletet tehát az adta, hogy a dialektika teológia hozzásegítette a református teológusokat, tanárokat és lekipásztorokat ahhoz, hogy teológiai, etikai szempontból is kísérletet tegyenek a kisebbségi léthelyzet értelmezésére. Erre utal legalábbis az erdélyi reformátusságnak a két világháború közötti útkeresése, helyzetére történő teológiai és etikai reflexiója.

Barth és a dialektika teológia jelentőségét, erdélyi vonatkozását itt nem részletezzük tovább, a teljes recepciótörténetre e helyen nem szükséges vállalkoznunk.⁶²⁵ Ehelyett egy kiemelkedő momentumra utalunk, amely témáját, mondanivalóját illetően relevánsnak bizonyult az erdélyi reformátusság számára: Barth kolozsvári látogatása alkalmával tartott előadása a kiválasztásról. A következőkben tehát Karl Barth kiválasztástanát ismertetjük a maga teológiai összefüggésében, majd a kolozsvári látogatásakor a témában tartott előadásait és azoknak az erdélyi református közegben való relevanciáját tekintjük át.

VII. 2. KARL BARTH KIVÁLASZTÁSTANA

Karl Barth kiválasztásról szóló tanítása egyrészt teológiájának többi részéhez hasonlóan jellemző módon krisztocentrikus vonásokat ölt magára. Másrészt Barth a kiválasztást nem különálló egységként tárgyalja, hanem szoros összefüggésben látja Istennek Jézus Krisztusban megjelent kegyelmével. A téma jobb megértése érdekében szükségeszerű a tan bibliai és dogmatörténeti rövid áttekintése.

VII. 2. 1. A kiválasztás teológiája

Az Ószövetségben a kiválasztás terminus technicus a *basar* kifejezés, amely 164-szer fordul elő. Általában az egész nemzetet jelöli, de egyes személyekre is érvényes lehet, főként a királyok esetében.⁶²⁶ A királyok az *Isten kiválasztottja* felségcímmel is rendelkeztek (2Sám 15,32–37; 16,18). A kiválasztás Isten szuverenitását erősíti, hogy mindig ő a kiválasztás alanya.⁶²⁷ Izrael kiválasztása szoros összefüggésben van Isten szövetségével (Deut 14,2). A kiválasztottság tudata Izrael önazonosságának szerves részét képezi, aki úgy tekint önmagára, mint Isten választott, kiváltságos népe (Ex 19,6; Num 29,9). Ez a kiválasztástudat egyrészt az Egyiptomból való kivonulás hagyománya által öröklődött, másrészt a páttriárákkal kötött szövetségig nyúl vissza.⁶²⁸ Izrael kiválasztása ugyanakkor maga után vonja Jeruzsálem (1Kir

⁶²⁵ Vö. FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 117–334.

⁶²⁶ FRAINE: Erwählung, 425–427.

⁶²⁷ BALÁZS: Újszövetségi szómutató szótár, 187.

⁶²⁸ FRAINE: Erwählung, 425.

8,48), a templom (Deut 12,5.11; 1Kir 8,16; 11,32), de egész Palesztina kiválasztását is. A judaizmusban a kiválasztottság tudatának exkluzív oldala bontakozott ki, főleg farizeusi körökben: a kiválasztás önmagában elégséges az üdvösségre (Mt 3,9; Róm 2,17; 4,12). A kiválasztás görög megfelelője az Újszövetségben az *εκλογη*, igei alakja *εκλεγομαι*, amely az *εκ* + *λεγο* szavak összetételéből keletkezett, utalva arra, hogy a kiválasztás ténye *ki is mondatik*. A kiválasztás szemantikájához tartozik az elrendelés, előre elhatározás fogalma, amelynek görög megfelelője a *προορίζω*, a *προοραω* (*προ* + *οραω* = előre látni) gyakorító, műveltető formája. Jelentésköre előre kiszemelni, előre elhatározni (ApCsel 4,28; Róm 8,29.30; 1Kor 2,7).

Dogmatörténeti szempontból első tételesebb megjelenése Augustinusnál található. Isten eleve elrendelése (*praedestinatio*) előre tudásán (*praescientia*) alapszik.⁶²⁹ A téma leginkább a Pelagiuszal folytatott vita kapcsán merült fel. Pelagius alapvetően az ember felelősségére helyezte a hangsúlyt, melynek értelmében az embernek is úgymond „része lehet” az üdvösség elnyerésében. Ezzel ellentétben Augustinus Isten egyedüli hatalmát emeli ki, s jóllehet a kiválasztást hangsúlyozza, az elvettetés lehetőségét sem zárja ki: Isten mindenkit megítélt (*massa peccati*), de némelyeknek megkegyelmezett, amit meg nem érdemelt kegyelemnek nevez Augustinus.⁶³⁰ Ezzel megfogalmazódott a *kettős predestináció*nak az a tanítása, melynek szálát a középkorban Gottschalk (804–869) vitte tovább,⁶³¹ majd Kálvin fejtett ki részletesen.

A predestináció tana amolyan „locus classicusnak” számít Kálvin teológiájában, a későbbiekben viszont Isten „decretum horribile”-jeként vált hírhedtté. Kálvinnál viszont a predestináció kérdése nem képezi rendszerének középpontját – az 1536-os *Institúció*ban nem is jelenik meg tételesen, csupán az egyházatanban esik szó Isten kiválasztó munkájáról.⁶³² Az *Institúció* utolsó, 1559-ben megjelent kiadásában is csak az üdvtan záróakkordjaként szerepel. A predestinációnak tehát nincs regulatív szerepe, de mintegy háttérként, alapelveként, minden tant áthat. A tanrészt viszont rendeltetésével ellentétben többszörösen idézték, ami gyakran számos konfliktust idézett elő.

„Az eleve elrendelést, amellyel Isten némelyeket az élet reményébe fogad, másokat pedig az örök halálra szán, egyszerűen tagadni nem meri senki, aki azt akarja, hogy őt istenfélő embernek tartsák; de sokféle álokoskodásba keverik különösen azok, akik Isten előre tudását teszik meg az eleve elrendelés alapjának.”⁶³³

Kálvin örök dekrétumáról szóló tanát (*aeternum Dei decretum*) sokan a reformátor életrajzi vonatkozásaival, valamint a korabeli tan- és hitbeli vitáktól szikrázó légkörrel hozzák összefüggésbe. Barth elismeri a korszak sajátos vonásait, mégsem ezt a redukciót tartja a legfőbb magyarázatnak Kálvin tanítását illetően. Alister McGrath empirikus kontextusba helyezi a tanítást: a kegyelemtan után következik (annak ellenére, hogy logikailag meg kellene előznie), mert a tan a tapasztalat empirikus talajából nő ki, vagyis egyesek válaszolnak a

⁶²⁹ „Így Isten mindazon adományai kapcsán, amelyeket abban a művemben akár óhajtottam, akár dicsértem, kicsoda merészelné, no nem tagadni, hanem csupán kétségbe vonni, hogy az azokat adó Isten nem tudta előre, hogy adni fogja azokat, illetve nem tudhatta, hogy kiknek fogja adni? Ez a szentek eleve nyilvánvaló és biztos elrendelése...” Augustinust idézi PÁSZTORI-KUPÁN: Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk, 90. Vö.: AUGUSTINUS: De Dono Perseverantiae, 53

⁶³⁰ LEONHARDT: Grundinformation Dogmatik, 329; MCGRATH: Bevezetés a keresztyén teológiába, 348.

⁶³¹ MCGRATH: i.m., 348.

⁶³² TÖRÖK: Dogmatika, 101.

⁶³³ KÁLVIN: A keresztyén vallás rendszere, III.21.5.

kegyelemre, mások nem.⁶³⁴ Török István szerint a kettős predestináció legfőbb teológiai oka éppen Isten szuverenitásában nyilvánul meg, akinek nemcsak a teremtésben, hanem a kiengesztelésben és a megváltásban is döntő szava van. Ugyanakkor a tan nem tárgyalható a Krisztusba vetett hit nélkül, mert akkor elméleti spekulációkba torkoll, utat nyitva a determinizmusnak, illetve a fatalizmusnak.⁶³⁵

A Heidelbergi Káté szerzői az 54. kérdés-feleletben világos tanítást nyújtanak a kérdésről.⁶³⁶ A Második Helvét Hitvallás részletesebben tárgyalja a kérdést, amelyben leginkább a Krisztusban való kiválasztottságra fókuszál: „Isten szabadon és ingyen kegyelméből, tekintet nélkül az emberekre, öröktől fogva elrendelte vagy kiválasztotta a szenteket, akiket Krisztusban üdvözíteni akar...”⁶³⁷ A kettős predestinációt bár tételesen nem említi, utal a kiválasztottak kevés számára, ugyanakkor óv embertársaink elítélésétől.⁶³⁸ Luther szintén Isten szuverenitására helyezte a hangsúlyt, tehát az elvetetteket is direkt módon Isten akaratához kapcsolja. Megjegyzi ugyanakkor, hogy az ember üdvbizonyossága Istenben nyugszik, nem saját teljesítményén. Egyeseket megment Isten, saját akaratából, tehát nem az ember szabad akaratából. A lutheri Konkordia-formula megkülönbözteti Isten előre látását és eleve elrendelését. Az előre tudás (*praescientia*) mindenkire vonatkozik, beleértve az elvetetteket is, míg az előre elhatározás (*praedestinatio*) csak a kegyelemben kiválasztottakra értendő.⁶³⁹

Az arminianizmus szerint Krisztus mindenkinek megbocsátást szerzett, de valójában csak a hívők részesülnek belőle (Remonstrantia).⁶⁴⁰ A Dordrehti Zsinat nyomán a kettős predestináció centrális dogmává emelkedik, amellyel együtt elhatárolódik mind a katolicizmustól és a humanizmustól, mind a lutheri protestantizmustól és a remonstránsoktól.⁶⁴¹

⁶³⁴ McGRATH: i.m., 349.

⁶³⁵ TÖRÖK: i.m., 103.

⁶³⁶ „Mit hiszel az egyetemes keresztyén Anyaszentegyházról? Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva a világ végezetéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és Igéje által magának az igaz hitben megegyező, ötéke életre *elválasztott* sereget gyűjt, azt oltalmazza és megtartja: és hiszem, hogy ennek a seregnek én is élő tagja vagyok, és mindörökké az maradok.” [kiemelés tőlem, B.I.]. Heidelbergi Káté, 54. k-f. A témakört közvetetten a 20., 31. és 52. kérdések is érintik.

⁶³⁷ BULLINGER: Második helvét hitvallás, X.1.

⁶³⁸ „Bár Isten tudja, hogy kik az övéi, s valahol említés is történik a választottak kevés számáról, legyünk jó reménységgel mindenki felől, és találomra senkit se soroljunk az elveszettek közé.” BULLINGER: i.m., X.4.

⁶³⁹ „Seine Vorherbestimmung bezieht sich jedoch nur auf die Erwählung zum Heil, während die Verwerfung der Ungläubigen als unwillkürliche Folge der selbstverschuldeten Ablehnung des Gnadenangebots erscheint. Die Möglichkeit einer solchen Ablehnung besteht aufgrund der menschlichen Personalität und der zur Gemeinschaft der Liebe gehörenden Freiheit, weshalb sie in der allgemeinen Vorsehungslehre unter dem Aspekt der »Zulassung« (lat. *permissio*) einzuordnen ist.“ HAUDEL: Gotteslehre, 246.

⁶⁴⁰ McGRATH: i.m., 350–351.

⁶⁴¹ „...nem minden ember kiválasztott, hanem némelyek nem kiválasztottak, vagyis kimaradtak Isten örök kiválasztásából; tudniillik ők azok, akikkel kapcsolatban Isten legszabadabb, legigazságosabb, megtámadhatatlan és változhatatlan tetszéséből kifolyólag úgy döntött, hogy meghagyja őket abban a közös nyomorúságban, amelybe bűnük révén önmagukat vetették, s nem ajándékozta meg őket az üdvözítő hittel és a megtérés kegyelmével, hanem igazságos ítélete hatálya alatt saját útjaikon meghagyva őket – végtére is nem csupán a hűtlenség, hanem az összes többi bűn miatt is –, igazságosságának bizonyosságául megbünteti, s örök bűnhódásra ítéli. Ez pedig az *elvetés* elhatározása, amely semmiképpen sem jelenti azt, hogy Isten volna a bűn szerzője.” Dordrehti Kánonok, 1. XV.

A Dordrehti Kánonok a kiválasztás tanát nemcsak szélsőséges dogmává merevítették a soron következő évszázadokra, hanem a természeti teológia egyfajta érvényességét is legitimálták.⁶⁴²

A predestináció ma is olyan területe a teológiának, amelyet élénk érdeklődés kísér. A kiválasztásról szóló fejezet végén Török István a predestináció zsákutcaira figyelmeztet: a tan veszélye az a vagy-vagy séma, mely szerint Isten már a világ megteremtése előtt két nagy táborra osztotta az emberiséget, üdvözülőkre és kárhozottakra. Ettől már csak egy lépés a determinista szemlélet. „Ezzel a szörnyű tanítással agyon lehet ütni a keresztyéniséget.”⁶⁴³ Isten viszont nem egy diktátor, hanem kegyelmes Isten, aki szövetséget kötött az emberrel, amit Jézus vérével megújított és megpecsételt. A Szentírás nem elméleti spekulációkra hív, hanem élő üzenetet közvetít.⁶⁴⁴ Török István Barth nyomán a kiválasztás hármasságáról beszél: Isten a teremtés előtt kiválasztotta Krisztust, benne pedig a gyülekezetet és az egyént is.⁶⁴⁵

A jelenkori teológia igyekszik elhatárolódni a szélsőséges nézetektől és megpróbálja feloldani az évszázadokon át megoldhatatlannak tűnő dilemmákat. Így például a Leuenbergi Konkordia is elveti a kettős predestináció minden meghasonlásra okot szolgáltatatható részét:

„24. Az evangélium azt az ígéretet tartalmazza, hogy Isten feltétel nélkül elfogadja a bűnös embert. Aki ebben bíz, az bizonyos lehet üdvössége felől, és magasztalhatja Istent kiválasztásáért. Kiválasztásról tehát csak a Krisztusban nyert üdvösségre szóló elhívás szem előtt tartásával beszélhetünk. 25. A hívő ember azt tapasztalja ugyan, hogy az üdvösség üzenetét nem mindenki fogadja el, mégis tiszteletben tartja Isten munkálkodásának titkát. Egyszerre teszünk bizonyosságot az emberi döntés komolyságáról és Isten egyetemes üdváratának realitásáról. A Szentírás Krisztusról szóló tanúsága alapján nem tételezhetjük fel Istennek olyan örök végzését, amellyel bizonyos személyeket vagy népeket véglegesen kárhozatra ítél. 26. Ahol ez az egyetértés az egyházak között megvan, ott a reformatori hitvallások elítélő kijelentései nem vonatkoztathatók ezen egyházak jelenlegi tanítására.”⁶⁴⁶

Rochus Leonhardt meglátása szerint amennyiben Isten szuverenitása felől tekintjük a kérdést, akkor az metafizikai spekulációkra nyújt lehetőséget, de ha a szotériológia részeként kezeljük, Isten kegyelméhez juthatunk el. Wilfried Härle szerint a megoldás kulcsa Isten szeretete és ebből fakadó szabad döntése. Megkülönbözteti a predestinációt a kiválasztás fogalmától: a predestináció jóról és rosszról beszél, a kiválasztás tana pedig az üdvösségre való kiválasztásról, tehát ilyenén nem létezik a rossz kiválasztása. Mint tantételt, a Krisztusban való megszentelődés után tárgyalja, amiből következik, hogy a kiválasztás nem az embertől függ, hanem az emberen kívülről érkező kegyelemből fakad, a *sola gratia* reformatori elve alapján. Az örök kiválasztás a szereteten (agapé) alapszik – a szeretet pedig nem zár ki senkit; bármilyen kizárás, elhatárolódás a szeretet korlátozását jelentené.⁶⁴⁷ Ugyanakkor elvetés is létezik, de nem tradicionális értelemben: Isten elítéli a rosszat, vagyis mindent, ami nem egyezik meg a szeretettel. Ezt viszont nem lehet egy-egy személybe zárni, csak amennyiben az ember teljesen

⁶⁴² „A bukás után is maradt azonban az emberben valamiféle természetes világosság, s ennek köszönhetően mégis van valamelyes tudása Istenről, a természet dolgairól...” i.m., 3–4.

⁶⁴³ TÖRÖK: i.m., 105.

⁶⁴⁴ uo.

⁶⁴⁵ Vö.: TÖRÖK: i.m., 103–104.

⁶⁴⁶ Leuenbergi Konkordia, elérhető online: <https://www.evangelikus.hu/leuenbergikonkordia-szoveg> (utolsó megtekintés: 2022.05.04.).

⁶⁴⁷ HÄRLE: Dogmatik, 520.

azonosul vele.⁶⁴⁸ A kiválasztás nem Isten abszolút szuverenitását feltételezi, vagy ha igen, a szeretet értelmében, úgymond a *szeretet mindenhatóságának* erejében.⁶⁴⁹

VII. 2. 2. Barth kiválasztástana

Barth kiválasztástanát az alábbiakban Bruce McCormack, Christine Janowski tanulmányai, illetve Geréb Pál Barth-monográfiájának témába vágó részei alapján próbáljuk meg röviden rekonstruálni.⁶⁵⁰ Karl Barth nemcsak a teológiai gondolkodást változtatta meg gyökeresen, hanem annak egyes részeit is. Ha részeire bontanánk ezt a nagyívű teológiai munkásságot, a kiválasztás lenne az egyik, talán a legfontosabb központi tétel, amelyben a teológiai hagyomány teljes megújítása tükröződik.⁶⁵¹ Hans Urs von Balthasar szavaival élve, a kiválasztás a barthi teológia szíve.⁶⁵² A predestináció dogmáját jellegzetesen krisztocentrikus megvilágításban tünteti fel: egyedül Krisztusban derülhet fény az ember kiválasztottságára – s így a krisztocentrizmus mintegy hermeneutikai szemüveggént érvényesül a továbbiakban.⁶⁵³ Egy másik fontos fordulópontja a kérdésnek a kegyelem-központúság.⁶⁵⁴ Barthot parafrázálva ezért Török István is tömören állítja, hogy „a predestináció tana ezt jelenti: Isten kegyelmes hozzád, az elvetetthez.”⁶⁵⁵ Barth szívesebben beszél kiválasztásról, *elekcióról*, mely kifejezést egyébként maga Kálvin is gyakrabban használja, mint a predestinációt.

Kálvinnal és az Intitúcióval már segédlelkész korában foglalkozott, később pedig kurzusokat is tartott a reformátorról.⁶⁵⁶ Kálvint tehát behatóan ismerte, ennek ellenére, vagy éppen ezért kategorikusan elhatárolódik a kálvini predestinációtól, illetve annak hatástörténetétől.⁶⁵⁷ Ettől függetlenül mindvégig párbeszédben marad vele. Kálvin maga is elhatárolódik egy despota Isten absztrakciójától. Az ő meglátása szerint is csak egyetlen elhatározás van, de kettős logikával: a kiválasztás nem működne az elvetés lehetősége nélkül. Az előbbiben Isten dicsősége és kegyelme mutatkozik meg, a másodikban igazságossága. A predestináció tana így eszkatológiai és vigasztaló jellegű Kálvin teológiájában.⁶⁵⁸

⁶⁴⁸ i.m., 521.

⁶⁴⁹ i.m., 523.

⁶⁵⁰ MCCORMACK: *Grace and being*, 92–110; JANOWSKI: *Gnadenwahl*, 321–327; GERÉB: Barth Károly dogmatikája, 291–342.

⁶⁵¹ „When the history of theology in the twentieth century is written from vantage point of, let us say, one hundred years from now, I am confident that the greatest contribution of Karl Barth to the development of church doctrine will be located in his doctrine of election.” MCCORMACK: *Grace and being*, 92.

⁶⁵² JANOWSKI: i.m., 323.

⁶⁵³ „A predestináció tana ezt jelenti: a predestináció tant tehát Barth krisztocentrikussá teszi; Krisztusban lehet üdvbizonyosságunk; legszemélyesebb hittitkunk s a hiten kívül nincs semmi értelme.” TÖRÖK: i.m., 102.

⁶⁵⁴ „Amennyiben a predestináció Nemet foglal magában, az nem az emberiség ellen kimondott »Nem«. Amennyiben kizárást és elvettetést foglal magában, az nem az emberiség kizárása és elvettetése. Amennyiben a kárhozatra és a halálra irányul, az nem az emberiség kárhozata és halála.” MCGRATH: i.m., 352.

⁶⁵⁵ TÖRÖK: i.m., 102.

⁶⁵⁶ FERENCZ: *Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez*, 685–703.

⁶⁵⁷ Barth egy 1959-ben írt tanulmányában kifejti, hogy „a kálvini teológiában, annak egész vonalvezetésében téves döntés volt Istennek egy rejtett, abszolút rendelkezési hatalmát feltételezni, amely némelyeket előre kárhozatra, másokat az üdvösségre predestinál.” FERENCZ: *Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez*, 691. Vö. BARTH: *Calvin als Theologe*, 241–244.

⁶⁵⁸ JANOWSKI: i.m., 321.

Bruce McCormack tanulmányában Barth kiválasztástanának elvi feltételeit ismerteti.⁶⁵⁹ A kiválasztás Barthnál nem önmagában tárgyalt kérdés, hanem a krisztológia mellett szorosan kapcsolódik a szentháromságtanhoz is. Barth kiválasztástanának elsődleges hozadéka Brunner szavaival élve, a kiválasztásnak Krisztusra mint ontikus alapra történő (át)helyezése, szemben a hagyományos noétikus alapvetéssel. Az ontológiai kérdés a hagyományos logikával ellentétben így fogalmazódik meg: ki az az Isten, aki kiválaszt, és milyen ismeretet nyújt ez számunkra a kiválasztás kérdésében? A tradicionális teológiában Krisztus elsősorban objektumként és mediátorként tételeződik, míg Barth elsősorban szubjektumként tekint rá. A Logosz mint a Szentháromság második személye ugyanaz a test nélküli Logosz (*aszarkhosz*), mint a testben levő Logosz (*enszarkhosz*) – *Logos incarnandus* és *Logos incarnatus*. Az első Isten örök tervében foglal helyet, míg a másik ennek a végrehajtásában. Ez lehetővé teszi Barth számára, hogy Logos incarnandus-ról beszéljen, vagyis az Igéről, amely testté lételre lett elválasztva az örökkévalóságban. Lényeges különbség viszont, hogy ebben az örök döntésben a Logosz nemcsak objektum, de szubjektum is. A Logosz nemcsak a megtestesült Igét jelenti, hanem a Szentháromság része is.⁶⁶⁰ Barth tehát rámutat arra, hogy a Szentháromság személyei elválaszthatatlanul egybetartoznak, ami tulajdonképpen a kiválasztásban is érvényesül. A kiválasztás ily módon a Szentháromságra nézve konstitutív jelleggel bír, mintegy előfeltétele a Szentháromság szerkezeti egységének. A kiválasztás a Szentháromság Isten öndefiníálása, amely kifelé a világ felé is megnyilvánul. Ennélfogva ontológiai természetű, meghatározza Istent, és meghatározó jelleggel bír az emberre nézve is. Istennek ez a döntése nyilvánvaló és megismerhető a kijelentésben lesz. Tehát nem marad rejtve, nem egy decretum absolutumról van szó, épp ellenkezőleg, decretum concretumról.⁶⁶¹ A kiválasztás tartalma Isten kegyelmi szövetsége. Ennek a döntésnek nemcsak formai jellege van, hanem szintén ontológiai természetű.⁶⁶² McCormack szerint Kálvin esszencialista ontológiát követ, vagyis a Logoszt disztinguálja a láthatatlan Istentől mint független entitást. Barth szerint azonban az esszencia a kiválasztás örök aktusában érhető tetten, mely szerint a Logosz nem Istentől független entitásként, hanem saját önmeghatározó szubjektumként tételeződik az örökkévalóságban, és ennek megfelelően az időben is, ami aktuális ontológiaként írható körül. Ha Isten örök döntési aktusa (ontológiailag) az ember felé fordulás, akkor Isten esszenciája nem marad rejtve az ember előtt.⁶⁶³ Isten kijelentésében ismerteti önmagát, számunkra ettől Isten, mégpedig Szentháromság Isten, de Isten már öröktől fogva kiválasztása révén Szentháromság Isten. A Szentháromság tana ekképpen alá van rendelve a kiválasztásnak mint Isten öndefiníáló aktusának.⁶⁶⁴ Nem véletlen, hogy Barth ezt a fundamentális transzformációt a szentháromságtanban végzi el, a kiválasztás ugyanis a lehető legintenzívebben érinti az Isten lényegére vonatkozó kérdést, amint ezt Geréb Pál is összefoglalja Barth-monográfiájában:

„Barth rendszerének egyik sajátossága, hogy az Istenről szóló tan keretében, Isten minden cselekvését megelőzően, foglal helyet a kegyelmi kiválasztás tana is. Mivel indokolja ezt a

⁶⁵⁹ MCCORMACK: i.m., 92–110.

⁶⁶⁰ „The Logos is incarnandus in and for himself, in eternity.” MCCORMACK: i.m., 95.

⁶⁶¹ i.m., 97–98.

⁶⁶² i.m., 98.

⁶⁶³ „God in himself is God »for us«”. MCCORMACK: i.m., 99. [kiemelés az eredetiben].

⁶⁶⁴ i.m., 101–104.

rendszerint elhelyezést? Isten a kegyelmi kiválasztást az Ő szeretetének egész lényét meghatározó aktusában hajtja végre. Mivel a kegyelmi kiválasztás az Ő szeretetének aktusa, ezért egyben az Ő szabadságának aktusa is.”⁶⁶⁵

„Ezt a tant mindennek elé, egyenesen az Istenről szóló tanban helyezzük el, hogy semmiről, se teremtről, se gondviselésről, se bűnről ne legyen szó úgy, mint ami Istennek a Jézus Krisztusban lett kegyelmi elválasztásán és üdvöntésén kívül történik.”⁶⁶⁶

Az elhelyezés egyszerre klasszikus, a régi dogmatikákhoz igazodva,⁶⁶⁷ és új, mert a kiválasztás egy speciális esete az Istenről szóló ismeretnek. A megismerés feltétele Isten előzetes döntése az emberiség mellett a Krisztusban történt szövetségkötés által.⁶⁶⁸ Ez a szövetség az ő szuverén döntéséből és irgalmasságából fakad, ezért nevezhetjük kegyelmi kiválasztásnak, sőt Geréb Pál megfogalmazásában a kiválasztás egyenesen az „evangélium summája.”⁶⁶⁹ Ugyanakkor Isten nemcsak *kiválaszt*, hanem *választ* is, amelyben a választás szabad aktusa fejeződik ki: ő választ, tehát ő akarja magát így megosztani.⁶⁷⁰ Amikor elválaszt, és kegyelmet gyakorol, egyúttal uralkodik is. Nincs kegyelem a kegyelem uralma és igénye nélkül, mint ahogy dogmatika sincs etika nélkül.⁶⁷¹ A predestináció ezért elsősorban örömmüzenet, melynek lényege, hogy Isten akarataból történik, és megelőzi az ember akaratát (*predestináció*). Ebbe nem szólhat bele az ember, nem igényelheti, sem vissza nem utasíthatja.

A kiválasztás alapja nem a tapasztalat vagy a ráció, hanem egyedül az ige.⁶⁷² A kiválasztás nem privátviszony, ami abból fakad, hogy egyeseket hívőknek, másokat pogányoknak tartunk, Isten egyeseket kiválasztott, másokat nem. Isten egy személyt választott. Sokan abban a tévhitben közelítik meg a kérdést, hogy a tant a mindenhatóság logikája szerint gondolják el, Istennek egy tulajdonságát abszolutizálva. De Geréb Pál megállapításával élve, „a Szentírás Istenétől az elvont abszolútság és az elvont szuverenitás teljesen idegen.”⁶⁷³ Barth ehelyett a kijelentésből indul ki. A hagyományos predestináció tanban Jézust csak a kiválasztás eszközének tekintették, a láthatatlan Istent pedig a tulajdonképpeni alanynak. A barthi dogmatika szerint a decretum absolutum, csak mint Isten végérvényes döntése, a szeretetben állhat meg:

„A predestináció dogmája a maga legegyszerűbb és legátfogóbb formájában ez a tétel: az isteni predestináció a Jézus Krisztus elválasztása. Az elválasztás fogalma egy elválasztóról és egy

⁶⁶⁵ GERÉB: Barth Károly dogmatikája, 17.

⁶⁶⁶ Barthot idézi GERÉB: Barth Károly dogmatikája, 304. Vö.: BARTH: Die Kirchliche Dogmatik II/2, §33.

⁶⁶⁷ A református ortodoxiában ezt a tant az Istenről szóló tan után, a teremtéstan előtt tárgyalták, ennél fogva úgy szerepelt, mint központi tanítás.

⁶⁶⁸ „Minden, ami Isten felől történik, »a Jézus Krisztusban« történik, vagyis annak a szövetségnek a megerősítésében, amit Isten az Ő Fiával való egységében az ember Názáreti Jézussal maga és az Ő népe között kötött.” GERÉB: Barth Károly dogmatikája, 292.

⁶⁶⁹ „Az Isten kegyelmi elválasztásáról szóló tan az evangélium summája, annak az örömmüzenetnek a foglalata, amit Jézus Krisztusnak hívunk.” GERÉB: i.m., 293.

⁶⁷⁰ „A választás azt jelenti, hogy Isten kegyelme minden tekintetben szabad kegyelem.” GERÉB: i.m., 293.

⁶⁷¹ i.m., 294.

⁶⁷² „A mi feladatunk a Jézus Krisztus nevére, az elválasztó Istenre és az elválasztott emberre úgy rámutatni, mint aki az első és az utolsó szó ebben a kérdésben.” [...] „Jézus Krisztus maga az Isten kegyelmi kiválasztása, és ezért Isten Igéje, végzése és kezdete, mindenekeket átfogó, minden más ígét, végzést és kezdetet körülzáró módon.” GERÉB: i.m., 301. 305.

⁶⁷³ i.m., 300.

elválasztottról beszél; Jézus Krisztus, mint valóságos Isten és valóságos ember: az elválasztó Isten és az elválasztott ember.”⁶⁷⁴

„Egy decretum absolutumot el lehet gondolni úgy, mint az idői élet örök élettelen szabályát, de Jézus Krisztust csak mint az idői élet örök Urát.”⁶⁷⁵

Isten kegyelmi választását ott ismerjük meg, ahol az végrehajtatott, Krisztusban. Ő az elválasztó és az elválasztott. Jézus Krisztus a kiválasztott ember is, így ő minden ember feje, akik benne és általa vannak kiválasztva. Az ember-Jézus kiválasztásában történik az ember felvétele és elfogadása Isten szabad kegyelme által. Tehát Jézus Krisztus mint *tárgy* is Isten művének kezdetén áll; a mi elválasztásunk pedig az övéén alapszik, aki tárgya, de egyúttal alanya is az elválasztásnak. Az ember-Jézus szenvedésre választatott el. Őt választotta ki haragjának és ítéletének elhordozására. Barth tehát újraértelmezi a hagyományos kettős predestinációt. Kettős predestináció tanítása elválasztásról és elvetésről nem egy vagy-vagy logikai kényszerhelyzetet jelent, hanem elválasztásról és elvetésről beszél, az ember elválasztása és Jézus Krisztus elvetése.

„Isten az embert, mint teremtményt választotta, aki visszaélhet a neki adott szabadsággal és ez által csődbe juthat. Isten örök tanácsvégeztésében tehát benne volt az ember megkísérhetőségének veszélypontja és a bűneset holtpontja. Ezek is a maguk módján az Isten akaratának és választásának tárgyai voltak.”⁶⁷⁶

Az első döntés Istené, az emberé mindig az erre történő felelet a hitben: „Isten szeretete nem mint gépies erő hat, mert Isten nem bábok és rabszolgák felett akar uralkodni, hanem hűséges szolgák és barátok felett, akik szabad döntésben engedelmeskednek neki.”⁶⁷⁷ A predestináció tehát nem egy merev tan, lerögzített valóság, hanem élő aktus. Nem lezárt esemény, hanem *most is* történő valóság, amely nem szűnik meg élni a szabadságával, hanem újra és újra dönt, és lehetőséget nyújt az ember számára. A kulcsszó a *decretum concretum*, Isten konkrét végzése, sajátos krisztológiai színezettel.⁶⁷⁸ A kiválasztás tanának újszerű dinamizmusa, koncentrikus jellegében és kommunikatív struktúrájában érhető tetten, nevezetesen, hogy a kiválasztás a gyülekezetre és az egyénre egyaránt vonatkoztatható.⁶⁷⁹

A Barth kiválasztástanát ért kritikák érvelésének cirkuláris karakterére és krisztomonosztikus redukciójára vonatkoznak. Kétségtelen, hogy a szentháromságtannak egy új szintre emelése valósult meg a kiválasztástanban, mégis az Atya és a Fiú viszonya, a szubjektum-objektum megoldása a „legnehezebb kompromisszum.”⁶⁸⁰ Emil Brunner ellenvetése éppen a tan ontológiai fordulatát kérdőjelezi meg: ha a kiválasztás azt jelenti, hogy Jézus Krisztus kiválasztó Isten is, akkor örök preegzisztens jellegénél fogva elmosódik az inkarnáció relevanciája.⁶⁸¹ Barth éppen ezért használja a régi reformátori terminológiát, és különbözteti meg a preegzisztens tartalmat az idői kiterjedéstől mint anticipált, inkarnálandó valóságot az inkarnált személytől. A kritikák ellenére a későbbiekben főleg vitaindító

⁶⁷⁴ i.m., 306.

⁶⁷⁵ i.m., 321.

⁶⁷⁶ i.m., 317.

⁶⁷⁷ i.m., 318.

⁶⁷⁸ JANOWSKI: i.m., 323.

⁶⁷⁹ i.m., 324.

⁶⁸⁰ i.m., 325.

⁶⁸¹ MCCORMACK: i.m., 92.

jellegében, párbeszédet kezdeményező aspektusában maradhatott releváns Barth kiválasztástana. Ebben a tekintetben közelíthetjük meg Barth kiválasztástanának erdélyi olvasatát a kolozsvári látogatása alkalmával tartott előadásai alapján. Így mintegy fokkal hátra lépve a kiválasztás tanának kvázi azon előzményeire fókuszálunk, amelyek már a magyarországi és erdélyi négy előadásában is felfedezhetők.

VII. 2. 3. Barth kiválasztástana erdélyi kontextusban

Karl Barth sárospataki díszdoktori címének odaítélése következtében felmerült egy magyarországi (és erdélyi) látogatás ötlete, melyet Barth egyelőre, hivatkozva professzori teendőire, nem vállalhatott el.⁶⁸² A látogatás körvonalai 1935-ben öltöttek konkrétabb formát, amikor Barth Vasady Bélával, a fakultás korábbi vezetőjével 1935-ben személyesen is találkozott.⁶⁸³ Ekkor már az előadás témája is eldőltnek látszott, legalábbis Vasady visszaemlékezése erre utal: „Már az ebédnél ültünk, midőn Barth Károly jövő évi magyarországi látogatásának végleges megbeszélésére került a sor. Örömmel jön hozzánk, mihelyt teheti. [...] Magyarországon a megbeszélt terv szerint első állomásunk Debrecen lesz, ahol Barth a predestinációról fog néhány előadást tartani. Innen Kolozsvárra megyünk, majd pedig Sárospatakra, Budapestre és Pápára.”⁶⁸⁴ A debreceni professzor visszaemlékezése nem nyújt sok támpontot az előadás témájának kijelöléséhez,⁶⁸⁵ annyi viszont tudható, hogy ehhez Pierre Maury, francia teológustól is döntő impulzusokat kaphatott, aki ugyanabban az évben tartott előadást Kálvin predestinációjáról.⁶⁸⁶ A nevezett teológusra kolozsvári előadásában is hivatkozik.⁶⁸⁷ Mindenképpen érzékelhető tehát Barth részéről a kérdés iránti teológiai „kutatói” érdeklődés, melynek íve az *Egyházi Dogmatika* II/2 kötetében ölt kiforrott formát.⁶⁸⁸ A tantételt viszont – kutatási témánkhöz is igazodva – e helyen inkább kontextuálisan közelítenénk meg, abban a társadalmi-történelmi összefüggésben, amelyben az előadássorozat megvalósult, Barth magyarországi és erdélyi látogatása alkalmával.⁶⁸⁹ A téma úgymond önmagát adta egy olyan szellemi légkörben, melynek lenyomatán az elveszített háború, a nemzettest szétszakadásának keserű tapasztalatai tükröződtek. Az egzisztenciális tapasztalat nemcsak az identitása lényegére tapintó kérdéseket vetett fel, hanem lappangó teológiai kérdéseket is felszínre hozott: vajon Isten akarata az erdélyi magyarságnak és reformátusságnak jelen sorsa, kisebbségi léte?⁶⁹⁰ Mit jelenthet a kiválasztástudat egy olyan történelmi-társadalmi konstellációban, mint amilyen a

⁶⁸² BARTH: Vasady Bélának, 1931. nov. 13-án, 81–82.

⁶⁸³ VASADY Béla: Egy nap Barth Károllyal, 175–181.

⁶⁸⁴ i.m., 180–181.

⁶⁸⁵ Vasady ugyan megemlíti önéletrajzában, hogy ő javasolta a témát, a nemzetközi Barth-kutatás viszont nem igazán tud a témaválasztás okairól. FAZAKAS: Eleve elrendelés Karl Barthnál, 8. 12. Vö. VASADY: Az Ige útján sántikálva, 83–84.

⁶⁸⁶ FAZAKAS: Eleve elrendelés Karl Barthnál, 8.

⁶⁸⁷ BARTH: Isten kegyelmi kiválasztása, 18. 22–23.

⁶⁸⁸ FAZAKAS: Eleve elrendelés Karl Barthnál, 8; vö. BARTH: Kirchliche Dogmatik II/2.

⁶⁸⁹ Karl Barth 1936-os magyarországi és erdélyi látogatásáról beszámolót készített Barth titkárnöje, Charlotte von Kirschbaum, amely magyar fordításban a Karl Barth Kutatóintézet Kiadványában olvasható. KIRSCHBAUM: Levél őszi utazásainkról, 19–59. Elérhető online: <https://karl-barth.drhe.hu/?p=231> (utolsó megtekintés: 2025.07.18.).

⁶⁹⁰ FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 164.

Trianon utáni erdélyi magyarság helyzete volt? A Karl Barth nevét már jól ismerő egyházi-teológiai közeg mintegy útmutatást, teológiai fogódzókat várt a hírneves teológustól. A predestináció kérdésének intenzív jelenlétét Barth is érzékelte egyrészt, amint ez a Charlotte von Kirschbaum által jegyzett visszaemlékezésben olvasható: „[a] téma egyébként sűrűn napirendre került a magyarokkal való párbeszéd alkalmain is.”⁶⁹¹ Másrészt a politikai-társadalmi helyzet súlyával is tisztában volt,⁶⁹² melyet a látogatás helyszínei még inkább elmélyítettek benne.⁶⁹³ A látogatásra végül 1936-ban került sor; a debreceni előadások után Barth Erdélybe látogatott, és október 5-én tartotta meg a kiválasztásról szóló előadásait Kolozsváron.

Barth négy előadásban tárgyalta a kiválasztást, majd ezt követően az összegyűjtött kérdésekre válaszolt több órán keresztül.⁶⁹⁴ Jóllehet Barth maga óvva intett attól, hogy szigorú értelemben vett tankifejtésként tekintsék előadásait, megfogalmazása szerint ezek inkább „tanulmányok”,⁶⁹⁵ valamint, hogy a hívő ember számára a predestinációról szóló tan kiegészítő és magyarázó jellegéből adódóan semmi újat sem mondhat: „A predestinációnak csupán az a rendeltetése, hogy magyarázzon. Ennél semmi esetre sem több. A magyarázás viszont valóságos és tényszerű feladata.”⁶⁹⁶ Már az első előadás magában foglalja a kiválasztás tanításának esszenciáját abban a jellegzetesen barthi tautologikus tétel kimondásában, hogy a *kegyelem kegyelemből* van: „a kegyelem elfogadását egyedül a kegyelem teszi lehetővé.”⁶⁹⁷ Isten felajánlja az ő kegyelmét az embernek, ez a döntése pedig már az örökkévalóságban megszületett, már akkor kiválasztotta az embert Jézus Krisztusban.⁶⁹⁸ A kegyelem mindenki számára elrendelt, ami elől teremtettségünknel fogva sem térhetünk ki, hiszen ebben is Isten kegyelmi aktusa mutatkozik meg.⁶⁹⁹ Kiválasztása, illetve az ember kiválasztottságának tudata Krisztusban lesz számára valósággá, mégpedig éppen a benne való kiválasztottságánál fogva. A kiválasztásban egyszerre van jelen Isten szuverenitása, Úr volta, de szeretete is. Barth későbbi, az *Egyházi Dogmatika* II/2-ben kidolgozott kiválasztástanához viszonyítva jelenlegi „tanulmányai” jóllehet nem annyira kiforrottak, mégis a kiválasztás kegyelmi mozzanatát tézisszerűen hangsúlyozzák. Első előadását így összegzi:

„Isten az Ő kegyelmét kiválasztó végzése alapján és az Ő választottaiért gyakorolja: előbb mint az ember Teremtője, azután pedig Jézus Krisztusban, a Szentlélek által, a kiengesztelés munkájában. A kegyelmi kiválasztás, a predestináció e két szóban jut kifejezésre: *kegyelem a kegyelemben*. A kegyelemben megnyilvánuló kegyelem viszont nem más, mint Isten *szabadságának és Úr-voltának*

⁶⁹¹ KIRSCHBAUM: Levél őszi utazásainkról, 27. A bejegyzés kontextusát az utazásnak bécsi állomása adja, ahol Barth Erwin Reisner teológussal folytatott beszélgetést ugyancsak a predestinációról. KIRSCHBAUM: i.m., 27.

⁶⁹² „A magyar nép vállán a Habsburg-uralom terheit – melyet a török hódítók kegyetlen pusztítása előzött meg – a trianoni békeszerződés még súlyosabb terhei váltottak fel.” KIRSCHBAUM: i.m., 33.

⁶⁹³ „[Az erdélyi református egyház] egy gondok között élő egyház. Ez a nagy nyomorúság itt és most, mint bárhol a világon egyszerre jelent nagy-nagy reménységet és nagy-nagy veszélyt is. Hiszen nem csak az egyház, de a nép is igen szorult helyzetbe került.” KIRSCHBAUM: i.m., 44.

⁶⁹⁴ BARTH: Isten kegyelmi kiválasztása, 5–53.

⁶⁹⁵ i.m., 5.

⁶⁹⁶ i.m., 9.

⁶⁹⁷ i.m., 9.

⁶⁹⁸ „Valahányszor mi e kegyelem mellett döntünk, mindannyiszor a felőlünk való döntés már megtörtént: »Kezdetől fogva« (2Thessz 2,13), sőt, már a »világ teremtése előtt« (Ef 1,4).” i.m., 11.

⁶⁹⁹ „A kiválasztás fogalma éppen azt domborítja ki, hogy a kegyelem teremtői tény, sőt a teremtés voltaképpen titkaként Istennek az Úr-voltával azonos.” i.m., 12.

a kegyelemben történő szóhoz jutása. Isten szabadsága a kegyelem megvalósulásának legfőbb feltétele. Ez a szabadság biztosítja a kegyelem objektív *hatalmát* és szubjektív *bizonyosságát*. Ez a szabadság teszi a kegyelmet ingyen ajándékká az ember számára és megóvja őt attól, hogy a kegyelmet a saját maga teljesítményének minősítve, azzal, Istent gyalázva és saját magát kárhozatba vite, visszaélhessen.”⁷⁰⁰

A második előadásban a hagyományos distinkció korlátaira mutat rá. Óvva int a kiválasztásnak emberi gondolatok mentén vagy tapasztalatból (racionális és empirikus) történő megközelítésére. Kálvin ugyan kiemeli a tapasztalatot (*experientia*),⁷⁰¹ de a kiválasztás tana mégsem arra való, hogy általa az ember saját vélt igazságát fejezze ki.⁷⁰² A kiválasztás egyedül Krisztusban ismerhető meg: „Isten kegyelmi kiválasztása kijelentett igazság. Konkrétabban szólva: írásszerű igazság. Egészen konkrét módon szólva: Jézus Krisztusban megjelentett igazság.”⁷⁰³ Barth újrafogalmazza a kettős predestináció klasszikus tanítását. Az ember kiválasztása és elvetése ugyanúgy Krisztusban történt meg. Kiválasztásunkat tehát Krisztusban ismerjük meg, és nem magunkban – tehát „maga a kegyelem, a mi elhívásunk, megigazulásunk és megszentelődésünk nem a mi munkánk, és nem mibennünk ment végbe, hanem Jézus Krisztus műve értünk és mirajtunk.”⁷⁰⁴ De éppen így az elvettetésünk is valós Jézusban – amint ezt főleg a harmadik előadásban hangsúlyozza Barth. Itt még viszont az elsőt húzza alá, tehát a kiválasztás mozzanatára esik a hangsúly, amelyet Barth újszerűen húsvéti perspektívában világít meg. A kiválasztás krisztológiai megalapozása Augustinus és a reformátorok törekvésében megvalósult, de éppen ennek utolsó, de el nem különíthető mozzanata, a szenvedés, halál és feltámadás bizonyossága maradt el, ezért Barth a kiválasztást a feltámadás örömhírének erőterébe utalja. A feltámadásban valósult meg az a győzelem, az a mérhetetlen dicsőség, amelyre Isten elhívta és kiválasztotta egyszülött Fiát, s benne és általa a kiválasztott embert. A feltámadásban tehát nemcsak objektív értelemben történt a halál legyőzése, Isten önmaga számára kinyilvánított dicsősége, hanem ez „megosztott” győzelem, ebben részesednek a kiválasztottak, mindazok, akik hit által Istenhez kapcsolódnak: „hogyan is ne növekedett volna ezáltal Isten dicsősége is, mégpedig nem tőlünk elvonatkoztatottan, Őbenne magában, hanem kifejezetten a mi számunkra és mi rajtunk, mint kijelentett és megbékítő dicsőség?”⁷⁰⁵ Ezt a részesedést pedig öröktől fogva elrendelte, azaz Krisztusban eleve kiválasztott: „És mivel Ő így bennünket a mi bűneinktől és a mi halálunktól megszabadított, többé mi nem a magunkéi, hanem kifejezetten Neki, mint győztesnek a tulajdonai vagyunk s így számunkra *eleve* elrendelt életnek is osztályosaivá lehetünk. [...] Ez az élet *öröktől fogva* elrendelt élet, mert hiszen az örökkévaló Atya örökkévaló Fiával azonos.”⁷⁰⁶ A hagyományos kettős predestináció kereteit már itt szétfeszítő erő kétségkívül a húsvéti esemény által még inkább kidomborodik, és vigasztaló aspektusa erőteljessé válik.

⁷⁰⁰ i.m., 12–13. [kiemelés az eredetiben].

⁷⁰¹ Ugyanakkor túlzásnak tartja, hogy Kálvin kizárólag a tapasztalatra építette volna tételét: „...mindenesetre túloz az, aki azt merte vagy meri állítani, hogy Kálvin az ő tanítását egyenesen a tapasztalatra építette fel.” i.m., 15.

⁷⁰² i.m., 15.

⁷⁰³ i.m., 16.

⁷⁰⁴ i.m., 16. „Az örökkévaló Fiú és Ige döntésének eredménye volt az, hogy ez az ember Szentlélektől fogantatott, Szűz Máriától született s így emberi létének első pillanatától kezdve Isten Fia és Isten Igéje lehetett. Íme, ez a kiválasztás! De ez egyúttal egészen közvetlen módon a mi kiválasztásunkat is jelenti.” i.m., 18.

⁷⁰⁵ i.m., 19.

⁷⁰⁶ i.m., 19. [kiemelés az eredetiben].

Az „új predestinációtan” viszont „kettős” marad: a húsvét dicsfényében való kiválasztottság sziluettje a Golgota árnyékában rajzolódik ki igazán, ezért a harmadik előadásban ki nem választásról, elvettetésről mint reális lehetőségről is szó kell legyen. A kiválasztás nem lehetséges *ki nem választás* nélkül (Róm 9,13; Lk 17,34k). Ez azonban nem logikai szembeállítás, és nem abszolút egyensúly, hanem kegyelmi aránytalanság a kiválasztás javára. Itt találhatunk magyarázatot az elvetés fentebb felvetett lehetőségére. A kiválasztásunkat akkor ismerjük Jézus Krisztusban, ha előzőleg az elvettetésünket is megismertük.⁷⁰⁷ A hagyományos predestinációval ellentétben tehát Isten „eleve elrendelése”, Istennek szabadon kiválasztó és elvető tevékenysége Jézus Krisztusban valósult meg.

Negyedik előadása a kiválasztottság tudatosítása és az ebből fakadó keresztyén életről szól. A Róm 11,32 szerint mindenki számára érvényes a kegyelem, de Barth szerint azokra vonatkozik, akiken meg is valósult Isten kegyelme.⁷⁰⁸ Óvva int a könnyelműségtől, senki sem lehet bizonyos kiválasztása felől, de elvettetése felől sem. A bizonyosság szélsőséges végletet is jelenthet, amitől Kálvin is óvott. A kiválasztottak is megbotozhatnak, az elvettetés fenyegetése mindvégig reális marad. Barth szerint mindnyájan – jók és rosszak egyaránt – ítélet alá vagyunk rekesztve, tehát a mi elvettetésünk valós, ahogyan kiválasztásunk is. A kiválasztás tudata nem tehet könnyelművé, mert „a Jézus Krisztusban történt kiválasztás annyit jelent, mint magunk fölött elismerni annak az uralmát, aki saját magát adta értünk, hogy mi többé ne önmagunknak éljünk, hanem Annak, aki értünk meghalt és feltámasztatott.”⁷⁰⁹ Utolsó előadásának záróakkordja fenntartja a keresztyén életnek azt a feszültségét, amit a kiválasztottság tudata alapoz meg, és amit az elvettetés lehetősége mint állandó ítélete fenyeget.

„Ő munkálja bennünk azt az engedelmisséget, amely az isteni eleve elrendelés elismerésében, az arról való emberi bizonyágtételek megisméklődésében, szóval a hívő döntésekben, mint az eleve elrendelés emberi másolatsorozatában valósul meg. Ezek a bizonyágtételek és döntések, habár az emberi cselekedetek egyetemlegesen jellemző kérdésesség vonását szintén magunkon viselik, mégis a kiválasztott által Istennek tetsző módon végrehajtott jócselekedeteknek mondhatók. A kiválasztottban az engedelmissége közben izmosodik meg az a bizodalom, hogy Ő csakugyan Istentől elválasztott ember.”⁷¹⁰

A hallgatóság részéről a kiválasztás témakörét, különösen a beérkezett kérdések alapján, nem lehet nem úgy értelmezni, mint sajátos léthelyzetre való útbaigazítást, egzisztenciájában támpontkeresést sürgető igényét.⁷¹¹ Az előadások utáni diszkusszió is erre az elmozdulásra enged következtetni, de maga Barth is nyitott volt a témakörnek tágabb, a gyakorlat irányába

⁷⁰⁷ „Az Isten által eleve elrendelt elvettetésről csakis a Golgotára való feltekintés közben lehet beszélni; itt azonban okvetlenül beszélni is kell róla. [...] Mindez azt mutatja, hogy a mi elvettetésünkről igazán csak akkor tudhatunk, ha már a Jézus Krisztusban történt megbékélésünket, megigazulásunkat és elhívásunkat is megismertük.” i.m., 23. 25.

⁷⁰⁸ „[...] a bibliai hely belső értelme és összefüggése minden kétséget kizáró módon azokra vonatkozik, akiken Isten Krisztusban könyörülni fog és akar.” i.m., 29.

⁷⁰⁹ i.m., 33.

⁷¹⁰ i.m., 34.

⁷¹¹ Jelzik ezt az előadások témájához kapcsolódó, mégis sajátos helyzetet tükröző kérdések, mint pl. a 4. kérdés, „Milyen viszonyban van egymással gondviselés és predestináció?”; 7.: „Milyen viszonyban áll Isten örök tanácsvégezése az idő valósággal, illetve a jelennel, múlttal és jövővel?”; 13.: „Van-e értelme a predestinációnak a keresztyén élet szempontjából, ha kizárjuk a predestináltság ismeretét?”; 14.: „Ha Isten örökkévaló szeretet, hogyan beszélhetünk mégis elvetésről?”; 18.: „Vannak-e jelei a kiválasztásnak és az elvetésnek?”; 19.: „El vannak-e vetve a pogányok?” i.m., 35–50.

mutató keretet adni. A kérdés tehát az, hogy kielégítő volt-e Barth válasza az előadásokban, illetve az azt követő interakcióban. Tévednénk, ha azt állítanánk, hogy Barth előadásai adekvát módon adtak előírásokat, utasításokat a kiválasztás tanával a kisebbségi létben való eligazodáshoz, helytálláshoz. Ha a kérdést hagyományos felállásban közelítenénk meg, akkor az elvárás az lenne, hogy a neves professzor, nemzetközileg elismert szaktekintély konkrét receptet ad, és kielégíti a tudásra, netán szenzációra éhes közönség étvágyát. Ebben a tekintetben a kiválasztás barthi tematizálása legjobb esetben is csak egy tudományos jellegű kuriózum lett volna a maga újszerűségében. Ebben a viszonyban a közönség csak a közönség rácsodálkozásával tekintett volna a professzorra, mint az a kisfiú Barth sárospataki előadásán, „aki bár semmit sem értett a nép-, szabad- és hitvallóegyházából, de nagy csodálkozó szemmel nézett arra az idegen férfira, aki egy számára idegen nyelven olyan értékes dolgokról beszélt.”⁷¹² Barth intenciója viszont nem az effajta szenzációhajhászás volt, és a hallgatóságról sem feltételezhetjük, hogy ez a feltétel nélküli magatartás jellemezte volna. Barth tanításának korabeli recepciója és alkalmazása, utóhatása legalábbis nem ezt igazolja. Ha mégis „csodálatról”, „hódolatról” kell beszélnünk, akkor az nem az előadást (előadót) illeti, hanem az általa megszólaltatott Ige valóságát,⁷¹³ hogy azt befogadva, annak hordozójává, tanújává válva hirdesse még olyan nehézségek, küzdelmek közepette is, amilyenek kisebbségi helyzetéből fakadnak. Barth maga is pontosan érzékelte ezt a feszültséget, s minden bizonnyal előadásait is ezért nevezte inkább *tanulmányoknak*, mintsem „szoros értelemben vett dogmatikai tankifejtésnek.”⁷¹⁴ Előadásai tehát nem adtak olyan útmutatást, amit azonnal gyakorlatba ültethetnének, figyelmüket ilyen értelemben rögtön kamatoztathatnák, de az Igére, a kiválasztás felszabadító tudatára, a Jézus Krisztusban valóssá vált kegyelemre irányítva a figyelmet, egy, a merevséget feloldó, szabadabb, nem az önigazolásba, saját igazságba görcsösen kapaszkodó attitűdöt tápláltak.

E tekintetben elég ismét csak az előadásokat követő beszélgetésre, és azokra a kérdésekre figyelni, amelyek főként a nemzet és evangélium kérdéskörét feszegették. Így például a negyedik kérdés ugyan a gondviselés és a predestináció viszonyára vonatkozott, de közvetetten a nemzetiségre (nemzet mint kiválasztott közösség) és nacionalizmusra vonatkozó kérdések is felmerültek.⁷¹⁵ A „nemzeti” kiválasztottság kérdésében Barth világosan fogalmaz: „Megengedi-e a Biblia azt, hogy kiválasztott népekről beszéljünk, azt hiszem, a Szentírás minden ismerője egyetért velem abban, hogy ez *tilos*. A Szentírás szerint csak *egy* választott nép van: *Izráel* népe. Ezen a népen kívül az Írás csak az *egyház* minden népekből kiválasztott közösségét ismeri. Isten választott népe nem lehet más nép, mint az üdv közösségének a népe, azé a közösségé, amely nem ismer határokat.”⁷¹⁶ A kérdés ennél fogva inkább úgy tevődik fel, hogy van-e kiválasztás egy bizonyos nép tagja számára, és hogy ez mit is jelent tulajdonképpen.

⁷¹² KIRSCHBAUM: i.m., 39.

⁷¹³ FAZAKAS: Eleve elrendelés Karl Barthnál, 11.

⁷¹⁴ BARTH: Isten kegyelmi kiválasztása, 5.

⁷¹⁵ „Milyen viszonyban van egymással a gondviselés és a predestináció? [...] A gondviselés és predestináció viszonyának ez elvi kérdésével többé-kevésbé közvetlen kapcsolatban Debrecenben, Sárospatakon, Kolozsvárt és Nagyváradon felvetették az *evangélium és nemzetiség, evangélium és nacionalizmus* gyakorlati kérdését is.” [szerkesztői megjegyzés, kiemelés az eredetiben], i.m., 37.

⁷¹⁶ i.m., 37–38.

Barth négy pontban összefoglalt válaszában analógiás megoldást alkalmaz, és saját svájci mivoltát hozza fel példának: „Hogy az ember egy határozott nép s ezzel egy határozott kultúrközösség tagja, az éppen úgy hozzátartozik exisztenciájához, mint az a tény, hogy férfi vagy nő. [...] Valamely határozott nemzetiséghez való hozzátartozandóság egyik alkatrésze annak a széles területnek, amit az emberi természetnek nevezünk, anélkül azonban, hogy az emberi természetnek éppen ezt az oldalát kellene a legmélyebbnek és a legcentrálisabbnak tekinteni. Az emberi természet bibliai neve: test, sarx; a nemzetiség az emberi természet összes határozmányával együtt ehhez a testhez tartozik hozzá.”⁷¹⁷ Mint testi valójának, emberi természetét képező svájci mivoltáért hálás Istennek, mely háláját odaadó lelkülettel, munkásságával, felelősségvállalással fejezi ki. Másfelől viszont arra is nagyon kategorikusan utal, hogy e tekintetben is fontos a felismerés: a maga egész testi mivoltában megváltásra szorul.⁷¹⁸ Barth erőfeszítése ismét csak az Ige elsődlegességére utal, amely megelőzi az emberi természet minden (testi) vonatkozását, így a nemzetiséget is. Az is nagyon markáns, ahogyan érvelésében a teljes témakört a megváltás láncára fűzi fel, és a kiválasztásig megy vissza gondolatmenetében.

„A keresztyén egyházban minden nemzeti határokon keresztül az *Ige* közösségét, a *kegyelemben* való közösséget látjuk. Ez az első, ez az a tulajdonképpeni közösség, amelyben élünk. Először predestináltattunk s csak azután, Isten gondviselése szerint teremtettünk. S ezért először megkereszteltettünk, s azután születünk, tehát először vagyunk az egyházban s azután a svájci nemzetben, először testvérek mindazokkal, akik a *communio sanctorum*ba tartoznak és szeretnének tartozni, s csak azután népünk közösségében.”⁷¹⁹

Barth értelmezése átfogó: a nemzetiségre vonatkozó kérdéseket úgy illeszti teológiai keretek közé, hogy egyik sem szenved csorbát. A nemzetiség megélése a maga helyen, úgymond másodlagosságában is rendkívül fontos, ami különösen jelentős egy kisebbségi léthelyzetben élő közösség számára. De ezzel együtt a felismerés is világos, hogy nemzetem tagjaként is elsősorban Isten teremtménye, elválasztott, mégpedig Krisztusban kiválasztott gyermeke vagyok. Nem különben jelentéktelen az a kapocs sem, ahogyan az eredeti témához, a kiválasztáshoz jut el (vissza), mint kiindulópont: először az Ige közösségébe predestináltattunk. De éppen ez kiválasztottság-tudat, az Ige közössége adhat erőt, reményt minden más *testi* közösség tudatos felvállalásához, felelősségteljes megéléséhez.⁷²⁰ Az analógiateremtést azzal zárja be, hogy „én úgy szóltam, mint svájci. Ne siessenek a felelettel, hogy az önök helyzete más és Svájcnak nem kell a trianoni béke alatt szenvednie. Mindnyájunknak csak *egy* Urunk van, mindnyájan *egy* ítélet és *egy* reménység alatt állunk. Credo unam sanctam ecclesiam catholicam. Az evangélium és nemzetiség kérdésében ez az utolsó szó minden országban.”⁷²¹ Nyilván Barth analógiás magyarázatában, mint ahogy előadásában sem kioktatásra törekedett, hanem Ige-hirdetésre – így minden emberi fejtegetés,

⁷¹⁷ i.m., 38.

⁷¹⁸ „Svájci számára is van *bűnök bocsánata*. Jézus Krisztus értünk is meghalt. Ezt el szabad magunkról mondanunk s ez a legjobb, amit svájci mivoltunkról elmondhatunk.” i.m., 40. [kiemelés az eredetiben].

⁷¹⁹ i.m., 40.

⁷²⁰ Nem utolsó sorban nem jelentéktelen ebben a sémában megjelenő keresztség toposza sem, amely a maga variációjában („először megkereszteltettünk, s azután születünk.”) további fejtegetésekre adhat okot, s talán a kései barthi keresztségértelmezés irányába mutat. Barth keresztségtanát a következő fejezetben érintjük (VIII.).

⁷²¹ BARTH: Isten kegyelmi kiválasztása, 42.

tudományos előadás vagy „tanulmány” csak a jakabi feltétel szerint érvényesülhet, ezért is szükségszerű mindig az imádság. Jelzi ezt az a zárógondolat is úti beszámolójukból, melyet Charlotte von Kirschbaum fogalmazott meg:

„A magyarok egyháza a mi egyházunk is, mi is hozzá tartozunk, miként mi is az övéik vagyunk, és ők is hozzánk tartoznak. Az egyház számára csak egy átmeneti, beteges állapot lehet az, ha még mindig fájdalmas elszakítottságban és tudatlanságban kell egymás mellett élnie, ha népek és nemzetek egymástól való elkülönülését és elszakítottságát sajátjaként kell megélnie és elfogadnia. [...] Ma minden jel arra mutat, hogy alapos okunk van könyörögni ennek az egységnek az újrafelismeréséért, melynek birtokában majd új szavakkal és kifejezésekkel megajándékozottan hirdetjük az egységet.”⁷²²

Karl Barth kiválasztásról tartott előadásai tehát nem egy abbéli tévhitben erősítették meg a hallgatóságot, teológusokat, lelkészeket, közvetetten a reformátusságot, hogy valamilyen kiváltságos státuszban lennének, nem egyfajta hamis kiválasztottság-tudatot, felsőbbrendűség érzést húztak alá – ezt még a bibliai analógiák közvetlen párhuzamai sem tették (III.2.) –, hanem a kiválasztott és megváltott státusz felszabadító tudatában erősítették meg a hallgatóságot, olvasókat. Különösen a második előadásnak a húsvéti evangéliumban kidomborodó analógiájában, valamint az előadások utáni diszkusszióban nyilvánult meg ez az irányultság. Nem utolsó sorban tehát a kiválasztásról szóló előadások azt az önmegértést mélyítették el és érzékenyítették, amit általában a dialektika teológia tett: az Ige mint Isten kijelentése felé irányították a figyelmet mint lehetőség és kegyelem felé, hogy ezzel a Krisztusban való elrejtettséggel, ezzel a tudattal, többlettel értsék és fogadják el önmagukat, másokat, világukat és helyzetüket, ahelyett, hogy önigazolást, saját igazságot keresnének szüntelen. Isten kegyelme szabadon történő kiválasztásának következménye az ember életében az engedelmisséget, elfogadást *kell* hogy eredményezze – ellenkező esetben nem értené meg a kiválasztás lényegét, amint erre Geréb Pál is felhívja a figyelmet egy kiválasztásról írt tanulmányában: „Nem ismernők helyesen a kiválasztást, ha nem engedelmisség lenne a következménye. A kegyelmi kiválasztás által követelt engedelmisség nem más, mint ennek a lehetőségnek az elfogadása. Amikor Isten nem engedi, hogy számadásra vonjuk őt a választás miatt, megengedi és parancsolja, hogy életünkért való felelősséget vessük ő reá. Ez az a nyugalom, amit az ember számára az engedelmisség igénye jelent. Ez az igénybevétel teszi feleslegessé, hogy önmagunkat igazoljuk, védjük és mentsük. Szabad hallgatnunk és elcsendesednünk a kegyelmi kiválasztás titka előtt. Ez a végtelenül örömdetes, amit a kegyelmi kiválasztás titka jelent a számunkra.”⁷²³

⁷²² KIRSCHBAUM: i.m., 58.

⁷²³ GERÉB: A kegyelmi kiválasztás, 264–265.

VIII. KARL BARTH HATÁSA A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁN

A második világháborút követő barthi recepcióról elmondható, hogy szemben a világháború előtti erőteljes teológiai irányultsággal, ezúttal sokkal meghatározóbb a recepció társadalmi és politikai jellege.⁷²⁴ A második világháború után gyakran Barth maga is politikai kontextusban szólalt meg. Előadássorozatot tartott például Svájcban, amelyben a németekkel való megbékélés-megbocsátás lehetőségét szorgalmazta – de sokan negatívan viszonyultak igyekezetéhez. Békítő szándékát jelzi, hogy az 1946/47-es tanévben Bonnban vendégelőadásokat vállalt, sőt a németországi katedra elfoglalását is kilátásba helyezte. Hamarosan viszont eldőlt, hogy visszatér Bázélbe és az *Egyházi Dogmatikán* dolgozik tovább. A Német Evangélikus Egyházban Barth különben sem látta az áttörést, ami a békét, a továbblépést segítette volna elő. Véleménye szerint ugyanaz a struktúra, ugyanazon személyek köré csoportosuló érdekek hajtotta kompromisszumok jellemezték, mint korábban is.⁷²⁵ Barth németországi hatása azonban így is nagyon jelentős. A hagyományos lutheri-hitvalló teológia mellett vezető szerepet töltött be Barth teológiája. Barth hatása abban is látható, hogy olyan teológusnemzedék került kulcsfontosságú pozíciókba Németországban, amelynek a krisztológiai szempont, a reformatori örökség alapvető érték volt: Helmut Gollwitzer (Bonn), Hans Joachim Iwand (Göttingen), Heinrich Vogel (Berlin), Otto Weber (Göttingen), Ernst Wolf (Göttingen).⁷²⁶

Nagy Britanniában a világháború után a dialektika teológia iránti élénk érdeklődés jellemezte a teológiai diskurzust. Karl Barth meghatározóbb lett, mint korábban – Emil Brunner helyett már Barthot tartották az első számú német nyelvű teológusként számon. A második világháború utáni évtizedekben Barth – visszaemlékezései szerint – érdeklődéssel kísérte az Egyházi Dogmatika angol fordításának fejleményeit, emellett pedig a francia és japán fordítás is jól haladt.⁷²⁷ A frankofón nyelvterületen a már a világháború előtti barthianizmus (*barthisme*) elérte csúcsát, és kb. 1960-ig meghatározta a teológiai diskurzust. Hollandiában továbbra is erőteljesen jelen volt elsősorban a *Hervorhemdi Körben*. Barth teológiája hozzájárult a holland egyházi és társadalmi megújuláshoz.⁷²⁸ Csehszlovákiában, az 1938-ban Hromadkának címzett levél után kiváltképpen népszerű volt Barth – Magyarországon pedig népszerűsége ellenére, épp a Hromadka levél miatt ellentmondásossá vált megítélése. A dialektikus teológia a náci megszállás utáni és a kommunizmus előtti rövid időszakban, 1945–1948 között érte el csúcsát. Barthot mint antináci élharcost, demokratikus szószólót ünnepelt személyként tisztelték. A kelet-közép-európai térségben, majd a szocialista blokkban mindenekelőtt Csehszlovákiában és Magyarországon Barth politikai értelmezése került előtérbe. Mindazonáltal ez egy

⁷²⁴ ZOCHER: Barths Wirkung und Rezeption, 437. „Tatsächlich ist die Wirkungsgeschichte Barths nach 1945 in starkem Maße durch eine führende Rolle im Kirchenkampf und seinen Anteil an der Barmer Erklärung bestimmt.“ KÖRTNER: In der Blütezeit der Theologie Bultmanns, 445.

⁷²⁵ ZOCHER: i.m., 440–441; BARTH: Önéletrajz, 303.

⁷²⁶ ZOCHER: i.m., 441–442.

⁷²⁷ BARTH: Önéletrajz, 305.

⁷²⁸ ZOCHER: i.m., 442.

meglehetősen kontextuális, instrumentalizált és sajátosan baloldali értelmezése volt Barthnak.⁷²⁹ Barthot ugyanakkor a nyugati párbeszédben is sok kritika érte amiatt, hogy nem fejezte ki kellőképpen vagy elég nyilvánosan a kommunista diktatúrák elítélését – úgy, mint a harmincas években a nemzeti szocializmus esetében –, sőt mintha nyíltan, vagy burkoltan szolidarizált volna velük.⁷³⁰

A második világháború utáni ökumenikus párbeszéd alakulásában óriási szerepe volt Barthnak. A közös párbeszéd teológiai alapokra helyeződött. Az Ökumenikus Világtanács elnöke szerint a teljes ökumené Barth hatása alatt áll.⁷³¹ Mégis, Barth második világháború utáni időszak recepcióját túlnyomóan Barthnak a nemzeti szocializmus elleni harca és politikai státusza fémjelzi, elsősorban a Barmeni Teológiai Nyilatkozat (társ)szerzőjeként tekintettek rá.⁷³² Az 1968-as diáklázadások következtében a teológiában is paradigmaváltás történt. Barth teológiáját egyre inkább egy szekulárisabb értelemben, a saját kontextusában, történelmi keretei között próbálták megérteni. Például Trutz Rendtorff szerint a dialektikus teológia mintegy természetes reakció volt a liberális teológia válságára, és a húszas évek társadalmi krízisébe, politikai összefüggésébe illeszthető. Rendtorff ugyanakkor forradalmi újítást (is) lát Barth teológiájában, ugyanis Barth a liberális teológiát egy magasabb szinten gondolta tovább. Barth új keretet adott a teológiának, mivel azt az egyházon kívülre illesztette, s ezzel a szélesebb társadalom számára is elérhetővé tette.⁷³³ Friedrich-Wilhelm Marquardt a korai Barth gondolkodását kutatta, amit a korabeli szociális mozgalom keretében vizsgált. Kutatása lehetőséget nyújtott Barth teológiájának bal- vagy jobboldali radikális értelmezésére, ami csak az 1990-es változás következtében szűnt meg.⁷³⁴ A 90-es évektől kutatók új generációja lépett fel nemzetközi szinten, s Bartha egyre inkább mint a huszadik századi teológia egyik kulcsfigurájára tekintettek, és nem úgy, mint egy teológiai iskola fejére, akihez tanítványai személyesen kapcsolódnak.⁷³⁵ Egyre több kutatói munka mutat rá, hogy sem Barth életműve, sem az Egyházi Dogmatika nem kompakt egész, hanem folyamatosan változó események, behatások konglomerátuma. A posztmodern, pluralizálódó érában Barth értelmezése is szerteágazódik. A teológia mellett más diszciplínák is részt vesznek a Barth kutatásban, keresve a kapcsolópontokat Barth gondolkodása és a különböző területek között.⁷³⁶ Az amerikai

⁷²⁹ i.m., 442.

⁷³⁰ Ld. Barth javaslatát az állam és egyház viszonyában a magyar vonatkozású leveleiben: BARTH: An ungarische reformierte Christen am 23. Mai 1948, 139–147; BARTH: An Bischof Albert Bereczky 1951, 274–288. Barth második világháború utáni magyar olvasatához és szocialista értelmezéséhez vö. FAZAKAS: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, 100–122. Elérhető online, a Karl Barth Kutatóintézet honlapján: <https://karl-barth.drhe.hu/?p=199> (utolsó megtekintés: 2025.07.23.).

⁷³¹ Visser't Hooft alapján ZOCHER: i.m., 444: „der ganze Ökumenische Rat [stehe] unter »Barthianischer« Leistung. [...] Aber wahr ist, daß die ganze ökumenische Bewegung nicht verstanden werden kann, wenn man abstrahiert von der Theologie Karl Barths.“ Visser't Hooftot idézi továbbá Dávid Gyula: „Barth teológiája nélkül a mai ökumenikus mozgalom nem érthető meg. Az ökumenikus mozgalom ma nem volna az, ami, ha Barth intő és kritikai szava messze körökben nem lett volna hallható, még olyanoknál is, akik egészen más thologiai irányt követtek.” DÁVID: Barth Károly köszöntése, 295.

⁷³² KÖRTNER: i.m., 445.

⁷³³ HOLTMANN: In den Paradigmenwechseln der 1970er Jahre, 451.

⁷³⁴ i.m., 455.

⁷³⁵ KOOI: Am Ende des 20. Jahrhunderts, 457.

⁷³⁶ i.m., 462.

öntudatra ébredési mozgalom a keresztyén mainstreammel ellentétben ismét a protestáns értékeket kutatja fel, amelyben Barth teológiája is óriási szerepet töltött be.⁷³⁷

Összességében elmondható, hogy a huszadik századi teológiában nem lehet megkerülni Barthot. Barth teológiájának egyes elemeit mint a protestáns teológia markáns jegyeit vitték és gondolták tovább a huszadik század prominens teológusai (Jüngel, Moltmann, Gerhard Sauter, Ingolf U. Dalferth, John Webster). Michael Beintker a dogmatika jelentőségét emeli ki Barth kapcsán: „Barth munkássága emlékezteti a teológiát dogmatikai feladatára, amely tanítását fejti ki az adott kor feltételei alatt, ugyanakkor hozzájuk kritikailag viszonyul.”⁷³⁸ Barth életműve rámutat, hogy a teológiának egyes tételei a jelen kihívásai között is tartalommal bírnak.

VIII. I. A DIALEKTIKA TEOLÓGIA ÉS KARL BARTH ERDÉLYBEN

Ha Barth hatásának a második világháború utáni továbbélését szeretnénk vizsgálni, szem előtt kell tartanunk a két világháború közötti recepció eredményét is. Juhász István a *Barth hatása a romániai református teológiája* című tanulmányában Barth recepcióját a kezdetektől a hatvanas évekig összegzi.⁷³⁹ Teológiájának recepciója a húszas évektől határozott ívet rajzol, de a második világháborút követően, a szocializmus évei alatt megtört Barth recepciójának kezdeti elánja, és egy egyoldalúbb recepciótörténettel számolhatunk.

A dialektika teológia gyorsan meghonosodott Erdélyben. Már az 1920-as években, amint erre utaltunk az előző fejezetben, Tavaszy Sándornak és több teológiai tanárnak, lelkipásztornak köszönhetően különböző írásokban, hivatkozásokban ismerőssé vált Barth neve, a harmincas évekre pedig nyilvánvalóvá vált az egyháznak az általa képviselt teológia melletti állásfoglalása. A dialektika teológia és Barth neve nemcsak a rendszeres teológia területén volt ismert, hanem a gyakorlati és bibliai tudományok is keresték a kapcsolópontokat.⁷⁴⁰ A harmincas években jelentek meg sorra az újreformátori teológiáját hirdető írások, dolgozatok, és néhány fordítás is napvilágot látott. Ez volt mondhatni a legjelentősebb évtized a dialektika teológia erdélyi recepciójában, melynek csúcsa Barthnak az 1936-ban történt erdélyi látogatása volt. Bár nagyon egyoldalúnak tűnik a recepció erdélyi viszonylatban, a teljes egyetértést nem a kritikátlan, feltétel nélküli elfogadás jelentette. Az említett Makkai-féle ellenvetés jelzi, hogy Barth teológiája is egyfajta szűrőn ment át, míg széleskörű elfogadás övezte. A Barth-kritika tudományos hangvételét Nagy Géza szóltatta meg,⁷⁴¹ amely Juhász István meglátása alapján „a legkomolyabb elemzés, mely egyházunkban

⁷³⁷ i.m., 463.

⁷³⁸ „Barths Werk erinnert die Theologie an ihre Verantwortung für die dogmatische Aufgabe, vollzogen als Explikation theologischer Lehre unter den Bedingungen der Epoche und in der kritischer Auseinandersetzung mit ihr.“ BEINTKER: Am Beginn des 21. Jahrhunderts, 466.

⁷³⁹ JUHÁSZ: Barth hatása, 343–347.

⁷⁴⁰ A nagyenyedi konferencián a dogmatika mellett megtaláljuk a biblia és gyakorlati teológia dialektika teológiát értékelő előadásait is. IMRE: A Kijelentés és a pedagógia, 3–45; GÖNCZY Lajos: Az igehirdetés tényezői, 34; MAKSAY: Az exegézis problémái, 3–30. A rendszeres teológiai mellett a gyakorlati teológia szerepe a dialektika teológiában azért is jelentős, mert Svájcban nem volt elterjedt a dialektika teológia gyakorlati teológiai applikációja. Vö. FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 150–158.

⁷⁴¹ NAGY: Barth teológiájának előzményei, 581–615.

Barth teológiáját bírálta.”⁷⁴² Juhász István Barth döntő hatását az Isten Igéjéről szóló tanításában látja.⁷⁴³ Az Igének ezt a mindennel szembeni elsőbbségét egyértelműen mutatták ki azon homiletikai tanulmányok, amelyekből egész irodalom bontakozott ki a harmincas évektől kezdődően. A megújult homiletikai látásmód áldása az igehirdetésekből hozta meg a maga gyümölcsét. Dogmatikai szempontból az Ige teológiája Tavaszy *Dogmatikájában* jelentkezett döntő módon, leginkább a kijelentésről és a krisztológiáról szóló paragrafusokban.⁷⁴⁴ Isten Igéjének égisze alatt fogalmazódott újra a bibliai tudományok feladata is. Sikere viszont nem volt olyan jelentős, mint a dogmatika vagy a homiletika területén. Maksay Albert enyedi előadásában a barthi teológiában az exegézis instrumentalizálásának a veszélyét vélte felfedezni, ezért óvatosságra int.⁷⁴⁵ Barth kritikája éppen azt szolgálta, amit maga Barth tűzött ki célul: az Ige szolgálatát. Barth hatása így jobban érvényesült, mintha feltétlen tanítványi alázattal mintegy rendszerként vették volna át tanítását.⁷⁴⁶ Kozma Zsolt meglátásában is a korrektív kritika építő jellegű és irányadó volt az erdélyi teológusok számára.⁷⁴⁷

A harmincas években tehát egy nagyon intenzív barthi recepció indult útjára, amely első gyümölcseit meghozta a teológia számos területén és az egyház életében egyaránt. Kérdés viszont, hogy ez az erőteljes hatás mennyire tudott még jobban kibontakozni és kiteljesedni a továbbiakban. Kétségtelen, az újabb világháború óriási törést jelentett az egyház életében és így a teológiai munkában is. Imre Lajos már egy 1939-ben írt tanulmányában a dialektika teológia diadalmas útjának megtorpanásáról értekezett:

„[...] a reformátori theologia hivatalosan bejutott és polgárjogot nyert az egyházi életben, de ugyanakkor elvesztette harcos, kérdéseket feltevő, felelősségre vonó, az egyház életét állandóan az Igével összemérő, kritikai jellegét, tehát éppen azt a vonását, amely az igazi theológiát mindig az egyház értékes munkájává teszi.”⁷⁴⁸

A dialektika teológia diadalútját tehát egyrészt a világháború kirobbanása, másrészt az egyházba való beágyazódása és konformizálódása törte meg.⁷⁴⁹ A két világháború közti hatása viszont konzerválódott, s a második világháború után, ha a virágkorához nem is mérhetően, de a körülményekhez képest mégis fennmaradt. Az alábbiakban röviden azon történeti, külső tényezőket tekintjük át, amelyek a barthi recepció redukciójához vezettek, majd Barth második világháború utáni recepcióját tanulmányozzuk.

⁷⁴² JUHÁSZ: Barth hatása, 347.

⁷⁴³ i.m., 348.

⁷⁴⁴ TAVASZY: Református keresztyén dogmatika, 99–112. 175–242.

⁷⁴⁵ „Barth dogmatikai-exegetikai eljárása, mint sajátos reformátori teológiájának célkitűzését szolgáló korrektív eszköz, indokolt, éppen a theologia mai krízisére való tekintettel, – ám mint exegetikai tudományos módszer kérdésessé tehető. [...] mert ő előbb dogmatikus lett, csak a dogmatika gravitációs erejének az exegézis talajára való reaktiválódása folytán vált utóbb részben exegetává is.” Maksay Albertet idézi JUHÁSZ: Barth hatása, 351–352. Vö. MAKSAY: Az exegézis problémái, 3–30.

⁷⁴⁶ JUHÁSZ: Barth hatása, 352.

⁷⁴⁷ KOZMA: Karl Barth hatása, 83.

⁷⁴⁸ Imre Lajost idézi JUHÁSZ: Barth hatása, 357. A hivatkozás pontos helye nem található meg Juhász István tanulmányában.

⁷⁴⁹ Kozma Zsolt hasonló kérdést vet fel később. Az újreformátori teológia intézményes, tudományos átvétele mondhatni akadálymentesen megtörtént, de elmaradt az egyházi-gyülekezeti applikációja. KOZMA: Karl Barth hatása, 83–84.

VIII. 2. BARTH HATÁSA ERDÉLYBEN A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁN

Barth teológiájának továbbéléséről szinte lehetetlen beszélni, ugyanis a második világháborút követő szocialista diktatúra ellehetetlenítette a recepció további kibontakozásának lehetőségét. Juhász István már jelzett írásában mégis Barth hatásának a *máig* tartó folyamatáról beszél. Kozma Tibor az igehirdetésben látja igazán beérni a dialektika teológia hatását:⁷⁵⁰ A néhány évtizede elindult Ige teológiája most „még elmélyültebbé és átfogóbbá válik.”⁷⁵¹ A kérdés viszont, hogy miben is állt tulajdonképpen ez a folytatás vagy beérés. A teológia egyetlen hivatalos fóruma ugyanis csak a Református Szemle maradt. A lap fennmaradása érdekében kénytelen volt közölni politikai jellegű cikkeket, nyilatkozatokat stb. Ennek ellenére sikerült valamelyest megőriznie a teológiai profilját is, s a kettőt szétválasztani. „Maga a teológiai arcél megmaradt, és ezt főleg abban látjuk, hogy a lap prédikáció-központúvá vált.”⁷⁵² Kozma Zsolt szerint a rendszeres teológia mérvadó maradt a Szemlében, mert ez határozta meg a közegyházi gondolkodást – „az ilyen természetű közlemények mind az újreformátori teológia szellemiségének tükröi.”⁷⁵³ Mivel az egyházat beszorították a templomba, az igehirdetés maradt az egyetlen és majdhogynem kizárólagos lehetőség az Ige közlésére.⁷⁵⁴ Geréb Zsolt így jellemzi a korszakot: „az ideológiai elnyomás ellenében a Biblia és a hitvallások nyújtották a legnagyobb segítséget.”⁷⁵⁵

Maga Barth neve a Református Szemlében a repertórium alapján többször fordul elő a második világháború után, mint előtte. Paradox módon tehát épp akkor indult el Barth recepciója, amikor a körülmények legkevésbé tették ezt lehetővé. Ám ez a recepció mégis korlátok között működött, és korántsem indított el olyan interakciókat, mint a két világháború között. Gyakran előfordul például Barth neve politikai kontextusban, mint aki az antifasizmus élharcosának kulcsfigurája – ami ebben az olvasatban egyfajta baloldali recepciót jelent, a szocialista ideológia szellemében megfogant sajátos értelmezést.⁷⁵⁶ Az alábbiakban bár szemelvényesen, mégis lépésről lépésre szeretnénk képet nyerni Barth hatásáról, de néhány ponton az őt ért kritikát sem hagyhatjuk figyelmen kívül.

⁷⁵⁰ KOZMA: Az Ige tisztaságáért, 256–261.

⁷⁵¹ i.m., 256.

⁷⁵² KOZMA: A Református Szemle repertórium, 7–8.

⁷⁵³ i.m., 10.

⁷⁵⁴ KOZMA: Karl Barth hatása, 79; FERENCZ: Der Einfluss der Theologie Karl Barths, 235–236.

⁷⁵⁵ Geréb Zsoltot idézi BEKŐ: Karl Barth hatása az erdélyi biblikus teológiára, 37. Vö.: GERÉB: Újszövetségi tanulmányok, 292.

⁷⁵⁶ Amint arra Michael Beintker rámutat, Barth baloldali értelmezése annak ellenére is a kelet-európai szocialista blokk sajátos Barth-olvasata volt, hogy Barth maga több helyen is kritizálta a diktatórikus alapokon megvalósuló és működő szocializmust: „Man muss freilich sehen, dass das nicht Barths politische Intention war. Die politische Intention Barths zielte – hier spielte seine demokratische Erfahrungen als Schweizer hinein – auf ein politisches Gemeinwesen, in dem mindestens zwei Faktoren gegeben sein mussten, nämlich Recht und Freiheit. Das gehörte für ihn immer zusammen, das kommt in allen Kriterienreihen zur rechten Ordnung des Staates vor, auch in den Äußerungen zu den ungarischen Verhältnissen, dass Recht und Freiheit die Voraussetzungen eines modernen Staates seien.“ BALOG–BEINTKER–HÜFFMEIER–HENRI–MCCORMACK: Podiumsdiskussion: Barth, 382–383; vö. JEHL: Lieber unangenehm laut, 112–127.

VII. 3. 1. Barth hatása

Közvetlenül a világháború után, mondhatni még a megszokott módon lehetett a dialektika teológia jegyében teológiát művelni, akár annak társadalmi vonatkozásait, az egyház feladatait, politikai, nemzeti jellegű kérdéseket is érintve. Imre Lajos 1945 decemberében megfogalmazott missziói munkaprogramját az Ige mértéke alá helyezi. Kihangsúlyozza, hogy minden irányzat, felkapott fogalom tartalmát az Ige mérlegén kell megvizsgálni.

„Nekünk küzdenünk kell az ellen, hogy olyan gondolatok és eszmék, mint a demokrácia, testvériség, szabadság, a munka értéke és becsülete üres szólamokká váljanak az emberek előtt és hogy azokat önző egyéni érdekek szolgálatába lehessen állítani. Ezt úgy végezzük, hogy az előttünk egyetlen igazi mérték, Isten Igéje alapján igyekszünk tisztázni ezek értelmét és igazi jelentését.”⁷⁵⁷

Tavaszy Sándor csupán néhány évig, 1948-as kényszernyugdíjazásáig jelentethetett meg írásokat. Az Időben lenni és hitben élni c. előadásában⁷⁵⁸ az embernek az Isten előtti szabadságáról beszél. A kegyelemből megigazított hívő számára a szabadság annak ellenére érvényesül, hogy evilági „hazugságok hálójában” él. Ennek a szabadságnak a kulcsa a hit, amelyről egyedül Isten Igéje tesz bizonyosságot. A hit tehát azért nem lehet sohasem kompromisszum kérdése, mert az az ígéhez, az ige által pedig Istenhez vezet. A háborús idő utáni egyházi élet egyetlen lehetősége a hit belső megélése volt, amely gyakorlatban csak szigorú korlátok között valósulhatott meg. Tavaszty szerint az egyház és világ viszonya ily módon egy szűk mederbe terelődött, amely sajátos dialektikai viszonyt jelent:

„Az egyház akkor volt a leggyöngébb, amikor a leghatalmasabb volt s akkor volt mindig igazán nagy és hatalmas, amikor a leggyöngébb volt. Nem paradoxonok ezek, hanem dialektikus igazságok, de nem a dialektika által, hanem hit által. Az időben létezni: közös sors, minden élőlényel, de a hitben élni: különös kiváltság, a Jézus Krisztussal, az örök Igével való közösségben.”⁷⁵⁹

Tavaszy *Az isteni igazságszolgáltatás a világban*⁷⁶⁰ c. tanulmányában az igazság útját egyedül Isten igazságában jelöli meg – és nem más társadalmi, történelmi igazságokban. Az igazság a keresztyén ember számára egyedül Isten Igéjében valósul meg, a testté lett Igében, aki maga az igazság („Én vagyok az út, az igazság és az élet.” Jn 14,6a). *A keresztyén ember a mai gazdasági helyzetben.*⁷⁶¹ c. írásában pedig az egyháznak azt az örálói-kritikai potenciálját emeli ki, amelynek mindig is jellemeznie kellene a világában élő keresztyén embert. A keresztyénség erről a mindenkori feladatáról mintha lemondott volna: „ennek a nagy némaságnak és közömbösségnek az lett a következménye, hogy a keresztyén egyházak tiltakozása nélkül nőtt meg nemcsak a mammonizmus, hanem a kapitalizmus, a militarizmus és az imperiálizmus szelleme.”⁷⁶²

⁷⁵⁷ IMRE: Missziói munkaprogram, 155.

⁷⁵⁸ TAVASZY: Időben lenni, 114–116.

⁷⁵⁹ i.m., 116.

⁷⁶⁰ TAVASZY: Az isteni igazságszolgáltatás a világban, 51–53.

⁷⁶¹ TAVASZY: A keresztyén ember a mai gazdasági helyzetben, 243–245.

⁷⁶² i.m., 244.

VIII. 3. 1. 1. Juhász István

A dialektika teológiát képviselő aranygeneráció kényszernyugdíjba vonulása és a politikai tényezők ellenére, a teológia viszonylagos folytatása biztosított volt. Sokan közvetlenül kapcsolódtak az előző nemzedékhez, a teológiai örökséget igyekeztek megőrizni és lehetőség szerint továbbvinni. Juhász István ezt a folyamatot a következőképpen látja: „hálával állapítjuk meg azt is, hogy az Ige szerinti theologiai megújulás nemcsak néhány év termését jelentette s hatása ma is tart.”⁷⁶³ Juhász István szerint Barth hatása legerőteljesebben az Isten Igéjéről szóló tanban jelentkezett, amelynek egyik következménye a hitvallásokat vizsgáló és aktualitásukat tárgyaló teológiai diskurzus. Véleménye szerint az ígétan „egyúttal aktivizálta az »igazhitű« theologiai örökségünket – e tannal kapcsolatban pl. elindította a II. Helvét Hitvallás renaissance-át egyházunkban.”⁷⁶⁴ Több tanulmány is ennek jegyében született, legfőképpen a Második Helvét Hitvallást és a Heidelbergi Kátét tárgyalva.⁷⁶⁵ Ferencz Árpád szerint is Barth egyik hatása a hitvallások (újra)vizsgálásában érhető tetten, abban a tudatos elköteleződésben, amely a kortárs egyházat és teológiát a reformátori örökséghez csatolja. Nem véletlen, hogy Juhász István már 1949-ben a Consensus Tigurinus történeti kialakulását és teológiai jelentőségét taglalta.⁷⁶⁶ A hitvallások tanulmányozása a második világháború utáni teológiai irodalom egyik fő vonulatát képezte. Ezzel a hazai teológiai diskurzus megpróbált az egyetemes teológiai irodalomba is bekapcsolódni. Másrészt igaznak bizonyult Juhász Istvánnak az „igazhitű teológiai örökségre” utaló megjegyzése, ugyanis szinte minden témát, teológiai kérdést a hitvallásoknak a mérlegén vizsgáltak. Ezzel együtt a hitvallási iratokhoz és a reformátori örökséghez hasonló evidenciával hivatkoztak Barth teológiájára is.

Az egyedüli mérce az egyház számára Isten Igéje, amit következetesen hirdetni kell a világ számára, akár a világi hatalmasságokkal, politikai érdekekkel szemben is, ha kell, vállalva a konfrontációt. Juhász szerint az egyház világban való szerepe és felelősségteljes őrálló helytállása parancs.⁷⁶⁷ Az egyháznak a világban való aktív jelenlétét hirdette, amellyel végül is a háború előtti magatartást idézte, ugyanis számos közéleti, politikai, gazdasági vonatkozású írást közölt az általa alapított *Hitel* c. folyóiratban. A történelmi eseményeket nem egyszer sajátos módon üdvözölte, kommentálta, amelyek végső soron érthetővé teszik „azt a fenntartásokkal teljes bánásmódot, amellyel a román kormány kezelte őt egészen élete végéig.”⁷⁶⁸ Barthianizmus viszont még így is jól látható. 1966-ban írt tanulmányában, amelyben Barth hatását vizsgálja, őt tekinti a teológiára nézve a legjelentősebbnek: „Barth

⁷⁶³ JUHÁSZ: Barth hatása, 363.

⁷⁶⁴ i.m., 349.

⁷⁶⁵ Tőkés István a Második Helvét Hitvallást (TÖKÉS: A Második Helvét Hitvallás magyarázata I-II.), Juhász Tamás a Heidelbergi Kátét vizsgálta (JUHÁSZ: A Heidelbergi Káté Barth egyházi dogmatikájában, 390–403).

⁷⁶⁶ JUHÁSZ: Consensus Tigurinus, 483–491; ld. még. JUHÁSZ: A református egyházak hitvallási iratai, 135–140; JUHÁSZ: A hitvallás és a hit, 196–201.

⁷⁶⁷ „Az egyház kénytelen visszautasítani az olyan intéseket, amelyek úgy szólnak, hogy »az egyház foglalkozzék a lélek dolgaival«, mert ez alatt az értik, hogy viszont a falu, a város, az állam, a gazdaság és művelődés dolgaival a nem-egyház, az egyháztalanok és az egyházellenesek foglalkozzanak.” JUHÁSZ: Az egyház prófétai és apostoli tiszte, 179. Továbbá az egyháztörténelemből vett példákkal szemlélteti a megalkuvás nélküli, töretlen kiállását az egyháznak minden időkben.

⁷⁶⁸ BUZOGÁNY: Juhász István, 416.

Károly hatása theológiánk utóbbi négy évtizedének legjelentősebb irodalmi meghatározója.”⁷⁶⁹ *A hitvallás és hit* c. tanulmányában a hitvallást és a hit forrását egyaránt az Igében látja: „A keresztyén élet Istennek az ő Igéjében kijelentett aktivitását hordozza, s ez a közel-levő Ige cselekszik a hitben is, a hitvallásban is.”⁷⁷⁰

VIII. 3. 1. 2. Maksay Albert

Maksay Albert⁷⁷¹ az 1945–46-os tanévnnyitó beszédében a Teológiai Fakultás múltbeli és jelenkori szolgálatában a folytonosság tényét emeli ki. A múlt–jelen–jövő horizontját az Ige valóságában látja, amit a teológiai tanároknak és teológusoknak mindig szem előtt kell tartaniuk.⁷⁷² A *Zsidókhoz írott levél kommentárjában* Geréb Zsolt szerint Maksay következetesen a levél belső tartalmára koncentrál, módszerében pedig a dialektika teológiát követi: „A Barth által képviselt dialektikai írásmagyarázat pozitív hatása abban is megnyilvánul, hogy a Zsidókhoz írt levél magyarázata hangsúlyosan krisztocentrikus.”⁷⁷³ *A theológiáért hordozott felelősség* c. tanulmányában a teológia mint tudomány és elmélet, valamint az egyház mint gyakorlati terep közötti szoros összefüggést igyekszik felmutatni.⁷⁷⁴ Az Ige centrális szerepet tölt be mind a teológia művelésében, mind az egyházi gyakorlatban, az örökkévaló Ige objektivitása szolgálja az egyház alapját a változó világban. Az Igének a tanulmányozása és lehető legjobb elsajátítása az a felelősség, amely elsősorban a teológia művelőire, oktatóira, tanulóira, majd gyakorlati alkalmazóira, a lekipásztorokra hárul. Maksay szerint ezért a lehető legkomolyabban kell venni a teológusok képzését. A tétel viszont megfordítva is igaz, hiszen a gyülekezeteknek is felelősséggel kell kísérniük az ifjak életét.⁷⁷⁵

VIII. 3. 1. 3. Geréb Pál

Barth legátfogóbb ismertetését a második világháborút követően kétségtelenül Geréb Pál munkásságában fedezhetjük fel. Geréb Pál 1948-ban foglalta el a tanári széket, és a következő évtizedekben a rendszeres teológiai tanszéken Tavasz Sándor méltó utódának bizonyult.⁷⁷⁶ Barth magyarra fordított összegző jellegű teológiai műveihez (pl. *Kis dogmatika*) hasonlóan Geréb Pál is összefüggésében láttatta Barth teológiáját, amint ezt már néhány korai tanulmánya

⁷⁶⁹ JUHÁSZ: Barth hatása, 342.

⁷⁷⁰ JUHÁSZ: A hitvallás és a hit, 197.

⁷⁷¹ Geréb Zsolt szerint kezdetben Maksay a történet-kritikai módszert követte, hamarosan belátta viszont annak egyoldalúságát és elkötelezte magát a dialektika teológia mellett. 1927-es székfoglaló beszédében a kijelentésről így vélekedik: „Mert az Isten kijelentése, a testté lett Logos több mindennél. Több még az Újszövetség huszonekét könyvéénél is – ennél fogva több az egész keresztyénség kétezzer éves történeténél és minden dogmájánál is.” Maksay Albertet idézi GERÉB: Maksay Albert, 375.

⁷⁷² „Múltunk az Ige szolgálata, teológiánk az Ige teológiája s hisszük, hogy jövőbeli megtartónk az Ige hatalma!” MAKSAI: Az Ige szolgálatának útján, 140.

⁷⁷³ GERÉB: Maksay Albert, 380.

⁷⁷⁴ „Az egyháznak is, a theológiának is az Ige, az Evangélium adja az élettartalmat. A theologia feladata az, hogy az Ige fényét felfogja és az egyházban szétsugározza.” MAKSAI: A theológiáért hordozott felelősség, 331.

⁷⁷⁵ i.m., 334–335.

⁷⁷⁶ „Tavasz Sándor örökében a rendszeres teológia tanára lett.” Geréb Pál egykori tanítványát, Nagy László könyvtárost idézi BALOGH: Dr. Geréb Pál, 624.

is jelzi: *A történet az Ige mértéke alatt* (1944), *A békéltetés szolgálata* (1947).⁷⁷⁷ Geréb Pál nevezett tanulmányai és több más Barthhoz kapcsolódó írása vezetett Barth Egyházi Dogmatikájának összegző kivonatához, illetve magyar nyelvű ismertetéséhez. A mű 1949 és 1980 közti intenzív Barth-tanulmányozásnak az eredménye. Geréb Pál jegyzeteit, amelyek a könyv alapjául szolgáltak, előadásain használta, így több generáció is közelebb kerülhetett az Ige teológiához.⁷⁷⁸ A jegyzetek későbbi könyv formájában jelentek meg. Barth teológiáját olyan rendszernek tekintette, amelyben minden teológiai kérdésre választ lehet találni.⁷⁷⁹ A teológia mint rendszer attól egységes, hogy Isten Igéjére tekint. Egy másik fontos vetülete Barth teológiájának recepciójában a dogmatika és az etika szoros összefonódása.

Számos írásában tükröződik Barth hatása. Ha nem is idézi közvetlenül Barthot a krisztocentrikus látásmód, az Ige köré szerveződő gondolatiság Barth hatásáról árulkodik. *Az egyház élete* c. beszédében az egyház lényegét feszegeti. Fejtegetésében rámutat, hogy az Ige köré szerveződik az egyház, létét Isten Igéjéből nyeri.⁷⁸⁰ Előadásában a teljes egyházi élet megújulására hív, ami egyedül Isten Igéjével történhet meg. Nem a világ szerint, ahhoz igazodva kell a túlélést keresni, hanem Isten Igéjében. Hasonlóképpen az egyháznak nem a világ véleményétől, ítéletétől kell tartania, hanem egyedül Isten ítéletétől.⁷⁸¹ Geréb Pál dinamikus felfogása az egyházzal az Ige fényében a reformátori *semper reformanda* elvének felel meg: „az egyháznak állandóan az Ige fényében kell állania és itt újból és újból át kell gondolnia a maga tevékenységeit, mert csak így képes azokat valóban az Ige parancsa szerint végezni.”⁷⁸² A reformáció emlékévében írt tanulmányában⁷⁸³ is az egyház állandó megújulását tartja szem előtt. Az egyházat az Ige vonzáskörében való történésnek tartja: „Az Ige meghallásának és az iránta való engedelmisségnek eseménye az egyház mint gyülekezet.”⁷⁸⁴ Az egyházat két szempontból is teljesen az Ige alá rendeli. Egyrészt annak ontológiai meghatározásában, melynél fogva létjogosultságát fentről nyeri, másrészt az állandó reformáció mozgásában, amely szerint mindig szem előtt kell tartania az Ige zsinórmértékét, és aszerint reformálódnia. Egyháztanában hangsúlyozza, hogy az egyház egysége Jézus Krisztusban keresendő, az egyház diverzitása pedig nem az emberi leleményességnek köszönhető, hanem a bűnnek. Ez utóbbi tételében Barthnak egy 1935-ös előadására támaszkodik.⁷⁸⁵ Ezt az emberi „leleményességet”, mint amely Isten akarásával lenne egyenlő, elutasítja, s helyette Barth alapján az egyház figyelmeztető, őrállói tisztére emlékeztet.⁷⁸⁶

⁷⁷⁷ „Geréb Pál dolgozata az etikai tanítás dogmatikai megalapozásával képviseli Barth rendszerének azt a sajátosságát, mely nem engedi a »tan« és az »élet« kérdéseinek szétválasztását.” JUHÁSZ: Barth hatása, 361.

⁷⁷⁸ FERENCZ: Die Rezeption der Theologie Karl Barths, 191.

⁷⁷⁹ i.m., 192.

⁷⁸⁰ „A kezdeményezők nem emberek voltak, hanem egyedül Isten, az ember csak engedelmeskedett a közösségbe való hívásnak. A fennmaradás biztosítója sem a külső anyagi erő volt, hanem az Ige és a Szentlélek, amelyek, helyesebben, Akik megteremtették az egyház fennmaradásának külső feltételeit is.” GERÉB: Az egyház élete, 234.

⁷⁸¹ i.m., 237.

⁷⁸² GERÉB: A keresztség, 288.

⁷⁸³ GERÉB: Ecclesia semper reformanda, 327–333.

⁷⁸⁴ i.m., 328.

⁷⁸⁵ „Barthnak igaza van, amikor egy 1935-ben elhangzott előadásában elutasít minden olyan felfogást, amely nem a bűnre, hanem az emberi szellem gazdagságának sokféleségére akarja visszavezetni az egyházak sokféleségét, és így akarja igazolni azt.” GERÉB: Az egyház egysége, 350.

⁷⁸⁶ GERÉB: Barth Károly jubileuma, 297–303.

Geréb Pál a kegyelmi kiválasztásról szóló tanulmányában rögtön az elején elhatárolódik a predestinációra vonatkozó metafizikai spekulációktól, mert a predestináció „azoknak a hitbizonyossága, akik a Jézus Krisztusban vannak.”⁷⁸⁷ A kegyelmi kiválasztás témájában egyértelműen Barth hatása tükröződik, mind a gondolatvezetésben, mind a felhasznált fogalmak tekintetében. A kegyelmi kiválasztást Isten szabad döntéseként értelmezi, ami egyúttal Isten belső lényegi meghatározása és kijelentése az ember felé. Isten kiválasztása a kegyelem aktusa, mert Isten kegyelemből Fiában választja ki az embert és köt szövetséget vele. Barth kolozsvári előadását idézi a kegyelem kegyelemből tautológiájában, mint ami a kiválasztás leglényegesebb vonása: „A választás fogalma azt fejezi ki, hogy a kegyelem – kegyelem, amellyel Isten senkinek sem tartozik, és amelyet senki sem érdemelhet meg.”⁷⁸⁸

Ha a dialektikus teológia kezdeti úttörése Isten abszolút másságával jellemezhető, a második világháború utáni írásokban megfigyelhető Barth gondolkodásában egyfajta nyitottság az ember irányába. Geréb Pál szükségszerűnek látja Barth teológiájának antropológiai fordulátát, amely a krisztológia keretében határozható meg és a kegyelem köré szerveződik. „Jézus Krisztus emberi természetének tükrében jelenti ki Isten az ő istenségébe foglalt emberiségét.”⁷⁸⁹ Hangsúlyosabb szerepet kap a kegyelmi kiválasztás, Krisztus testté lételének és az ember felemeltetésének összefüggése. Geréb Pál viszont egy lépéssel tovább megy, mert szerinte a Krisztus által felvett emberi természet magában foglalja mindazt, ami emberi, beleértve a kultúrát is. Itt azonban mégsem a természeti teológiában ismeretes, az analogia entis elvén működő, az emberben és a természetben is megtalálható isteni kijelentésről van szó, hanem az emberiséget és az ehhez kapcsolódó aspektusokat, így a kultúrát is krisztológiai szempontból láttató hermeneutikai pozíció megalapozásáról.⁷⁹⁰ A teológiát mint tudományt is ennek fényében látja:

„Mivel Isten az ő istenségében emberies, ezért a theologia nem foglalkozhatik sem az Istennel önmagában, sem az emberrel önmagában, hanem csak az emberrel találkozó Istennel és az Istennel találkozó emberrel, a kettő párbeszédével és történetével, amelyben megvalósul a közösségük.”⁷⁹¹

A teremtéstan vizsgálata Isten szuverenitásához vezet, de itt nem filozófiai értelemben vett redukcióról van szó, hanem a szerető és gondviselő személyes Atya Istenről, aki Jézus Krisztusban ismerhető meg.⁷⁹² Isten mindenhatósága mellett főként a Jézusban nyert tudás domborodik ki: nem az emberi belátás juttat Isten mindenhatóságának megvallására, hanem a Jézus Krisztusban való ismeret, ami összhangban van Anselmus (*credo ut intelligam*) és a Heidelbergi Káté tételeivel is.⁷⁹³ A teremtés adja a kegyelem keretét, de a kegyelem tölti meg hittel és tartalommal a teremtés tényét, „és óvja meg attól, hogy egy általános és semleges

⁷⁸⁷ GERÉB: A kegyelmi kiválasztás, 261.

⁷⁸⁸ i.m., 262.

⁷⁸⁹ GERÉB: A jelenkori református theologiai irodalom, 297.

⁷⁹⁰ i.m., 298. Ezzel cseng össze Barth 1936-os előadásában a nemzet és Isten kapcsolatát érintő kérdésre megfogalmazott válasza. Ld. a VII.2.3. fejezetet.

⁷⁹¹ i.m., 298. A teológia műveléséhez fűződik egy másik tanulmány bevezetője, amelyben a Geréb Pál Barth nyomán szögezi le a dogmatika és az exegézis egymást nélkülözhetetlenül feltételező viszonyát. GERÉB: A Genézis, 7–17.

⁷⁹² i.m., 7.

⁷⁹³ i.m., 8.

eredet-spekulációvá válják.”⁷⁹⁴ Az exegézis és történet-kritikai meglátások nem zárják ki az Ige valóságát a textusban. Így bár a Genézis teremtéstörténetéről szóló tudósításai mondákként tételezhetők, de ezekben az Ókori-Kelet teremtés mítoszaiban található természeti erők allegorizációival szemben a teremtő élő Isten van jelen. „A mennyei tartalomért meg kell becsülnünk a földi formát, még akkor is, ha az éppúgy bírálható, mint minden emberi dolog a világon.”⁷⁹⁵

Az úrvacsora kérdésében a közösségi vonatkozására tér ki.⁷⁹⁶ A közös úrvacsorázás csakis az imádkozás által az Igében valósulhat meg. Az imádkozás ugyanis nyitottá tesz Isten Igéje iránt, de egyúttal a másik ember felé is. Az Igét a hitvallások felé helyezi, mert az Ige egyetemes, az egyházak hitvallásai partikulárisak. De a hitvallások sem mondhatnak mást, mint ami az Igére vonatkozik.⁷⁹⁷ A Leuenbergi Konkordiat idézi pozitív példaként az Ige alatti hitvallások egységében.⁷⁹⁸ Az imádságról írt tanulmányában az imádság dialógus jellegéről beszél. Isten és ember viszont nagyon távol van a közvetlen párbeszédtől, amit egyedül Jézus Krisztusban lehet áthidalni.⁷⁹⁹ Imádságról szóló prédikációjában⁸⁰⁰ a személyes, élő Istenről beszél, aki meghallgatja a hozzá forduló lelket, meghallgatja népe könyörgését.⁸⁰¹ Az angelológiában a platóni és skolasztikus angyalantól eltérően nem köztes szellemi lényekről beszél, hanem az angyalokról szóló tanítást szigorúan a Szentírás keretei közé utalja.⁸⁰² Az angyalok nem köztes lények, sőt nem is önállóak, hanem teljes mértékben, lényegileg Istenhez tartoznak. Az angyalokról mint olyanokról nem lehet és nem is kell külön beszélni, hanem mindig küldetésükben, Isten üdvtervének összefüggésében látni.⁸⁰³

A természeti theologia kérdésének fejlődése Barthnál tanulmányában összegzi Barth teológiájának fejlődési ívét.⁸⁰⁴ Meglátása szerint a hírhedt természeti teológiáról szóló vita óta Barth álláspontja mérséklődött. Barth maga is beszél a Jézus Krisztusban történt kijelentés előtti kijelentésről, az ember Isten iránti nyitottságáról és megszólíthatóságáról, jóllehet teljesen más megközelítésben, mint Brunner. Barth teológiájában egy kiterjesztett szövetségi teológiával, kvázi univerzalizmussal találkozunk:

⁷⁹⁴ i.m., 8.

⁷⁹⁵ i.m., 10.

⁷⁹⁶ GERÉB: *Kommunió és interkommunió*, 190–195.

⁷⁹⁷ „Az Ige felé való nyíltság egyúttal az egymás felé való nyíltságot is jelenti, vagyis a dialógus lehetőségét: az Ige mértéke alatt bizonyosságot tenni a mi hitünkről, szeretettel meghallgatni mások bizonyágtételét, és egymástól az Ige igazságának a mértéke alatt készséggel tanulni.” GERÉB: *Kommunió és interkommunió*, 194.

⁷⁹⁸ „A Leuenbergi Konkordia kérdését azért említettük meg, mert hisszük, hogy ez az Ige iránti engedelmességből született eredmény, és mint ilyen egyúttal útjelző is a keresztyén egyházak számára az egység keresése felé.” GERÉB: *Kommunió és interkommunió*, 194.

⁷⁹⁹ GERÉB: *Az imádkozás theologiai kérdése*, 249–258.

⁸⁰⁰ GERÉB: *Uram, hallgass meg*, 431–434.

⁸⁰¹ „Atyánknak tekinthetjük őt, s magunkat gyermekeinek, mert így jelentette ki magát. Ezért hivatkozhatunk Isten előtt is arra, hogy mi is az ő nevéből neveztetünk. Az ő ügyéről van szó, amikor városunkért, népünkért, az Anyaszentegyházért és benne önmagunkért könyörgünk.” i.m., 432.

⁸⁰² GERÉB: *Barth dogmatikája az angyalokról*, 377–385.

⁸⁰³ „Az a feladatuk, hogy önmagukról elterelve a figyelmet, Isten tetteire figyelmeztessenek. Amikor aztán Istenre terelődött a figyelem, ők el is tűnnek. Ott állanak Krisztus munkájának a kezdeténél és végénél, de amikor maga Krisztus áll az előtérben, róluk már nincs szó.” i.m., 384.

⁸⁰⁴ GERÉB: *A természeti theologia*, 364–373.

„Amit kezdetben tiltakozó formában kellett elmondania, később theologailag – a tárgynak megfelelőbben – kellett kimondania az ismertett krisztológiai – szövetségi koncentrációban. Minél világosabbá váltak a krisztológia és a szövetség következményei, annál meggyőzőbben jut kifejezésre azoknak kozmikus-egyetemes hordereje. Ez kiterjed azokra a kérdésekre, amelyek korábban theologia naturalis területe volt. Így beszél Barth egy objektív-teremtmenyi bizonyosságtételről, amely nem természetszerű, hanem szövetségi-krisztológiai alapon áll.”⁸⁰⁵

VIII. 3. 1. 4. Borbáth Dániel, Nagy András, Tőkés István, Buthi Sándor

A rendszeres és a gyakorlati teológia kapcsolópontjainak keresésében *Borbáth Dánielt* említhetjük meg, aki az egyház és gyülekezet viszonyát vizsgálta Barth dogmatikája alapján.⁸⁰⁶ A gyülekezet Krisztusban kiválasztott látható egyházként érvényesül (Izrael *ante Christum natum*, az egyház *post Christum natum*). Vallja, hogy a látható kis gyülekezetekben Krisztus egyháza van jelen – ha ezt nem hisszük, az egyházban sem hiszünk.⁸⁰⁷ A Szentlélek által Jézus az egyházat, mint az ő testét építi fel. Jézus nemcsak a megdicsőült mennyei formában létezik, hanem a földi világban is, amelyben létrehozta egyházát, a gyülekezetet.⁸⁰⁸ A gyülekezet viszont nem Jézus Krisztus – nem a testté lett Ige, nem Isten, de ideiglenesen, térben és időben ábrázolja Istent. Jézus ugyanakkor a gyülekezet *is*. A Szentlélek által jön el Isten az emberhez és világosítja meg a megbékéltetést, amely Jézusban valósult meg. Mivel Jézus Krisztus élő, a gyülekezet is él, az építést maga Jézus végzi (1Kor 3,9); emellett emberi láncreakció is, mert a kövek egymás mellé rakatnak (Ef 2,21; 4,15–16), az épülés következménye pedig az igazi közösség, a koinónia, communio.

A szövetségről szóló Barth és Szegedi Kis István alapján megfogalmazott szintézisében rávilágít arra, hogy Barth esetében a kiválasztás szoros kapcsolatban áll a szövetség teológiájával.⁸⁰⁹ Barth kolozsvári látogatása alkalmával megtekintette Szegedi *Loci Communes*-ének egy példányát, amelyre később ténylegesen is hivatkozik. A szövetség teológiájában Szegedi Kis Istvánt is idézi, aki külön fejezetet szentel főművében a témának. A szövetség után a megbékélést tárgyalja, a kettő pedig összekapcsolódik. Barthenál viszont még szorosabban összefonódik, mert a szövetséget a megbékélés feltételének tartja – végül mindkettőt a kiválasztáshoz köti. A két teológus legfőbb közös- és kiindulópontja a *theologia sincera*, vagyis az Igén alapuló, a bibliai lókusokra alapozó teológia.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ i.m., 371.

⁸⁰⁶ BORBÁTH: A gyülekezet élete, 123–131.

⁸⁰⁷ Vö. LÁSZLÓ: Az egyházzal való kapcsolatán keresztül érhető el, bármennyire is ellentmondásos legyen az egyház látható intézményes közössége, szervezete. „Credo ecclesiam, azt jelenti: hiszem, hogy az a gyülekezet, amelyhez tartozom, amelyben hitre hívtam el, amelyben felelős vagyok a hitemért, amelyben szolgállok, az egy szent egyetemes egyház. Ha nem itt hiszem, úgy egyáltalán nem hiszem.” BARTH: Kis dogmatika, 116.

⁸⁰⁸ „A Szentlélek erejében a Jézus Krisztus önmagáról való bizonyosságtétele így az ő önmegjelenítése és önmaga közlése. Ez a gyülekezet.” BORBÁTH: A gyülekezet élete, 126.

⁸⁰⁹ BORBÁTH: Szegedi Kis István hatása, 361–368.

⁸¹⁰ „Abban a pillanatnyi zavarban, melyet jelenleg a dogmatika thologiában tapasztalhatunk, igazi bázist jelent a *theologia sincera* mélyen biblikus tanítása. Szegedi Kis és Barth tanításának részleges egybevetése és ismeretetése újlag meggyőz bennünket arról az igazságról, hogy a helyes dogmatika teológia, a *theologia sincera*, csak mint biblia teológia létezhet.” i.m., 366. [kiemelés az eredetiben].

Nagy András már nagyon korán csatlakozott az újreformátori teológiához.⁸¹¹ Bibliusként is az exegézisen túl az Ige összefüggéseit kereste.⁸¹² Kozma Zsolt megfogalmazása szerint Nagy András művében nem manipulatív, deduktív érvelési módszereket használ, amely az Ószövetséget szolgáló módon az Újszövetség alá rendeli, hanem nála hitbeli meggyőződésről van szó.⁸¹³ 1945 utáni munkássága meglehetősen beszűkült, 1959-ben kényszernyugdíjba helyezték.⁸¹⁴

Tőkés István az „Ige feltétele szerint”⁸¹⁵ írta meg két részben (1947 és 1949) *Az újszövetségi hermeneutika történetét*, amelyben a liberális hermeneutikai módszert az Ige teológiája alapján bírálja. Juhász István szerint „Tőkés István könyve a legönállóbb történelmi hozzájárulás az Ige teológiájának ökumenikus közösségéhez.”⁸¹⁶ 1947-ben írt ismertetőjében⁸¹⁷ mintegy hitvallásszerűen szögezi le, hogy az emberi történelem középpontja nem a politika, nem valami „izmus”, hanem egyedül Jézus Krisztus. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg az egyháztagságról írt tanulmányában.⁸¹⁸ Az egyháztagság alapja nem a belépés, nem az embertől függ, hanem Isten fogad be a keresztség által. A dialektika teológia hangnemében vallja, hogy a kiválasztás „se több, se kevesebb, igaz tartalma szerint ugyanis a keresztség mindig és mindenütt Isten irgalmának örök pecsétje... Nincs szó benne arról, hogy mi mit tettünk Istenért, az ő ügyéért ifjú, vagy felnőtt korunkban, hanem kizárólag csak arról, hogy mit tett értünk Isten még a világ teremtése előtt, amikor Krisztusban elválasztott.”⁸¹⁹

Exegézisében Barthot követi, amennyiben a Biblia szövegét mindenekelőtt Isten Kijelentésének tartja.⁸²⁰ A kijelentés nem önmagában van, hanem ránk nézve „történik.”⁸²¹ Nem veti el a hagyományos exegézist, a szöveg azonban túlmutat önmagán, vagyis a Kijelentésre irányul, amit kizárólag a Szentlélek értethet meg az olvasóval. Exegézise *teológiai exegézis*, a történet-kritikai módszer intenciójának komolyan vétele mellett számol a konfesszionálisitással. Megfogalmazása szerint a szöveg után az első kommentár úgymond a hitvallás. Barth exegetikai módszerét a szöveg megfigyelésében, megértésében, az együtt gondolkodásban és az alkalmazásban jelöli meg. Tőkés szerint ma már magától értetődő ez a módszer, „hogy pedig számunkra »magától érthető«, ezt Isten után Barth Károlynak köszönhetjük.”⁸²² Prédikációi erőteljesen krisztocentrikusak, gyakran szembe állítva az Ige igazságát az emberi gondolatokkal és tapasztalatokkal.⁸²³ Egy adventi prédikációjában állítja,

⁸¹¹ „Először Tavaszy Sándor, majd fokozatosan tanártársai mind az Ige teológiája mellé szegődnek, s közöttük elég korán Nagy András is. Megfigyelhető ez már az 1929-ben megjelent »Jeremia és korában«, s csúcspontját éri el az 1945-ös »A váltság gondolata az Ótestamentumban« című főművében.” KOZMA: Nagy András, 384.

⁸¹² JUHÁSZ: Barth hatása, 358–359.

⁸¹³ KOZMA: Nagy András, 393.

⁸¹⁴ i.m., 390.

⁸¹⁵ JUHÁSZ: Barth hatása, 359.

⁸¹⁶ i.m., 360.

⁸¹⁷ TÖKÉS: A dogmatika alapvonalai, 518.

⁸¹⁸ TÖKÉS: Az egyháztagság, 132–136.

⁸¹⁹ i.m., 134.

⁸²⁰ TÖKÉS: Barth Károly exegetikai gondolkodása, 328–335.

⁸²¹ i.m., 330.

⁸²² i.m., 335.

⁸²³ „Ő nemcsak tanított az üdvösségről, nemcsak meghalt bűneink bocsánatáért, nemcsak imádkozik értünk az Atyánál, hanem saját kezében tartja a *Dávid kulcsát*, az üdvösség *kulcsát*. Tőle függ az üdvösségünk és

hogy „szabad kilépnünk az Ige erejével a sötétségből a világosságba, a tisztátalanságból a tisztaságba, a bűn fogságából a szentség szabadságába.”⁸²⁴ A pneumatológiában Barth nyomán vallja, hogy az Atya kijelentésének szubjektív oldala a Szentlélek.⁸²⁵ A Krisztusban történt megváltás objektív esemény, amely a Szentlélek által lesz az én számára is közeli, személyes történés. A Szentlélek nemcsak Isten ismeretét ajándékozza, hanem Krisztusnak és minden jótéteményének részesévé tesz;⁸²⁶ ő adja a hitet, hogy általa Isten gyermekei legyenek, s mint ilyenek, szabadok a bűn szolgaságától.⁸²⁷

Buthi Sándor *Isten megismerése Barth teológiájában* c. tanulmányában az Ige teológiája alapján utasít el minden más megismerési opciót, kizárva a természeti teológiának bármilyen lehetőségét.⁸²⁸ Isten megismerhető az ember számára, sőt Isten azt akarja, hogy az ember megismerje őt. Istenről és az emberről nem lehet külön-külön beszélni, csak korrelációban. Az embernek világosan látnia kell, hogy Isten *teljesen más*, de ez nem retenti el, hanem épp ellenkezőleg: reménységet ad a megismerésre. Ez a megismerés az egyházban történhet meg, ugyanakkor hitben történik,⁸²⁹ de ez a hit nem egyenlő Istennel. Az ismeretnek nem lehet Isten tárgya olyan értelemben, hogy az ember birtokolhatja, mert Isten Ura és teremtetője az embernek. A megismerés ugyan részleges, de Isten teljesen a közösségébe von bennünket. Az ember korlátolt megismerését Isten közbelépése oldja fel – alakot, tárgyat vesz fel, hogy megismerhető legyen számunkra, jelt ad magáról, sákramentummá lesz.⁸³⁰ A megismerés feltétele, hogy Isten száll alá az emberhez, nem az ember emelkedik fel hozzá. Elutasít minden kapcsolópontot, nem létezik semmilyen analógia, amely alapján Isten megismerhető lenne. Istent csak Isten által ismerhetjük meg.⁸³¹ Isten megismerésének célja a vele való élet, közösség, az embertárs szeretete, amelyekben kiteljesedik keresztyén személyiségünk, Krisztus-követésünk.⁸³²

VIII. 3. 2. Barth kritikája

A második világháborút követően a Református Szemle tanulmányai alapján megállapítható, hogy Barth a teológiai kérdésekben abszolút tekintélynek számított, akire rendszeresen hivatkoztak. A Barthhoz kapcsolható tudományos jellegű tanulmányok mellett fordítások, könyvismertetések és prédikációk is gyakran jelentek meg a Szemle hasábjain. A lap egyes rovatai között gyakran Barth imádságai szerepeltek. Kimondottan Barth emlékeztére szerkesztett tematikus lapok is megjelentek halálának évében,⁸³³ illetve erdélyi látogatásának

kárhozatunk. Senki mástól, egyedül csak tőle. Ő nyitja meg a mennyország ajtaját, és zárja be. Nem szent Péter, hanem ő; nem az egyház, hanem ő!” TÖKÉS: Adventi örvendezés, 13. [kiemelés az eredetiben].

⁸²⁴ TÖKÉS: Adventi örvendezés, 9.

⁸²⁵ TÖKÉS: Szentlélek, 310–321.

⁸²⁶ HEIDELBERGI KÁTÉ, 53. kérdés-felelet.

⁸²⁷ i.m., 319.

⁸²⁸ BUTHI: Isten megismerése Barth teológiájában, 308–318.

⁸²⁹ „Az istenismeret olyan »esemény« a keresztyén hívő életében, amelyik a Jézus Krisztus egyházában és a hitben megy végbe.” BUTHI: i.m., 311.

⁸³⁰ i.m., 312–313.

⁸³¹ i.m., 315.

⁸³² i.m., 317.

⁸³³ REFORMÁTUS SZEMLE 59 (1966/5–6).

ötvenedik évfordulóján.⁸³⁴ A pozitív hozadék mellett talán eltörpül a Barthot ért kritika, néhány ponton mégis érdemes ezt az oldalt is figyelembe venni. Barth és a dialektika teológia átvétele egyöntetű volt a maga nemében, de nem kritikátlan a két világháború közti időszakban sem (nagyenyedi teológiai konferencia, Tavasz Sándor, Makkai Sándor, Nagy Géza). Még Geréb Pál is bizonyos értelemben kritikus szemmel is olvasta Barthot: „Ha egyszer belejövünk az olvasásába, igazi lelki örömmel olvassuk végig. Még azok a tanrészletek is tanulságosak, amelyekben nem tudunk vele egyetérteni.”⁸³⁵ *A jelenkori református teológiai irodalom fő gondolatai* c. dolgozatában⁸³⁶ a dialektikus teológia súlypontjai, valamint a hazai teológiai közegre gyakorolt hatásának összefoglalása mellett annak veszélyét is megemlíti:

„Nagyon sokszor közelebb állt ez egy elvont, élettelen, filozófiai istenfogalomhoz, mint a Biblia élő Istenéhez. Természetesen Barthék sem így gondolták, de a kísértés fenn állott, mert nem látták és nem láttatták meg elég világosan, hogy az élő Isten istensége csak az emberrel való párbeszédében és közösségében bírja értelmét és erejét.”⁸³⁷

Barth teológiájának hozadéka a második világháborút követően a hitvallásos irodalom fellendülése volt. Ez a folyamat viszont egyúttal az őt ért kritikákat is implikálta. A hitvallásoktól egyenes út vezetett a sákramentumokhoz, amelyben megkerülhetetlennek bizonyult a keresztség, különösen a gyermekkeresztség barthi értelmezésének tárgyalása. A témában egyfajta óvatos distancia alakult ki Barhtal szemben, jóllehet ez nem változtatott a teológus jelentőségén. De érdemes itt is figyelemmel kísérni – a gyermekkeresztség kérdésében – a kritika ívének változó tendenciáját a ötvenes évektől kezdődően, Geréb Pál észrevételein át egészen a jelenkorig, melyet e helyen néhány ponton szemléltetünk.

Dávid Gyula *A keresztség sákramentuma a hitvallások alapján* c. dolgozatában a keresztség sákramentumának több oldalról való teológiai megvilágítása után rátér a gyermekkeresztség kérdésre. Itt egészen röviden Barth keresztség értelmezését ismerteti egy keresztségről írt tanulmányára hivatkozva,⁸³⁸ és a következő megállapítást idézi tőle: „a keresztséghez szükség van a megkeresztelendő felelős elhatározására és készségére az ígért elfogadására és az igénybevétel vállalására.”⁸³⁹ Barth érveit „egyéniileg értelmezett exegetikai és dogmatikai”⁸⁴⁰ érveknek nevezi, elítélve Barth álláspontját. A szerző gyermekkeresztség melletti legfőbb támpontja a bibliai megalapozás – a Mt 28,19 alapján expliciten ellentmond Barhtnak, amikor a szereztetési ige nem partikuláris, hanem abszolút univerzalitása mellett foglal állást. A gyermekkeresztségre utaló bibliai textusok exegetikai vizsgálata alapján, valamint a reformátori hagyomány alapján fogalmazza meg továbbá a gyermekkeresztség melletti érveit.⁸⁴¹ A sákramentumokról írt tanulmányában alaposabb összevetést végez a

⁸³⁴ REFORMÁTUS SZEMLE 79 (1986/4).

⁸³⁵ GERÉB: Barth Károly jubileuma, 297.

⁸³⁶ GERÉB: A jelenkori református teológiai irodalom, 291–301.

⁸³⁷ i.m., 295.

⁸³⁸ DÁVID: A keresztség sákramentuma, 44–59. Vö. BARTH: Die kirchliche Lehre von der Taufe, 3–48.

⁸³⁹ DÁVID: i.m., 55.

⁸⁴⁰ uo.

⁸⁴¹ i.m., 56.

keresztség, illetve gyermekkeresztség kérdésében.⁸⁴² Barth „újabb keresztségtanát”⁸⁴³ a „régibb Barthal” vagyis Barthnak az Ige iránti hűségével, az Ige szuverenitásának és a priori jellegének korábbi engedelmességével állítja szembe.⁸⁴⁴ Az Ige primátusának vonatkozásában Barth korábbi írásából idéz, és arra igyekszik rámutatni, hogy Barth is az Ige primátusának abszolút jellegéből közelítette meg a sákramentumokat, amelyekben az Ige mint Krisztus, és mint jelzett valóság mindig a látható jegy felett áll: „A keresztség, amit elfogadunk és az úrvacsora, amit elfogadunk, bizonyítja közöttünk az érthetetlen és megfoghatatlan felülről való kezdetét, ami velünk történt.”⁸⁴⁵

Tőkés István *Szemponatok a gyermekkeresztség kérdéséhez* c. tanulmányában Barthnak egy konfirmációra készülő fiatalnak a keresztség témájában feltett kérdésére adott válaszát idézi, mely szerint Barth „anomáliának” nevezi a gyermekkeresztséget.⁸⁴⁶ Tőkés megjegyzi, hogy a gyermekkeresztségről szóló vita kimenetelét ugyan itthon nem ismerhetik, mindazonáltal nekik is állást kell foglalniuk. Tanulmányában az újszövetségi textusok mellett az apostoli- és az egyházatyák korának gyakorlatára hívja fel a figyelmet, amely nem zárja ki a gyermekkeresztséget. A fő érve Isten megelőző kegyelmének toposzában mégis teológiai, amely kizárja minden emberi hozzájárulásnak a lehetőségét. „Ha igaz, hogy külföldön reformot sürget a teológia, akkor annak magyarázata a jel, az Ige, a keresztség és a hit együvértartozásában keresendő. Mi is valljuk a reform szükségességét, de az valóban legyen »re-form«, azaz tiszta és íráshű tanításunknak élesen vonjuk le utolsó következményét, hogy t.i. Isten *ígéretének pecsétjét nem tesszük függővé semmilyen emberi tényezőitől.*”⁸⁴⁷

Barth *Egyházi Dogmatikájának* IV/4 töredéke⁸⁴⁸ újabb hullámot váltott ki a gyermekkeresztség témájában. A téma körüli újabb vitákat tükrözi a nyugati teológiai irodalom egyes tanulmányai alapján készült kivonat is Református Szemlében.⁸⁴⁹ Az egyes nézőpontok – köztük a barthi keresztségtan – rövid ismertetője után az összefoglaló az egyház bibliai és reformátori alapokon nyugvó hagyományos gyakorlata mellett apológiával zárul.⁸⁵⁰ Ugyanígy Geréb Pál keresztségről szóló átfogó tanulmánya reagál Barth keresztség tanára a KD IV/4 alapján.⁸⁵¹ Geréb itt Barth nézetét igyekszik cáfolni, amelyhez a Barth-tanítvány Otto Weber gondolatmenetét, érveit is felhasználja: „a keresztelezés túltal arra az alapra, amely megelőzi és megalapozza hitünket, anélkül, hogy azt automatikusan előidézné, és ez az alap a Jézus Krisztus

⁸⁴² DÁVID: A sákramentumokról általában, 311–326.

⁸⁴³ DÁVID: A sákramentumokról általában, 318. Az előbbi tanulmányával ellentétben nem hivatkozik Barth keresztség témájában írt dolgozatára. A barthi keresztségtanra történő hivatkozás nélküli apellálás ugyanakkor azt is jelentheti, hogy a keresztség és gyermekkeresztség barthi értelmezése már ebben az időszakban köztéma volt.

⁸⁴⁴ DÁVID: A sákramentumokról általában, 318.

⁸⁴⁵ Barthot idézi DÁVID: i.m., 318. Vö. BARTH: Die Lehre von den Sakramenten, 329–360.

⁸⁴⁶ TÖKÉS: Szemponatok a gyermekkeresztség kérdéséhez, 163. Vö. BARTH: Antwort auf die Kinderfrage nach der Kindertaufe, 118–121.

⁸⁴⁷ i.m., 171. [kiemelés az eredetiben].

⁸⁴⁸ GERÉB: Barth Károly Dogmatikája, 667–684. Vö. BARTH: CD IV/4. Az *Egyházi Dogmatika* IV/4 kötetének „csak töredéke van, a kiengeszteléstani etikai vonatkozását kellett volna kifejtsé: Isten kegyelmének az ajándéka mit jelent mint követés, mint feladat az ember számára. Ennek az alapvetése a keresztségről szóló tan, amely felmutatja Isten művét: a Szentlélekkel való keresztséget és az ember istentiszteleti művét, a vízzel való keresztséget.” GERÉB: Barth Károly Dogmatikája, 667.

⁸⁴⁹ JUHÁSZ: A gyermekkeresztség, 245–248.

⁸⁵⁰ i.m., 248.

⁸⁵¹ GERÉB: A keresztség, 288–298.

kereszthalála. Ezért a keresztség végrehajtásának nem lehet feltétele a mi hitünk.”⁸⁵² Hangsúlyozza továbbá, hogy az egyháznak meg kell maradnia „emellett az evangéliumi igazság mellett és a kegyelemben bízva kell gyakorolnia a gyermekkeresztséget.”⁸⁵³

A korábbi Barth-kritikákhoz és saját, keresztségről szóló tanulmányához képest is, Geréb Pál Barth keresztségre vonatkozó tanításának sokkal átfogóbb és mélyebb ismeretét foglalja össze Barth-monográfiájában.⁸⁵⁴ Jóllehet ismertetője itt is Barth *Dogmatikájának* említett töredéke alapján történik, amely a gyermekkeresztség tanát is magában foglalja, de ez a lépésről-lépésre történő módszeres, analitikus ismertető kétségtelenül bővebb és objektívebb foglalat a témának, mint a korábbi írásokban található, szűkös ismeretek alapján megfogalmazott kritikák sora. Ilyen tekintetben a kérdés megítélésében segíthet a keresztség barthi tanának kontextuális megközelítése, elhelyezése Barth rendszerének az összefüggésében. A tan pozicionálása mint alap tételeződik a kiengesztelés átfogó tanításában, alapvetése és első mozzanata annak a keresztyén életnek, melynek forrása Isten mindenható kegyelme, amelyért a keresztyén ember sohasem szűnhet meg imádkozni. „A keresztség *első* lépése a keresztyén életnek. Azért hangsúlyozzuk az »elsőt«, mert ezzel jelezzük, hogy ennek a lépésnek folytatása az egész keresztyén élet az engedelmesség és a reménység vonalán. Ezt a folytatást, a keresztyén élet előhaladását a kitűzött cél felé nem az ember biztosítja, hiszen minden igyekezetünk mellett sokszor mondunk csődöt. Ezt egyedül a Jézus Krisztus naponta megújító kegyelme biztosíthatja. De mivel ez a kegyelem nem magától értetődő dolog, ezért naponta kell *imádkozni* érte. *És éppen ez az imádkozás a keresztelési cselekmény értelme.*”⁸⁵⁵

Geréb Pál összefoglalója ugyan fontos támpont a keresztség barthi értelmezésének autentikus olvasatában, de talán mégsem elég a sokszor előítéletes, vádaktól sem mentes, sematikus megközelítések szétosztatására, amelyek Barthot a gyermekkeresztség ellenségeként tüntetik fel. E tekintetben érdemes Barthot Barhtal olvasni, illetve olyan, magyar nyelvterületen is elérhető feldolgozásokra támaszkodni, amelyek figyelembe veszik a kérdéskörben elérhető kutatás hazai és nemzetközi eredményeit egyaránt.⁸⁵⁶ Czapp József a keresztség kérdését nemcsak Barth teológiájának összefüggésében, a kiengeszteléstani etikájának kontextusában (KD IV/4 Töredék) ismerteti, de a keresztség mozzanatának összetettségére is rávilágít: a vízkeresztség mint az ember szabad válasza Isten kegyelmi kiválasztására nemcsak a keresztyén ember új életének első mozzanata, alapja és motívuma, hanem imádsága is.⁸⁵⁷

VIII. 4. ÉRTÉKELÉS

A második világháborút követően Barth hatása továbbélt, ha nem is olyan vitalitással, mint a két világháború közti időszakban. A szocializmus sötét évtizedei törést jelentettek Barth

⁸⁵² i.m., 296. Vö.: WEBER: Grundlagen II., 656–677.

⁸⁵³ i.m., 297.

⁸⁵⁴ GERÉB: Karl Barth Dogmatikája, 680–684.

⁸⁵⁵ i.m., 683–684. [kiemelés az eredetiben].

⁸⁵⁶ CZAPP: Karl Barth keresztségértelmezése, 107–126; CZAPP: A keresztség mint a keresztyén élet alapja, 392–399, elérhető online: <https://karl-barth.drhe.hu/?p=662> (utolsó megtekintés: 2025.07.22.).

⁸⁵⁷ CZAPP: Karl Barth keresztségértelmezése, 122–126.

teológiájának további recepciójában. A két világháború közötti eleven interakciók dinamizmusa a kommunizmus alatt szinte teljesen eltűnt. A teológia művelésében viszont valamelyest mégis érvényesülni látszott Barth hatása. Ekkorra Barth teológiája már úgymond klasszikussá vált és gyakorlatilag megkerülhetetlen volt minden teológiai témában. A hitvallásos irodalom, a sákramentumokat tematizáló tanulmányok, a feltámadásról, örökéletről szóló írások szerzői Barth témába vágó gondolatait nem hagyhatták figyelmen kívül. Nem kevés a kimondottan Barthról közölt tanulmányok száma sem. A sajátos teológiai hivatkozás mellett kialakult egyfajta aura is Barth körül. A teológiáján túl a személyes kapcsolat és kötődés is számottevő. A Református Szemle Barth jubileumi számaiban számos ilyen személyes vonatkozású írás, volt tanítványai visszaemlékezései is helyet kaptak.⁸⁵⁸ Barth hatása elsősorban azonban nem személyes vonatkozású, hanem teológiai. Az erdélyi református teológiában Barth nemcsak egy hivatkozási pont, nemcsak a nyitott szívű, erdélyi diákokat is szívesen fogadó bázeli professzor képe sejlik fel, akire egykori tanítványai nosztalgiával tekintenek vissza, hanem alapjaiban határozta meg a teológiai gondolkodást és annak művelését. Eszerint Barth hatásának legfőbb következményei a második világháború után három pontban foglalhatók össze: a) az igehirdetés központi szerepe az egyházban; b) az Ige szuverenitása; c) Barth teológiájának lelkigondozói aspektusa.

(a) Hogy az Ige teológiája nem csupán akadémiai program volt az egyetem falai között, hanem élő igehirdetés, arról mindenekelőtt maga Barth tett bizonyosságot. Gyakorló lelkészi szolgálatát követően is számos alkalommal hirdette szószékről Isten Igéjét. Magyar nyelvű prédikációi is gyakran jelentek meg a Szemlében, és különálló prédikációs kötetét is lefordították magyar nyelvre.⁸⁵⁹ Az Ige teológiája azonban elsősorban nem Barth személyes igehirdetői példája révén jutott el az erdélyi templomokba, hanem a dialektika teológia meggyőző ereje és befogadása által. Ebben a tekintetben mindenképpen igaza van Juhász Istvánnak, aki Barth hatását folyamatos jelenlétben látja a második világháború után is,⁸⁶⁰ valamint Kozma Tibornak, aki az igehirdetésben véli a dialektika teológia hatását igazán beérni.⁸⁶¹ A dialektika teológia ige-központúsága a második világháború után leginkább az igehirdetésben érvényesült. A történelmi-politikai tényezők a templom falai közé, de egyúttal az igehirdetés irányába szűkítették az egyház életét, nem is igazán volt más lehetőség, mint Isten Igéjét prédikálni.⁸⁶² A lelki-szellemi élet az Ige köré szerveződött. A szocializmus évei

⁸⁵⁸ Geréb Pál az előadások szövegét és a kérdéseket közli: GERÉB: Barth Károly előadása Kolozsvárt, 351–361. Borbáth Dániel a már említett tanulmányában Szegedi Kis István és Barth kapcsolatát vizsgálja. Egykori tanítványai, Barthot ismerő, és Bázelen hallgató külföldi tanulmányutakon megfordult teológusok személyes tapasztalataikat ismertették: SÁRKÖZY: Barth Károly, a professzor, 368–371; MOLNÁR: Találkozásaim Barth Károllyal, 371–378; MESTER: Visszaemlékezés Barth Károly kolozsvári előadására, 378–382. Deák Ödön visszaemlékezésében Járosi Andor evangélikus professzorra emlékezik, aki külföldi tanulmányútja során már 1921-ben találkozott Barth Römerbriefjével, „amit nyomban meg is küldtek Kolozsvárra a fiatal professzoroknak, akik erre nemcsak felfigyeltek, de magukévá is tették Barthnak a Kijelentésről vallott tanítását.” DEÁK: Emlékeim Barth kolozsvári látogatásáról, 385.

⁸⁵⁹ Pl.: BARTH: „A foglyoknak szabadulást”.

⁸⁶⁰ JUHÁSZ: Barth hatása, 342–365.

⁸⁶¹ KOZMA: Az Ige tisztaságáért, 256–261.

⁸⁶² „Beszorítottak a templomba, hát ez maradt nekünk, és az egyház élt az Isten által nyújtott lehetőséggel.” KOZMA: A Református Szemle, 8.

alatt (1945–1990) „a politikum behatolt az egyházba”,⁸⁶³ ami nemcsak a teológiai reflexiót szűkítette a Református Szemlére, amelynek terjedelmét korlátozták, tartalmát a politikai kényszerközlés is befolyásolta, de a nyugati irodalom is meglehetősen korlátozottan áramolhatott be Erdélybe,⁸⁶⁴ ami a recepciót, és barthi teológia ideológiakritikai potenciáljának további kibontakozását is ellehetetlenítette. A politikai kényszer következtében az egyházi közélet a templom falai közé szorult, ami egyidőben bizonyult kényszersmegoldásnak, de valahol áldást is jelentett amennyiben az igehirdetése került fókuszba. Az igehirdetés Ige- és textusszerűsége mindennél fontosabb lett, ami az igehirdetés gyakorlatában és a homiletikai irodalomban is megmutatkozott. „A diktatúra egyházi szolgálatunkat beszorította a templomba, elsorvasztva a vallástanítást és a szeretetszolgálatot. Mi »csak« prédikáltunk, mert azt hagyták meg nekünk, s ezt a szolgálatot igyekeztünk hűségesen elvégezni.”⁸⁶⁵ Ennek megfelelően megsokszorozódott a bibliai és homiletikai szakirodalom, ami *mit* és *hogyan* prédikáljunk kérdésére adott gyakorlati útmutatást a lekipásztorok számára. A homiletikai jellegű közlemények – mintegy 220 a Református Szemlében – mellett számos prédikáció és igehirdetés vázlat is megjelent.⁸⁶⁶ „Kerülve minden túlzást, azt állapíthatjuk meg, hogy egyházunk szolgálói közül egyre többen (talán a megelőző nemzedékeket is meghaladó számban) foglalkoznak a textusprédikáció által megkívánt *Szentírás-tanulmánnyal* és az Igének a Szentírás szerint, a textus alapján való *hirdetésével*” – állapítja meg Juhász István.⁸⁶⁷

(b) Az Ige köré szerveződő teológia és egyház a húszas évek második felétől bontakozott ki. Az Ige abszolút primátusa nemcsak a teológiát és annak egyes területeit határozta meg, hanem az egyházi közéletet és gondolkodást is. A második világháborút követően az Ige központi jellege a bibliai és homiletikai irodalom mellett a rendszeres teológia művelésében is megfigyelhető, amely továbbra is vállalta az egyházi közgondolkodás koordinálását,⁸⁶⁸ miközben a hangsúly a hitvallásos irodalomra, klasszikus teológiai, reformátori témákra helyeződött. Az Ige tekintélyét szem előtt tartva lett elfogadható az is, hogy olykor Barthnak is ellentmondtak, néhány kardinális teológiai kérdésben kritikával illették, amint utaltunk erre az előbbi alfejezetben. Barth hatása tehát nem az ő kritikátlan követésében, nem a barthianizmusban – ami ellen ő maga is tiltakozott – érhető tetten, hanem az általa közvetített dialektika teológiában és annak produktív átvételében. E helyen elegendőnek látszik Tőkés István visszaemlékezését idézni: „Az erdélyi gondolkodásban, ifjúsági, egyházépítő, politikai s mindenféle szinten olyan hatást gyakorolt a barthi gondolkodás, hogy tagadhatatlan és kifejezhetetlen, mit is jelentett, de elfogadása nem volt százszázalékos. Azt át kellett élni, hogy mit jelentett. Semmi nem hasonlít ahhoz a tiszta evangéliumhoz, amelyet Barth képviselt: a Szentírás alapját képviselte, Istent, aki az ÚR Jézus Krisztusban testté lett.”⁸⁶⁹

(c) Az előbbi szempontokból következik Barth teológiájának úgymond „lelkigondozó jellege”, de egyúttal korlátja is. Az Ige teológiájának reflektív, identitásképző hatása az adott

⁸⁶³ KOZMA: A Református Szemle, 10.

⁸⁶⁴ uo.

⁸⁶⁵ KOZMA: Karl Barth hatása, 81.

⁸⁶⁶ KOZMA: A Református Szemle, 10; KOZMA: Karl Barth hatása, 81.

⁸⁶⁷ JUHÁSZ: Barth hatása, 363.

⁸⁶⁸ KOZMA: A Református Szemle, 10.

⁸⁶⁹ Tőkés Istvánnal készített interjúból idéz BEKŐ: Karl Barth hatása az erdélyi biblikus teológiára, 37–38.

társadalmi keretekben a „mégiscsak lehet”, a „de lehet, mert kell” profilt erősítette meg. Az igehirdetések autentikus hangja, az Ige központi szerepe, a teológiai témák sajátos helyzetben való felfedezése és applikációja az egyén és a közösség megmaradásához, nem utolsó sorban lelki stabilitásához is hozzájárult. Ez az aspektus nem utolsó sorban az újreformátori teológiának azon felismeréséből is származik, hogy az egyház minden tevékenysége igehirdetés. Ez alól a tétel alól a lelkigondozás sem képez kivételt, melynek alanya illetően nem az ember, a lelkipásztor, a kísérő személy, hanem az Ige, a Szentlélek által. A lelkigondozás maga tehát Ige-hirdetés, ahogyan ezt Imre Lajos is vallotta: „Az Ige nélküli lelkigondozás csak emberi vigasztalás, emberi tanácsok adása, emberi okoskodás lesz az élet kérdései felől, de nem jut el ezekre vonatkozólag a lelkekhez Isten üdvözítő üzenete. A lelkigondozás szükségességét éppen abban láthatjuk, hogy nem lehet bizonytalanságban, kérdések között, bűnök között, tévelygésben hagyni azokat, akiket Isten a gyülekezetben reánk bízott.”⁸⁷⁰ A lelkigondozás pedig az egyházban nemcsak az igehirdetés eszközként funkcionál, hanem a teológia jellegzetes dialektikai értelmében valahol a célt is jelenti, mivel az igehirdetés tevékenysége lelkigondozói eredményekkel jár. Gönczy Lajos egészen azon tétel kimondásáig is elmegy, mely szerint: „az egyház minden munkája pásztori, lelkigondozói jellegű.”⁸⁷¹ A dialektika teológia Ige-központúságából fakadóan ilyen formában nemcsak érinti a lelkigondozói aspektust, hanem azt eleve magában hordozza, így az igehirdetés a maga gyakorlati manifesztációjában lelkigondozásnak is minősül, ami a szocializmus éveiben megtartó és vigasztaló erőnek bizonyult. „Joggal elvárhatjuk tehát a gyülekezeti istentiszteleten elhangzó igehirdetésről, hogy lelkigondozói legyen.”⁸⁷² Ez a kimondott vagy ki nem mondott elvárás teljesülni látszott az Isten Igéjében élő, annak fényében önmagát meglátó, a megmaradásért küzdő közösség számára a fenti szempontok alapján, az Ige központi jellegében, homiletikai, igehirdetői lecsapódásában és lelkigondozói következményében egyaránt.

⁸⁷⁰ Imre Lajost idézi NÉMETH: Karl Barth, 92., elérhető online: <https://karl-barth.drhe.hu/?p=199> (utolsó megtekintés: 2025.07.23.). Vö.: IMRE: Az igehirdetés és a lelkigondozás, 10–11.

⁸⁷¹ Gönczy Lajost idézi NÉMETH: Karl Barth, 92., elérhető online: <https://karl-barth.drhe.hu/?p=199> (utolsó megtekintés: 2025.07.23.). Vö.: GÖNCZY: Az igehirdetés és a lelkigondozás, 101.

⁸⁷² NÉMETH: i.m., 92.

IX. A TÉMA VISSZAIMPLEMENTÁLÁSA A VALÓSÁGBA

IX. 1. TRAUMAFELDOLGOZÁSI KÍSÉRLET ÉS AKTUALITÁSA

Az eredeti kérdésfelvetés az volt, hogy a trianoni kollektív traumára milyen választ adott a református teológia és egyház, illetve hogyan próbálta meg feldolgozni a magyarságot ért megrázkódtatást. Az első világháború, illetve a trianoni békeszerződés körüli eseményeket felidézve látható, hogy az „impériumváltás” – ahogyan gyakran a korabeli köznyelv utalt rá – nagyon összetett társadalmi folyamatokat generált. Ennek következtében az egyház válasza sem lehetett egy direkt, azonnali koncepció megfogalmazása, hanem – mint ahogy ez ténylegesen végbe is ment –, a társadalom más, fontos területeit, kulturális és szellemi erőfeszítéseit is figyelembe kellett vennie, illetve azokkal együttműködni, hogy egy konzekvens, jelen helyzetében alkalmazható, irányadó választ fogalmazhasson meg. Mindennek a nehézségét ugyanakkor az a konstans feszültség is képezte, hogy válaszadási kísérlete nem merülhetett ki egy, a kialakult szituációra adott reflexióban, hanem elhivatottságából fakadóan sorsát Isten hatalma felől kellett értelmeznie, s kifele is így kellett láttatnia. Etikai szempontból a két világháború közötti teológusok ezt nagyon találóan a *van* és a *kell* világában helyezték el.

Az egyház válaszadási próbálkozása a kollektív traumának olyan feldolgozási kísérlete, amely tulajdonképpen az említett két véglet között nivellál. Ezen a ponton meg kell jegyeznünk, hogy az interakciók ugyan az egzisztenciálisan és kontextuálisan meghatározott *van* világában zajlanak, de a *kell* világa, ideálja a hangsúlyosabb, ami teológiai szempontból az Ige primátusát jelentette, melynek keretét a dialektika teológia korabeli recepciója és alkalmazására irányuló törekvése képezte. Az Ige abszolút elsőségét jelezte az az igény is, hogy az egyház (s itt most elsősorban teoretikusaira, Makkaira, Tavaszra, Imre Lajosra, illetve László Dezsőre gondolunk), nem elégedett meg részválaszokkal. Vagyis meglátásuk szerint sem az egyház, sem az erdélyi magyarság számára nem elég egy egyik napról a másikra néző túlélési magatartás, hanem egy akár a tartósabb berendezkedésre tekintő, akkomodáló, hosszabb távon is érvényesíthető stratégiára van szükség. Ez a koncepció részükről elméleti szinten is komoly reflexiót jelentett: nem elég egyfajta *ad hoc* alapon működő, a körülményekhez igazodó, az állandó változás veszélyének kiszolgáltatott kompromisszumos etikai attitűd, hanem olyan – a helyzet válságával reálisan számoló – etikai alapvetésen dolgoztak, amely identitásformáló (és őrző), irányadó jelleggel bírt a teljes kisebbségi magyarság számára.⁸⁷³ Ez a különbségtétel, valamint az utóbbi melletti elköteleződés akkor is fennáll, ha az alkalmazkodás, a *modus vivendi*hez szükséges kompromisszumkényszer olykor nem adott választási lehetőségeket. Tekintettel a magyarság és egyház egzisztenciális válságára, talán etikai szempontból is igazolható lenne egyfajta *mégis, hogyan éljünk túl* – gondolkodás, ami túlélő-alkalmazkodó magatartást eredményezne, de pontosan ez a perifériára szorultság teremt ismét csak

⁸⁷³ Hasonló módon az egyház számára nem jelenthetett kibúvót az a klasszikus teológiai különbségtétel, amely a látható és láthatatlan egyház distinkciójára vonatkozik. Az egyház nem háríthatta el a felelősséget, mondván, hogy látható, tapasztalható, intézményes része (a társadalommal együtt) nem tökéletes, de ezzel szemben van egy makulátlan Isten országa. Az adott helyzetben ez a felületes megközelítés a problémák elodázását, és a felelősség alóli kivonást jelentette volna. FAZAKAS: Vétkeztünk, 58–59.

„kényszerhelyzetet”: egy magasabb etikai parancs mindenkori figyelembevételére és követésére szólít fel. Megfigyelhető, hogy az egyház gondolkodói sokszor pontosan kidolgozott filozófiai, teológiai, gondosan egymáshoz illesztett fokokon felkapaszkodva jutnak el egy magasabb etikai imperatívusz kimondására, máskor meg talán minden rációt mellőzve kiáltanak szeretetparancsot. De szólnak és szolgálnak, mert meggyőződésük, hogy a kisebbségbe sodródott szubjektumnak éppen kiszolgáltatottsága, egzisztenciális helyzete, peremléte miatt kell az evangélium hívásának engedelmeskedjen. Az etikai többlet igénye fogalmazódik meg a jelzett teológusok írásaiban, amikor *egyetemes etikai elvekről* beszélnek. A kisebbségi létben élő közösségnek, paradox módon univerzális, az emberiség egészére vonatkoztatható elvek mentén kell megszerveznie létét egy (az) adott történelmi-társadalmi konstellációban.

Hasonló módon állapítható meg, hogy az egyház számára az olyan részmegoldások kínáló lehetőségei, mint a hárítás vagy moralizálás, nem jelenthették a probléma megoldását, legfeljebb ideiglenes támpontot, a kedélyek csillapítását, de korántsem olyan feloldást, ami teológiai értelemben felszabadító, megbékéltető hatásával az együttélést és a továbblépést, jövőtervezést eredményezné. A múltértelmezés tárgyalása során látható volt – főleg Makkai Sándor írásai nyomán követtük ezt nyomon –, hogy az ujjal mutogatás nem jelenthet megoldást. Mivel a történelem tematizálása kulcsfontosságú volt a jelen helyzetre nézve, egyáltalán nem volt mindegy, hogy milyen szándékkal, milyen nüanszokkal kerülnek terítékre a történelmi témák, illetve a közelmúlt megítélése. Mint láthattuk, Makkai és Imre szerint sem a múlt abszolutizálása (a múlt mint ideális állapot), sem negatív színben való feltüntetése (vezető személyek felelőssége vonása) nem jelent megoldást, csak projekciót. Így tehát helyesen ismerték fel hogy – aktuális terminusokkal élve – sem a *külső körülményekre* való hivatkozás, sem a bűn *perszónifikációja*⁸⁷⁴ nem visz előbbre a jelen megértésében és a jövő építésében. A jelzett terminusokkal a téma aktualitását kívánjuk érzékeltetni, illetőleg a jelenkori egyház kihívásainak valamelyest analógiájaként értelmezni a két világháború közötti reformátusság helyzetét. Ugyanis a jelenkori magyar református egyház (nyilván erdélyi is) egyik legnagyobb feladata – amint erre Fazakas Sándor a *Vétkeztünk* c. könyvében rámutat – múltjának értelmezése, feldolgozása, valamint a társadalomban való helyzetének megjelölése. Jóllehet nagyon szigorú feltételekkel lehet csak párhuzamot vonni a két szituáció között, az viszont elmondható, hogy számos aspektusban, úgy mint a múlt kritikai szemlélete, az önkritika, vagy az egyháznak a társadalmi rendszerekkel és alrendszerekkel történő interakciója példaértékű és motiváló lehet.

IX. 2. KOMMUNIKÁCIÓ

További alapvető kérdés, hogy az egyháznak ez az identitásteremtő tevékenysége, őrállói feladata és társadalmi interaktív szerepe hogyan valósulhatott meg, azaz milyen mértékben sikerült mozgósítania kommunikációs eszközeit. A kommunikáció teológiai értelmezésben elsősorban mint *ige* szólal meg. Ezt az elsődleges feltételt az egyháznak mindig hangsúlyoznia

⁸⁷⁴ FAZAKAS: *Vétkeztünk*, 79–88. 326. Vö.: HUNYADY: *Visszatekintés a jelenből*, 13.

és érvényesítnie kellett: kommunikációjának, üzenetének alapja nem önmagában van, hanem rajta kívül, az igében. Az ige kommunikációs irányultsága kettős: belső (hit által) és külső (kommunikációs csatornák, médiumok).⁸⁷⁵ A kérdés a továbbiakban nyilván úgy vetődik fel, hogy a belső és a külső kommunikáció mennyire áll átfedésben egymással, illetve a kettő közötti diszkrepancia milyen mértékben csökkenthető. Témánk szempontjából a kérdésfelvetés az egyház belső megélt hittapasztalatára, az Ige köré (újra)szerveződő gyülekezeti közösség erőterére vonatkozik. Konkrétan úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Ige (dialektika teológia) köré épülő kommunikáció, kvázi megújulás hogyan kanalizálható a szélesebb közösség felé (népegyház lévén), annál is inkább mivel a legtöbb kommunikációs fordulat nemcsak az egyház egészét, hanem a teljes erdélyi magyar társadalmat szólítja meg. Mindennek sikere attól függ, hogy az egyház mennyire kompetens az eszközök, médiumok alkalmazásában és a funkcionális szerepek betöltésében, a hit kommunikációs folyamatára tekintettel.⁸⁷⁶ Ennek instrumentuma a teológia, annak művelése, mert a „tét ugyanis nem kevés: saját önazonosságának (teológiaiilag: konfesszórius egzisztenciájának) megőrzése, időnkénti úrafogalmazása, valamint a társadalmi identitás kialakításában betöltött szerepének (őrálói tisztének) komolyan vétele a feladat.”⁸⁷⁷ A közvetítésben kulcsfontosságú szerepet játszottak az egyház belmissziós törekvését lehetővé tevő, a megújult és útnak indított, szélesebb rétegek által is befogadható sajtóorgánumok és kiadványok.

IX. 2. 1. Kommunikáció mint közéleti szerepvállalás

Az egyház kommunikációs rétegződése hármassá: az egyház mellett a kisebb egység, a család, és az egyháznál nagyobb rendszer, a társadalom struktúrája is fontos szerepet kap.⁸⁷⁸ A harmadik szint azért fontos, mert ebben az egyháznak fel kell mutatnia „a valóságértelmezés relevanciáját a közélet felé és kompetensnek kell lennie az értékadás és értékértelmezés terén a társadalmi cselekvés számára.”⁸⁷⁹ A két világháború közötti egyház képviselőiről elmondható, hogy a körülményekhez képest éltek azokkal a kommunikációs lehetőségekkel, amelyek rendelkezésükre álltak, sőt ezt meghaladva, egyházon túli lehetőségekkel is. Gondoljunk itt csak arra az erőteljes interakcióra, amely a teológia és a kultúra, filozófia, irodalom párbeszédét jellemezte. Amint arra az előző fejezetekben már utaltunk, a teológiai professzorok, tanárok, lelkészek számos világi intézménynek is tagjai voltak, aktívan részt vettek a társadalom életében és alakításában (pl. Helikon társaság, vécsi találkozók). Ezen csatornák megteremtése, a kommunikáció állandó fenntartása komoly erőfeszítést jelentett részükről – ami a szocialista érában még inkább tetőződött, vagy teljesen ellehetetlenült, és a templom falai közé szorult. De számukra végig mintegy igényként, elvárásként tételeződött, amit a közös cél érdekében, nevezetesen az erdélyi magyarság megmaradásának ügyében, a lehető legkomolyabban vettek. Makkai Sándor *Öntudatos kálvinizmus* c. írását egyenesen az értelmiség számára dedikálja (A

⁸⁷⁵ FAZAKAS: Vétkeztünk, 173–174.

⁸⁷⁶ i.m., 177.

⁸⁷⁷ i.m., 178.

⁸⁷⁸ i.m., 175.

⁸⁷⁹ i.m., 177.

református magyar intelligencia számára). A kommunikációs nehézségek (önértelmezési nehézségek) a posztszocializmus évtizedeiben sem szűntek meg, jóllehet más társadalmi folyamatok jelentettek problémát – ilyen többek között az egyház saját múltjának tematizálása, feldolgozása is.⁸⁸⁰ De belső és külső kommunikáció megfeleltetési nehézségeivel szembesültünk a legújabb globális kihívások esetén, mint amelyet a világjárvány teremtette helyzet idézett elő.⁸⁸¹

Az egyház tényleges kommunikációs tevékenysége mellett kell megemlítenünk a közéleti szerepvállalását. Az első világháborút követően ez nem is lehetett volna másképpen, mint az egyház köré tömörülni, s valahol tőle várni azt az irányadást, amely az egzisztenciális válságban a remény sugarát jelentheti. A történelmi események brutta facta tényei következtében vált a Kolozsvári Teológia az erdélyi magyarság vezető, kulturális, politikai fórumának nélkülözhetetlen helyszínévé. Viszont nemcsak a szükséghelyzet következtében vállalt az egyház társadalmi szerepet, hanem egyébként is fontosnak tartotta közéleti szerepvállalását, igényét a társadalom egészére. Az egyház *depolitizálása* tehát nem jöhetett szóba, hiszen kivonulása a társadalomból csak az önmagával való elfoglaltság, egyúttal a saját relevanciájáról való lemondást is jelentette volna, miközben a világi hatalmak a társadalom egész szerkezetére igényt tartának, mint ahogy ténylegesen is igényt tartottak gyakorlatilag mindenre, beleértve az egyházat, főleg annak tulajdonait, ingatlanjait, birtokait, stb. „... Ha a társadalmi együttélés torzulásainak folyamatában az egyház csak saját magával van elfoglalva, ha figyelme az autoriter politikai törekvések idején csak a saját autonómiájára és a tanszabadság kérdésére szorítkozik, és lemond arról, hogy annak politikai-közéleti érvényét is kifejezésre juttassa, később már nem lesz lehetősége rá.”⁸⁸²

IX. 2. 2. Kommunikáció mint bűn- és múltértelmezés

A kommunikáció egy másik lényeges aspektusa – amint ezt az előző fejezetekben igyekeztünk kidomborítani –, a múlt- és bűnértelmezés volt. A téma azért bír ma is relevanciával, mert az emlékezetkultúra mint interdiszciplináris tudomány egyre több kutatási terület fókuszában áll. Ha úgy tetszik, az emlékezetkultúrának egy korai, kezdetleges változata bontakozott ki a tárgyalt teológusok némely írásában. Anélkül, hogy részletesen elemeznénk ezeket – az előző fejezetben a dolgozat kereteihez mérten tematizáltuk –, csupán a legfontosabb, ma is megfontolandó aspektusaira hívjuk fel a figyelmet. Az egyik fontos elem annak belátása volt, hogy az emlékezés mint kollektív emlékezet nem minden esetben egyezik a történészek múltfeltárásával.⁸⁸³ Azért nevezhetjük ezt belátásnak, mert éppen a *saját* múlt iránti elfoglaltságot és abszolutizálást sikerült semlegesíteni. Sőt, a semlegességen túl erőteljes

⁸⁸⁰ Ld. ehhez FAZAKAS Sándor idézett írásait, különösen *Emlékezés és megbékélés*, illetve *Vétkeztünk...* c. monográfiáit, illetve BEINTKER–FAZAKAS: *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung* (2012).

⁸⁸¹ KODÁCSY: Az online istentiszteleten való jelenlét, 131–140.

⁸⁸² i.m., 101.

⁸⁸³ Pierre Nora szerint: „Emlékezet, történelem: távolról sem szinonimák, s rá kell ébrednünk, hogy szembeállítja őket minden.” Norat idézi ASSMANN: A holokauszt – globális emlékezet, 169. Vö. NORA: *Emlékezet és történelem*, 142–157.

kritikai hangvétel érvényesült,⁸⁸⁴ ami egyszerre jelentette a korabeli fellángoló nacionalizmus ellensúlyozását, de ennél talán fontosabb, hogy az önértelmezés, identitás olyan fontos részét képezte, amely nemcsak az önmegértést segítette, hanem a jövő reményét és bizalmát is eredményezte. Paul Ricouer is különbséget tesz a kettő között, mármint az objektív történetírás tudományossága és az emlékezés szubjektív mivolta között, hangsúlyozva a történelem iránti hűséget, amely azért fordul a múlt felé, hogy megtudjon belőle valamit a jövő számára. „Így az emlékezés traumatikus, önigazoló vagy önmarcangoló és gyakran elidegenítő kultúrájával szemben ez a hűség a múltból való olyan bizonyosságtételt jelent, amely nem azért emlékezik, hogy öncélú módon mindig csak az igazságtalanság és az erőszak megnyilvánulásait felelevenítse, hanem hogy egy másfajta jövő reménységét ébren tartsa.”⁸⁸⁵

IX. 3. TEOLÓGIA ÉS MÚLTÉRTTELMEZÉS

Az emlékezet sajátos módon ötvöződött a teológiával. Maga az emlékezet önmagában ugyan megoldást jelenthet, támpontként szolgálhat adott társadalmi probléma megoldásához, mégis ez legtöbbször masszív politikai (extrémebb esetben manipulatív) fennhanggal párosul. Ezzel szemben a két világháború közötti teológiai diskurzusban egy olyan „emlékezetkultúra” bontakozott ki, amely a múltat a *sub speciae aeternitatis* szemlélte – legalábbis a történelem sorsfordító tapasztalatai erre tanították meg az erdélyi magyarságot Tavaszy Sándor meglátásában. A teológiai dimenzió azt a sajátos többletet nyújtotta, melynek segítségével önmagát és jelenét, de múltját és jövőjét is egy összefüggő kontinuumban tudta szemlélni, úgy hogy ez a vonal ne egy szekuláris történelemszemlélet jellegzetességeit hordozza magán. A teológiai sajátos történelem- és valóságértelmezés a kauzális döntések és cselekvésösszefüggések sorozatának elfogadása mellett egy nagyobb esemény-összefüggést vall, Isten gondviselő kegyelmét, megtartó kegyelmét, amely a Krisztus-esemény által lesz realitás számára.⁸⁸⁶ Ehhez pedig kétféle módon lehet viszonyulni: isteni cselekvéssel ellentétesen (bűn) vagy megegyező módon (hit). „Tehát a keresztyén valóságértelmezés és teológia úgy tekint a történelemre, mint amely perszonális és szociális feltételek által meghatározott lehetőségek, döntések és cselekedetek összefüggése, s mint ilyen a hit folyamatos és állandó környezetét képezi.”⁸⁸⁷ A történelem teológiai ívéhez, a *sub speciae aeternitatis* ernyőjéhez adódott hozzá továbbá, s a dialektika teológia által elemi erővel hatott a *sub speciae crucis* teológiai igazsága és felismerése.⁸⁸⁸ A kereszt (és feltámadás)

⁸⁸⁴ „Unser Zusammenleben kann nur gelingen – und gegebenfalls verbessert werden –, wenn Fehler indentifiziert werden; und wenn sie dort beseitigt werden, wo sie gemacht wurden. [...] Von Schuld in der Geschichte kann nur dort die Rede sein, wo begriffen ist, dass der Mensch geschichte nicht nur erleidet, sondern auch verantwortlich mitgestaltet; und zwar nicht nur als Gattung, auch als Einzelner. Und das heisst: der Mensch muss als *Schuldfähiges Subjekt seiner Geschichte* gedacht werden.“ HERMS: Schuld in der Geschichte, 351. 356 [kiemelés az eredetiben].

⁸⁸⁵ FAZAKAS: Vétkeztünk, 51. „Isten irgalmának a megtapasztalása a feltétel ahhoz, hogy a múlt feldolgozása közösséget gyógyító és távlatokat megnyitó legyen.” FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 149.

⁸⁸⁶ FAZAKAS: Vétkeztünk, 53.

⁸⁸⁷ i.m., 54.

⁸⁸⁸ Különösen Barth kolozsvári előadásában emelte ki, és látta alkalmazhatónak a kereszt és feltámadás teológiáját az erdélyi magyar református közegben. Vö. BARTH: Isten kegyelmi kiválasztása, 28–34.

teológiájának kettős igazsága egyrészt számol a *homo peccator* esendőségével, a bűn súlyával, ugyanakkor ezt csak az isteni kegyelem radikalitásában szemléli.⁸⁸⁹

A téma autentikus megközelítését jelzi az a személyes hangvétel, olykor érzelmi kilengésektől sem mentes közvetlen hang, amellyel a *saját népüket*, az erdélyi magyarságot mindig is megszólították. A múlt században az emlékezet leginkább általánosító, konkrétumok hiányában csak különböző deklarációkban fogalmazódott meg, ami nem igazán adhatott alkalmat az azonosulásra, empátiára.⁸⁹⁰ A múltfeltárás tudományos megközelítése is inkább az egyház-állam/hatalom kapcsolatára fókuszál, tehát a külső kényszerre, mintsem a belső mulasztások, vétkek feltárására.⁸⁹¹ Ezzel szemben Tavaszy és Makkai írásaiból egy nagyon konkrét és személyes hangvétel csendül ki, amely a társadalom *minden* tagja, rétege számára hallható, érthető.

A keresztyén egyház az, amelynek bizonyyságot kell tennie arról, hogy naponként Isten kegyelmének megtapasztalására szorulunk.⁸⁹² Az erdélyi magyarságnak a saját múltjára és közelmúltjára való visszatekintése egyszersmind a saját bűnéről való beszédként is meg kell nyilvánulnia. Ez nem a két különböző megközelítés összemosását vagy feltétel nélküli azonosítását jelenti, illetve nem ellenségkép-formálást, konfliktuskeresést, hanem éppen a konfliktusoknak egyetlen igazi feloldási lehetőségét, az újrakezdés lehetőségét és a reményteli jövőkép kimondását az evangélium fényében. Isten kegyelmének naponkénti megtapasztalását az egyháznak különösképpen a legválságosabb időszakokban kell a leghatékonyabban eljuttatnia, közvetítenie mindenki számára. Isten irgalma, gyógyító kegyelme az a megtartó erő,⁸⁹³ amely a múlt (és jelen) sebeinek behegedését, ápolását jelenti, valamint lebontja azokat az ellenséges falakat, amelyek akár a közösségen belül, akár közösségek, nemzetek között fennállnak és kapcsolataikat, felebaráti viszonyukat megmérgezik. Hogy ez az említettek részéről nem csak retorikai fogás volt, igazolja az a számtalan törekvés, amely az evangélium alapján az egységre való törekvésben jutott kifejezésre (egységes világnézet igénye, különböző nemzeti intézmények közötti konszenzusos célok megteremtése, átjárhatóság és információáramoltatás, stb.). Ehhez járul hozzá a reformátori teológiai igazság, amely különbséget tesz az ember és az ember (bűnös) cselekedetei között. Alaptalan tehát az a vád, hogy pl. Makkai Sándor a saját nemzete ellen beszélt volna, hiszen éppen annak érdekében hirdette az újrakezdés, a továbblépés lehetőségét. Ez viszont csak úgy lehetséges, ha a keresztfához leteszi a múltjának és jelenének, saját mivoltának nyomasztó terheit. Tehát nem önmaga elkárhoztatásáról, megtagadásáról van szó, hanem azokról az elválasztó tényezőkről, amelyek megakadályozzák abban, hogy Jézus követője, Isten szövetségese és kegyelemben részesült, kiválasztott és elrendelt nemzete legyen (Barth negyedik előadása). Az egyház lehet az az erőter, ahol ezt a kegyelmet meg lehet tapasztalni, ahol az egzisztenciális

⁸⁸⁹ László Dezső különösen Makkai Sándor *Nem lehetjére* adott polemikus válaszaiban utal a kettő korrelációs viszonyának nélkülözhetetlenségére: bűnről csak a kegyelem összefüggésében lehet beszélni. Vö. LÁSZLÓ: Bűneink, betegségeink, 104–110.

⁸⁹⁰ Ld. ehhez a globális emlékezetkultúra és -politika kritikáját: ALEXANDER: Holokauszt és trauma, 66–148.

⁸⁹¹ i.m., 92–93.

⁸⁹² FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 147.

⁸⁹³ „Isten irgalmának megtapasztalása a feltétel ahhoz, hogy a múlt feldolgozása közösséget gyógyító és távlatokat megnyitó legyen.” FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 149.

kiszolgáltatottságot, fenyegetettséget és a halál pusztító jelenlétét a „húsvét fényében lehetne szemlélni.”⁸⁹⁴ Talán túlzás lenne azt állítani, hogy mindez meg is valósult a két világháború között, de az erre néző szándék, a próbálkozások és kísérletek az elköteleződés, elhivatottság komolyságára utalnak. A mai huszonegyedik századi magyar reformátusság számára az elhivatottságnak ez a foka, a tenni akarásnak a lelkülete azért is megfontolandó, mert egy olyan kihívásokkal teli világban, mint a mai, a globalizáció mai ütemében, a szűkebb hazai társadalmi szférák polarizálódásában, a gazdasági válság és kulturális infláció közepette éppen az egyháznak kellene példát statuálnia (akár saját múltjának, hibáinak a felvállalásával, feldolgozásával) és mint közéleti szereplőnek olyan fórumnak, közvetítőnek lennie, amely a felszabadítás, megbékéltetés evangéliumi üzenetét szolgálja.

IX. 4. TRANSZILVANIZMUS

Témánk szempontjából fontos megemlítenünk, s ez nyilvánvalóan összefügg az egyháznak már tárgyalt kommunikációs és közéleti szerepvállalásával, hogy a transzilvanizmus megalapozásában, formálódásában jelentős szerepe volt a református egyház kiemelkedő teoretikusainak. Itt nemcsak Kós Károlyra gondolhatunk, aki egyházkerületi főgondnok is volt, és neve elválaszthatatlanul egybefonódott a transzilvanizmus jelenségével, hanem azokat a tárgyalt szerzőket sem hagyhatjuk figyelmen kívül, akiknek teológiai munkásságuk egyúttal a kultúra megőrzéséért és ápolásáért vívott küzdelemként is aposztrofálható. Ezt azért tartjuk fontosnak itt kiemelni, illetve a teljes dolgozattal utalni rá, mert talán hajlamosak vagyunk csak egy-egy részterületre korlátozni a transzilvanizmus megnyilvánulását, mint az irodalom, vagy az épített örökség, elsősorban Kós Károly révén,⁸⁹⁵ holott az a teológiai-filozófiai-etikai tengely, amelynek kidolgozásán az említett teológusok is fáradoztak, szintén az *erdélyi szellemiség* jegyében történt, miközben nem kevésbé járult hozzá az erdélyi magyarság megmaradásához, szellemi kincseinek gyarapításához. Az egyes területek közötti interakció többnyire fehér foltnak bizonyul a kutatásban, a transzilvanizmus tematizálásában, jóllehet az újabb tanulmányok, kötetek az egyházi vonatkozást is figyelembe veszik.⁸⁹⁶ A hangsúly itt mindenekelőtt a távlatos célra helyeződik, az erdélyi magyarság megmaradásáért tett erőfeszítésre, amelyből meglátásunk szerint a református egyház is kivette a maga részét. Pomogáts Béla transzilvanizmusról írt tanulmányában⁸⁹⁷ többek között (kritikája és méltatása mellett) a transzilvanizmusnak olyan közös jellemvonásait emeli ki, amely egységet tudott teremteni a sokszor nagyon szerteágazó nézetek és véleménykülönbségek között, az egyes világnézetek, tömörülések és személyiségek között. Amint tanulmányában rámutat, ilyen

⁸⁹⁴ i.m., 159.

⁸⁹⁵ Itt mindenekelőtt Kós Károly *Erdély* c. programadó írására gondolhatunk, amely a *Kiáltó* szó mellett az egyik legfontosabb programirata a transzilvanizmusnak. KÓS: Erdély. Kultúrtörténeti vázlat (1934).

⁸⁹⁶ A *Magyarnak maradni Erdélyben* c. tanulmánykötet pl. László Dezsőnek vagy katolikus részről Márton Áronnak is külön fejezetet szentel. L. BALOGH: László Dezső, 449–461; NAGY-SZABÓ: Márton Áron, 397–416; illetve a legújabb, transzilvanizmus témakörében megjelent tanulmánykötet szintén nem hagyja figyelmen kívül az egyházi vonatkozást: PATÓCS MOLNÁR: i.m., 390–416.

⁸⁹⁷ POMOGÁTS: A transzilvanista ideológia, 465–496.

sajátos jellemvonás volt a regionalizmus és egyetemesség egysége vagy a kisebbségi lét és az egyetemes humánus erkölcsi szempontjának összekapcsolódása.

„A kisebbségi humánus nem pusztán szép szavakat és nemes ideálokat jelentett, ellenkezőleg, felelősségtudatot és cselekvést, józan politikát és a kölcsönös bizalom kialakításának áldozatos szolgálatát. A Helikon írói persze különbözőképp értelmezték ezt a szolgálatot: Makkai Sándor az erdélyi magyarság »erkölcsi revíziójától« várt a kisebbségi élet biztos öntudatának és etikájának kialakulását, Kuncz Aladár a nyugat-európai liberális hagyományok szellemében képzelte el az erdélyi és a Duna-völgyi népek találkozásait, Kós Károly az erdélyi történelem regionális tradíciójában látta a kisebbségi humánus zálogát [...]»⁸⁹⁸

Pomogáts Béla megállapítása Makkai Sándor revíziós szándékáról igaznak bizonyul nemcsak az egykori püspök transzilvanizmushoz való viszonyulásában, hanem az egyház és az erdélyi magyarság, illetve transzilvanizmus összefüggésében is. Valóban tekinthetünk rá úgy, mint a transzilvanizmusnak, s vele a kisebbségi (egyetemes) humánusnak egy sajátos megközelítésére. Mind Makkai, mind a teljes teológiai megközelítés ilyenképpen tételezhető úgy, mint a transzilvanizmusnak egy sajátos színe, sajátos megközelítése, módszere és hermeneutikája, éppen úgy, mint Kós Károlynak vagy Kuncz Aladárnak a történelmi, társadalomtörténeti, művészeti, építészeti vagy irodalmi, politikai megközelítése. Nyilvánvaló azonban, hogy a nevezett perspektívák a transzilvanizmusnak nemcsak egy szeletét kívánták a maguk látásmódja szerint megvilágítani, hanem teljes, átfogó értelmezési keretet nyújtottak. A teológiai megközelítés hasonló hermeneutikai igénytel lép fel, amely a kisebbségi magyarság helyzetének, jelen- és jövőkének így nemcsak egy változatát, egy színe, hanem az alapját és a célját. A teológiai megközelítés nemcsak egy színe, hanem a többlet, a „világnézet”, az ember (és közösség) legmagasabb igénye és feladata, amint erre Tavasz Sándor számtalanszor figyelmeztetett, buzdított.⁸⁹⁹ Amellett, hogy korabeli teológusaink nyilvánvaló módon részt vettek kulturális és társadalmi, irodalmi és művészet(elmélet)i stb. témák terjesztésében, művelésében, megvitatásában, úgy a transzilvanizmus eszmei kérdését mint a magyarság sorsát teológiailag közelítették meg, ha úgy tetszik, teológiai kérdésnek, témának tekintették. Logikai és filozófiai kritériumok mentén felépített, koherens, a tudományosság igényeinek és elvárásainak megfelelő következtetéseiket, normatív tételeit teológiai premisszákból vezették le, és ugyanígy rögzítették, adták tovább eredményeiket. Ennek az alapvető, számunkra nagyon fontos feltételnek a megnevezése nemcsak a tétel *színe*, hanem *visszajára* nézve is igaz (utalás Veress Károly kifejezésére, *Egy létparadoxon színe és visszajára*⁹⁰⁰). Arra gondolunk, a transzilvanizmus nemcsak a szó pozitív értelmében lehet a teológiai, hanem a másik véglet szerint is, annak bírálatában. A transzilvanizmust mint eszmerendszert, ideológiát már a harmincas évektől kezdődően kritizálták. A transzilvanizmus húszas évekbeli virágkorát már a következő évtizedben élesen bírálta az új nemzedék mint

⁸⁹⁸ i.m., 495.

⁸⁹⁹ „Az önfenntartás legalantasabb módjai a táplálkozás és az öltözködés. Magasabb rendűek a szociális élet különböző alakulatai, továbbá az egyes jelenségeken megakadt gondolkodás, amely a fizikai önfenntartás számára utakat jelöl ki, eszközöket alkot. A világnézet azért a legmagasabb rendű módja az önfenntartásnak, mert *nem akad fenn az egyes*, az egymástól elkülönült jelenségeken, dolgokon, hanem a világnak átfogó szemléletére tör.” TAVASZ: Világnézeti kérdések, 5. [kiemelés az eredetiben].

⁹⁰⁰ VERESS: Egy létparadoxon színe és visszajára, 205–221.

vallásos ideológiát, képződményt.⁹⁰¹ Emellett korszerű tudományosságot követeltek, nem tartózkodva olykor a vulgáris hangnemtől sem:

„[...] És mert »tudományos« alapzata szemmel láthatóan felette gyenge, a religió terére igyekeznek átmenteni. Reményik Sándor megállapítja, hogy az »erdélyi gondolat« »keresztény és modern« gondolat. Kádár Imre kiegészíti azzal, hogy »krisztusi«, és ezen az alapon megindul a szektaalapítás, az egyházalakítás.»⁹⁰²

„A transzilvanizmus jelszavának érvénye nem a hirdetett gondolat tárgyi igazságában rejlett, hanem azokban a tulajdonságokban, amelyek a mithosz ismertető jegyeit alkotják. Tehát ha elegendő hívőt szerzett magának és ha folytonosságát biztosítani tudta, akkor önmagában véve lehetett hamis, lehetett téves, jelentőséget azonban mégis csak az adott neki, hogy valónak tartották és hittek benne.»⁹⁰³

Bíráói később is az eszmény megalapozását a mitológia és a vallás elemeiben látták, legextrémebb vélekedések szerint vallásalapítás történt. Cs. Gyimesi Éva összefoglaló következtetése így szól: „A transzilvanizmus kritikáját nyújtom, mert egy példátlanul diszharmonikus esemény követésére szólít fel – csak a szenvedést eszményítő kereszténység hasonlítható hozzá. Ilyen értelemben a transzilvanizmus a tulajdonképpen keresztény és azon belül is túlnyomóan református ideológia. [...]»⁹⁰⁴ Pomogáts Béla idézett tanulmányában szintén ideológiának nevezte: „Valóban, vajon ideológiának tekinthető-e a transzilvanizmus? Ha lerántjuk a rárakódott irodalmi, költői burkolatot, erre a kérdésre igennel válaszolhatunk. Az ideológiát eszmék és nézetek többé-kevésbé rendszerezett olyan összességének tekintjük, amely az embereknek és társadalmi rétegeknek a világhoz és egymáshoz való viszonyát fejezi ki.»⁹⁰⁵ Az idézett szövegrészek már a történelmi objektivitás perspektívájából ítélték meg a transzilvanizmust (1979, illetve 1986/1992).

Amint arra a *jelszó és mítosz-vita* tárgyalásában utaltunk (IV. 2. 3.), többen is vallásos fennhangon hivatkoztak az erdélyiségre.⁹⁰⁶ Azonban teológiai és filozófiai szempontból sem tekinthető vallásos ideológiának, netán egyházalapításnak, akkor sem, ha a református lelkészek, teológusok olykor bibliai alapon reflektáltak, és analógiákat teremtettek a helyzetértelmezés árnyalására. És akkor sem, ha teológiai és filozófiai tudományos alapon a hit erejét, a transzcendenssel való folyamatos kapcsolatra építettek, sőt az „ideológia” alapjává tették. Az egyoldalú ítélkezés, a vád nem új a nap alatt, az egyház, a vallás, mint a nép „ópiuma” minden gonosznak eredő forrása és megrontója... A szekuláris értelmezések fekete-fehér látásmódja néha még olyan közegben is jelentkezik, ahonnan differenciáltabb látásmódot várnánk el.

A külső és belső kritikák, a körülmények ellenszelében hogyan tudta akkor mégis üzenetét hatékonyan megfogalmazni és továbbadni? Egyáltalán milyen sikerrel járt a társadalom szélesebb rétegeinek a megszólítása? Annál is inkább fontos ez a kérdés, mivel

⁹⁰¹ PATÓCS MOLNÁR: i.m., 397–409.

⁹⁰² Aradi Viktort idézi PATÓCS MOLNÁR: i.m., 399. A hivatkozásban található Kádár Imre az erdélyi szabadságesszmét, etikát állította szembe a marxizmussal, sovinizmussal, de szekta alapításról nem beszélt. PATÓCS MOLNÁR: i.m., 399–400. Vö.: KÁDÁR: Az erdélyi gondolat és ellenfelei, 161–165; ARADI: Az „erdélyi gondolat”, 344–351.

⁹⁰³ Szemlér Ferencet idézi PATÓCS MOLNÁR: i.m., 400. Vö.: SZEMLÉR: Jelszó és mithosz, 594–602.

⁹⁰⁴ Cs. Gyimesi Évát idézi PATÓCS MOLNÁR: i.m., 405. Vö.: CS. GYIMESI: Helyzet és helyzettudat, 206–231.

⁹⁰⁵ POMOGÁTS: A transzilvanista ideológia, 466.

⁹⁰⁶ PATÓCS MOLNÁR: i.m., 397.

retorikájában, témájában és megszólításában is gyakran a nép, a magyarság, Erdély egésze (a transzilvanizmus szellemében nem is csak a reformátusság és magyarság, hanem román és a szász nép is!) szerepel. Ez a probléma a korabeli, s talán hozzátehetjük, egyszersmind a mindenkori egyház kihívásaként tételeződik. A kérdés technikai értelemben is releváns, ugyanis a tömegeket leginkább megszólító rádió mint tömegkommunikációs eszköz akkoriban Erdélyben még nem terjedt el.⁹⁰⁷ Maradt tehát a már tárgyalt klasszikus kommunikációs csatorna, az egyébként nagyon nagy számban megjelenő írott sajtó, de református szemszögből ez már szűkebb keretet jelentett. A Református Szemle ugyan számos igei gondolatot, prédikációt közölt, amelyek minden bizonnyal a szószékeken is elhangzottak, de a kérdés marad: megszólította-e, illetve tudott-e ráhatni a társadalomra? Ebben a tekintetben különböző, látszólag egymásnak ellentmondó nézőpontokra lehetünk figyelmesek. Tavaszy Sándor a *Világnézeti kérdések* előszavában világosan kifejti, hogy jelen írását mindenkinek címezi: „Ebben a kötetben különböző világnézeti kérdésekkel foglalkozó tanulmányaimat és cikkeimet gyűjtöttem össze és adom az erdélyi magyar olvasók kezébe. Az itt közöltek formájukban *nem tudományos* karakterűek, bár tudományos kutatások *eredményei*. Valamennyi mind a szélesebb művelt közönségnek volt és van szánva és mindenik a keresztyén ideáлизmus szolgálatában áll. Egyik másik csak szempontokat ad, de kivétel nélkül mindenik perspektívát kíván nyitni elmélyedni szerető lelkek számára.”⁹⁰⁸ Tavaszzy Sándor tehát, legalábbis ezt az írását a széles olvasóközönségnek szánja, mindenkit megszólít benne. Azt sejteti ez a nyitás, hogy amint ezt kifejti a fenti idézetben, hogy egész tevékenysége, még az elvont, tudományos, filozófiai jellegű is az erdélyi magyarság érdekében történik. Ezzel szemben Makkai Sándor az *Öntudatos kálvinizmus* c. írását az értelmiségi rétegnek ajánlja. Korábban már felhívtuk erre a figyelmet mint pozitív példát, amely a párbeszédet, együttműködést szorgalmazza. Azt jelentené-e viszont, hogy egyfajta elitizmusként másokat kizárna ebből a körből? Ahogyan Tavaszzy, úgy Makkai életműve sem ezt igazolja. Makkai ugyan az értelmiséget szólítja meg, de a nép(nevelés) érdekében (Makkai számára kiemelt szereppel bírt a pedagógia), a nemzetnevelés szolgálatának közös ügyére szólít fel. A kérdés megválaszolásához talán még így sem kerültünk közelebb – vajon áthidalható lett a szakadék? Pomogáts Béla már többszörösen idézett tanulmányában például egyértelműnek találja, hogy a transzilvanizmus a széles néprétegek identitását is meghatározta. Jóllehet maga az eszmerendszer a középréteg szellemi terméke és elsősorban számára jelentett túlélési stratégiát, támpontot, de ezt sikeresen közvetítette a tágabb közönség számára is:

„Az erdélyi gondolatban a romániai magyar középrétegek »mi-tudata« öltött alakot. A nemzetiségi lét és a romániai társadalom feltételei között az erdélyi ideológia egyszersmind befolyást gyakorolt az egész erdélyi magyarságra, benne a széles népi rétegekre. Ezeknek a népi rétegeknek a mi »mi-tudatát« is részben a transzilvanista ideológia fogalmazta meg.”⁹⁰⁹

Patócs Molnár János tanulmányában, a Református Szemléből vett néhány prédikáció elemzése nyomán arra a következtetésre jut, hogy mivel viszonylag kevés ígehirdetés tematikájában található meg a transzilvanizmus, az nem juthatott el a nagyközönség elé. „Azt

⁹⁰⁷ i.m., 410.

⁹⁰⁸ TAVASZY: Világnézeti kérdések, 4. [kiemelések az eredetiben].

⁹⁰⁹ POMOGÁTS: A transzilvanista ideológia, 468.

gondolom, e szerény vizsgálat is elég meggyőző lehet annak a megállapításához, hogy a transzilvanizmus, mint az erdélyi magyarság tömegeiben elfogadott életvezetési modell, vagyis vallás, ekként nem működhetett. [...] Így a transzilvanista szellem legfeljebb egy szűk értelmiségi elit számára jelenthetett életet adó forrást a napi küzdelmekben, akik viszont példájukkal a tömegek felé is közvetíthettek követendő mintákat.”⁹¹⁰ A szerző továbbá ismételten a hiányos eszköztárral magyarázza a hídverésnek a kevésbé sikeres mivoltát. Maradt tehát a szószék esélye, korlátoltsága (és áldása), és marad a minta, a követendő példamutatás. Talán nem elégséges a szószék egyedülisége, mégis elégnek kell lennie. Imre Lajos már 1925-ben arról beszélt, hogy a lényeg az átadott tartalmon van, vagyis az Igének meg nem alkuvó, hajlíthatatlan prófétai szolgálatában.⁹¹¹ Az „elérhető-elérhetetlen” tömegekkel, a szószék „távolságával” az egyház is számolt. László Dezső egy második világháború utáni rövid írásában az egyháztagok differenciált megközelítését javasolja három lépcsőben, belefoglalva azokat is, akiket évente csak egyszer lehet elérni és átadni Isten Igéjét. Hozzáteszi ugyanakkor, hogy az emberi szolgálat, igyekvés nem helyettesítheti Isten kegyelmét és „Ő reá nézve kell munkálkodnunk, hogy Ő áldhassa meg minden szolgálatunkat.”⁹¹² Ma, a kommunikációs eszközök gazdag tárháza áll a lelkipásztor rendelkezésére. A századik elveszett bárány megtalálása, valamint a közelben levők megtartása mégsem lett könnyebb feladat. Megfontolandó a múlt században felmerült problémák ma is aktuális kérdésfelvetése, nem különben az a felhívás, amely a lelkipásztor és egyház prófétai szolgálatára, példájára, igehirdetésére vonatkozik.

IX. 4. 1. Kitekintés

Tamás Gáspár Miklós kolozsvári származású magyarországi filozófus *Miért ne írjunk Trianonról* c. írásában Trianon századik évfordulóján a téma komplexitására hívja fel a figyelmet.⁹¹³ Egyrészt bizonyos értelemben nagyon egyoldalú a téma megközelítése, másrészt pedig a magyar társadalom, de még az értelmiségi sem rendelkezik azokkal az alapvető történelmi, társadalmi, Közép-Kelet Európai ismeretekkel, melynek kontextusában jobban érthető lenne a trianoni tragédia. Ezért, vonja le a következtetést, „ne beszéljünk Trianonról, mert nem tudjuk, miről beszélünk.”⁹¹⁴ Ilyetén felvetődik a kérdés, hogy lehet-e, szükséges-e Trianonról mint kollektív traumáról, ráadásul sajátosan erdélyi szempontból és sajátosan protestáns, református szempontból beszélni, írni. Illetőleg, ha ennyire felkészületlen az összmagyar társadalom, hogyan, milyen szemszögből közelítsük meg a témát? Az eddig feltárt

⁹¹⁰ PATÓCS MOLNÁR: i.m., 415–416.

⁹¹¹ „Egyházunk válaszüton van. A régiek elmúltak, lehet, hogy sokak szemében kár, hogy elmúltak, mert sok dicsőséges és boldog időt jelentettek, de elmúltak visszavonhatatlanul. Az az eszköz, melyet nemzedékek használtak, kicsorbult, a régi kényelmes világ meghalt, új követelmények állanak előttünk. A lelkek nem elégszenek meg többet avval, amit eddig kaptak, valami többre: Isten hamisítatlan és tiszta Igéjére vágnak. A bizonytalan világból a bizonyosságra, az emberek által igazgatott világból egy Isten által igazgatott világba keresik az utat.” IMRE: Papság és prófétaság, 842–843.

⁹¹² LÁSZLÓ: Az igehirdetői szolgálat hármasköre, 111.

⁹¹³ TAMÁS: Miért ne írjunk Trianonról, elérhető online: <https://www.es.hu/cikk/2020-05-29/tamas-gaspar-miklos/miert-ne-irjunk-trianonrol.html> <https://www.es.hu/cikk/pdf/54411> (utolsó megtekintés: 2024.07.11.).

⁹¹⁴ uo.

kutatási eredmények mégis arra biztatnak, hogy a meglévő eredményeket (részeredményeket), következtetéseket levonjuk, és a kutatás további irányát megjelöljük. De az idézett szerző még ugyanebben a cikkében utal arra – jóllehet a már említett negatív konnotációval –, hogy a Trianon utáni erdélyi magyar társadalom jellegzetesen protestáns volt.⁹¹⁵ Más írásában viszont még inkább kirajzolódik az erdélyi protestantizmus szerepe és kevésbé tűnik merevnek a békeszerződés után elfoglalt pozíciója: „aki akkor erdélyi magyar akart lenni, annak reformátusnak kellett lennie: a szász Kós Károly evangélikusból, a szerb Méliusz⁹¹⁶ katolikusból tért át.”⁹¹⁷ Vajon miért kellett *mindenkinek* reformátusnak lennie, aki magyar szeretett volna lenni? A kérdésfelvetés önmagában is jelzi a téma fontosságát, minél szélesebb körű feltárásának relevanciáját. Meglátásunk és eddigi elemzésünk fényében megállapítható, hogy a protestantizmus nem azért bizonyult megtartó erőnek, mert a magyarságot hangos nemzeti (nacionalista) szlogenekkel tartotta meg, éppen ellenkezőleg: a magába forduló csendes önkritikától sem tartózkodó megállást, szemlélődést, s ennél fogva jövőbe tekintést hirdetett.

Az idézett szerző kritikájával együtt továbbra is aktuális a kérdés, különösen egy olyan (erdélyi és magyar) társadalomban, amely nem dolgozta fel kellőképpen (vagy egyáltalán) a múlt század kollektív terheit. Következésképpen beszélni az erdélyi reformátusságnak a trianoni traumára adott válaszairól, reflexióiról önismeret és egyúttal hozzájárulás a múltfeldolgozás óriási és szerteágazó témaköréhez, amely ma és a jövőre nézve elodázhatatlan feladat a huszonegyedik századi magyar társadalom számára.

IX. 5. EMLÉKEZETKULTÚRA

Az előbbi alfejezethez hasonlóan a kérdés itt is úgy tevődik fel, hogy a mára már konszenzussá erősödött egyetemes holokausztemlékezetben, illetve az mellett szükséges-e helyi emlékezetéről, magyar, erdélyi, ráadásul sajátosan egyházi és teológiai szempontból emlékezni? Az egyes helyi emlékezetek mint az adott régió vagy ország történelmi, társadalmi és kulturális emlékezetei azt igazolhatják, hogy helye van a kollektív traumákat átélt emlékezetközösségeknek ebben a körben.⁹¹⁸ Meglátásunk szerint azonban más összefüggések és motivációk is felmerülnek, ha a globális emlékezetközösségbe szeretnénk beemelni a helyi emlékezetközösséget. Mivel az utóbbi évtizedek lenyomata azt igazolja, hogy ez a globális közösség a Holokauszt köré szerveződik, akkor a helyi közösségeknek is ebbe az egyetemes

⁹¹⁵ „Az erdélyi magyarság – abban az időben értelemszerűen: protestáns magyarság – nagy képviselői végletes, merev álláspontot foglaltak el: Makkai Sándor szerint a kisebbségi lét átok, László Dezső szerint áldás.” TAMÁS: Miért ne írjunk Trianonról, elérhető online: <https://www.es.hu/cikk/2020-05-29/tamas-gaspar-miklos/miert-ne-irjunk-trianonrol.html> <https://www.es.hu/cikk/pdf/54411> (utolsó megtekintés: 2024.07.11.). A megjelölt pólusok a két világháború közötti éra bizonyos időszakában valóban megállják a helyüket, s ilyenén merevnek mondható, a jelzett időszakban mégis látunk bizonyos dinamizmust, rugalmasságot is.

⁹¹⁶ Méliusz József, erdélyi író, költő, műfordító.

⁹¹⁷ TAMÁS: Egészséges és erős apák. László Dezső a Farkas utcában, 76.

⁹¹⁸ Néhány ilyen jellegzetes emlékezetközösséget, illetve múltfeldolgozó, békéltető közösséget (mint a dél-afrikai vagy német) ismertet FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 113–129; ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 235–263.

halmazba kellene becsatlakozniuk. Csakhogy, amint erre Aleida Assmann⁹¹⁹ és Jeffrey Alexander⁹²⁰ is felhívja a figyelmet, az egyetemes holokausztemlék nem minden feltétel nélkül érvényesíthető és sematizálható az egyes közösségek emlékezetében. Vagyis számos akadályba ütközik, melyek közül az egyik legfontosabb éppen az adott közösség, nemzet saját átélt kollektív traumája. Talán különösebb elemzés nélkül is érthető, hogy egy-egy közösség számára a saját átélt traumája bír elsősorban prioritással. Csak ennek figyelembevételével lehet érzékennyé tenni a mások, más népcsoportok elszenvedett traumái iránt. Ez a nyitottság, integráló képesség viszont ténylegesen is hozzájárulhat a globális emlékezetközösségbe való bekapcsolódáshoz. Minden bizonnyal az irány fordítva is működik: a Holokauszt egyetemes emlékezete a sajátunkra (sajátjainkra) is irányítja a figyelmet, a globális és lokális így egymást kiegészítve hat. Egyébként megfigyelhető az általunk tanulmányozott teológusok esetében a globális-lokális összefüggésekre való többszöri hivatkozás. Leginkább az egyetemes etikai elvek emelhetők ki: egy lokálisan meghatározott, kisebbségi létben élő szubjektum, de közösség számára is az egyetemes emberiséget szolgáló általános etikai alapelvek lehetnek normaadóik. Ezt ma sem szabad szem elől téveszteni, különösen egy olyan globális helyzetben, amelyben az egyes közösségek hajlamosak polarizálódni, egymást nem meghallgatni, saját értelmezési körükbe zárkozni. Az egyetemes értékek – legyen az filozófiai, etikai, teológiai – felé nyitás megtaníthat értékelni a sajátot és elfogadni a másikat. Mindkettő lényeges. Egyrészt tehát a lokális, saját területeknek a feltárása a feladat, amelyekben sok még a fehér folt. Ez az irány a teológia szempontjából sem spórolható meg – nem tehetünk úgy, mintha nem a mi örökségünk lenne Trianon, a második világháború, a Gulág, illetve a huszadik század sorsfordító eseményeinek a hagyatéka. Másrészt, mindez nem elképzelhető egyfajta egyetemes kitekintés nélkül, legyen ez a szó tudományos, tudományközi értelmében.

Lehet-e része tehát emlékezetünk egy nagyobb közösségnek, beszélhet-e egyáltalán emlékezetkultúráról? Figyelembe vehetjük Aleida Assmann javaslatait a *dialogikus emlékezet* kapcsán, melyet közép- és kelet-európai példákkal, sőt magyar íróktól vett idézetekkel szemléltet. Assmann szerint sem az önviktimizáló monologikus emlékezés, sem a megegyezésen alapuló közös felejtés nem visz igazán előre.⁹²¹ A dialogikus emlékezés éppen abban az Európában, és Európának azon közép-keleti zónájában javallott, amely a múlt atrocitásaitól, bűneitől terhelt.

„Miközben a monologikus emlékezés a saját szenvedést, állítja a középpontba (kulcsszó: önviktimizáció), a dialogikus emlékezés a szomszéd szenvedését is belekapcsolja a saját emlékezetébe. [...] A dialogikus emlékezés a nemzeti emlékezetbe van lehorgonyozva, de egy nemzetek feletti perspektíva révén felülemelkedik a nemzeti határokon. Kizárólag az áldozatok és a tettesek kölcsönös elismerésének talaján nyílnak perspektíva egy közös jövőre. [...] A hősiesség mítoszok és az áldozati konkurenciák zsákutcajából, mint Esterházy Péter mondja, csak a »mindannyiunkról mint tettesekről és áldozatokról szóló közös európai tudás« vezethet ki.”⁹²²

Az Aleida Assmann által vázolt modell egyelőre még formálódó, kísérleti-elméleti alapú, de amint az elnevezés is jelzi, egyik legfontosabb jellemvonása a párbeszéd. Emellett még olyan

⁹¹⁹ ASSMANN: A holokauszt – globális emlékezet, 167–184.

⁹²⁰ ALEXANDER: Holokauszt és trauma, 66–148.

⁹²¹ Az emlékezet-modelleket ismerteti részletesen magyarul is megjelent könyvében. ASSMANN: Rossz közérzet az emlékezetkultúrában, 254–264.

⁹²² i.m., 258–259.

összetevőkre, vonásokra hívja fel a figyelmet, amelyek eddig ismereteink, feltárt tények alapján számunkra is ismerősen csengenek.⁹²³ Az egyik ismérve az az axiomatikusnak tűnő megállapítás, hogy az emlékezés univerzális jelenség, amely az emberiség története során mindig is az emberi tájékozódás központi formája volt.⁹²⁴ A felgyorsult, túlságosan is a jelenre és jövőre koncentráló világképben a múlt eseményei érdektelenek és a felejtés homályába vesznek. A nyolcvanas években ezért megújuló erővel került elő ismét a múlt témája, amikor az idősíkok, a múlt, a jelen és a jövő egymásba tolódtak és az emlékezet számos területen jogot követelt magának. Igaznak bizonyul tehát Elias Canetti summás megállapítása: „Ami elmúlt, még nem a múlté.”⁹²⁵ Az idősíkok hasonló egymásba tolódására, illetve a múltnak a jelenre történő megkerülhetetlen hatására figyelt fel a két világháború között élő erdélyi magyar társadalom is. Nem feltétlenül új ez a jelenség, mégis az újdonság erejével hatott egy értelmezési keretbe, narratívába, a múlt-jelen-jövő folyásába, mint szerkezeti egységbe illeszteni a magyar sorsot. Sajátos színezetét ugyanakkor az egyház részéről az a többlet jelentette, hogy mindez Isten kegyelméből valósulhat meg, az ő gondviselő szeretete, a Krisztus-esemény által garantálhatja ennek fenntarthatóságát.

A múlt felidézése a jelen érdekében és annak mediális közvetítői mellett Assmann még az etikai vonatkozását említi meg az új emlékezetkultúra jellemvonásaként. Ugyanis nem egyértelmű, hogy a múlt történéseinek felidézése kimondottan a jót szolgálja, lehet, hogy egy újabb konfliktus, ítélkezés alapjaként szolgál. Ezért fontos „az az etikai premissza, amely az emlékezést az emberi jogok univerzális értékéhez köti, és ezzel a múlt és a jelen elkülönítésének egy egészen új minőséget kölcsönöz.”⁹²⁶ Jóllehet Assmann ezt a nemzetek közötti konfliktus, illetve az emberiség ellen elkövetett bűnök kontextusába helyezi,⁹²⁷ így is érvényesülni látszik ez az aspektus témánk vonatkozásában. Többszörösen is utaltunk már arra, hogy az emlékezésben, saját múlt tematizálásában gondolkodóink számára mennyire lényeges volt az etikai megközelítés: a múlt kendőzetlen, kritikai szemlélete, az áldozati perspektíva merevségéből való kimozdulásért tett erőfeszítések. Nem más ez, meglátásunk szerint, mint a múlt etikai értelemben vett felidézése és applikálása a jelen kihívásai közepette. Ezzel szorosan összefügg az a kritikai önreflexió, amely a saját múlt negatív jellegű eseményeit is figyelembe veszi, feldolgozza és beépíti narratívájába. Ez ugyancsak a már jelzett idősíkok relativizálódásával függ össze: a társadalmak nemcsak jövőnek élnek, mondván, hogy minden tettük jövőorientált, mert a múlt kérlelhetetlenül utat tör és helyet kér önmagának.⁹²⁸ Itt ismét

⁹²³ Aleida Assmann a következő szempontokat nevezi meg: 1. Az emlékezés, legyen az egyéni vagy csoportos, antropológiai univerzális; 2. Az emlékezés a múlt felidézése; 3. Az emlékezésnek ábrázolásra van szüksége; 4. Az etikai keret az emlékezetkultúra újdonsága; 5. Az emlékezeti diskurzus mint a kritikai önreflexió lehetősége. ASSMANN: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában*, 267–275.

⁹²⁴ i.m., 267.

⁹²⁵ Canettit idézi ASSMANN: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában*, 275. Az eredeti változata tulajdonképpen egy szójáték: „Vorbei ist nicht vorüber.”

⁹²⁶ i.m., 271.

⁹²⁷ i.m., 270–273.

⁹²⁸ „Elszakadtunk attól az elképzeléstől, hogy a múlt a már-nem-létezés szférája, amely nem tartozik az emberi befolyás hatókörébe. Megerősödött az a meggyőződés, hogy a múlt, jelen és jövő idősíkjait a kultúra formáló ereje átrendezheti, és mindaz, ami visszavonhatatlanul elmúlt, befejezettnek és lezártnak tűnik, bizonyos körülmények között ismét visszahozható a jelen érvényességi és cselekvési hatókörébe. Ma már bizonyosság: a traumatikus erőszakos események utóhatását önmagában az idő múlása nem oldja fel.” i.m., 274.

idézhetnénk Canettit, de helyette hadd álljon előttünk az első világháború utáni teológia – filozófia, etika, irodalom – erőfeszítése, amely a közösségépítő szolgálata mellett pontosan tudta, hogy ami elmúlt, az még nem múlté. A kérdés az, hogy a múlt előtörő erejét a jelen erőtere milyen hatékonysággal tudja úgy kezelni, hogy az az egész közösség jelenét és jövőjét szolgálja. Nem mondhatjuk ki, hogy ezt abszolút sikerrel koordinálta a két világháború közötti (majd a szocializmus éveinek) társadalma, értelmisége és egyháza(i), de azt igen, hogy Isten kegyelméből sok mindent megtettek a magyarság megtartása, fennmaradása érdekében.

X. ÖSSZEGZÉS

Az eredeti kérdésfelvetés az volt, hogy az erdélyi magyar társadalom kollektív traumáinak a feldolgozásában – különös tekintettel a trianoni traumára – milyen teológiai és etikai aspektusok léteznek. Dolgozatunkban azokat a teológiai és etikai szempontokat igyekeztünk feltárni a Trianont és második világháborút követő teológusnemzedék néhány kiemelkedő képviselője által, akiknek az írásai, gondolatai relevánsak a témában. Talán túlzás lenne azt állítani, hogy a trianoni traumát a dolgozatban tárgyalt teológusoknak és az általuk megjelölt gondolatoknak, programnak köszönhetően teljes mértékben sikerült volna feldolgozni... Ez a tény még szűkebb értelemben, a kijelölt keretek között, tehát erdélyi kontextusban is igen kérdéses. Az viszont elmondható, hogy az első világháború utáni válságos helyzetben az erdélyi magyarság megmaradásában, a kollektív identitás megőrzésében a teológiai és etikai vonatkozásnak is jelentős szerepe volt, amely kihatással volt és megtartó erőnek bizonyult a század második felében is.

A megjelölt kutatás (és annak lehetséges folytatása) azért is nagyon fontos, mert a múltfeltárás, a kollektív traumák egyházi szempontból történő megközelítése, tárgyalása, illetve feldolgozása egyelőre kimerül néhány részeredményben. A főleg történelmi és egyháztörténeti, illetve a transzilvanizmus kulturális, irodalmi, kultúrtörténeti kutatásai ugyan némely ponton a történelmi egyházak szerepét, jelentőségét is érintették, de még mindig meglehetősen sporadikus eredményekről és következtetésekről beszélhetünk. Ennélfogva a kutatás nem titkolt célja olyan impulzusok megadása, amelyek hozzájárulhatnak a múlt differenciált megközelítéséhez. A társadalmi diskurzusban, a közgondolkodásban ugyanis egy igen szűkre szabott értelmezési keret, narratíva érvényesül a múlt század kollektív traumái kapcsán. Az emlékezetkultúra alakítása, művelése – melyről csak bizonyos feltételek mellett beszélhetünk hazai vonatkozásban – nem kerülheti el a református egyház figyelmét sem, amely a múlt, a történelemre és annak sorsfordító eseményeire úgy kell tekintsen, mint jórészt saját múltjára, és mint közösségének, tagjainak múltjára.

Az egyháznak és teológiának ilyen társadalmi aktív jelenlétének, intenzív közösségi szolgálatának kiváló példája bontakozik ki előttünk számos tekintetben az általunk kutatott időszakban. Értelemszerűen az egyház célja a jelzett korszakban is, mint minden időben a saját kollektív identitásának a megőrzése.⁹²⁹ A változó körülmények között, legyen az a történelem viharai alakította léthelyzet *hic et nunc*-ja, a kérdés az, hogy az egyház meg tudja-e őrizni integritását, és autentikus tud-e maradni hívei és a társadalom számára? Az első világháborút követő történelmi sodrásban – miként a huszadik század későbbi társadalmi-politikai változásaiban is – a legfőbb kérdést tehát az identitás megőrzése, illetve a helyzettudat fényében az alkalmazkodás mint túlélés feszültsége jelentette. Meg tudta-e őrizni stabilitását, autonóm profilját, s ha igen, ezt milyen eszköztárral tette, hogyan kommunikálta önmagát a társadalom, az egyház széles rétegei irányába, miközben nem tehetett úgy, mint aki nem vesz tudomást a teljes nemzetet megrázó eseményekről? Meglátásunk szerint a korabeli református egyház és alkalmazott teológiája ezt a próbatételt nyilvánvaló nehézségei, esetleges kudarcai ellenére

⁹²⁹ FAZAKAS: Vétkeztünk, 321.

sikeresen teljesítette, melynek jelentősebb teológiai megnyilvánulásait a dolgozatban feltártuk, és amelyek alapján a következő eredmények összegezhetők és továbbgondolandók:

(a) Az emlékezetkultúra és a kollektív traumák emlékezete ma már globális méreteket ölt. Ennek jegyében megnyilvánulási terei is széles skálán mozognak, miként a jelenséget érintő recepció is kiterjedt és interdiszciplináris. A református teológiának ebben a diskurzusban nemcsak helye van, de feladata is: sajátos evangéliumi-reformátori látásmódjával, elemzőkészségével és kritikai potenciáljával vegye ki részét a múlt traumatikus történelmi fordulatainak az elemzésében és a jelenre vonatkozó értelmezésében, miközben nyitott marad a párbeszédre, és figyelembe veszi az emlékezetkultúra további területeinek téziseit, eredményeit.

(b) Az egyház egyrészt a maga önazonosságát, identitását megőrizte, és újradefiniálta, miközben a változó körülmények kihívásaiban is sikerült látható mivoltában, tehát intézményesített formájában, társadalmi szereplőként fennmaradnia. Az utóbbi komponens, a körülményekhez való alkalmazkodás politikai, ideológiai, társadalmi akadályoktól egyáltalán nem mentes útja nyilvánvaló számos kultúr- és politikatörténeti, illetve egyháztörténeti és belmissziói vonatkozásban.

Ami a teológiai aspektust illeti, mindenekelőtt annak komplexitására és dinamikus fejlődésére lehetünk figyelmesek. A megélt történelmi eseményekre, traumára nemcsak reagált, hanem azt narratívájába építette, saját identitása részeként értelmezte. A sokkhatást, a mély hallgatásba burkolózott közeget először a narratívaalkotást elősegítő bibliai képek, metaforák, analógiateremtő helyzetértelmezések törték meg. A súlyos történelmi tapasztalatot tehát (teológiai) tartalommal ruházta fel, miközben önazonosságának részévé is tette. Ugyanakkor látható az is, hogy a főként deuteronomiumi történelemszemléletre felfűzött helyzetértelmezés nem meríti ki teljességgel az új utak, támpontok után kutató teológia, de a tájékozódás, útmutatás, kapaszkodók iránti társadalmi igényt sem.

(c) A teológiának a saját öndefiníciója és önazonossága szempontjából, de a megváltozott történelmi-politikai felállásban a társadalom számára is olyan arcát kellett mutatnia, ami nem mond ellent azonosságtudatának, alapvető identitását megőrzi, de egyszersmind a külvilág felé elég rugalmas, kommunikatív saját önkinyilatkoztatására, és üzenetének átadására. A korábban is hallható hangok a belmisszió és az öntudatos kálvinizmus felől egyre inkább felerősödnek, míg végül a döntő változást a dialektika teológia impulzusa adta. Ilyetén a teológiának egyértelműen felfelé törő íve figyelhető meg a két világháború között, amely objektív okok miatt nem növekedhetett tovább. A leginkább Karl Barth nevével fémjelzett teológiai irányzat hazai képviselői, élükön Tavasz Sándorral, felfedezték az Ige teológiájának azon potenciálját, amely által a teológia úgy definiálhatja magát újra, hogy közben visszatér a bibliai-reformátori alapokhoz, tehát eléggé konzervatív és református marad úgymond, miközben progresszív is abban a tekintetben, hogy nem érzéketlen az egzisztenciális jellegű

problémák megragadása előtt sem. Mi sem jelzi ezt jobban, mint egy olyan klasszikus témának az újszerű megközelítése, mint a kiválasztás, illetve eleve elrendelés. Hagyományos jellegű megközelítése talán csak egy dogmatörténeti szakelőadás lett volna, így viszont a barthi szempont olyan frissességet hozott, amely az élettapasztalatból – kollektív traumát átélt közegből (!) – érkező életbevágóan fontos kérdést a kiválasztásra vonatkozóan úgy tudta megválaszolni, hogy felszabadító reménnyel, bizakodással és feladattal küldte vissza a „szolgálat mezejére”. A dialektika teológiának ez a húszas évek végén, harmincas évek elején kulminálódó recepciója nemcsak akkor jelentett világos támpontot, hanem magvetése még a szocializmus kemény éveiben is gyümölcstermőnek bizonyult.

(d) A teológiának az új dialektikai irányzat mentén kibontakozó identitása korántsem jelentett egy, a társadalomtól radikálisan elforduló belső folyamatot. Éppen ellenkezőleg: nyitottsága, kommunikatív jellege, párbeszédkészsége számos tekintetben jelentkezett. A teológia (és egyház) nem vindikálva magának a társadalom vezetésének kizárólagos igényét, egyre inkább együttműködött, illetve karöltve harcolt a megmaradásért olyan kulturális, társadalmi szegmensekkel, amelyek ugyanazt a célkitűzést fogalmazták meg. Ez a tény nemcsak történelmi és egyháztörténeti szempontból számít rendkívül kiemelkedő jelenségnek, és további feltárandó témának, hanem a teológia nézőpontjából is, mivel ez a kooperáció nem merült ki csupán az intézményes, mediális közösségteremtésben. A teológia számos pontján kimutatható egyfajta fúzió, fogalmi, módszertani rokonítás, amellyel élt ebben a korszakban, és amelyek közül a dolgozatban a filozófiát és az irodalmat emeltük ki.

(e) A filozófia eszköztárát, kortárs fejleményeit nemcsak felhasználta, de a Böhm Károly ihlette kantianus eszményeket be is építette saját rendszerébe, ami több kortárs teológus munkásságában visszaköszön, de különösen Tavaszgy Sándor teológiájában szembeűnő. A fogalmi apparátus, metodológia „kölcsönzése” távolról sem jelenti a „*philosophia est ancilla theologiae*” modernkori lokális változatát, mert itt nem valamilyen rivalizálás, kutatói szörszálhasogatás, hanem egy közösség egzisztenciája, a megmaradás, útmutatás a tét. Ez annál inkább is igaz, mivel fordított irányban sem az alárendelői viszony érvényesűl, hanem a filozófia komolyan számol a korabeli teológusnemzedék jelentőségével, filozófiai relevanciájával, amint azt a filozófiatörténeti munkák feltűntetik.⁹³⁰

(f) Hasonló irány érvényesűl az irodalommal való kapcsolati háló kiépítésében. A teológia mintegy alátámogatta, elősegítette azt a komplex identitáskonstrukciót, amely a *transzilvanizmus* fogalma köré épűlve az identitásörzű eszmének, megtartó „ideológiának” minősűlt a közösséget próbára tevű idűkben. A teológiának ez a jelentűs hozzájárulása számos tekintetben megnyilvánult. A kapcsolat dinamikáját, intenzitását

⁹³⁰ VERES: A kolozsvári iskola, 2–65; TONK: Filozófia és teológia, 88–101.

jelzik egyrészt a történelmi és kulturális vonatkozású programok, intézmények, a mediális közeg fenntartása és működtetése, de tartalmi szempontból is kulcsfontosságú a transzilvanizmust építő teológiai és etikai nézőpontok kifejtése, állásfoglalások, közösséget, nemzetet, kultúrát, irodalmat teológiai szempontból taglaló megnyilatkozások sokasága. A teológiának ez az erőteljes jelenléte a transzilvanizmus holdudvarában nem jelentéktelen. Figyelembe véve ezt az eleven interakciót, megállapítható, hogy a teológiai és etikai aspektus nem hagyható figyelmen kívül a transzilvanizmust, illetve az erdélyi magyarság múltját feltáró kutatások számára, mint ahogy már több tanulmány, monográfia is számol ezzel a vetülettel.

(g) A teológiának a transzilván identitáskonstrukcióban való jelentékeny szerepe ugyanakkor nem jelentette azt, hogy nem fordítana figyelmet saját identitásának építésében, megújításában és kellő hangsúlyozásában. A transzilvanizmus általánosan ismert, illetve további változatai mellett⁹³¹ ezért számolnunk kell a *református teológia alternatív identitáskonstrukciójával* is, amely jóllehet nem programszerű módon és nem rendszerjelleggel lett kifejtve, de sporadikus, mozaikszerű kibontakozása az egyes rövidebb-hosszabb írásokban, tanulmányokban, megnyilvánulásokban is egyértelművé teszi sajátos profilját. Sajátossága talán kontraidentitásában manifesztálódik szembetűnő módon, mivel számos ponton látszólag szembehelyezkedik a főszoddrral, jóllehet az a hangsúlyeltolódás, amely egyes részkérdéseiben jelentkezik, teológiai jellegéből adódóan egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem a közösség ügyét, identitását építi.

(h) Ilyen „hangsúlyeltolódásként” értelmezhető a múlt differenciált megközelítése, amelybe úgymond felvételt nyer a kollektív bűnösség kevésbé népszerű témája is. Jelenléte a teológiai (és kulturális) diszkusszióban talán szándékos „önostorozásnak” tűnik, amely éppen a trauma feldolgozását, a továbblépést és építkezést nehezíti meg. A teológia páli-reformátori értelmezésben viszont a negatívumoknak mint terheknek és vétkeknek Isten előtti letétele pontosan a kegyelem hangsúlyozása, illetve továbblépés elengedhetetlen feltétele.

(i) A teológiának ez az egyszersmind (ön)kritikai attitűdje, magatartása azt példázza, hogy megbízatásának, küldetésének, *örállói szerepének* minden tekintetben igyekezett eleget tenni. A múltidézés és -értelmezés jelenre néző felelősségvállalására figyelmeztetett, az identitás megalapozásában pedig annak etikai karakterét igyekezett kidomborítani. Tavaszy Sándornak szolgatársaival, Makkai Sándorral, Imre Lajossal együtt az erdélyi magyarság fennmaradásáért tett erőfeszítése, teológiai munkája az egyháznak és a társadalomnak a kapcsolópontjait, párbeszédét mozdította elő. Szolgálatuk ezért ma is példaértékű lehet az egyház számára, és a társadalomban,

⁹³¹ BOKA: Transzilvanizmusformák, 7–58.

közéletben betöltött szerepének, mindenkori őrálló tisztségének méltóságteljes felvállalására, és teljesítésére ösztönözhet.

(j) A trianoni kollektív traumának (és huszadik századi traumáknak) a teológia, és nem utolsósorban dolgozatunk általi tematizálása és felelevenítése nem a trauma életben tartásában, konzerválásában, és nem a jelenben történő identitásteremtő aspektusában éri el célját. A közösség – nemzeti és egyházi – identitásához való hozzájárulás akkor lehet konstruktív, ha a megjelölt traumatikus eseményt reflektív módon, körültekintően kezeli, és figyelembe veszi annak kontextusát, összetettségét.

(k) A teológia és egyház rendelkezik azzal az eszközzel, mondhatni többlettel, amellyel mind az előző pont(ok)ban jelzett feladatát, felelősségvállalását, mind a saját hívei és társadalom irányába történő nyitását meg tudja valósítani, és önmagát kommunikálni tudja, úgy, hogy közben megmarad igeinek és autentikusnak. Ez az „eszköz”, amely egyszersmind alanya és tárgya is az egyháznak, annak az Igének a jelenvaló és felszabadító erejében érhető tetten, amely ugyan emberi közvetítéssel (Barth, illetve hazai recipiálói), teológiai irányzattal és módszerrel (dialektika teológia) valósult és valósul meg, de amelynek hatékonyságát, beteljesedését Isten Szentlelke által szavatolja.

Figyelembe véve az emlékezetkultúra hazai fejleményeit, a magyarság kollektív traumáinak feldolgozottsági szintjét, megállapítható, hogy további elköteleződésre, akaratra, munkára van szükség. A magyarság kollektív traumái, különös tekintettel a trianoni békeszerződés, a magyar kollektív identitás struktúrájának nagyon fontos elemét képezi. Ezt igazolják a különböző felmérések eredményei, a közéleti diskurzus, a politikai interakciók, a kollektív emlékezet jelenlegi állapota (ld. II. 4. fejezetet). A tendencia intenzív jellege, tehát a kollektív trauma mint téma meghatározó jelenléte a társadalmi tudatban, közéletben és emlékezetben önmagában nem is jelent gondot, sőt inkább lehetőséget biztosíthat a diskurzusnak, a feldolgozás folyamatának. A probléma talán akkor és ott jelentkezik, ha a magyar szenvedés és fájdalom, a magyar történelem kollektív traumáinak vonulata a trianoni traumába sűrűsödve és koncentrálódva akut tudattá, emlékezési tárgygyá válik, s ennél fogva alapjaiban határozza meg, negatívan befolyásolja a köztudatot, identitást. Azaz szindrómává, egy olyan ördögi körré válhat így, amely a múlt megjelölt pontja (választott traumája) és a jelen problémái között egy szűkre szabott pályán ingázik. Ez az irány nemcsak a múlt szemléletét szűkíti le, de a jelen életterét is jelentősen beszűkíti. Az így képződő narratíva egy meglehetősen korlátozott keretek között mozgó, leegyszerűsített, önigazoló, mesterségesen felfűtött érzelmekkel operáló skálán képződik. Trianon emlékezete, mint ahogyan a múlt század más meghatározó történelmi fordulatai, a második világháború és a holokauszt, 1956 és a szocialista önkényuralom, de a kisebbségi lét sem egy ehhez fogható egysíkú emlékezetet érdemel, s ami még fontosabb, jelenre történő hatása sem lehet ennél fogva instrumentalizált és irányított, rövid távú politikai tőkét vagy gazdasági hasznot, bizonyos érdeket kiszolgáló felelevenített téma.

A kollektív traumához való csatlakozás, mint téma megragadása nem annak konzerválását, fenntartását kell hogy jelentse, és nem minden áron a kollektív identitást megalapozó lehetőséget kell látni benne. De ha már az identitás részét képezi, merthogy mély lenyomata beleégetődött az önazonosság szövetébe, mégsem kell szükségszerűen annak egészét áthatnia, és arra korlátozódnia. A legnagyobb veszély éppen abban rejlik, ha az áldozati identitás a közösség identitásának egészét magának vindikálja, és annak egyetlen és kizárólagos alapjaként definiálja magát. Ez a totális azonosulás egyszersmind a közösségi, nemzeti identitás eltorzulásának veszélyét is magában hordozza. Ehelyett a nemzeti identitás alapja lehet az a reflexív és kritikus viszony, amely az adott kollektív trauma kritikusabb, komplexebb megközelítését feltételezi,⁹³² s ennél fogva jelenre történő hatása is előrelépés lehet az identitás képződésben, a kommunikációban, a közösség- és csoportközi interakcióban. Ez viszont komoly intellektuális erőfeszítést igényel, szimbolikus gesztusokat a politikai részéről, melynek következménye a társadalmi rezonanciája lehet.⁹³³ A témát közelebbről érintő fejezetben (II.4.) utaltunk arra, hogy a történelemnek mint tudománynak ez az irányultsága már komoly eredményeket ért el Trianonnak a maga történelmi kontextusában való feltárásában. Ez az erőfeszítés hozzájárulhat a reflektív és kritikai viszony megerősítéséhez, mégis az tapasztalható, hogy átütő sikert Trianonnak mint kollektív traumának a feldolgozásában (még) nem ért el. A történettudományi kezdeményezéshez természetesen még számos diszciplína csatlakozott (és csatlakozhat) a társadalomtudományok területéről, amelyek munkájukat, kutatási eredményüket hozzátevére bővíthetik a reflexiók sorát. Ebben a folyamatban a mindenkori református egyháznak és teológiának nemcsak helye lehet, de felelőssége is van. Nem érdektelen az egyház részéről sem, hogy a múltat, a megélt történelmi eseményeket milyen tartalommal látja el, hogyan tematizálja és kommunikálja azokat. A maga eszközeivel, legyen az egyháztörténeti vonatkozású, vagy rendszeres teológiai, etikai jellegű, meglátásaival szintén hozzájárulhat és bővítheti az adott kollektív trauma kontextusának árnyalását, komplexitására történő rámutatást. A dolgozatnak egy nagyon fontos aspektusa és célkitűzése, elsősorban a trianoni békeszerződést tartva szem előtt, éppen ebben valósult meg: rámutatni a téma eleve összetett jellegére, a trauma körülményeinek és következményeinek, utóéletének és feldolgozási kísérleteinek komplexitására. A feladat egyrészt tehát ebben az irányultságban, ebben a folyamatban koncentrálódik az egyház számára is. Karl Barth és a dialektika teológia örökségének ideológiakritikai aspektusa ebben a folyamatban a jelen interakcióiban feleleveníthető és alkalmazható. A dolgozat etikai szempontok megfogalmazását, a történelmi emlékezet teológiai feltételeit, illetve a kultúrával való párbeszédet tárgyaló részeiben igyekeztünk rámutatni arra, hogy ez a kritikai potenciál, és attitűd mennyire megtermékenyítő, tisztázó, dinamizáló karakterrel rendelkezik. A barthi örökségének ilyen jellegű applikációja ma is kettős irányban fejthetné ki hatását: a társadalmi interakciók felé nyújtana biztos alapot és hátteret, miközben önreflektív jellege is megnyilvánulna, és az önazonosság, küldetéstudat folyamatos revidálását eredményezné. Ez utóbbi aspektus megóvná az egyházi megnyilvánulásokat attól, hogy kritikátlanul és reflektálatlanul, érdemi párbeszédet nélkülözve egyszerűen ideológiai, politikai áramlatok sodrásában tovább süllyedjen. Ennek veszélye

⁹³² BALOGH: „Magyar az, akinek fáj...”, 76.

⁹³³ uo.

látható és reális a tárgyalt emlékezetkultúra kereteiben, nem utolsó sorban a kollektív traumák körüli diskurzusban is.

Azonban a témához közelítő reflexív és kritikus viszonyt támogató kutatás, egyes eredmények felmutatása még nem biztos hogy eléri azt a távlatosabb és kívánt eredményt, amely a társadalom irányába mozdul el, és a „Trianon-szindrómából”, illetve más, meghatározó kollektív traumákból való kilépéshez ad kellő dobantót. Lehet, hogy az egyébként is meglévő szakadékot, amely az említett kritikai viszonyulást alapozó intellektuell és a társadalmi közélet között tátong,⁹³⁴ nem sikerül áthidalni, s így az elérendő cél csak tovább sodródik. A teológiának és egyháznak viszont megvan és meg kell lennie minden eszközének, hogy ezt a zónát átlépve célirányos és hatékony legyen – s ez ismét nemcsak lehetőség, de feladat is. A teológiának – és a dolgozatban megpróbáltuk ezt az aspektust is megfelelően kidomborítani – megvan az a többlete, amellyel ezeket a szakadékokat áthidalhatja, a falakat lebonthatja. Az újreformatori teológia, a Karl Barth közvetítésével az Ige alapján megújuló, önazonosságára rátaláló teológia egyrészt tehát építőleg, kritikailag tematizálta a kisebbségi erdélyi magyarságot meghatározó kollektív traumát, miközben ugyanilyen jellegű párbeszédet folytatott a társadalom különböző szegmenseivel. Másrészt viszont ugyanez az Ige túl is mutat egyházi és teológiai konstitutív jellegén, és kijelentés természetéből fakadóan aktivitásra, kommunikációra, kapcsolatteremtésre szólít. Az Ige teológusai tehát nemcsak az Ige (meg)értői, de az Ige hirdetői is lehettek. Éppen a múlt század erdélyi magyar református gondolkodóinak a szolgálata, a dialektika teológia recepciója és Barth hatása mutatott rá az Igének erre a több irányba is ható erejére. Az Ige szabadító és aktivizáló erő, amely megerősít, újra formál az önazonosságban és identitásban, és amely felment az önigazolás, a moralizálás, a kizárólagosság, korlátoltság veszélyeitől, szűklátókörűségéből. És az Ige megtartó erő, amely megtart az Istenben elrejtett életben, vigasztal, megszólít, és hirdeti megtartó kegyelmét a Szentlélek teremő ereje által – ezt a potenciálját megőrzi akkor is, ha külső nyomás, önkényuralom nehezedik az Ige művelésére és hirdetésére. Míg Barth teológiája hatásának az első aspektusa az Ige azonosságteremő erejében, kritikai irányultságában a két világháború közötti teológiai diskurzust jellemezte, addig a második világháború után teológiájának ige-központúsága az ige hirdetésben, a megtartásban és vigasztalásban érvényesült.

A társadalmi keretek ugyan megváltoztak, és az egyháznak nem feltétlenül azokkal a problémákkal kell számolnia, mint a múlt század egyházi közegének, viszont küldetése valahol hasonló a feladatát és lehetőségét illetően. Hogy Barth teológiájának melyik súlypontját érvényesítheti a mai egyház és teológia, az attól is függ, hogy milyen társadalmi jelenségekre kell reflektálnia, és ez hogyan érinti identitását. A Trianon utáni teológusnemzedék által felkarolt és alkalmazott, majd a szocializmus évei alatti generációk által „konzervált” barthi teológia éppen a sokoldalúságában, a történelmi viharok közötti plauzibilitásában igazolta

⁹³⁴ Erre a problémára egyházi vonatkozásban Kozma Zsolt is felhívta a figyelmet: „Nyugatról hozzánk jövő teológusok állapították meg, hogy ige hirdetésünk túl dogmatikus és bennmarad a textusban. Azaz kitapostuk az utat a Kijelentéstől az igemagyarázóig, de adósok maradtunk megválaszolni a kérdést, hogy a Kijelentés igazsága miképpen válik gyülekezeti valósággá.” KOZMA: Karl Barth hatása, 84.

hatékonyaságát. Súlypontjai, különböző aspektusai a mai teológiai diskurzusba, az egyház és társadalom dialógusába átemelhetők, különösen és elsődlegesen, ami az említett kritikai potenciálját illeti – ez a tárgyalt emlékezetkultúra, illetve kollektív traumák tematizálása terén érvényesíthető. De ugyanilyen relevanciával bír igei fókuszának megtartó ereje, elsősorban a nemzeti és felekezeti kisebbségben élő magyar reformátusság számára. Az Ige Jézus Krisztus által felszabadító és megtartó erő mindenkor és minden körülmények közt, hiszen „Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz.” (Zsid 13,8). Az „Ige többlete” hasonló reflexióra és kommunikációra, folyamatos Ige-művelésre és Ige-hirdetésre hív ma is. Önértelmezésében, belső, strukturális életében, de társadalmi kérdésekben is, legyen az történetesen a múltértelmezésnek és kollektív traumák feldolgozásának sürgető feladata, vagy a szociális életben betöltött szerepét, feladatát tisztázó kérdések megválaszolása, nem járhat el másképpen, mint igei, bibliai alapon, a reformátori örökség talaján – azzal a „többlettel”, mely felülről, Istentől érkezik, és amely a Szentlélek erőterében a látható egyház keretei között és a társadalmi konstellációkban is valósággá lehet.

Kollektív traumák feldolgozásának teológiai és etikai aspektusai az erdélyi magyar társadalomban

– rövid tartalmi összefoglaló –

Az elmúlt században az erdélyi magyar társadalom számos traumatikus eseményen ment keresztül. A trianoni békeszerződés, a kisebbségi lét, majd a második világháború, és az ezt követő kommunizmus évtizedeinek megrázkódtatásai az Erdélyi Református Egyházat sem hagyták érintetlenül. Az elszenvedett traumák nemcsak a korabeli körülmények között jelentettek óriási kihívást az érintettek számára, mély lenyomatai a mai napig tovább élnek és nagyban meghatározzák az erdélyi magyarság identitását. A dolgozat egy olyan jelenséget tesz kutatás tárgyává, amely a közelmúlt egyházi és történelmi, társadalmi és kulturális diszkusszióiban gyakran előfordult – nemcsak erdélyi, illetve magyarországi kontextusban, de az emlékezetkultúra perspektíváit szem előtt tartva, európai és globális vonatkozásban is.

A téma megjelölését követően (I. fejezet) a történelmi és társadalmi trauma fogalmi tisztázásával, valamint a kollektív emlékezet kulturális, vallástörténeti, teológiai és társadalmi (nemzetközi és hazai) meghatározottságára történő rámutatással a kérdést objektívebb filozófiai, történelmi és teológiai kontextusba helyezzük (II. fejezet). Ezt követően, rátérve a kollektív traumák erdélyi vonatkozására, a bibliai analógiák történelmi eseményeket értelmező vonulatát tárgyaljuk, különös tekintettel a trianoni békeszerződést követő közvetlen időszakra fókuszálva, és aktualizálva bűnbánat, megújulás és prófétai szemlélet teológiai toposzait (III. fejezet). A két világháború közötti válaszdási kísérletek sorában megkerülhetetlenek azon kulturális, irodalmi, filozófiai és történelmi összefüggések, amelyek a kollektív traumák elhordozásában, feldolgozásában sajátos, „transzilván” szellemben játszottak szerepet. Kritikai ismertetésük, teológiai megítélésük nemcsak a téma komplexitását jelzik, de a teológia és a nevezett területek e tekintetben való kölcsönös meghatározottságát is (IV. fejezet). Ebben a konstellációban a református teológia nemcsak a partnerségében, viszonylagosságában közelíthető meg, hanem önálló entitásként Tavaszy Sándor, Makkai Sándor, Imre Lajos és László Dezső gondolatai mentén saját helyzetértelmező etikai szempontjait („kisebbségi etikáját”) is körvonalazza (V. fejezet), miközben örállói szerepének és hivatásának eleget téve, a társadalmi, történelmi, kulturális kérdésekben teológiai kritériumait érvényesíti (VI. fejezet). A bemutatott párbeszédkészségben, önreflexióban, önszerveződésben, kritikai attitűdben alkalmazott teológiai látásmód hátterét a dialektika teológia és Karl Barth hatása biztosította. Ezért a következő tömbben egy sajátos teológiai témán keresztül a barthi teológia erdélyi vonatkozását ismertetjük (VII. fejezet), majd a nevezett teológia hatástörténeti vetületét tekintjük át (VIII. fejezet). Végül, a téma valóságba való visszaimplementálására teszünk kísérletet (IX. fejezet), amely az összegzéssel együtt (X. fejezet) további párbeszéd, tovább gondolás kiindulópontja lehet.

* * *

Theological and Ethical Reflections on the Processing of Collective Traumas in the Hungarian Community of Transylvania

– *short summary* –

Over the past century, the Hungarian society in Transylvania has undergone numerous traumatic events. The Treaty of Trianon, the condition of minority existence, followed by the Second World War and the upheavals of the decades of communism did not leave the Reformed Church in Transylvania untouched. The traumas endured posed enormous challenges not only at the time but continue to leave deep imprints that still significantly shape the identity of the Hungarian community in Transylvania today. This thesis examines a phenomenon that has frequently surfaced in recent ecclesiastical, historical, social, and cultural discussions—not only in the Transylvanian or Hungarian context, but also from the perspective of memory culture in a broader European and global context.

Following the introduction of the topic (Chapter I), we place the issue in a more objective philosophical, historical, and theological context by clarifying the concepts of historical and social trauma and highlighting the cultural, religious-historical, theological, and societal determinants of collective memory (Chapter II). The thesis then turns to the Transylvanian dimensions of collective trauma and discusses the interpretative use of biblical analogies in relation to historical events, focusing especially on the period immediately following the Treaty of Trianon and updating theological topoi such as repentance, renewal, and the prophetic perspective (Chapter III). Among the attempts to respond during the interwar period, we must also consider those cultural, literary, philosophical, and historical connections that played a role in bearing and processing collective trauma in a distinct "Transylvanian" spirit. Their critical analysis and theological evaluation not only point to the complexity of the topic but also to the mutual determination between theology and the aforementioned fields (Chapter IV).

Within this constellation, Reformed theology can be approached not only in terms of its partnerships and relativities, but also as an independent entity that outlines its own interpretive ethical standpoints—its "ethics of minority existence"—through the thought of Sándor Tavaszy, Sándor Makkai, Lajos Imre, and Dezső László (Chapter V), while simultaneously fulfilling its vocation by applying theological criteria to social, historical, and cultural issues (Chapter VI).

The theological approach employed in the demonstrated capacity for dialogue, self-reflection, self-organization, and critical attitude was underpinned by dialectical theology and the influence of Karl Barth. Therefore, the next section discusses the Transylvanian reception of Barthian theology through a specific theological theme (Chapter VII), followed by an exploration of its historical-theological impact (Chapter VIII). Finally, the thesis attempts to re-implement the topic into real-life contexts (Chapter IX), which—together with the concluding summary (Chapter X)—may serve as a starting point for further dialogue and reflection.

XI. BIBLIOGRÁFIA

- A DSM – IV DIAGNOSZTIKAI KRITÉRIUMAI. Zsebkönyv. Ford. dr. Biró Sándor, dr. Brányi Olga, Animula Egyesület, Budapest 1995, 176–177.
- AARONI, Johanan–AVI-JONAH, Michael–RAINEY, Anson F.–ZE’EV Safrai: *Bibliai atlasz*. Szent Pál Akadémia, Budapest 2004.
- ABLONCZY Balázs: Rettenetes év. A párizsi békekonferencia és Magyarország, 1919–2020. In: *Rubicon* 28 (2017/7–8), 4–13.
- ABLONCZY Balázs: Száz év után. A Magyar Tudományos Akadémia Lendület-Trianon 100 Kutatócsoportjának kutatásairól. In: *Új Nézőpont* 6 (2019/2), 63–70.
- ABLONCZY Balázs: *Ismeretlen Trianon. Az összeomlás és a békeszerződés története, 1918–1921*. Jaffa Kiadó, Budapest 2020.
- ABLONCZY Balázs: Százéves adósság. A Lendület Trianon 100 Kutatócsoport eredményeiről. In: *Magyar Tudomány* 181 (2020/6), 786–794.
- ABLONCZY Balázs: Trianontól el: a túlélő trauma. In: *Múlt-kor* 11 (2020/nyár), 42–49.
- ABLONCZY Balázs–ZAHORÁN Csaba: Rúzs és bokor. Román-magyar történetek 1919-ben. In: *Rubicon* 28 (2017/7–8), 24–31.
- AGORA Zsuzsanna: Kollektív áldozatiság a náci propagandabeszédekben. In: FÜLÖP Éva–KÖVÁGÓ Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. Oriold és Társai, Budapest 2018, 169–191.
- ALBERTZ, Rainer: *Israel in Exile*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.
- ALEXANDER, Jeffrey C.: Holokauszt és trauma: Morális univerzalizmus Nyugaton. In: SZÁSZ Anna Lujza–ZOMBORY Máté (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Budapest 2014, 66–148.
- ARADI Viktor: Az „erdélyi gondolat” és az „erdélyi lélek”. *Korunk* 4 (1929/5), 344–351.
- ARCHER, Gleason L.: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány 2001.
- AREL, S. N.–RAMBO, S.: *Post-Traumatic Public Theology*. Palgrave Macmillan, Boston 2016.
- ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume*. C. H. Beck, München 1999.
- ASSMANN, Aleida: A holokauszt – globális emlékezet? Egy új emlékezetközösség kiterjedése és korlátai. In: SZÁSZ Anna Lujza–ZOMBORY Máté (szerk.): *Transznacionális politika és a holokauszt emlékeztörténete*. Befejezetlen Múlt Alapítvány, Budapest 2014, 167–184.
- ASSMANN, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában*. Ford.: Huszár Ágnes. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest 2016.
- ASSMANN, Aleida: Versengő áldozatok. In: BALOGH László Levente–TAKÁCS Miklós–VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Áldozat-narratívák*. Kijárat Kiadó, Budapest 2019, 265–289.
- ASSMANN, Aleida–ASSMANN, Jan: *Gemeinsinn. Der sechste, soziale Sinn*. C. H. Beck, München 2024.
- ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1992.
- ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. Verlag C. H. Beck, München 1997.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *De Dono Perseverantiae*. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105.html> (utolsó megtekintés: 2025. 07.25.).
- ÁPRILY Lajos: *Álom egy könyvtárról*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1981.
- BACSÓ István: Kegyelem vagy természet? A Barth-Brunner vita egy lehetséges megközelítése. In: *Református Szemle* 116 (2023/5), 471–484.
- BAK Ágnes: *Az Út repertórium*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. Kolozsvár 2016.

- BALÁZS Imre József: *Erdélyi magyar irodalom-olvasatok*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár 2015.
- BALÁZS Károly: *Újszövetségi szómutató szótár*. Logos Kiadó, Budapest 1998.
- BALÁZS Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982.
- BALOG Zoltán–BEINTKER, Michael–HÜFFMEIER, Wilhelm–HENRI W, de Kniff–MCCORMACK, Bruce: Podiumsdiskussion: Barth und das Europa der Kriegs- und Nachkriegszeit. In: BEINTKER, Michael–LINK, Christian–TROWITSCH, Michael (hg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950)*. Theologischer Verlag Zürich 2010, 364–394.
- BALOGH Béla: Dr. Geréb Pál (1912–1911) emlékezete. In: *Református Szemle* 105 (2012/6), 624–630.
- BALOGH László Levente: Trianon-emlékművek és az áldozatdiskurzus. In: S. VARGA Pál–SZÁRAZ Orsolya–TAKÁCS Miklós (szerk.): *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. Loci Memoriae Hungaricae II. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen 2014, 45–57.
- BALOGH László Levente: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai. In: *Korall* 16 (2015/59), 36–53.
- BALOGH László Levente: Az áldozat elbeszélései. In: BALOGH László Levente–TAKÁCS Miklós–VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Áldozat-narratívák*. Kijarat Kiadó, Budapest 2019, 9–14.
- BALOGH László Levente: „Magyar az, akinek fáj...” Egy évforduló margójára. In: *Pannonhalmi Szemle* 28 (2020/3), 70–76.
- BALOGH László Levente: Der Friedensvertrag Trianon als das »gewählte Trauma« Ungarns. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 65 (2021/2), 141–145.
- BAR-TAL, Daniel–CSERNYAK-HAI, Lily–SCHORI, Noa–GUNDAR, Ayelet: A kollektív áldozati tudat jelentősége a kezelhetetlen konfliktusokban. In: FÜLÖP Éva–KÖVÁGÓ Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. Oriold és Társai, Budapest 2018, 21–70.
- BARABÁSI Endre: Az Erdélyi Református Egyházkerületi Nőszövetség. In: *Református Szemle* 94 (2001/6), 381–385.
- BARABÁSI Endre: A Vasárnapi Iskolai Szövetség. In: *Református Szemle* 95 (2002/2–3), 278–280.
- BARTH BREVIÁRIUM. Ford. Ablonczy László, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest 1993.
- BARTH, Karl: Die Lehre von den Sakramenten. In: *Zwischen den Zeiten* 7 (1929/4), 329–360.
- BARTH, Karl: Egy levélváltás (Barth Károlyhoz intézett levél és a válasz). In: *Református Szemle* 30 (1937/16), 256–259.
- BARTH, Karl: Isten kegyelmi kiválasztása. In: *Az Igazság és Élet füzetek* 8. Debrecen 1937, 7–53.
- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik (KD)*, Bd. II/2, Zürich, Evangelische Verlag A. G. Zollikon (1942), 1948.
- BARTH, Karl: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*. Dritte Auflage. Theologische Studien Heft 14, Evangelischer Verlag, Zürich 1947.
- BARTH, Karl: *Kis dogmatika*. Ford. Pilder Mária, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest 1947.
- BARTH, Karl: Calvin als Theologe. In: *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959/4), 241–244.
- BARTH, Karl: Bevezetés a Heidelbergi Kátéhoz (ford. Gudor Lajos). In: *Református Szemle* 56 (1963/5–6), 304–317.
- BARTH, Karl: Önéletrajz. Részletek theologiai jellegű életrajzi beszámolóiból. Karl Kupisch által 1961-ben kiadott szöveg alapján. In: *Református Szemle* 59 (1966/5–6), 297–307.
- BARTH, Karl: A prédikáció feltételei (ford. Nagy József és Borbáth Dániel). In: *Református Szemle* 60 (1967/3), 159–173.
- BARTH, Karl: Két prédikáció (ford. Juhász Tamás). In: *Református Szemle* 62 (1969/1), 60–69.

- BARTH, Karl: *Offene Briefe 1945–1968*. Theologischer Verlag, Zürich 1984.
- BARTH, Karl: „*A foglyoknak szabadulást*”. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1991.
- BARTH, Karl: Vasady Bélának, 1931. nov. 13. In: FERENCZ Árpád (szerk.): *Világok vándorai- Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vasady Béla levelezése*. Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 1. Debrecen 2007, 81–82.
- BARTH, Karl: Antwort auf die Kinderfrage nach der Kindertaufe. In: BARTH, Karl: *Theologische Fragen und Antworten*, Gesamtausgabe II/38, Hrsg. von Eberhard Busch. Theologischer Verlag, Zürich 2007, 118–121.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics (CD). The Doctrine of Reconciliation, Vol. IV/4 (Fragment)*. T & T Clark, London-New York 2009.
- BARTÓK György: Böhm Károly. Mikes International, Hága 2003. https://www.federatio.org/mikes_bibl.html#6 (utolsó megtekintés: 2025.07.03.).
- BÁNYAI László: Nemzet, nemzetiség, kisebbség és az Európai Konföderáció. In: *Erdélyi Fiatalok 2* (1931/3), 55–58.
- BEDE Nóra: *Traumaelméletek és a kollektív trauma elbeszélhetősége*. <https://pea.lib.pte.hu/handle/pea/15166> (utolsó megtekintés: 2022.10.30.).
- BEINTKER, Michael: Am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: UÖ.: *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 464–468.
- BEINTKER, Michael–FAZAKAS Sándor (hg.): *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung*. Studia Theologica Debrecinensis. 2012/Sonderheft.
- BEKŐ István Márton: Karl Barth hatása az erdélyi biblikus teológiára. In: FAZAKAS Sándor–FERENCZ Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (Rekonstrukciós kísérlet)*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6. Debrecen 2011, 29–42.
- BERDE Mária: Vallani és vállalni. In: *Erdélyi Helikon 2* (1929/2), 623–625.
- BERNÁTH Ágnes: A történelmi múlt megőrzésének természetes létformái avagy a kollektív emlékezet és a társas reprezentációk. In: MÜNNICH Ákos–HUNYADY György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 117–134.
- BIBLIAI ATLASZ. KORTÖRTÉNETI BEVEZETÉSSSEL. Református Sajtóosztály, Budapest 1991.
- BIELER, Andrea: Remembering Violence: Practical Theological Considerations. In: BIELER A.–BINGEL C.–GUTMANN, H. M.(szerk.): *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 40–61.
- BIRÓ Mózes: Néhány szó a belmisszióról. In: *Református Szemle 18* (1925/28), 453–456.
- BIRÓ Sándor: *Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok, 1867–1940*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 2002.
- BOKA László: Transzilvanizmusformák, transzilvanizmusváltozatok. In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Esmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024, 7–58.
- BOLGÁR Dániel: A múlttal végképp szembenézni. Traumatisztikus történés és a történelmi elbeszélés. In: Dánél Mónika-Fodor Péter-L. Varga Péter (szerk.): *Esemény–trauma–nyilvánosság*. Ráció Kiadó, Budapest 2021, 134–149.
- BORBÁTH Dániel: A gyülekezet élete és szolgálata Barth dogmatikája szerint. In: *Református Szemle 66* (1973/2-3), 123–131.
- BORBÁTH Dániel: Szegedi Kis István hatása Barth Egyházi Dogmatikájára. In: *Református Szemle 79* (1986/4), 361–368.

- BORDÁS Sándor: Történelmi traumáink lélektani megközelítései Napútonline (2020. ápr. 21.) <http://www.naputonline.hu/2020/04/21/bordas-sandor-tortenelmi-traumaink-lelektani-megkozelitesei/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).
- BORDÁS Sándor: Történelmi traumáink, vezekléseink, ünnepeink lélektani megközelítése egy kutatás eredményeinek tükrében. In: *Opus* 12 (2020/3), 67–79.
- BORDÁS Sándor–GLAVANOVICS Andrea (szerk.): *Történelmi traumáink kezelési lehetőségei lélektani megközelítésben*. Kodolányi János Főiskola, Székesfehérvár 2015.
- BORN, Arie van den: Diaspora. In: HAAG, Herbert (szerk.): *Bibel-Lexikon*. St. Benno – Verlag GmbH, Leipzig 1969, 331–332.
- BOROS Gábor: Történelemfilozófia. In: BOROS Gábor (szerk.): *Filozófia. Akadémiai Kiadó, Budapest 2010, 1180–1191*.
- BOSCH, David: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat Kiadó, Budapest, 2005.
- BUSCH, Eberhard: Taufe. In: Beintker, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 380–385.
- BUSCH, Eberhard: *Karl Barth*. Ford. Juhász Tamás, Exit Kiadó, Kolozsvár 2024.
- BRINK, Gijsbert van den–KOOI, Cornelis van der: *Keresztyén dogmatika*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2022.
- BRÓDY Zsombor: A magyar társadalom az első világháború és Trianon után. In: *Magyar Tudomány Magyar Tudomány* 181 (2020/6), 761–773.
- BULLINGER Henrik: *Második helvét hitvallás*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010.
- BÚTHI Sándor: Isten megismerése Barth teológiájában. In: *Református Szemle* 59 (1966/5–6), 308–318.
- BUZOGÁNY Dezső: Juhász István. In: *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvár 1996, 402–427.
- CARR, David M.: Reading into the Gap: Refractions of Trauma in Israelite Profecy. In: KELLE, Brad E.–AMES, Frank Ritchel–WRIGHT, Jacob L. (ed.): *Interpreting Exile*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 295–308.
- CARUTH, Cathy: Introduction: Recapturing the Past. In: CARUTH, Cathy (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*.: Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995, 153–157.
- COHEN, Emily Wanderer: *Nemzedékről nemzedékre. A transzgenerációs traumák gyógyítása a történetmesélés erejével*. Kulcslyuk Kiadó, Budapest 2020.
- COOGAN, Michael D. (szerk.): *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford University Press 2001.
- CS. GYIMESI Éva: „Helyzet és helyzettudat. Előadás a Limes-körben 1986. nov. 10-én.” In: MOLNÁR Gusztáv (szerk.): *Transzcendens remény: A Limes-kör dokumentumai: 1985–1989*. Pallas Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda 2004, 206–231.
- CS. GYIMESI Éva: *Gyöngy és homok. Ideológiai értékjelképek az erdélyi magyar irodalomban*. Kriterion Kiadó, Bukarest 1992.
- CSAPODY Miklós: Barakkból palota. Az erdélyi magyar irodalom élete 1918–1944. In: *Korunk* 33 (2022/12), 86–98.
- CSEKE Péter: Egy létparadoxon megoldási kísérletei 1937-ben. A Nem lehet vitáról ötven év múltán. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 5–20.
- CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989.
- CSEPREGI András: Az egyházi közelmúlt feldolgozásának etikai kérdései. In: FABINY Tibor, ifj. (szerk.): *Igazság és kiengesztelődés. Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai, történeti, etikai és gyakorlati kérdései*. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest 2006, 68–88.

- CSIHA Kálmán: Az orthodox-protestáns ökumenikus mozgalom fejleményei 1964-től napjainkig. In: *Református Szemle* 63 (1970/3–4), 271–274.
- CSÜRÖS József: Mi a hősiesség?! In: *Református Szemle* 9 (1916/17), 267–269.
- CSÜRÖS József: Békevág. In: *Református Szemle* 10 (1917/5), 33–35.
- CSÜRY Bálint: Emlékezzünk a régiekről. In: *Református Szemle* 18 (1925/5), 68–71.
- CSIKY István: „Nem vagytok jövevények és zsellérek...” In: *Református Szemle* 14 (1921/19–20), 195.
- CZAPP József: Karl Barth keresztségértelmezése az isteni kiválasztás fényében. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Szenvedéllyel az evangélium szabadságáért. Karl Barth és az 1934-es év. Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai* 8. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2024.
- CZAPP József: A keresztség mint a keresztyén élet alapja. In: *Igazság és Élet* 19 (2025/2), 392–399.
- CZENTHE Miklós: Az egyházi közelmúlt feldolgozásának történeti kérdéseiről. In: FABINY Tibor, ifj. (szerk.): *Igazság és kiengesztelődés. Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai, történeti, etikai és gyakorlati kérdései*. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest 2006, 30–67.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Sünde. Die Entdeckung der Menschheit*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2024.
- DÁNÉL Mónika–FODOR Péter–L. VARGA Péter (szerk.): *Esemény – trauma – nyilvánosság*. Ráció Kiadó, Budapest 2012.
- DÁVID Gyula: A keresztség sákramentuma a hitvallások alapján. In: *Református Szemle* 47 (1952/2), 44–59.
- DÁVID Gyula: A sákramentumokról általában. In: *Református Szemle* 51 (1959/11–12), 311–326.
- DÁVID Gyula: Barth Károly köszöntése. In: *Református Szemle* 59 (1966/5–6), 291–296.
- DÁVID Gyula: Barth az egyház megújulásáról. In: *Református Szemle* 65 (1972/1–2), 131.
- DÁVID Gyula: „Schisma-pör”. In: Uő.: (szerk.): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* 5. kötet. Erdélyi Múzeum Egyesület–Kriterion Kiadó, Kolozsvár 2010. <https://kriterion.ro/glossary/schisma-por/> (2024. aug. 1.).
- DÁVID Gyula: „Vallani és vállalni” vita. In: *Adatbank. Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár* (2011. nov. 29.). <https://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=148> (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).
- DEÁK Ödön: Emlékeim Barth kolozsvári látogatásáról. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 384–385.
- DERZSI Endre: Az egyházi tisztségek betöltéséhez. In: *Református Szemle* 20 (1927/19), 289–294.
- DÉREY Imre: „Ti is el akartok hagyni?” In: *Református Szemle* 13 (1920/13), 97.
- DORDRECHT KÁNONOK Ford. Böröczki Tamás, Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006.
- DSM – IV DIAGNOSZTIKAI KRITÉRIUMAI. Zsebkönyv. Ford. dr. Biró Sándor, dr. Brányi Olga, Animula Egyesület, Budapest 1995.
- DUFOIX, Stéphane: Deconstructing and Reconstructing „Diaspora”: A Study in Socio-Historical Semantics. In: BEN-RAFAEL, Eliezer–STERNBERG, Yitzhak (ed.): *Transnationalism. Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*. Vol. 19. Brill, Leiden–Boston 2009, 49–74.
- DURAY Miklós: Az alagút bejárata a múlt..., a kijárat a jövő. Száz év távlatából a Nagy Háború következményei. In: *Bécsi Napló* 51 (2020/3), 1–2.
- ERLL, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. J.B. Metzler Verl., Stuttgart 2017.
- ERŐS Ferenc: *Trauma és történelem. Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*. Jászöveg Műhely Kiadó, Budapest 2007.
- ERŐS Ferenc: *Gyászmunka és kollektív emlékezet*. (2014. júl. 1.) http://mandiner.hu/cikk/20140701_eros_ferenc_gyasmunka_es_kollektiv_emlekezet (utolsó megtekintés: 2018.10.28.).

- EVANGELISCHES Kirchenlexikon: Trauma – Herbert Wohl. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996.
- EYERMANN, Ron: *Cultural Trauma*. Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 2003.
- FARKAS Gábor: Evangéliumi ihletettségű identitástudat Reményik Sándor versvilágában. In: *Partium* 21, (2012/13), 105–109.
- FAZAKAS Gergely Tamás: Az imádság mint feldolgozás. Politikai krízisek és természeti csapások értelmezése a kora újkortól a 20. századig. In: *Studia Litteraria* 50 (2011/3–4), 52–77.
- FAZAKAS Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembenézés egyházi és teológiai kritériumai*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004.
- FAZAKAS Sándor: Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai kérdései. In: FABINY Tibor, ifj. (szerk.): *Igazság és kiengesztelődés. Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai, történeti, etikai és gyakorlati kérdései*. Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület, Budapest 2006, 11–29.
- FAZAKAS Sándor: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében. In: FAZAKAS Sándor–FERENCZ Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia*. DRHE Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6. Debrecen 2011, 100–122.
- FAZAKAS Sándor: *Vétkeztünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2017.
- FAZAKAS Sándor: Emlékezés és civil vallás. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 10 (2019), 197–217.
- FAZAKAS Sándor: A megbékélés és az emlékezés etikai kritériumai. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* 65 (2020/1), 123–143.
- FAZAKAS Sándor (szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 7. Debrecen 2021.
- FAZAKAS Sándor: *Vályi-Nagy Ervin teológiájának aktualitása*. In: VISKY S. Béla–PAPP György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 50–70.
- FAZAKAS Sándor: Eleve elrendelés Karl Barthnál és a barthi kiválasztástan relevanciája. In: *Theologiai Szemle* 68 (2025/1), 7–12.
- FAZAKAS Sándor–FERENCZ Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia*. DRHE Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6., Debrecen 2011.
- FERENCZ Árpád: *Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumäniens*. Theologische Verlag Zürich 2005.
- FERENCZ Árpád (szerk.): *Világok vándorai*. DRHE Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 1. Debrecen 2007.
- FERENCZ Árpád: Die Rezeption der Theologie Karl Barths in der Reformierten Kirche Rumäniens nach 1945. In: LEINER, Martin–TROWITSCH, Michael (Hrsg.): *Karl Barths Theologie als europäische Ereignis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 188–199.
- FERENCZ Árpád: Adalékok Karl Barth Kálvin-értelmezéséhez. In: *Református Szemle* 102 (2009/6), 685–703.
- FERENCZI Sándor: A trauma a pszichoanalízisben. In: LINCZÉNYI Adorján (szerk.): *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében...* Magvető, Budapest 1982, 439–452.
<https://vmek.oszk.hu/04900/04934/html/index.htm> (utolsó megtekintés: 2025.07.25.).
- FILEP Tamás Gusztáv: Urbánus transzilvanisták. In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024, 302–347.

- FISCHER, G.–Riedesser, P.: *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. E. Reinhardt, München 1998.
- FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború*. Gondolat Kiadó, Budapest 1964.
- FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története*. Talentum Kiadó, Budapest 1999.
- FOHRER, Georg: *Geschichte Israels*. 4. Auflage. UTB Quelle & Meyer Heilekber, Wiesbaden 1985.
- FRAINE, Josef de: Erwählung. In: HAAG, Herbert (hgs.): *Bibel-Lexikon*. St. Benno-Verlag GmbH Leipzig 1969, 425–427.
- FREISSMANN, Stephan: *Trauma als Erzählstrategie*. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://kops.uni-konstanz.de/server/api/core/bitstreams/94f93aa3-6b01-4c08-b40f-d74c7df0f6f1/content <http://kops.unikonstanz.de/handle/123456789/3570> (utolsó megtekintés: 2020.01.06.).
- FÜLÖP Éva–CSERTŐ István–SZABÓ Zsolt–SLUGOSKI, Ben–JÁNOS László: *Emotional Elaborations of Collective Traumas in Historical Narratives*. Hungarian Academy of Science, Pécs 2011.
- FÜLÖP Éva–KÖVÁGÓ Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. Oriold és Társai, Budapest 2018.
- G–F.: Ravasz Lászlónak. In: *Református Szemle* 14 (1921/13), 119–120.
- GAFNI, Isaiah M.: *Land, Center and Diaspora*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 21.
- GÁLFY Zoltán: *Barth Károly Kolozsvárt és Nagyváradon*. *Református Szemle* 79 (1986/4), 338–343.
- GÁLL Ernő: Etnosz és ethosz. In: *Korunk* 30 (1971/5), 695–705.
- GÁLL Ernő: Az erdélyi bölcséleti iskola és a kisebbségi etika. In: *Erdélyi Múzeum* 54 (1992/1–4), 115–126.
- GARBER, David G.: A Vocabulary of Trauma in the Exilic Writings. In: KELLE, Brad E.–AMES, Frank Ritchel–WRIGHT, Jacob L. (ed.): *Interpreting Exile*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 309–322.
- GERÉB Pál: Az egyház élete. In: *Református Szemle* 42 (1949/8), 233–238.
- GERÉB Pál: Barth Károly jubileuma. In: *Református Szemle* 49 (1956/9), 297–303.
- GERÉB Pál: A kegyelmi kiválasztás. In: *Református Szemle* 52 (1959/9–10), 261–265.
- GERÉB Pál: A jelenkori református theologiai irodalom fő gondolatai. In: *Református Szemle* 55 (1962/5–6), 291–301.
- GERÉB Pál: A Genézis 1–2. részének exegézise Barth Dogmatikájában. In: *Református Szemle* 57 (1964/1), 7–17.
- GERÉB Pál: A hit aktív értelme. In: *Református Szemle* 62 (1969/3–4), 190–195.
- GERÉB Pál: Az imádkozás theologiai kérdése. In: *Református Szemle* 64 (1971/3), 249–258.
- GERÉB Pál: A keresztség. In: *Református Szemle* 65 (1972/4–5), 288–298.
- GERÉB Pál: Kommunió és interkommunió. In: *Református Szemle* 68 (1975/3), 190–195.
- GERÉB Pál: Ecclesia semper reformanda debet! Az egyházat mindig reformálni kell! In: *Református Szemle* 70 (1977/4), 327–333.
- GERÉB Pál: Uram, hallgass meg! In: *Református Szemle* 69 (1976/5–6), 431–434.
- GERÉB Pál: Barth dogmatikája az angyalokról. In: *Református Szemle* 72 (1979/5–6), 377–385.
- GERÉB Pál: Jézus a tengeren jár. In: *Református Szemle* 72 (1979/5–6) 428–430.
- GERÉB Pál: Az egyház egysége. In: *Református Szemle* 73 (1980/5–6), 347–353.
- GERÉB Pál: A természeti theologia kérdésének fejlődése Barthnál. In: *Református Szemle* 75 (1982/5–6), 364–373.
- GERÉB Pál: Barth előadása Kolozsvárt. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 351–360.
- GERÉB Pál: *Barth Károly dogmatikája*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006.

- GERÉB Zsolt: Maksay Albert. In: KOZMA Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonysgot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1996, 375–378.
- GERÉB Zsolt: *Újszövetségi tanulmányok (1969–2004)*. Partium Kiadó, Nagyvárad 2005.
- GERÉB Zsolt: Tavaszy Sándor írásmagyarázata. In: VISKY S. Béla–PAPP György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 103–110.
- GERGELY Ferenc: Arató lelkipásztorok. In: *Református Szemle* 17 (1924/29), 255–256.
- GIESEN Bernhard: *Das Tätertrauma der Deutschen. Eine Einleitung*. UVK Verlag Konstanz 2004, 11–54.
- GOLDENBERG, Robert: *The Origins of Judaism*. Cambridge University Press, New York 2007.
- GOODALL, Jane–LEE, Christopher: Introduction. In: GOODALL, Jane–LEE, Christopher (ed.): *Trauma and Public Memory*. Palgrave Macmillan, Hampshire 2015.
- GOODMAN, Martin: *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilisations*. Alfred A. Knopf, New York 2007.
- GÖNCZY Lajos: Behozható-e a vasárnapi iskolai munka a hitoktatásba? In: *Református Szemle* 18 (1925/39), 640–644.
- GÖNCZY Lajos: *Az igehirdetés tényezői egymáshoz való viszonyukban*. Dolgozatok a református teológiai tudományok köréből 6, Kolozsvár 1931.
- GÖNCZY Lajos: Az igehirdetés és a lelkigondozás. In: *Református Szemle* 75 (1982/2), 101–104.
- GYÁNI Gábor: A trauma alakzatai. In: *Studia Litteraria* 50 (2011/3–4), 5–20.
- GYÁNI Gábor: Kulturális trauma: adott vagy teremtett? In: DÁNÉL Mónika – FODOR Péter – L. VARGA Péter (szerk.): *Esemény – trauma – nyilvánosság*. Ráció Kiadó, Budapest 2012, 38–57.
- GYÁNI Gábor: A történelem jelentése és politikai haszna. In: HUNYADY György–TÖRÖK László (szerk.): *Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülésszak előadásai*. Kossuth Kiadó, Budapest 2014, 58–73.
- GYÁNI Gábor: A trauma történetisége és történészi megjelenése. In: UNGVÁRY ZRÍNYI Imre (szerk.): *Trauma, neheztlenség, harag*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2019, 19–36.
- GYÖRNYI I.–HÖRCSIK R.–SZILVÁSI J.: *Magyar Barth-bibliográfia*. H. N. Adventisa Egyház, Bp. 1985.
- HALBWACHS, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Fischer Taschenbuch 1991.
- HALBWACHS, Maurice: *Az emlékezet társadalmi keretei*. Atlantisz, Budapest 2018.
- HAUDEL, Matthias: *Gotteslehre*. UTB Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik (4. Auflage)*. De Gruyter, Berlin/Boston 2012.
- HEIDELBERGI KÁTÉ. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004.
- HELLER Ágnes: Az etika helye a marxizmusban. In: uő.: *Érték és történelem*. Magvető, Budapest 1969, 107–108.
- HELLER Ágnes: Néhány gondolat a holokauszttraumáról. In: SZOMBAT. ZSIDÓ POLITIKAI ÉS KULTURÁLIS FOLYÓIRAT. (2006. máj. 1.) <https://www.szombat.org/politika/3691-nehany-gondolat-a-holokauszttraumarol> (utolsó megtekintés: 2023.10.23.).
- HELLER Ágnes: *Trauma*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest 2006.
- HENRIX, Hans-Hermann: *Das Christentum als Erinnerungsgemeinschaft*. In: Boschki R.–Gerhards A. (Hrsg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*. Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2010, 35–45.
- HERMAN, Judith: *Trauma és gyógyulás*. Háttér Kiadó–NANE Egyesület, Budapest 2019.
- HERMS, Eilert: Schuld in der Geschichte. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988/3), 349–370.

- HODOSSY-TAKÁCS Előd: „...Az Úr vezette egymaga...”: *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás - tradíciójának teológiai értelmezése*. Dissertationes Theologicae 5, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2000.
- HOFFMEISTER, Johannes: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Felix Meiner, Hamburg 1955.
- HOLTMANN, Stefan: In den Paradigmenwechseln der 1970er Jahre. In: BEINTKER, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 451–456.
- HORVÁTH István: Kijelentés–Ige–Szentírás–Igehirdetés. In: *Református Szemle* 52 (1959/11–12), 307–311.
- HORVÁTH Jenő: *A belmisszió lényege. A belmisszió református teológiai alapvetése*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1948.
- HORVÁTH Jenő: *Barth a humor tükrében*. Kézirat, Kolozsvár 1963.
- HORVÁTH Júlia: Trianon – a magyar identitás feldolgozatlan traumája. In: *Humania pszichológia mint perspektíva*. (2013. jún. 9) https://pszichoblog.blog.hu/2013/07/09/trianoni_trauma (2025. júl. 2.)
- HORVÁTH Levente: Nincs alibi a létben – újabb reflexiók Tavaszy aktualitását illetően. In: VISKY S. Béla (szerk.): *Látták a láthatatlant. Az II. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2024, 201–232.
- HUNYADY György: Történelem, nemzeti nézőpont, pszichológia. In: MÜNNICH Ákos–HUNYADY György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 7–76.
- HUNYADY György: Visszatekintés a jelenből. In: HUNYADY György–TÖRÖK László: *Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülészak előadásai*. Kossuth Kiadó, Budapest 2014, 9–25.
- ILG Barbara: *A trianoni trauma kollektív emlékezeti feldolgozása a korabeli és a rendszerváltás utáni politikai napilapokban, a tudományos narratív pszichológiai tartalomelemzés módszerével. Doktori értekezés*. Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia és Kommunikációtudomány Doktori Iskola, Budapest 2021.
- IMRE Lajos: A belmisszió kérdése. In: *Református Szemle* 5 (1913/33), 531–533; (1913/34), 546–549.
- IMRE Lajos: A magyar kálvinista lelkipásztor eszménye. In: *Református Szemle* 15 (1922/22), 392–395.
- IMRE Lajos: Az egyházépítő munka megszervezése egyházkerületünk szervezetében. In: *Református Szemle* 18 (1925/2), 19–23.
- IMRE Lajos: Papság és prófétaság. In: *Református Szemle* 18 (1925/52), 842–843.
- IMRE Lajos: Kultúrmunka és missziói munka. In: *Református Szemle* 19 (1926/51), 825–826; (1926/53), 857–861.
- IMRE Lajos: Külvárosi gyülekezeteinkért. In: *Református Szemle* 20 (1927/52), 828–830.
- IMRE Lajos: A belmisszió ügyének törvényszerű rendezéséért. In: *Református Szemle* 21 (1928/20), 305–308.
- IMRE Lajos: *A Kijelentés és a pedagógia*. Dolgozatok a református teológiai tudományok köréből 8. Kolozsvár 1931.
- IMRE Lajos: A belmissziói munkánk mai helyzete. In: *Református Szemle* 31 (1938/34), 525–527.
- IMRE Lajos: A kisebbségi élet erkölcstana. In: *Erdélyi Helikon* 11 (1938/1) 1–13.
- IMRE Lajos: Missziói munkaprogram. In: *Református Szemle* 38 (1945/6), 155–158.
- IMRE Lajos: Egység és közösség. In: *Református Szemle* 41 (1948/2), 37–41.
- IMRE Lajos: Az igehirdetés és a lelkigondozás. In: *Református Szemle* 50 (1958/1), 10–14.
- IMRE Mihály: „Magyarország panasza”. *A Querela Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1995.
- JAGERSMA, Hendrik: *Izrael története az ószövetségi korban*. Ford. Czanik Péter. Budapest 1991.
- JANCSÓ Béla: Makkai Sándor új könyvéhez. Magunk revíziója. In: *Erdélyi Fiatalok* 2 (1931/3), 45–51.

- JANCSÓ Béla: A „Nem-lehet” vita margójára. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 224–225.
- JANOWSKI, J. Christine: Gnadenwahl. In: BEINTKER, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck 2006, 321–327.
- JEHLE, Frank: *Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe Karl Barth und die Politik 1906–1968*. Theologische Verlag Zürich 2020.
- JESZENSZKY Géza: *A trianoni trauma jegyében. Interjú Jeszenszky Géza volt magyar külügyminiszterre*. In: *Szabadság* (2024. jan. 16.) <https://szabadsag.ro/article/trianoni-trauma-jegyeben> (2025. júl. 3.)
- JONES, Kenneth R.: *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A. D. 70*. Brill, Leiden- Boston 2011.
- JOYCE, Paul M.: *Ezekiel a Commentary*. T & T Clark, New York–London 2009.
- JUHÁSZ Ábel: Tavaszy Sándor kálvinizmusa. In: VISKY S. Béla–PAPP György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 135–145.
- JUHÁSZ István: Az egyház prófétai és apostoli tiszte a világban. In: *Református Szemle* 40 (1947/6), 179–182.
- JUHÁSZ István: Consensus Tigurinus. In: *Református Szemle* 42 (1949/18), 483–491.
- JUHÁSZ István: Dumitru Dogarunak, a Kultuszdepartament főtitkárának címzett levele, 1961. július 27-én. (Horváth István: *Karl Barth életének és teológiájának összefoglalója*). Kézirat, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Könyvtára.
- JUHÁSZ István: A hitvallás az apostoli egyházban. In: *Református Szemle* 59 (1966/4), 240–252.
- JUHÁSZ István: Barth hatása a romániai református egyház theológiájára. In: *Református Szemle* 59 (1966/5–6), 342–365.
- JUHÁSZ István: Ökumenikus kérdések a román orthodox folyóiratok 1967. évfolyamában. In: *Református Szemle* 61 (1968/1–2), 83–92.
- JUHÁSZ István: A református egyházak hitvallási iratai. In: *Református Szemle* 61 (1968/3), 135–140.
- JUHÁSZ István: *A romániai egyházak ökumenikus közössége 1949 után*. Református Lelkésztovábbképző tanfolyam I.
- JUHÁSZ István: A hitvallás és a hit. In: *Református Szemle* 62 (1969/3–4), 196–201.
- JUHÁSZ István: Dumitru Stăniloae’s Ecumenical Studies as an Aspect of the Orthodox-Protestant Dialogue. In: *Journal of Ecumenical Studies* 16 (1979/4).
- JUHÁSZ István: *A teológiai gondolkodás és tanítás főbb kérdései a romániai református egyházban*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kézirat.
- JUHÁSZ Tamás: A gyermekkeresztség. In: *Református Szemle* 62 (1972/3), 245–248.
- JUHÁSZ Tamás: A Heidelbergi Káté Barth egyházi dogmatikájában. In: *Református Szemle* 65 (1972/6), 390–403.
- JUHÁSZ Tamás: Böhm Károlytól Barth Károlyig. In: *Református Szemle* 81 (1985/6), 507–514.
- JUHÁSZ Tamás: „Az egyház centruma a mennyben van.” A láthatatlan egyház Tavaszy Sándornál. In: VISKY S. Béla–PAPP György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 146–153.
- K. LENGYEL Zsolt: Szabálytalan párhuzamok. Kós Károly és Reményik Sándor erdélyisége (1911–1941). In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024. 101–199.
- KÁDÁR Imre: Az erdélyi gondolat és ellenfelei. In: *Erdélyi Helikon* 2 (1929/3), 161–165.
- KÁDÁR Imre: Kós útja a politika fölé. In: *Erdélyi Helikon* 6 (1933/10), 719–721.

- KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere I-II*. Magyar Református Egyház, Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa 1909–1910.
- KÁNTOR Lajos–LÁNG Gusztáv: *Romániai magyar irodalom 1945–1970*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1971.
- KÁNTOR Lajos: Erdélyi írástudók, egy vita tükrében (Vallani és vállalni: 1929–1981). In: *Utunk* 36 (1981/10), 1–3.
- KÁNTOR Lajos–LÁNG Gusztáv: *Száz év kaland. Erdély magyar irodalmáról (1918–2017)*. Bookart, Csíkszereda 2018.
- KÁNYÁDI Sándor: Líránkról Bécsben. In: *Korunk* 27 (1968/1), 68–73.
- KECSKEMÉTHY István: Feltámadott az Úr bizony! In: *Református Szemle* 13 (1920/13), 97–98.
- KENESSEY Béla: Háborús húsvét. In: *Református Szemle* 9 (1916/16), 242.
- KIRSCHBAUM, Charlotte von: Levél őszi utazásainkról. In: *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vasady Béla levelezése*. Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 1. Debrecen 2007, 19–59.
- KIS-MIHÁLY Ildikó: Politika, egyház, oktatás a két világháború között Romániában. In: *Református Szemle* 95 (2002/4–5), 433–443.
- KIS Klára: A verbális agressziótól az imádságig. In: BARÁTH Béla Levente–FEKETE Károly–KIS Klára (szerk.): *Ősztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából*. Acta Debreceni teológiai tanulmányok 13, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2019, 97–108.
- KISS Béla: Hozzászólás a Sinka-dr. Horváth vitához evangélikus részről. In: *Református Szemle* 42 (1949/18Ö), 498–500.
- KISS Endre: *A fiatal Böhm Károly filozófiája*. In: LACZKÓ Sándor–TONK Márton (szerk.): Böhm Károly és a „Kolozsvári Iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2000, 67–83.
- KISS Kata Dóra: A trauma szükségszerűsége a szubjektivitás létrejöttéhez. In: UNGVÁRY ZRÍNYI Imre (szerk.): *Trauma, neheztelés, harag*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2019, 85–100.
- KISSNÉ NOVÁK Éva: Az érték, az öntét és a szabadság Böhm Károly filozófiájában. In: LACZKÓ Sándor–TONK Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „Kolozsvári Iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai*. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2000, 54–67.
- KLAWANS, Jonathan: Josephus, the Rabbis, and Responses to Catastrophes Ancient and Modern. In: *The Jewish Quarterly Review* 100 (2010/2), 278–309.
- KOOI, Cornelis van der: Am Ende des 20. Jahrhunderts. In: BEINTKER, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 457–463.
- KORÁNYI András: Vigasztaljátok népemet! Községi traumák és az igehirdetés. In: BARÁTH B. L.–FEKETE K.–KIS K. (szerk.): *Ősztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából*. Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 13, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2019, 231–238.
- KÓS Károly: Beszélnek Erdély kövei is. In: *Napkelet* 1 (1920/3), 135–141.
- KÓS Károly: Erdélyi gondolat. In: *Iffjú Erdély* 8. (1930/9), 194.
- KÓS Károly: A református egyház szociális munka-célkitűzéséhez adalékul: Kalotaszeg népének szociális helyzete ma, jövő kilátásai és gazdasági átépítésének elgondolása. In: *Református Szemle* 25 (1932/1), 2–5; (1932/2) 22–25; (1932/3) 33–37.
- KÓS Károly: *Erdély. Kultúrtörténeti vázlat*. Erdélyi Szépművészeti Céh, Kolozsvár 1934. [hasonmás kiadás 1988].

- KÓS Károly: *Kiáltó szó*. Kolozsvár 1920, elérhető online: https://adatbank.ro/html/cim_pdf1374.pdf (utolsó megtekintés: 2024.08.01.).
- KOVÁCS Mónika: *Kollektív emlékezet és holokauszt múlt*. Corvin Kiadó, Budapest 2016.
- KOZMA Tibor: Népemmel Isten népéért. In: *Református Szemle* 33 (1940/6), 81–88.
- KOZMA Tibor: Az Ige tisztaságáért. In: *Református Szemle* 52 (1959/9–10), 256–261.
- KOZMA Tibor: „*Predicatio Verbi Dei Est Verbum Dei*”. In: *Református Szemle* 65 (1972/3), 192–199.
- KOZMA Zsolt: Az istenképesség és a természeti teológia kérdése Barthnál és az erdélyi protestáns teológiában. In: *Theologiai Szemle* 80 (1987/1), 5–11.
- KOZMA Zsolt: Nagy András. In: KOZMA Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1996, 383–401.
- KOZMA Zsolt: Karl Barth hatása az erdélyi magyar református gyakorlati teológiára. In: FAZAKAS Sándor–FERENCZ Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (Rekonstrukciós kísérlet)*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6. Debrecen 2011, 75–84.
- KOZMA Zsolt: Barth Erdélyben. Bibliográfia, repertórium. In: KOZMA Zsolt: *Lekötelezetten. Igetanulmányok, gyülekezeti előadások*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2012, 117–125.
- KOZMA Zsolt: *A Református Szemle repertórium 1908–2012*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2015.
- KOZMA Zsolt: Az újreformátori teológia *Az Út* tükrében. In: BAK Ágnes: *Az Út repertórium*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2016, 9–10.
- KÖÖ Artúr–VÍZI László Tamás: *A százéve trianoni békediktátum születése*. Magyarságkutató Intézet, Budapest 2021.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: In der Blütezeit der Theologie Bultmanns. In: BEINTKER, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 444–450.
- KODÁCSY Tamás: Az online istentiszteleten való jelenlét. In: *Sárospataki Füzetek* 24 (2020/1), 131–140.
- KOVÁCS Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet a 20. századi Magyarországon*. Károli Gáspár Egyetem–I’Harmattan Kiadó, Budapest 2017.
- KOVÁCS Judit: Az emlékezet ideje: megfontolások a történelmi kulturális visszaemlékezés kutatása számára. In: MÜNNICH Ákos–HUNYADY György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 77–96.
- KOVÁCS Mónika: *Globális és lokális holokauszt emlékezetek*. In: RANDOLPH L. Braham – KOVÁCS András (szerk.): *A holokauszt Magyarországon hetven év múltán*. Történelem és emlékezet. Múlt és Jövő Kiadó, 198–219.
- KOVÁCS Mónika: *Kollektív emlékezet és holokauszt múlt*. Corvina, Budapest 2016.
- KRISTÓF György: Transilvánizmus. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle* 3 (1926/3–4), 277–304.
- KUNCZ Aladár: Az „erdélyi gondolat” Erdély magyar irodalmában. In: *Nyugat* 21 (1928/20), 501–508.
- KUNCZ Aladár: *Levelek. 1907–1931*. Kriterion, Bukarest 1982.
- KUSTÁR Zoltán: Ezékiel könyve. In: PECSUK Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2008, 302–315.
- KÜHNER, Angela: *Kollektive Traumata. Annahmen, Argumente, Konzepte*. Psychosozial-Verlag, Berlin 2002.
- KÜNG, Hans: *Das Judentum*. Piper, München–Zürich 1991.

- L. BALOGH Béni: László Dezső: „Az erdélyi ködök mögött van egy eltakart ragyogó világ.” In: MIKÓ Zsuzsanna–SZABÓ Csaba (szerk.): *Magyarnak maradni Erdélyben* Iskola Alapítvány Kiadó – Magyar Nemzeti Levéltár – L’Harmattan, Kolozsvár–Budapest 2021, 449–461.
- LACZKÓ Sándor–TONK Márton (szerk.): Böhm Károly és a „Kolozsvári Iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2000.
- LÁSZLÓ Dezső: Brunner Emil Erdélyben. In: *Kiáltó Szó* 9 (1935), 44–46.
- LÁSZLÓ Dezső: A romániai magyar reformátusság létkérdései. In: *Igazság és Élet* 4 (1938/1), 26–35.
- LÁSZLÓ Dezső: Az erdélyi református theologiai irodalom az elmúlt huszonnégy év alatt. In: *Theologiai Szemle* 17 (1941/1), 50–55.
- LÁSZLÓ Dezső: Az igehirdetői szolgálat hármasköre. In: *Református Szemle* 41 (1948/4), 106–111.
- LÁSZLÓ Dezső: Az egyházzól szóló tanítás a református hitvallásokban. In: *Református Szemle* 45 (1952/1), 7–25.
- LÁSZLÓ Dezső: Makkai Sándor távozásáról. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 102–104.
- LÁSZLÓ Dezső: A kisebbségi élet ajándékai. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár 1997, 77–85. [Eredetileg megjelent: *Új arcvonal*. Kolozsvár 1931, 128–138.].
- LÁSZLÓ Dezső: Az erdélyi magyar ifjúság lelki arca. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár 1997, 22–25. [Eredetileg megjelent: *Erdélyi Fiatalok* 1 (1930/1), 3–5.].
- LÁSZLÓ Dezső: Az erdélyi szellem. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár 1997, 72–76. [Eredetileg megjelent: *Kálvinista Világ* 3 (1929/9) 78–82.].
- LÁSZLÓ Dezső: Bűneink, betegségeink. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár, 1997, 104–110.
- LÁSZLÓ Dezső: Kisebbségi létünk alapkérdései. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár 1997, 88–95. [Eredetileg megjelent: *Erdélyi Fiatalok* 6 (1935/3), 79–86.].
- LÁSZLÓ Dezső: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai. Publicisztikai írások, tanulmányok 1929–1940*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár 1997, 98–104. [Eredetileg megjelent: *Kiáltó Szó* 11 (1937/4), 44–47.].
- LÁSZLÓ Dezső: Önéletrajz-féle. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár, 1997, 15–21.
- LÁSZLÓ Dezső: Új erdélyi tájékozódás. In: Uő.: *A kisebbségi élet ajándékai*. Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár, 1997, 136–144. [Eredetileg megjelent: *Erdélyi Fiatalok* 10 (1939/1), 3–6.].
- LEE, Christopher: ‘But Why Should You People at Home Not Know?’: *Sacrifice as a Social Fact in the Public Memory of War*. In: Goodall, Jane–Lee, Christopher (szerk.): *Trauma and Public Memory*. Palgrave Macmillan, 2015, 21–37.
- LEONHARDT, Rochus: *Grundinformation Dogmatik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.
- LEVINE, Lee I.: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. Yale University Press, New Haven–London 2005.
- LÉVAI-MAGYAR Noémi: Az istenképek jelentősége a trauma-feldolgozásban. In: BARÁTH Béla Levente–FEKETE Károly–KIS Klára (szerk.): *Ösztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 13, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2019, 85–95.
- LIGETI Ernő: Esménykeresések az erdélyi magyar irodalomban. In: *Erdélyi Helikon* 4 (1931/7–10), 686–692.
- LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz Kiadó, Budapest 1996.
- LŐRINCZI Ferenc: Tanítóképzésünkről. In: *Református Szemle* 19 (1926/37), 603–604.

- LUKÁCS Olga: Die Zeit der Veränderungen: Die Rumänische Reformierte Kirche in der Zeit von 1945 bis 2010. In: *Jahrbuch des Gustav-Adolf Werks* 79. 2010, 100–111.
- M. NAGY Ottó: Barth Károly: Az egyház és az egyházak című műve. In: *Református Szemle* 30 (1937/24), 381–388.
- M. NAGY Ottó: Feljegyzések Barthról. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 386–388.
- MAKKAI Sándor: A prófétatörvény. Ifjú papok felszentelésére. In: *Református Szemle* 14 (1921/14–15), 145–146.
- MAKKAI Sándor: Advent. 42. zsoltár. In: *Református Szemle* 15 (1922/23), 407–408.
- MAKKAI Sándor: A jövő köd-függönye előtt. In: *Református Szemle* 16 (1923/1), 1–4.
- MAKKAI Sándor: Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig I. In: *Református Szemle* 18 (1925/9), 132–138.
- MAKKAI Sándor: *Öntudatos kálvinizmus*. Az Út kiadványa, Kolozsvár 1926.
- MAKKAI Sándor: Az erdélyi szellem. In: *Protestáns Szemle* 35 (1926/1–10), 129–134.
- MAKKAI Sándor: *A magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*. Erdélyi Szépmíves Céh, Kolozsvár 1927. <https://mek.oszk.hu/10900/10918/10918.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).
- MAKKAI Sándor: Erdélyi református problémák. In: *Református Szemle* 24 (1931/14), 210.
- MAKKAI Sándor: *Magunk revíziója*. Erdélyi Szépmíves Céh, Kolozsvár 1931. <https://mek.oszk.hu/10900/10935/10935.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).
- MAKKAI Sándor: Kós Károly. In: *Erdélyi Helikon* 6 (1933/10), 674–675.
- MAKKAI Sándor: Újévi programok (1933). In: *Református Szemle* 26 (1933/1), 1–2.
- MAKKAI Sándor: A lelkész mint pedagógus. In: *Igazság és Élet* 3 (1937/2), 48–54.
- MAKKAI Sándor: Egyház és misszió. In: *Igazság és Élet* 4 (1938/1), 18–21.
- MAKKAI Sándor: Nem lehet. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 106–111. [Eredetileg megjelent: *Látóhatár* 5 (1937/2), 49–53.].
- MAKKAI Sándor: Bethlen Gábor öröksége. In: Uő.: *Erdélyi szemmel*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár 2009, 17–25. [Eredetileg megjelent: *Pásztortűz* 8 (1922/2), 457–463.].
- MAKSAY Albert: *Az exegézis problémái*. Dolgozatok a református theologiai tudományok köréből 5. Kolozsvár 1931.
- MAKSAY Albert (szerk): *Jézust követő asszonyok. Nőszövetségi kézikönyv*. Transzilvániai Nőszövetség Egyházkerületi Elnöksége, Kolozsvár 1938.
- MAKSAY Albert: Az Ige szolgálatának útján. In: *Református Szemle* 38 (1945/5), 137–140.
- MAKSAY Albert: Vásárhelyi János munkássága az egyházak közti együttműködés szolgálatában. In: *Református Szemle* 49 (1956/6–7), 215–221.
- MAKSAY Albert: A theológiáért hordozott felelősség. In: *Református Szemle* 51 (1958/11), 330–335.
- MARGUERAT, Daniel: Jewish and Christian Understandings of the Fall of Jerusalem. In: Brooke, George J.–Römer, Thomas (ed.): *Ancient and Modern Scriptural Historiography. L'historiographie biblique, ancienne et moderne*. University Press, Leuven 2007, 311–331.
- MÁRK Mihály: A konfirmáció. In: *Református Szemle* 20 (1927/4), 49–51.
- MÁRK Mihály: A konfirmáció a gyakorlatban. In: *Református Szemle* 20 (1927/13), 195–196.
- MARX, Dalia: The Missing Temple. In: *European Judaism* 46 (2013/2), 61–78.
- MCCORMACK, Bruce: Grace and being. In: WEBSTER, John: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge University Press, Cambridge 2000, 92–110.
- MCGRATH, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 1995.
- MEDVIGY Endre: *Népiség, Erdély, Trianon*. Időjel Kiadó, Budapest 2021.

- MESTER István: Visszaemlékezés Barth Károly kolozsvári előadására. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 378–382.
- MENYHÉRT Anna: *Traumairodalom*. http://www.menyhertanna.hu/wp-content/uploads/2013/09/trauma_1fejezet.pdf (utolsó megtekintés: 2024.07.02.).
- MEYER-BLANCK, Michael: Trauma. In: BETZ, Hans Dieter–BROWNING, Don S–BERND, Janowski–JÜNGEL, Eberhard: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Auflage, Band VIII. Mohr–Siebeck, Tübingen 2008, 574–575.
- MÉSZÁROS Noémi Zsuzsanna–SZABÓ Zsolt Péter: „Egy ezredévi szenvedés...” – Kollektív áldozati hiedelmek és hatásuk Magyarországon. In: FÜLÖP Éva–KÖVÁGÓ Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. Oriold és Társai Kiadó, Budapest 2018, 341–370.
- MIKÓ Imre: *Huszonkét év. Az erdélyi magyarság politikai története 1918. december 1-től 1940. augusztus 30-ig*. A „Studium” kiadása, Budapest 1941.
- MIKÓ Zsuzsanna–SZABÓ Csaba (szerk.): *Magyarnak maradni Erdélyben* Iskola Alapítvány Kiadó – Magyar Nemzeti Levéltár – L’Harmattan, Kolozsvár–Budapest 2021.
- MILLER, J. Maxwell–HAYES, John H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. Ford. Erdős Ágnes. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba 2003.
- MITCHELL, Juliet: *Trauma, felismerés és a nyelv helye*. <http://www.mtapi.hu/thalassa/9923/tanulmny/mitchell.htm> (utolsó megtekintés: 2025.07.25.).
- MOLNÁR Dezső: Találkozásaim Barth Károllyal. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 371–378.
- MOLNÁR János: Gönczy Lajos. In: KOZMA Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1996, 319–336.
- MOLNÁR Károly: Barth Károly Nagyváradon. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 382–383.
- MOLTER Károly: Az elvárásolt varázsló. Válasz Heinrich Zillichnek. In: *Erdélyi Helikon* 7, 1934/6, 459–465.
- MÓRICZ Zsigmond: Mai napok. Ady. In: *Nyugat* 23 (1930/21) <https://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm> (utolsó megtekintés: 2024.08.12.).
- MUSNAI László: Nyugdíjügy és evangélium. In: *Református Szemle* 19 (1926/41), 672–675.
- NAGY Ádám: „Az emlékezet forrásai”. Historiográfiai áttekintés a kollektív emlékezet, emlékezetpolitika, public history jelentőségéről, mint az emlékezetet befolyásoló, alakító és irányát meghatározó tényezőkről. In: *Doktorandusz hallgatók IX. konferenciájának tanulmányai*. Az Eszterházy Károly Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskolájának Kiadványai – Konferenciák, műhelybeszélgetések 18. EKE Líceum Kiadó, Eger 2020, 181–196.
- NAGY Barna: *Mit tanultam Barth Károlytól?* In: Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*. Kálvin Kiadó, Budapest 1997, 477–485.
- NAGY Géza: Barth teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. In: *Theológiai Szemle* 6 (1930/4–6), 581–615.
- NAGY Géza: Az ítélet villámfényében. In: *Református Szemle* 28 (1935/34–35), 538.
- NAGY Géza: Az egyházépítés új módszere. In: *Református Szemle* 29 (1936/11), 163–167.
- NAGY Géza: *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1995.
- NAGY Mihály–SZABÓ Csaba: Márton Áron: „Non recuso laborem.” In: MIKÓ Zsuzsanna–SZABÓ Csaba (szerk.): *Magyarnak maradni Erdélyben* Iskola Alapítvány Kiadó – Magyar Nemzeti Levéltár – L’Harmattan, Kolozsvár–Budapest 2021, 397–416.
- NÉMETH Dávid: Karl Barth és a Magyar Református Egyház lelkigondozástana. In: FAZAKAS Sándor–FERENCZ Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia (rekonstrukciós kísérlet)*. Karl Barth

- Kutatóintézet Kiadványai 6. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011, 85–99.
<https://karl-barth.drhe.hu/?p=199> (utolsó megtekintés: 2025.07.23.).
- NÉMETH György: *A polisok világa. Bevezetés az archaikus és koraklasszikus kori görög társadalomtörténetbe.* Akadémiai Kiadó, Budapest 2016. In: *MeRSZ.hu*
https://mersz.hu/dokumentum/m91apv_90/ (utolsó megtekintés: 2024.08.18.).
- NÉMETH László: Erdély lelke a legújabb irodalomban. In: *Társadalomtudomány* 6 (1926/5), 392–401.
- NÉMETH László: „Mégis ő az erdélyi költő”. In: DÁVID Gyula (szerk.): *Lehet, mert kell. Reményik Sándor emlékezete.* Nap Kiadó, Budapest 2007, 99–103.
- NÉMETH Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv.* Kálvin Kiadó, Budapest 1997.
- NIEBERGALL, Friedrich: A keresztyén alapmagatartás I–II. In: *Református Szemle* 18 (1925/38), 611–613; (1925/39), 625–628.
- NORA, Pierre: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. In: *Aetas* 14 (1999/3), 142–157.
- ŐZE Sándor: „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet.” Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján. Magyar Nemzeti Múzeum Művelődéstörténeti Kiadványa II. Budapest 1991. <https://mek.oszk.hu/13600/13613/13613.pdf> (utolsó megtekintés: 2024.11.05.).
- PAÁL Árpád: Félreértett írás. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.* Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 129–131.
- PAÁL Árpád: Lehet-e megoldása a „kisebbségi” kérdésnek? In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája.* Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 184–188.
- PAÁL Árpád: *A kisebbségi lét tanulóévei Erdélyben I-II.* Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda 2008.
- PALAUER, Wolfgang: Az áldozatdiskurzusok ambivalenciája. BALOGH László Levente–TAKÁCS Miklós–VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Áldozat-narratívák.* Kijarat Kiadó, Budapest 2019, 15–26.
- PATAKI Ferenc: *Együttes élmény – kollektív emlékezet.* Magyar Tudomány, 2003/1. <http://www.matud.iif.hu/03jan/pataki.html> (utolsó megtekintés: 2022.07.25.).
- MOLNÁR János: *A transzilvanizmus esélye és vallási vonatkozásai.* In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok.* Magyar Művészeti Akadémia, Budapest 2023, 390–416.
- PÁL Éva: Nőszövetségi munka a két világháború között In: *Református Szemle* 94 (2001/6), 386–389.
- PÁL Éva: Belmisszió a két világháború között. In: *Református Szemle* 95 (2002/2–3), 364–271.
- PÁLFFY Károly: A lelkipásztor és a kialakuló kisebbségi társadalom. In: *Református Szemle* 30 (1937/26), 413–416.
- PÁLFFY Károly: Igehirdetésünk theologiai tisztázódása. In: *Református Szemle* 72 (1979/3), 167–172.
- PÁNTYA József: Hatással lehet-e az egyéni értékrend a kollektív emlékezetre? In: MÜNNICH Ákos–HUNYADY György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 135–154.
- PÁSZTORI-KUPÁN István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381- től 451-ig.* Napoca Star–Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010.
- PÉK Győző: A szociális és kollektív emlékezet a traumatizáló események pszichoszociális szempontjaiból. Generációs megfontolások. In: MÜNNICH Ákos–HUNYADY György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 97–116.
- PÉTER Antal: *A kerületi református árvaház.* In: *Református Szemle* 20 (1927/5), 71–73.
- PETHES, Nicolas: *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung.* Junius Katalog, Hamburg 2008.

- PFITZNER Rudolf: *Választott trauma, regrediált társadalom, a vezért szerepe*. <http://www.merleg-digest.eu/valasztott-trauma-regredialt-tarsadalom-a-vezer-szerepe/> (utolsó megtekintés: 2021.10.28.).
- PILDER Mária: Beszámoló a női belmissziói munkáról. In: *Református Szemle* 21 (1928/29), 455–457.
- PILDER Mária: Makkai Sándorhoz, 1937. febr. 15-én. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 120–121.
- POCK, Johann: *Schuld und Traumata – eine Herausforderung für die Seelsorge*. *Diakonia* 42, 2011, 74–77.
- POMOGÁTS Béla: A transzilvánizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája. In: *Irodalomtörténeti füzetek* 107. Budapest 1983, 182–183.
- POMOGÁTS Béla: *Jelszó és mítosz*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2003.
- POMOGÁTS Béla: A transzilvánista ideológia. In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024, 465–496.
- POOLE, Ross: Memory, history and the claims of the past. In: *Memory Studies* 1 (2008/2), 149–166.
- POSER, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. Brill, Leiden-Boston 2012.
- POSER, Ruth: No Words: The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile. In: BOASE, Elizabeth–FRECHETTE, Christopher G.: *Bible through the Lens of Trauma*. SBL Press, Atlanta 2016, 27–48.
- POSZLER György: *Az erdélyi magyarság száz évéről. Bizonytalan remények és tétova kételyek*. Korunk – Komp-Press, Kolozsvár 2016.
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája II*. Osiris Kiadó, Budapest 2007.
- RICOEUR, Paul: *Emlékezés, történelem, megbocsátás*. Paul Ricoeurrel beszélget Sorin Antohi. Irodalmi és Társadalmi havi lap. 2003/11-12. <http://ketezer.hu/2003/11/emlekezes-tortenelem-megbocsatas/> (utolsó megtekintés: 2022.07.25.).
- RICOEUR, Paul: Emlékezet – felejtés – történelem. In: Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet I*. Osiris Kiadó, Budapest 2006, 106–122.
- RUMFELT, J. L.: *Reversing Fortune: War, Psychic Trauma, and the Promise of Narrative Repair*. In: Brad E Kelle–Frank Ritchel Ames –Jacob L. Wright (ed.): *Interpreting Exile*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 323–342.
- RAPP, Eugen-Ludwig: Jüdische Diaspora. In: CAMPENHAUSEN, Hans Frhr. v.–DINKLER, Erich–Gloege, Gerhard–LOGSTRUP, Knud E.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Zweiter Band*. Dritte Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 174–178.
- RAVASZ László: A megbánás. In: *Református Szemle* 12 (1919/8), 60–62; (1919/9), 601–603.
- RAVASZ László: Tisza. In: *Református Szemle* 12 (1919/31), 265.
- RAVASZ László: Újévkor. In: *Református Szemle* 12 (1919/1), 1–2.
- RAVASZ László: Istent megtalálni. In: *Református Szemle* 13 (1920/10), 73–74.
- RAVASZ László: Lélekből cselekedni. In: *Református Szemle* 14 (1921/3), 35–36.
- RAVASZ László: Egyház és belmisszió. In: *Református Szemle* 21 (1928/47), 745–746.
- RAVASZ László: Irodalmi schisma. In: *Könyvbarátok lapja* 1 (1928/2), 105–107.
- REFORMÁTUS SZEMLE SZERKESZTŐSÉGE: A belmisszió ügyének rendezése. In: *Református Szemle* 16 (1923/10), 122–124.
- REISINGER János: *Reményik Sándor költészete*. <https://soundcloud.com/reisingerjanos/remenyik-sandor-koelteszete> (2024. aug. 2.).
- PARIS, Reiner: A tehetetlenség mint nyomásgyakorlás. In: BALOGH László Levente–TAKÁCS Miklós–VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Áldozat-narratívák*. Kijarat Kiadó, Budapest 2019, 70–84.
- REMÉNYIK Sándor: Önkritika vagy szellemi masocizmus? In: *Pásztortűz* 19 (1933/7), 124–125.

- REMÉNYIK Sándor: *Elkéstetek*, 1936. <https://probablogi.wordpress.com/kedvenc-versek/remenyik-sandor-elkestetek/> (utolsó megtekintés: 2024.12.03.).
- REMÉNYIK Sándor: Makkai Sándorhoz. Kolozsvár, 1937. febr. 26. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 148–152.
- REMÉNYIK Sándor: Tavasz Sándor. In: *Pásztortűz* 23 (1937/3), 52–53.
- REMÉNYIK Sándor: Lehet, mert kell. In: CSEKE Péter–MOLNÁR Gusztáv: *Nem lehet. A kisebbségi sors vitája*. Hét torony Könyvkiadó, Budapest 1989, 126–128.
- RÉVÉSZ Imre: „Pietizmus”, szektásodás és a Debreczeni Protestáns Lap. In: *Református Szemle* 8 (1915/47), 716–718.
- ROMSICS Ignác: Trianon okai. In: *Hadtörténeti Közlemények* 127 (2014/3), 663–691.
- ROMSICS Ignác: Az ellenállástól a beilleszkedésig. Az erdélyi magyarság dilemmái (1918–1920). In: *Korunk* 3/XXXIII (2022/12), 3–13.
- RUMFELT, Janet L.: Reversing Fortune: War, Psychic Trauma, and the Promise of Narrative Repair. In: KELLE, Brad E.–AMES, Frank Ritchel–WRIGHT, Jacob L. (ed.): *Interpreting Exile*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2011.
- SAASE, Markus: *Geshichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels*. Neukirchener Verlag Neukirchen 2004.
- SAFRAI, Shmuel (ed.): *The Literature of the Sages*. Introduction. Fortress Press, Philadelphia 1987.
- SALZBERG, Alieza: Judaism after the Temple. In: *My Jewish Learning* <https://www.myjewishlearning.com/article/judaism-after-the-temple/> (2024. aug. 17).
- SÁNDOR Pál: *A magyar filozófia története I. (1900–1945)*. Magvető Kiadó, Budapest 1973.
- SÁRKÖZY Endre: *A kegyesség és az értelem az Ige mérlege alatt*. In: *Református Szemle* 70 (1977/3), 258–263.
- SÁRKÖZY Endre: Barth Károly, a professzor. In: *Református Szemle* 79 (1986/4), 368–371.
- SCHMITT, Carl: *Politikai teológia*. ELTE ÁJK-Tempus, Budapest 1992.
- SCHWARTZ, Daniel R.–WEIS, Zeev: *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?* Brill, Leiden–Boston 2012.
- SILHOUETTE: Babyloni Ésaías. In: *Református Szemle* 12 (1919/35), 289–290.
- SIMON F. Nándor: A legnagyobb zsidó ünnep. In: *Mindennapi, a közéleti portál* (2011. aug. 8.) <http://mindennapi.hu/cikk/tudomany/ma-van-a-legnagyobb-zsido-gyasznap/2011-08-08/5813> (2024. aug. 17.).
- SIPOS Gábor: *Az Erdélyi Református Egyházkerülettől az 1948-as államosítások, valamint későbbi akciók során elvett ingó és ingatlan javak áttekintő jegyzéke*. In: *Útjelző*. Erdélyi Református Egyházkerület Évkönyve 1993, Kolozsvár 1994, 132–133.
- SIPOS Gábor: A romániai református egyház intézményrendszere a két világháború között. In: *Korunk* 13 (2002/4), 28–30.
- SOGGIN, Alberto J.: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999.
- SOÓS Béla: Új templom. In: *Református Szemle* 16. (1923/45), 410–411.
- SPENGLER, Oswald: A nyugat alkonya. In: GYURGYÁK J.–KISANTAL T. (szerk.): *Történelemelmélet I.*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 612–657.
- SPENGLER, Oswald: *A nyugat alkonya I-II.* (ford. Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc) Noran Libro Kiadó–Kossuth Kiadó, Budapest 2023.
- STAUB, Ervin: A Holokauszt Magyarországon, gyökerei és el nem ismerésének hatásai. In: Hunyady György–Török László (szerk.): *Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülészak előadásai*. Kossuth Kiadó, Budapest 2014, 124–134.

- STONE, Michael E.: Reactions to Destructions of the Second Temple. In: *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981/2), 195–205.
- SURJÁN László: Százéves a trianoni nemzeti trauma. In: Magyar Nemzet (2020. júl. 24) <https://magyarnemzet.hu/velemeney/2020/07/szazeves-a-trianoni-nemzeti-trauma> (2025. júl. 3.)
- SZÁNTÓ Mihályné Mátyás Tünde: Felekezeti oktatás az Erdélyi Református Egyházkerületben a két világháború között. In: *Református Szemle* 96 (2003/3–5), 300–309.
- SZEGEDY-MASZÁK Mihály: Legyőzhetjük-e valaha a múltunkat? In: Hunyady György–Török László (szerk.): *Történelem és emlékezet. Egy akadémiai ülészak előadásai*. Kossuth Kiadó, Budapest 2014, 89–109.
- SZEMLÉR Ferenc: Jelszó és mítosz. *Erdélyi Helikon* 10 (1937/8), 594–602.
- SZÉKELY Károly: *Kereszt és feltámadás*. In: *Református Szemle* 66 (1973/1), 22–35.
- SZILÁGYI Domokos: *Kényszerleszállás. Összegyűjtött versek (szerk. Kántor Lajos)*. Kriterion, Bukarest 1978.
- TAMÁS Gáspár Miklós: Miért ne írjunk Trianonról. In: *Élet és Irodalom*, LXIV. 2020/22 (2020. május 29.). <https://www.es.hu/cikk/2020-05-29/tamas-gaspar-miklos/miert-ne-irjunk-trianonrol.html> (2024. júl. 11.)
- TAMÁS Gáspár Miklós: Egészséges és erős apák. László Dezső a Farkas utcában. In: Uő.: *Kolozsvári esszék*. Kijárat Kiadó, Kolozsvár 2024, 66–77.
- TAMÁSI Áron: Tabéry Géza: Vértorony (ism.). In: *Ellenzék* 50 (1929/186), 7.
- TAVASZY Sándor: Tompa Mihály, a költő - a pap. In: *Vasárnap* 7 (1907/19), 182–185.
- TAVASZY Sándor: *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája. Transzcendentál-filozófiai tanulmány*. Stief Jenő és tsa., Kolozsvár 1914.
- TAVASZY Sándor: *Schleiermacher filozófiája*. Stief Jenő és tsa. Kolozsvár 1918.
- TAVASZY Sándor: Históriai megismerés a teológiában. In: *Protestáns Szemle* 30 (1919/7–10), 240–260.
- TAVASZY Sándor: A közösség-tudat és az egyéniség elve. In: *Református Szemle* 16 (1923/3), 35.
- TAVASZY Sándor: Dr. Bartók György: Petőfi lelke. Kísérlet az aesthetikum megértésére. Budapest, 1922. In: *Református Szemle* 16 (1923/6), 87.
- TAVASZY Sándor: Irodalmi szemle. In: *Az Út* 5 (1923/1–3), 69–76.
- TAVASZY Sándor: A nyugat-európai kultúra sorsa Spengler filozófiájának tükrében. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle* 56 (1924/2), 118–122; (1924/3–4) 207–211.
- TAVASZY Sándor: Az erdélyi magyar kultúra kérdése a Spengler filozófiáján át nézve. In: *Ellenzék* 45 (1924/128), 9.
- TAVASZY Sándor: Életfelfogások. In: *Iffjú Erdély* 2, (1924/6), 1–2.
- TAVASZY Sándor: A belmisszió, mint újság és mint komoly lelki munka. In: *Református Szemle* 18 (1925/24), 385–386.
- TAVASZY Sándor: A keresztyén ember alkalmazkodása. In: *Református Szemle* 18 (1925/10), 146.
- TAVASZY Sándor: A magyar írótoill panasza. In: *Iffjú Erdély* 4 (1925/4), 61.
- TAVASZY Sándor: Az emberi élmény és az isteni kijelentés. In: *Az Út* 7 (1925/9), 230–232; (1925/10), 261–264; *Az Út* 7 (1926/1), 19–23; (1926/2), 42–45; (1926/3), 85–87; (1926/4), 122–125; (1926/5) 140–144; *Az Út* 8 (1926/6), 176–180.
- TAVASZY Sándor: Jókai (Születése százéves fordulója alkalmából). In: *Református Szemle* 18 (1925/9), 129–130.
- TAVASZY Sándor: *Világnézeti kérdések*. Az „Út” kiadása. Füßy József Irodalmi és Könyvnyomdai Müintézete, Torda 1925.
- TAVASZY Sándor: Az emberi szellem művészi igényeinek forrása. In: *Pásztortűz* 12 (1926/1), 14–16.

- TAVASZY Sándor: Kálvinista szellemű sajtó. In: *Református Szemle* 19 (1926/42), 681–683.
- TAVASZY Sándor: Lórántffy Zsuzsanna az erdélyi magyar asszony példaképe. In: *Magyar Nép* 6 (1926/40), 485–486.
- TAVASZY Sándor: A múlt év alkotó munkái. In: *Református Szemle* 21 (1928/1), 1–4.
- TAVASZY Sándor: *Az erdélyi szellemi élet két döntő kérdése*. Erdélyi Tudományos Füzetek 11. Kolozsvár 1928.
- TAVASZY Sándor: Az új és igaz ember-típus. In: *Református Szemle* 21 (1928/35), 549–551.
- TAVASZY Sándor: *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése* Erdélyi Tudományos Füzetek 11. Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása, Kolozsvár 1928.
- TAVASZY Sándor: *A dialektikai teológia problémája és problémái. A dialektikai teológia kritikai ismertetése*. Dolgozatok a Református Theológiai Tudomány Köréből 4., Kolozsvár 1929.
- TAVASZY Sándor: *A kijelentés feltétele alatt. Theológiai értekezések*. Dolgozatok a Református Theológiai Tudomány Köréből 2., Kolozsvár 1929.
- TAVASZY Sándor: Bartók György: A "Rendszer" filozófiai vizsgálata. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle* 6 (1929/3–4), 397–398.
- TAVASZY Sándor: Böhm Károly: Az ember és világa. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle* 6 (1929/1–2), 123–125.
- TAVASZY Sándor: Varga Sándor: Valóság és érték. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle* 6, (1929/1–2), 139–140.
- TAVASZY Sándor: Az enyedi tudományos teológiai konferencia. In: *Az Út* 12 (1930), 134–143.
- TAVASZY Sándor: Baksay Sándor. In: *Kálvinista Világ* 4, (1930/1), 20.
- TAVASZY Sándor: Magyar tudományos törekvések Erdélyben. In: *Erdélyi Múzeum* 35 (1930/7–9), 215–230.
- TAVASZY Sándor: Mi az erdélyi gondolat? In: *Iffjú Erdély* 8 (1930/8), 211.
- TAVASZY Sándor: Szabolcska Mihály a vallásos költő. In: *Kálvinista Világ* 4 (1930/12), 172–173.
- TAVASZY Sándor: A protestáns ember lelki alkata. Gusztáv Adolf a protestáns hős. In: *Kálvinista Világ* 6 (1932/21–22), 89–95.
- TAVASZY Sándor: A protestantizmus és a világnézet problémája. In: *Az Út* 15 (1933/4), 53–55.
- TAVASZY Sándor: Az igazi kritikai nemzetszemlélet. Feleltül Reményik Sándornak „Önkritika, vagy szellemi masochizmus?” c. cikkére. In: *Pásztortűz* 19 (1933/9), 170–171.
- TAVASZY Sándor: Balogh Károly: Madách, az ember és költő. In: *Pásztortűz* 20 (1934/22), 454.
- TAVASZY Sándor: Disputa egy üzenet körül II. In: *Pásztortűz* 20 (1934/9), 195–196.
- TAVASZY Sándor: Etikai szempontok a románság és a magyarság viszonyának megítéléséhez. In: *Erdélyi Helikon* 7 (1934/9), 661–668.
- TAVASZY Sándor: Üzenem (A Klingsor c. erdélyi szász folyóiratnak). In: *Pásztortűz* 20 (1934/4), 73.
- TAVASZY Sándor: A prófétai nemzetszemlélet. In: *Pásztortűz* 22 (1936/21), 435.
- TAVASZY Sándor: Az idő és az örökkévalóság. In: *Erdélyi Helikon* 9 (1936/1), 1–5.
- TAVASZY Sándor: Találkozásom Kuncz Aladárral. In: *Pásztortűz* 22, (1936/13–14), 283–284.
- TAVASZY Sándor: Az irodalmi műízlés társadalmi jelentősége. In: *Pásztortűz* 23 (1937/4), 75.
- TAVASZY Sándor: Bánffy Miklós műve. In: *Pásztortűz* 23 (1937/18), 337–338.
- TAVASZY Sándor: Budai Nagy Antal. Az első erdélyi népfelkelés ötvenedik évfordulóján. In: *Pásztortűz* 23 (1937/22), 445.
- TAVASZY Sándor: A félszázados Erdélyi Irodalmi Társaság. In: *Erdélyi Helikon* 11 (1938/10), 790–791.
- TAVASZY Sándor: A szellemi magatartás kérdése az irodalomban. In: *Pásztortűz* 24 (1938/10), 513–514.
- TAVASZY Sándor: Az irodalom mint nemzeti létforma. In: *Pásztortűz* 24 (1938/1) 1–2.

- TAVASZY Sándor: Láthatatlan írás. Elmélkedés Áprily Lajos költészetéről. In: *Pásztortűz* 25, (1939/12), 527–530.
- TAVASZY Sándor: Az irodalmi műveltség a keresztyén ember életében. In: *Pásztortűz* 26 (1940/2), 111–113.
- TAVASZY Sándor: Isten tette nemzeti életünkben. In: *Az Út* 22 (1940), 220–226.
- TAVASZY Sándor: Orbán Balázs 1829–1890. In: *Erdélyi Helikon* 13 (1940/1), 357–371.
- TAVASZY Sándor: Reményik Sándor természetszemlélete. In: *Pásztortűz* 26 (1940/12), 501–503.
- TAVASZY Sándor: Reményik Sándor küzdelme. In: *Erdélyi Helikon* 14 (1941/12), 752–755.
- TAVASZY Sándor: Vallomás Reményik Sándorról. In: *Pásztortűz* 27, (1941/11), 546–547.
- TAVASZY Sándor: Körösi Csoma Sándor. In: *Református Szemle* 35 (1942/13), 193–195.
- TAVASZY Sándor: *A református egyház jelentősége Erdély történetében*. Ifjú Erdély, Kolozsvár 1943.
- TAVASZY Sándor: *A két Apafi fejedelem*. Erdélyi Tudományos Füzetek 148. Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása, Kolozsvár 1943.
- TAVASZY Sándor: Reményik Sándor összes versei. Révai Kiadás, 1943. Ismertető. In: *Pásztortűz* 29 (1943/12), 529–530.
- TAVASZY Sándor: Beszámoló 1944. szeptember – 1945. április közti időről. In: *Református Szemle* 38 (1945/1), 12–16.
- TAVASZY Sándor: Időben lenni és hitben élni. In: *Református Szemle* 38 (1945/4), 114–116.
- TAVASZY Sándor: A keresztyén ember a mai gazdasági helyzetben. In: *Református Szemle* 40 (1947/8), 243–245.
- TAVASZY Sándor: Az egyéni és a közösségi élet alapja. In: *Református Szemle* 41 (1947/5), 147–149.
- TAVASZY Sándor: Az igazhitű tanítás és a személyes bizonyágtétel. *Református Szemle* 40 (1947/1), 4–6.
- TAVASZY Sándor: Az isteni igazságszolgáltatás a világban. In: *Református Szemle* 40 (1947/2), 51–53.
- TAVASZY Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Bővített, második kiadás, a szöveget gondozta Juhász Tamás. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István, Osiris, Budapest 2002.
- TOLNAI Gábor: *Erdély magyar irodalmi élete*. Prometheus, Szeged 1933.
<https://adatbank.ro/cedula.php?kod=1143> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).
- TOMPA László: *Lőfűrésztes*. <http://www.szozat.org/index.php/lira/tartalom/2500-tompa-laszlo-furosztas> (utolsó megtekintés: 2025.07.10.).
- TONK Márton: Filozófia és teológia a kolozsvári iskola gondolkodóinál. Vallás, filozófia, totalitás Tavasz Sándor világnézetében. In: *Gazdaság & Társadalom*, 2012/Különszám, 88–101.
- TONK Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában*. Pro Philosophia, Kolozsvár 2022.
- TÓTH Erzsébet Fanni: Téged hogy hívnak? In: GUTMAN Bea (szerk.): *Amikor a múlt jelen van*. Kulcslyuk Kiadó, Budapest 2023, 7–38.
- TÓTH Lajos: A missziói lelkészek választhatósága és áthelyeztetése. In: *Református Szemle* 18 (1925/39), 645–648.
- TÓTH Sándor: „Vallani és vállalni”, avagy vita az írók gyávaságáról. In: *Korunk* 30 (1971/12), 1839–1845.
- TÖRÖK István: *Határkérdések szolgálatunkban*. Református Zsinat Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1990.
- TÖRÖK István: *Dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- TÖKÉS István: Az egyetemes egyház. Ökumenikus szolgálatunk újrakezdése. In: *Református Szemle* 40 (1947/8), 249–252.

- TÖKÉS István: Barth Károly: A dogmatika alapvonalai – 1947. Ismertető. In: *Református Szemle* 40 (1947/15), 516–518.
- TÖKÉS István: Az egyháztagság. In: *Református Szemle* 41 (1948/4), 132–136.
- TÖKÉS István: Szempontok a gyermekkeresztség kérdéséhez. In: *Református Szemle* 47 (1954/6), 162–171.
- TÖKÉS István: Barth Károly exegetikai gondolkodása. In: *Református Szemle* 59 (1966/5–6), 328–335.
- TÖKÉS István: Szentlélek. In: *Református Szemle* 66 (1973/5–6), 310–321.
- TÖKÉS István: Adventi gyülekezet (Jel 3,7–13). In: Uő.: *Őt hallgassátok*. Kolozsvári Református Egyházkerület, Kolozsvár 1975, 12–16.
- TÖKÉS István: Adventi örvendezés (Ézs 61,10). In: Uő.: *Őt hallgassátok*. Kolozsvári Református Egyházkerület, Kolozsvár 1975, 9–12.
- TÖKÉS István: Te – Én – Mi. In: *Református Szemle* 69 (1976/2), 83–85.
- TÖKÉS István: *A Romániai Magyar Református Egyház élete 1944–1989*. Magyarságkutató Intézet, Budapest 1990.
- TÖKÉS László: Laicizálódás a teológiában? In: *Református Szemle* 72 (1979/5–6), 454.
- TÖKÉS László: Párhuzamok. In: *Református Szemle* 72 (1979/3), 201–202.
- TRIANON 100 <https://trianon100.hu/cikk/az-elso-vilaghaborut-lezaro-bekeszerzodesek-mai-megitelese-magyarorszag-kozepiskolokban-kutatasi-jelentes-osszefoglaloja> (utolsó megtekintés: 2025.07.03.).
- TRIANON, A 103 ÉVES TRAUMA, AMELY MÉG MINDIG NINCS FELDOLGOZVA. In: *HelloMagyar* (2023. jún. 4.) <https://hellomagyar.hu/2023/06/04/trianon-a-103-eves-trauma-amely-meg-mindig-nincs-feldolgozva/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).
- TRIANON, A LÁTENS TRAUMA. (2021.06.04.) <https://szekelyhon.ro/aktualis/trianon-a-latens-trauma> (utolsó megtekintés: 2025.07.03.).
- UJVÁRY Gábor: A békekötés és a magyar történetírás. In: *Rubicon* 28 (2017/7–8), 110–115.
- ULLMANN Tamás: Trauma és nyelv. In: UNGVÁRY ZRÍNYI Imre (szerk.): *Trauma, neheztelés, harag*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2019, 37–65.
- UNGVÁRI ZRÍNYI Imre: Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai. In: *Korunk* 11 (2000/12), 55–66.
- UNGVÁRI ZRÍNYI Imre (szerk.): *Trauma, neheztelés, harag*. Pro Philosophia, Kolozsvár 2019.
- UNGVÁRI ZRÍNYI Imre: A gondolkodás filozófiai és teológiai felelőssége. Böhm és Tavaszy filozófiája. In: VISKY S. Béla (szerk.): *Látták a láthatatlant. A II. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2024, 316–329.
- UNGVÁRI ZRÍNYI Imre: *Egy életmű „képződésének” konstellációi*. Böhm Károly filozófiájának utóélete. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2024.
- ÚTJELZŐ. *Az Erdélyi Református Egyházkerület Évkönyve 1993*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1994.
- Y: Nemezis. In: *Református Szemle* 9 (1916/37), 565–566.
- VALLASEK Júlia: Irodalom hírek közé tördelve. In: BOKA László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024, 348–372.
- VÁLYI-NAGY Ervin: A forradalom teológiája. In: Uő.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázél-Budapest 1993, 133–142.
- VÁLYI-NAGY Ervin: Curriculum és teológia. Beszélgetések Vályi-Nagy Ervinnel. In: Uő.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázél-Budapest 1993, 8–40.
- VÁLYI-NAGY Ervin: Isten vagy történelem. In: Uő.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázél-Budapest 1993, 43–57.

- VASADY Béla: Beszámoló Barth Károly előadói körútjáról. In: *Igazság és Élet* 3 (1937/2), 73–74.
- VASADY Béla: *Az Ige útján sántikálva. Teológiai önéletrajz*. DRTA Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetek 28, Debrecen 1993.
- VASADY Béla: Egy nap Barth Károllyal. In: FERENCZ Árpád (szerk.): *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vasady Béla levelezése*. Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 1. Debrecen 2007, 175–181.
- VARDEN, Erik: *Felhasadt emlékezés. A keresztény emlékezés*. L'Harmattan, Budapest 2023.
- VÁSÁRHELYI János: Az egyházak és a munkanélküliség. In: *Református Szemle* 24 (1931/4), 49–50.
- VÁSÁRHELYI János: Egyházközségi Szociális Bizottság. In: *Református Szemle* 24 (1931/6), 81–85.
- VÁSÁRHELYI János: Oekumenikus feladatok. In: *Református Szemle* 40 (1947/ 8), 241–242.
- VERES Ildikó: *Kanttól a hermeneutikáig és a dialektikai teológiáig*. In: LACZKÓ Sándor–TONK Márton (szerk.): Böhm Károly és a „Kolozsvári Iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai. Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged 2000, 191–203.
- VERES Ildikó: *A kolozsvári iskola I*. Mikes International, Hága 2005.
- VERESS Károly: *Egy létparadoxon színe és visszája. Hermeneutikai kísérlet a nem lehet-probléma megnyitására*. Pro Philosophia, Kolozsvár 2003.
- VINCZE Gábor: *A romániai magyar kisebbség történeti kronológiája 1944–1989*. <http://vincze.adatbank.transindex.ro/index.php?action=ev&ev=1948> (utolsó megtekintés: 2024.08.05.).
- VIRÁG Teréz: *Kollektív trauma – egyéni öngyógyítás*. http://www.multesjovo.hu/en/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/1176/ (utolsó megtekintés: 2020.10.25.).
- VÍZI László Tamás: A trianoni trauma kezelésének 20. és 21. századi modelljei. In: Szónokyné Ancsin Gabriella (szerk.): *Magyarok a Kárpát-medencében 2. Tudományos Nemzetközi Konferencia*. Egyesület Közép-Európa Kutatására, Szeged 2017, 57–79.
- VOLKAN, Vamik D.: Unending Mourning and its Consequenses. In: *Psychotherapie – Wissenschaft* 1 (2011/2), 102–110.
- VOLKAN, Vamik D.: Választott trauma: a jogosultság és erőszak politikai ideológiája. In: BALOGH László Levente–TAKÁCS Miklós–VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Áldozat-narratívák*. Kijarat Kiadó, Budapest 2019, 134–154.
- WAHL, Heribert: Trauma. In: Fahlbusch, Erwin (hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon*. Band IV. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, 949–951.
- WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik II*. Neukirchener Verlag, Neukirchen Moers 1962.
- ZAHORÁN Csaba: A trianoni örökség feldolgozása. *Ludovika.hu* (2020. júl. 20) <https://www.ludovika.hu/blogok/horizontokblog/2020/07/20/a-trianoni-orokseg-feldolgozasa/> (utolsó megtekintés: 2025.07.02.).
- ZALATNAY István: Keresztyén univerzalizmus és a jelen etikai parancsa. Tavaszy Sándor teológiai útkeresése az 1920-as években. In: VISKY S. Béla–PAPP György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 349–359.
- ZEIDLER Miklós: A trianoni békeszerződés és Magyarország. Kihívások és válaszok. In: CSAPÓ Cs.–DOBSZAY T.–VARGA Zs.–ZEIDLER M. (szerk.): *Fejezetek az új- és jelenkori magyar történelemből*, L'Harmattan, Budapest 2006, 157–258.
- ZILLICH, Heinrich: Deutsche und Ungarn. In: *Klingsor* 11 (1934/2), 76–78.
- ZOCHER, Peter: Barths Wirkung und Rezeption. In der Kriegs- und Nachkriegszeit. In: BEINTKER, Michael (hrsg.): *Barth Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 437–443.