

„Itt van Isten köztünk...”

Térhasználati kérdések a református egyházban

Kézirat, publikálásra benyújtott verzió.

1.

Vallási létünk alapvető formái – függetlenül attól, hogy milyen felekezethez tartozunk – a transzcendens mutatkozásának felismerésére épülnek. Erről a felismerésről szól a református Énekeskönyvnek a tanulmányom címében is idézett, 165. éneke:

„Itt van Isten köztünk,
Jertek őt imádni,
Hódolattal elé állni.
Itt van a középén,
minden csendre térve
Ő előtte hulljon térdre.
Az, aki
Hirdeti
S hallja itt az Igét:
Adja néki szívét!

Csodálatos Felség,
Hadd dicsérlek Téged:
Hadd szolgáljon lelkem Néked! Angyaloknak módján
Színed előtt állván,
Bárcsak mindig orcád látnám!
Add nékem
Mindenben
Te kedvedben járnom,
Istenem, Királyom!

Általjárász Te mindent;
Rám ragyogni engedd
Életadó, áldott Lelked!
Mint a kis virág is
Magától kibomlik,
Rá ha csöndes fényed omlik:
Hagyj, Uram,
Vidáman
Fényességed látnom
S országod munkálnom!”¹

¹ TERSTEEGEN, Gerhard (1697 – 1769) versének első, harmadik és negyedik versszaka in Csomasz Tóth Kálmán (szerk.), *Énekeskönyv magyar reformátusok használatára*, A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2016 [1948], 243-244.

Az emberlét alaphelyzetét Simone Weilre hivatkozva megfogalmazó Pilinszky szerint „Latrokként tér és idő keresztjére vagyunk verve mi, emberek”² s ez az alaphelyzet határozza meg azt is, hogy a transzcendens mutatkozásait a térben és az időben érzékeljük. A mutatkozás – érzékelje bár az ember egy villámcsapásban, vagyis valami egyértelműen azonosítható külső „íránymutatásban” vagy úgy, mint Jákób egy álomban – megjelöli a tér egy darabját és „helyé” teszi, vagyis az embert körülvevő folytonos térből kiszakít egy darabot: ez lesz – mint Eliade több helyütt kifejti³ – a „fanum” a mutatkozás helye, amit a mutatkozás elhatárol attól, ami körülveszi, a profanumtól. A fanum alapvetően az emlékezet helye – a szó Pierre Nora-féle⁴ értelmezésében is – azaz a mutatkozás megtapasztalásának emlékét hordozza, és sűríti mindazt, amit egy közösség a transzcendensről, mutatkozásának mikéntjéről tud. Így adódik tovább a nemzedékek között, így lesz a kultúra része. A fanum másrészt a tér alapvető struktúráját jelzi, s így lesznek a mutatkozás helyei a társdalmiasított tér alapvető struktúráját meghatározó, hierarchiát képző helyekké is. A hierarchia-képződés azonban paradox módon magában hordozza a mutatkozás helye, mint szakrális hely alapvető mássága felszámolásának, e radikálisan más „domesztikálásának” lehetőségét is. Attól kezdve, hogy a fanum tere beépül a kultúrába, illetve köré épül a kultúra, sokszor megszűnik az embernek a mutatkozásra való érzékenysége, és a kultúra szemüvegén keresztül látja a mutatkozást. A második vagy harmadik nemzedék már nem a „mi Istenünkről” hanem az „Atyák Istenéről” beszél, mert csak az atyák – letisztázott, a közösség kommunikatív emlékezete⁵ által csiszolt vagy épp folklorizálódott – elbeszéléseiben találkozik a Transzcendenssel. A kommunikatív vagy sokkal inkább a kulturális emlékezet médiumai közvetítik számára a mutatkozás felismeréséhez szükséges felkészültségeket, így a transzcendens saját kultúrájában kódolttól eltérő módon való mutatkozásait nem, vagy csak nehezen ismeri fel. A folyamat egy pontján azután az ember azt gondolja, hogy a Transzcendens mutatkozása ezekhez a kulturális formákhoz kötött. Lényegében hasonló folyamat játszódik le az idő vonatkozásában is, és a teret-időt áthidaló cselekvések és cselekvők, vagyis a transzcendens mutatkozását hordozó emberek összefüggésében is. Félreértés ne essék, e helyütt nem kívánok felekezeti polémiát folytatni, és az elmondottakban nincsen értékelés sem. Egyszerűen egy felekezetek és többnyire vallások feletti jelenségről van szó, mely – amennyiben van ilyen – a vallás(ok) történet(ei)ben jól kimutatható módon ismétli önmagát.

Ebben a gondolkörben maradva, a reformációnak – számos más vallási megújuláshoz hasonlóan – az egyik központi motívuma a transzcendens mutatkozásának a kulturálisan rögzített-től, kanonizálttól eltérő formákban és módokon való felismerése volt, aminek egyik fontos következménye a fanum és profanum közt nagyon hosszú ideje fennálló megkülönböztetések újragondolása, és ebből következően az ezekre épülő teológiai, egyházi és kulturális felépítmények újraképzése volt.

Csak egy közismert példát hozva, ez tükröződik Kálvinnak a munkával kapcsolatos gondolkodásában, s az ebből kibontakozó ún. kálvinista munkaerkölcsben is. A középkori teológia, közelebbről a skolasztika, a *vita activa* és *vita contemplativa* rendszerében gondolkodott az emberi munkáról. A teológusok a Lk 10,42-ből indultak ki, ahol Jézus a szolgálatban szorgalmaskodó Mártaéval szemben a lábainál tanítását – mint az „egy szükséges dolgot” – hallgató Mária választását tartja jónak. Így a *vita contemplativa* számukra magasabb rendű volt, mint a *vita activa*. A megújuló szerzetesi kegyesség és

² Az idézet Pilinszky János „Juttának” című verséből származik. Megjelent PILINSZKY János, *Szálkák*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1972. [online] http://mek.oszk.hu/01000/01016/01016.htm#h3_70 Utolsó letöltés 2017. 10. 07.

³ ELIADE, Mircea, *A szent és a profán*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996, 15.

⁴ NORA, Pierre, *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2009.

⁵ ASSMANN, Jan, *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2013.

a középkor alkonyán megjelenő új életmódok azonban szükségessé tették ennek az álláspontnak az átgondolását. Ennek egyik lehetséges útját a hit általi megigazulás összefüggésében a reformátorok járták be. Egyfelől Luther úgy számolja fel a minőségi különbségtétel lehetőségeit a munka összefüggésében, hogy a hivatás (vocatio) fogalmát állítja középpontba, és szakrális tartalmát kiterjesztve minden emberi munkára és tevékenységre érvényesíti. Kálvin másfelől valamelyest fordított utat jár be, amikor az ember munkáját („laborare”) teológiai tartalommal telíti. A munka a középkorra jellemző asszociációkkal – félelem és nyomorúság – szemben Kálvinnál a hitbeli kitartás és engedelmesség fogalmával kapcsolódik össze. Így a „világi munka és hivatásgyakorlás (...) Kálvinnál a hit megélésének és megtartásának egy formája lesz. A munka méltósággal bír – mégpedig azért, mert isteni megbízatásban gyökerezik, a keresztyének számára pedig a munkavégzés lehetősége az Isten hűségének kézzel fogható jele. A munka nem öncélú és nem lehet az önigazolás eszköze – sem individuálisan, sem szociálpszichológiai értelemben. Amint a különböző lelki-kegyelmi ajándékok a Szentlélektől származnak, ugyanúgy a munkavégzésre kapott különböző képességek is Istentől származnak – még a pogányok esetén is Isten jótéteményéről van szó. Az ember eredeti állapotában örömet lel a munkában, a bűnessel azonban átok került a munka eredményességére, amely a munkától való elidegenedést eredményezte. Krisztus kegyelme által viszont nemcsak felszabadul az ember a hiábavaló munka érzete alól, de a türelemmel végzett fáradságos munka is jelenthet örömet az elnyert kegyelem jeleként. (...) A „lelki” és a „világi” itt már nem kerül elválasztásra; a kettő sokkal inkább egymásra van utalva és egymást kiegészíti. Ennek alapján már nem lehet felosztani a társadalmat két részre, mintha az egyik rend csak a lelki és isteni, a másik (nagyobbik része) pedig a földi dolgokért (pl. termelés, kereskedelem, városvezetés stb.) lenne felelős. A gyülekezet egésze, azaz minden egyes tagja áll ama feladat előtt, hogy minden munkájában és tevékenységében – legyen az gazdasági, tudományos vagy politikai jellegű – a hitbeli engedelmesség útját járja. A keresztyén ember minden cselekedete tulajdonképpen olyan emberi magatartás, amelyre Isten parancsolata érvényes. Minden munka egyszerre világi és lelki, imádság és reménység által kísért tevékenység.”⁶

2.

Kérdésünk a továbbiakban az, hogy a mutatkozás kulturálisan rögzített-től eltérő formákban való felismerése hogyan jelenik meg a kálvini teológiát, illetve tágabban a reformáció svájci irányát követő hazai reformátusság térhasználatban?

Péter Katalin szerint a reformáció legfontosabb következményeinek egyike az, hogy a templom „a pap templomából a gyülekezet templomává válik.”⁷ Péter – Eliade-t idéző – érvelése szerint a katolikus templomok leglényegesebb tulajdonsága az, hogy mielőtt használatba vennék, egy pap felszenteli, s „így a hétköznapi munkával emelt épület szentté válik”, a belsejében pedig olyan szentségek vannak – az oltáriszentség, a bor, a szenteltvíz és az utolsó kenet szentségéhez használt szentelt olaj – melyek tárgyi mivoltukban eredetileg a profán világhoz tartoztak, s amelyeket a pap szentel meg, s teszi így a transzcendens mutatkozásának helyévé.⁸ A vallásgyakorlat is hasonló mintázatot mutat, hiszen a római katolikus pap magányosan, a gyülekezet részvétele nélkül is celebrálhatott misét. Péter ezzel szembeállítja a református gyakorlatot, melyben nincsenek olyan szakrális aktusok, melyek a profán világból kiszakított tereket és tárgyakat a szentség állandó hordozóivá minősítenék. A templomokat

⁶ FAZAKAS Sándor, Kálvin szociáletikája, in Uő (szerk.), *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és hatásáról*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 117-118.

⁷ PÉTER Katalin, *A reformáció: kényszer vagy választás?* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004, 78.

⁸ Eliade a szent és a profán alapvető megkülönböztetésekor hangsúlyozza, hogy az, amit az emberek szentnek tartanak, eredendően a profán világ szerves része, s a mutatkozás felismerése teszi azokat szentté. (Eliade, *i.m.*, 7.)

nem szentelik fel, legfeljebb a birtokba vétel aktusát teszik ünnepélyessé, de ettől az épület minősége nem változik meg, és nincsenek olyan tárgyak sem, melyeket a templomban kellene tartani. „Végül, és ez a legfontosabb: semmilyen szertartás nincs a gyülekezet részvétele nélkül. (...) Lehet egy épület akármilyen alkalmas istentiszteletre, nem templom, ha nincs benne gyülekezet.”⁹

A protestáns – és itt hangsúlyosan református – templom reformátussága azonban nem annyira a hiányokban ragadható meg, mint inkább azokban a strukturális-szerkezeti elemekben és használati sajátosságokban, melyek abból a felismerésből következtek, hogy a szentség nem a helyhez, hanem a helyet használó közösséghez kötődik, mert ez a közösség képviseli Krisztust ebben a világban, s mint Krisztus képének hordozója, ez a közösség szenteli meg az adott helyet vagy tárgyat. Ezért lehet szent hely egy csűr éppúgy, mint egy templom, s ezért lehet szent tárgy, úrvacsorai kehely egy olyan serleg, melyen egyébként meglehetősen profán jeleneteket látunk.

Ez a felismerés jelenik meg az 1562-es Debrecen-Egervölgyi Hitvallásnak – mely a reformáció helvét irányának alapdokumentuma – a „kegyesek templomairól” szóló fejezetében. A korra jellemzően polemizáló szöveg szerint a templomnak minden bálványtól tisztának kell lennie, „mert valamint a választottak az Ur templomai¹⁰ s nincsen semmi közük a bálványokkal, ugy a templomok is, melyek a nyilvános összejövetel helyei nem foglalhatnak magokban bálványokat és bálványozási festéseket (...) Mert az isten háza az egyház, és az egyház összejövetelének helyei, a könyörgés azaz isteni tisztelet, az igehirdetés és sákramentumok kiszolgáltatásának helyei.”¹¹ Számunkra most az érvelésnek az a része igazán fontos, mely párhuzamba állítja az „Úr templomai”-ként értelmezett választottakat és választottak összejöveteleinek helyeit, és „Isten háza”-ként, vagyis a transzcendens mutatkozásának helyeként az egyházat, a választottak közösségét jelöli meg. A templom tehát úgy Isten háza, hogy a közöttünk – bennünk és általunk – megmutatkozó Isten háza lesz. Ebből következik egyrészt, hogy a templom térszerkezetére és -használatára elsődleges hatással vannak a transzcendens mutatkozásával kapcsolatos református elgondolások, másfelől pedig a templom és a közösség sorsa és élete szorosan összefonódik.

A református templom térszerkezete és -használatára mögött az egyik meghatározó tényezőként a református liturgia sajátos hangsúlyait fedezhetjük fel. A reformáció idején a katolikus pap a gyülekezetnek háttal, az oltár felé fordulva misézett. A reformáció az áldozat helyett az igehirdetést állította az istentisztelet középpontjába, ezért a liturgia szempontjából a tér legfontosabb pontja a szószék lett, a térszervezés alapvető elve pedig az, hogy az ígét hirdető lelkészt mindenki a lehető legjobban hallja. Az, hogy lássa is, már inkább másodlagos – a hit ugyanis, mint Pál apostoltól tudjuk, hallásból van (Róm 10,17). A fokozatosan protestánssá lett hívek templomukban a szószéket a legtöbb esetben a helyén, a szentély előtti diadalívnél vagy a főhajó közepe táján az egyik oszlophoz rögzítve hagyták. Az oltárok idővel kikerültek a templomból, a szentély pedig elvesztette funkcióját és minősített tér jellegét. Az oltár asztalát – ahol erre alkalmas volt – úrasztalaként tovább használták, s a szószék környékére helyezték át. Ezzel jelezték a hirdetett Ige, azaz a prédikáció és a látható Ige, vagyis az úrvacsora sákramentumának jegyei, a kenyér és a bor lényegi egységét és egymásra utaltságát. A templomban lévő, illetve oda kerülő padokat a szószék felé fordították. A tér így létrehozott központja körül a lehetőségekhez mérten tágas teret hagytak – ezt sok helyen a templom piacának nevezték – ahol a hívek az úrvacsorakor, keresztelés alatt vagy egyéb alkalommal megállhattak, illetve zavartalanul elhaladhattak. Sok helyen a gyülekezet gyarapodásával előálló

⁹ PÉTER, *i.m.*, 79.

¹⁰ A szöveg az 1Kor 3,16-ra utal: „Nem tudjátok-é, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke lakozik bennetek?”

¹¹ Kiss Áron (szerk.): *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Magyarországi Protestáns Egyület, Budapest, 1881, 188.

helyhiányt a szentély bepadozásával majd karzatok építésével oldották meg. Az így kialakított terek végső formájukban nagyon hasonlítanak a nyugat-európai protestáns templomok egyik alapvető típusára, melyet első példájáról Charenton-típusnak neveznek [\[Lásd 1. kép\]](#).

Az, hogy a templom a gyülekezet temploma lett, nem csupán annyit jelent, hogy a gyülekezet szakrális jelenléte nélkül nem tekinthető templomnak egyetlen épület sem, hanem azt is, hogy a templom a lokalitás, a lokális tárgyi és jelentésrendszerek részévé vált, vagyis beágyazódott abba az összetett rendszerbe, „melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre.”¹² Az egyik katalizátora lesz a lokalításra jellemző cselekvőerőnek, társulási hajlamnak és a reprodukció különböző változatainak, és úgy tűnik, hogy szent karakterét leginkább ez a mély beágyazódás határozza meg. Így például számtalan példát találunk arra, hogy a hívek által az eklézsiának adományozott, klenódiumpént használt tárgyak és a templom berendezése szoros kapcsolatban áll a közösség által használt tárgyak rendszerével. Egy-egy fazekas központban az úrasztali korszok sokszor céhremekek vagy azok másolatai, és jellemző módon az úrasztala sokszor közeli rokonságban áll az adott közösség otthonaiban megtalálható asztalokkal.¹³

Hasonló a templom térkialakítása is. Ifj. Bibó István mutat rá, hogy a magyar falusi templomépítészet mintái a magyar paraszti építészetben, s azon belül is „az egyszerű falusi lakóházban” lelhetőek fel, melyhez a református templomépítészet a felekezet társadalmi összetétele miatt is közel kerülhetett. Bibó oklevelek mellett idézi Vámos Ferenc munkáit, aki az erdélyi magyar fatemplomok szerkezetét hasonlította össze a boronaházakkal, és arra a következtetésre jut, hogy „ennek a jelenségnek – a nyugat-európai keresztyénség uralkodó templomtípusához való kapcsolódás mellett – oka az is, hogy az erdélyi boronafalú parasztház és a boronafalú templom szorosan összefügg.”¹⁴ Majd összefoglalva eredményeit a következőt írja: „Vizsgálatunk hasonló eredményre vezetett a más technikával építő alföldi falvak esetében is: a XVI. századtól kezdve a történelmi-társadalmi tényezők (reformáció, török háborúk, elszegényedés) egymással összefonódva vezettek oda, hogy a protestáns egyházi építészet és a népi építészet szinte azonosult egymással; a templomok építésében a parasztházakon szerzett gyakorlat érvényesül, a templom és a parasztház formailag és szerkezetileg azonosná vált — s ez még jobban megszilárdította az egész országban elterjedt nyugat-európai hosszházas alaprajzi formát.”¹⁵

A templom és közösség szoros összetartozásából következik, hogy a közösség változása a templom változását vonhatja maga után. A türelmi rendelet után megindult templomépítési és átépítési hullám számos ilyen változást tesz láthatóvá, melyek közül most csupán egyet, az úrasztala köré épített rács megjelenését és elterjedését szeretném röviden bemutatni. Ezek rácsok a 19. század első harmadában jelentek meg a református templomokban, és ekkor válik szokássá az is, hogy – akár a rács építésével együtt, akár attól függetlenül – az úrasztalát egy dobogóra helyezve felemelik a templom padlójáról. Ilyen rácsokkal az egész magyar református egyházban találkozhatunk, elterjedésük azonban nem egyforma. Első sorban az Alföld déli részén, a Bács-kiskunsági, Csongrádi, Békési, Nagykunsági, Bihari, Debreceni és Hajdúvidéki Egyházmegye területén a templomoknak több, mint 80%-ában találkozunk velük, és ha nem is ennyire, de elterjedtek a Partiumban is. Ezzel szemben a Tiszántúli Egyházkerület

¹² APPADURAI, Arjun, A lokalitás teremtése, in *Regio*, 3, (2001), 3.

¹³ Erről részletesen NAGY Károly Zsolt, A „cserép krigli”. Az „újrahasznosítás” problémája a református szakrális tárgykészlet esetében, in Bertha Péter (szerk.), *Használcikk-kultúrák. Ideológiák, gyakorlatok és értelmezői közösségek*, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest, 2012, 9-65.

¹⁴ BIBÓ István, Az Alföld későbarokk és klasszicista építészetének néhány kérdése, in *Építés- és Közlekedéstudományi Közlemények* 3-4 (1967) 542.

¹⁵ BIBÓ, i. m., uo.

Nyírségi, Szabolcs-Beregi és Szatmári egyházmegyéjében és a Tiszáninneri Egyházkerületben a templomok kevesebb, mint 20%-ában találunk rácsot. Erdélyre nem jellemző – bár előfordul ott is – Kárpátalján, Felvidéken és a Dunán-túli egyházkerületben szintén viszonylag ritkábban találunk rácsokat. A témával kapcsolatos elenyésző számú szakirodalom tanulságait összefoglaló Kósa László szerint az úrasztalát „elsősorban a nagy alföldi templomokban alacsony kerítés veszi körül, mely valószínűleg a mozgó úrvacsora rendjét hivatott szabályozni, de lehet, hogy pusztán dekoratív elem.”¹⁶ Ezzel szemben úgy tűnik, hogy az elsődleges előfordulási területnek tekinthető Alföldön gyakorlatilag a templom méretétől független az, hogy állítottak-e a hívek rácsot vagy sem. Megtaláljuk a 3000 főt befogadó Debreceni Nagytemplomban (2. kép) ugyanúgy, mint a Hódmezővásárhely-csúcsi gyülekezet 1951-ben, egy családi házból kialakított 200 fős templomában (3. kép). Ugyanez a változatosság érvényes a Tiszáninneri Egyházkerületre is: rácsot találunk az úrasztala körül az 1000 főt befogadó szikszói templomban csakúgy, mint Pere 80 főt befogadó templomában, ugyanakkor Tiszáninnen első sorban városi, vagy régi mezővárosi eklézsiák templomaira jellemző az előfordulása. Hasonló módon kérdéses a rács funkciója is. Számos területen, kivált Tiszáninnen nem a mozgó úrvacsorai formát gyakorolják a hívek, hanem több körben mennek ki az úrasztalához, amit körbe állnak, s a lelkész viszi körbe közöttük a jegyeket. Sok helyen ráadásul annyira szűkös a templom „piaca”, hogy a rács akár az egyik, akár a másik forma esetében inkább zavaró, mint szabályozó tényező. A rácsok kialakítása is nagyon változatos. Részben az úrasztala kör- vagy négyszög-szerű formájához igazodva előfordul kör- vagy négyszög-szerű, de főképp Tiszáninnen találkozhatunk a sárospatakihoz hasonló hatszögű, illetve Tiszántúlon a debrecenihez hasonló, az úrasztalát teljesen körbefogó négyszögű ráccsal, melyet a templom „piaca” felőli oldalán még egy korláttal kiegészítenek úgy, hogy a gyülekezet e korlát és a rács között vonul el az úrvacsora idején. Ezen túl számos nyitott formát is találunk, ezek nem veszik körbe teljesen az úrasztalát, hanem általában a gyülekezet felől U alakban rekesztik azt el, sőt például Nagyecseden egyszerűen egyetlen, egyenes vonal mentén felállított rács van csak az úrasztala előtt, mely így a többi oldalról szabadon megközelíthető (4. kép).

A rácsok állításának „divatja” a 19. század 20-as éveiben indul el, és a század második felére teljesedik ki. Ennek a folyamatnak az egyik csúcsa a pesti Kálvin téri református templom (5. kép). A 19. század a református egyházon belül az eltérő tradíciókkal rendelkező, önálló egyházkerületek közti egység megteremtésének időszaka. Ennek fontos állomása volt a kiegyezés után megtartott 1881-es debreceni zsinat, mely először teremti meg és szabályozza a magyar reformátusok szervezeti egységét és a korábbi egyházkerületi gyakorlatok harmonizációjával rögzíti a zsinat-presbiteri elvű egyházkormányzás elvét.¹⁷ Ekkor indulnak azok a folyamatok, melyek az egységes egyház létrejöttéhez vezetnek, s amelyek jegyében meg kell teremteni az egységes egyháznak nem csupán a jogi alapját, szervezeti kereteit és szertartásrendjét, de a szimbolikus dimenzióit is. Ebbe a keretbe illeszkedik a Kálvin téri református templom építése is. A nagy jelentőségű, országos viszonylatban központi szerepet betöltő templom építésére – ebből is látható fontossága – mind a négy magyarországi egyházkerület adakozott.¹⁸ A templomot használó pesti gyülekezet többségében bevándorlókból állt, s legfontosabb jellemzője a tradíció hiánya volt. „Létrejöttének körülményei a magyar egyház addigi történetében szokatlanok (...) a meginduló modern városfejlődés következményeként, bevándorlás nyomán keletkezett, tagjai ipari munkára, a városi élet szolgáltató szektoraiba vagy hivatalt vállalva

¹⁶ Kósa László, A vallásos élet színterei és gyakorlata, in Paládi-Kovács Attila (szerk.), *Magyar néprajz nyolc kötetben, VII. Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988, 465.

¹⁷ Lásd BARÁTH Béla Levente, „...e jó szándék nem volt haszontalan, a fáradság nem volt eredménytelen” Az 1881/82. évi debreceni alkotmányozó zsinat és egyházpolitikai jelentősége, in *Mediárium* 1-2 (2009) 5-22.

¹⁸ MILLISITS Máté, A budapesti református egyházközségek, in Kósa László (szerk.), *Reformátusok Budapesten 1.*, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest, 2006, 346.

érkeztek az ország távoli területeiről.”¹⁹ A bevándorlók hozták magukkal saját hagyományukat, az új egyházközség életét ezek mentén s ezeket ötvözve szervezték meg s így alakították ki saját hagyományukat.

Az 1830-ban felszentelt, Hild Vince tervei szerint felépített templom nem csak abban az értelemben szimbolikus jelentőségű, hogy a magyar reformátusság (egyik) központi temploma, és felépítése egyben a reformátusok szimbolikus térfoglalásának is tekinthető, hanem abban az értelemben is, hogy térszervezése sűríti mindazt, amit a református templomtér hierarchizálásával kapcsolatosan írtam. A klasszicista stílusban épült templomtér egy hajós, dongaboltozata közepében elliptikus kupola emelkedik. A tér hosszanti elrendezésű, és két részre tagolódik: a bejáratától számítva a tér első kétharmadát a gyülekezet padosrai, az orgonakarzat illetve a templomtér hosszának feléig benyúló, 1854-55 között épített két emeletes oldalkarzat foglalja el. Az utolsó harmadot, mint „liturgikus teret” egy, a padokkal azonos magasságú rács választja el. Ebben a térben áll, a bejáratallal szemben a templom hossz tengelyében egy dobogón az úrasztala, mögötte pedig a templom falánál a szószék építménye. „A szószéket két-két korinthoszi oszlop tartja és félköríves lezárású építmény keretezi”²⁰. Ugyanebben a térrészben, a szószék két oldalán, a templom oldalfalaival párhuzamosan néhány padosort találunk, melyek a presbiterek székei. A templom sok tekintetben hasonlít a valamivel korábban épült Deák téri evangélikus templomra, jóllehet az idegenből frissen érkezett, és a magyarországi hagyományokkal nem törődő Hild tervei mögött a bécsi reformátusok templomának hatását mutatták ki.²¹ Különböző protestáns templomépítési hagyományokból merít, ugyanakkor egészében inkább kelti egy katolikus, mint egy református templom benyomását. A kettős karzatrendszer egyértelműen protestáns jellegzetesség, a szószék építménye azonban az evangélikus templomokban használt, szószéket és oltárt egybekomponáló megoldásra hasonlít. A presbiterek székei pedig a katolikus templomok stallumaira emlékeztetnek, ugyanakkor át is értelmezik azokat, hiszen míg ott alapvetően a klérus számára kialakított székekről, itt a gyülekezet előjáróinak ülőhelyéről van szó. Az összehatás építészetiileg ugyan egységes, a hagyományok szempontjából azonban inkább kaotikus – ugyanakkor értelmezhető úgy is, mint egy hagyomány nélküli közösség identitáskeresésének lenyomata, s ebben a minőségében az egész korszak emblematikus alkotása.

Kérdés azonban, hogy mi állhat a jelenség mögött? Az egyik ok a korszak református templomépítészetére általánosan jellemző rivalizálás a katolikus templomépítészettel, s ennek összefüggésében a katolikus minták átvétele, református környezetre szabása. A korszakban épült nagytemplom jellegű épületek Bibó szerint ugyanis beteljesítik azt a vágyat, mely az elnyomás évszázada alatt ért meg a református közösségekben. A királyi és kamarai korlátozások nyomán „a toronytalan fa-, vályog vagy paticstemplom összekapcsolódott a protestáns felekezetek elnyomásával; a kezdetlegesebb technikájú népi építészet és a kőépítészet közötti „rangkülönbséget” ez a helyzet erősítette, elmélyítette, kihangsúlyozta. A protestáns gyülekezetek úgy érezték — s talán joggal is — hogy egyszerű, kicsi és láthatóan nem tartós templomuk vagy imaházuk mások szemében vallásuk alacsonyabbrendűségének is jelképe; állandóan nagyobb, szebb, tartósabb templom építéséről álmodoztak, s minden alkalmat meg is ragadtak erre.”²²

¹⁹ KÓSA László, Bevezetés: reformátusok kisvárosban – nagyvárosban – világvárosban, in Kósa László (szerk.), *Reformátusok Budapesten 1.*, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest, 2006, 15.

²⁰ MILLISITS, *i.m.*, uo.

²¹ BIBÓ István, (Buda)Pest, Kálvin téri református templom, in Farbak Péter – Kiss Réka (szerk.), *Kálvin hagyománya, Református kulturális örökség a Duna mentén, Kiállítási katalógus*, Budapesti Történeti Múzeum – Dunamelléki Református Egyházkerület, Budapest, 2009, 277.

²² BIBÓ, *i.m.*, 545-546.

A másik ok ezzel párhuzamosan a hitvallásos és egyházas vallásosság megrendülése. Ebben az időszakban a még mindig erős hagyományos vallásosság mellett, a felvilágosodás és a francia forradalom hatására már érződik az egyház meghatározó erejének gyengülése. A korszakot átfogóan „a vallási fellendülés kora”-ként²³ szokás meghatározni, ugyanakkor legalább ennyire nevezhető a laicizáció időszakának is, és ez a kettősség abban érhető leginkább tetten, hogy a megélt vallási élet eltávolodik egyfelől az egyház intézményes kereteitől, másfelől az egyház által elsődleges fontosságúnak tartott konfesszionális vallásosságtól. A fellendülő vallásosság színterei ugyanis, kivált a század végére, első sorban a laikus közösségek, illetve a felekezeti határokat átlépő vallásos egyesületek lesznek. Ezzel párhuzamosan az intézményes egyház ereje a század folyamán egyre inkább gyengül, ami egyértelműen lemérhető az egyházfegyelem lazulásában és a katekizáció marginalizálásában. Így az a tudás, melyet a református hitvallások az Isten elé minden közvetítő nélkül személyesen járuló hívő emberről és egyáltalán az Istenhez fordulás közvetlen lehetőségéről közvetítettek, szintén elhalványodik.

E tényezőket figyelembe véve, felidézve a rácsokra utolsóként hozott nagyecsed-i példát – ahol lényegében egy rövid, szinte szimbolikus rács áll a templom piacán – véleményem szerint e rácsok szerepe az, hogy a református templom eredetileg – teológiailag definiált – homogén térben a transzcendens mutatkozásának helyét egyértelműen kijelölve, hierarchiát állítsanak fel. Kósának teljesen igaza van abban, hogy a rácsok kapcsolatban állnak az úrvacsorával. Szerepük azonban nem a mozgás koordinálása, hanem az úrvacsorában résztvevő laikus és klerikus elem, s a „rácson belüli” és „rácson kívüli” területek szétválasztása. Erre a szétválasztásra utalnak a térhasználattal kapcsolatos megfigyeléseim is: a hívek kerülnek az úrasztalát (a szószékre néha még a takarító néni sem mer felmenni), a rácson belülre pedig csak papi személy vagy legfeljebb presbiter mehet.

Az úrasztala köré állított rácsok jelentése, illetve funkciója tehát szorosan összefügg azzal a társadalmi kontextussal, első sorban a reformátusok közt a 19. században megmutakozó konfesszionális deficitel, mely megjelenését és nagyon gyors elterjedését egyáltalán lehetővé tette és legitímálta. Éppen ezért nem lehet elég, ha – mint azt Gáborjáni Szabó Botond teszi – magyarázatként arra utalunk, hogy „a protestáns kisebbség vonzódott ahhoz a templomtípushoz, amelyet alávetett voltában megtiltottak számára”²⁴ s a kerítések állítását e vonzalom kifejeződésének tekintjük, melyhez azért jutottak a korszak reformátusai, mert Fülep Lajossal szólva „a kálvinista ember ma már más templomot el sem tud képzelni, mint katolikust.”²⁵

3.

Összefoglalva tehát az eddigieket: jól érzékelhető egy történeti folyamat, melyben először megjelenik egy, a transzcendens mutatkozásának felismerésével kapcsolatos, teológiailag kimunkált felkészültség a református közösségekben. Ennek kommunikációja alapvetően a katechézis, és a szocializáció (társadalmi tanulás) csatornáin történik, mígnem a közösség tagjaiban teljesen belsővé válik, interiorizálódik ez a felkészültség. Ekkor azonban már megindul egy ezzel ellentétes folyamat, ami teológiailag nem kimunkált, viszont a különböző társadalmi folyamatok eredményeként laicizált közösségek vallásgyakorlatából táplálkozik. E kettős folyamat együttes jelenléte mára egy olyan kognitív disszonanciához vezet, mely nem csupán a református templomok térhasználatát

²³ KÓSA László, A magánélet vallásossága a biedermeier idején, in Kósa László, *Művelődés, egyház, társadalom*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011, 34.

²⁴ GÁBORJÁNI SZABÓ Botond, A magyar református templomok építészeti sajátosságai a múltban és a jelenben, in Lakner Lajos (szerk.), *Élet és Világ*, Debreceni Déri Múzeum, Debrecen, 2007, 34.

²⁵ GÁBORJÁNI SZABÓ, *i.m.*, uo.

befolyásolja, hanem a református egyháznak a társadalmi térben való mozgására is hatással van. Tanulmányom záró részében erre hozok két példát.

Az egyik a reformátusság – Budapest Kálvin tér mellett – jelentős, reprezentatív templomának, a debreceni református Nagytemplomnak a térhasználata. A templom a Református Kollégiummal együtt jelentős történelmi események színhelye volt. Így 1849. április 14-én a nagytemplomban került sor a Függetlenségi Nyilatkozat felolvasására. Kossut Lajos az esemény alatt egy karosszékekben ült, melyet azóta is a templomban őriznek. A kommunizmus ideje alatt az úrasztala mellett, a 2. képen is látható rácson belül volt a szék helye, s azóta senki sem ült benne, s még az 1991-ben a Nagytemplomba látogató II. János Pál pápának sem ajánlották fel. „A Nagytemplom ereklyéje ma a nyugati hajóban kialakított Kossuth-emlékhelyen látható.”²⁶ (6. kép) A szék helye szorosán kapcsolódik a szent református felfogásához. Az, hogy az úrasztala mellé került, annak köszönhető, hogy a 19. században a református vallásosságban a szent fogalma nemzeti tartalommal telt meg²⁷, s ebben a kontextusban a protestáns Kossuth, aki az elnyomó Habsburg uralommal szembe szállt, Bocskaihoz hasonlóan „a magyarok Mózesé”-ként²⁸ sajátos szakrális karaktert nyert. Jóllehet erre vonatkozóan eddig nem találtam egyértelmű adatot, az, hogy a szék a kommunista diktatúra idején is a templom legszentebbnek tekintett részén maradt, a szentséggel összefonódó szabadság-eszme jelének, s ekként a diktatúrával szembeni ellenállás sajátos, kulturális formájának tekinthető. Ezt az értelmezést támaszthatja alá az is, hogy a nemzeti szabadság és függetlenség visszanyerését követően a szék szakrális karaktere áthangolódott, s immár hangsúlyosabbá vált benne az emlékezhely funkció. Így került el az úrasztala mellől a jelenlegi helyére, a templom nyugati hajójában kialakított, a szó legszorosabb értelmében vett emlékhelyre. Ennek az emlékhelynek a létrehozása a templom turisztikai szempontokat is figyelembe vevő felújításának és átalakításának volt a része. A program során a templom liturgikus terében a Kossuth-emlékhely mellett más kiállító terek is létesültek. Így az északi hajóban a gyülekezet kimagasló értékű klenódiumaiból rendeztek be egy nagy méretű vitrint. Ezeket a kiállított, muzealizált tárgyakat – kelyheket és kannákat – ugyanakkor nagyon kiemelkedő alkalmakkor még ma is használják. A tárgyak kettős élete – használati tárgy és muzealizált, „nézni való tárgy”, vagy másként szakrális tárgy, klenódium és profán kiállítási tárgy – csakúgy, mint a tér kettős használata – a liturgia tere, szent tér, ugyanakkor profán kiállítási tér²⁹ kiválóan szemlélteti a tér és a tárgyak gyülekezeti használathoz, a liturgiához, szakrális alkalmakhoz kötődő szentségét.

Kérdéses ugyanakkor, hogy a közösség képes-e a használaton keresztül megszentelni a teret? Erre a problémára példaként a Református Egység Napjához kapcsolódó rítusok térhasználatát mutatom be röviden. A Református Egység Napja a magyar reformátusság új ünnepe. A Kárpát-medence református egyházai 2009-ben, Debrecenben egy közös zsinaton döntöttek a Trianon által szétszakított Református Egyház helyreállításáról. Ez egy szimbolikus aktus volt, jóllehet az egységre való törekvés azóta az egyházszervezet szintjein is egyre nyilvánvalóbb. Erre az eseményre emlékezik, s az emlékezésen keresztül ezt az egységet akarja erősíteni az „Egységnap”. Az ünnephez rendszerint közterületen zajló rítusok, főképp úrvacsorás istentiszteletek kapcsolódnak, de ezen túl is számos

²⁶ A megfogalmazás eredetileg a Nagytemplom régi internetes honlapján volt olvasható, onnan emelte át a szék háromdimenziós virtuális másolatát elkészítő vállalkozás a saját honlapjára. (<http://szime3dar.com/targykatalogus/kossuth-lajos-szeke/>) A szöveg időközben a Nagytemplom honlapjáról eltűnt.

²⁷ A témához lásd BRANDT, Juliane, A protestánsok és a millennium, Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében, in *Századvég* 11 (1998) 167-193.

²⁸ A témához lásd pl. ZAKAR Péter, „Kossuth a magyarok Mózesé”, Liberális egyháziak Kossuth-képe 1848/49-ben, in *Aetas* 3-4 (2003) [online] http://epa.oszk.hu/00800/00861/00026/2003_3-4-13.html Utolsó letöltés: 2017. 10. 07.

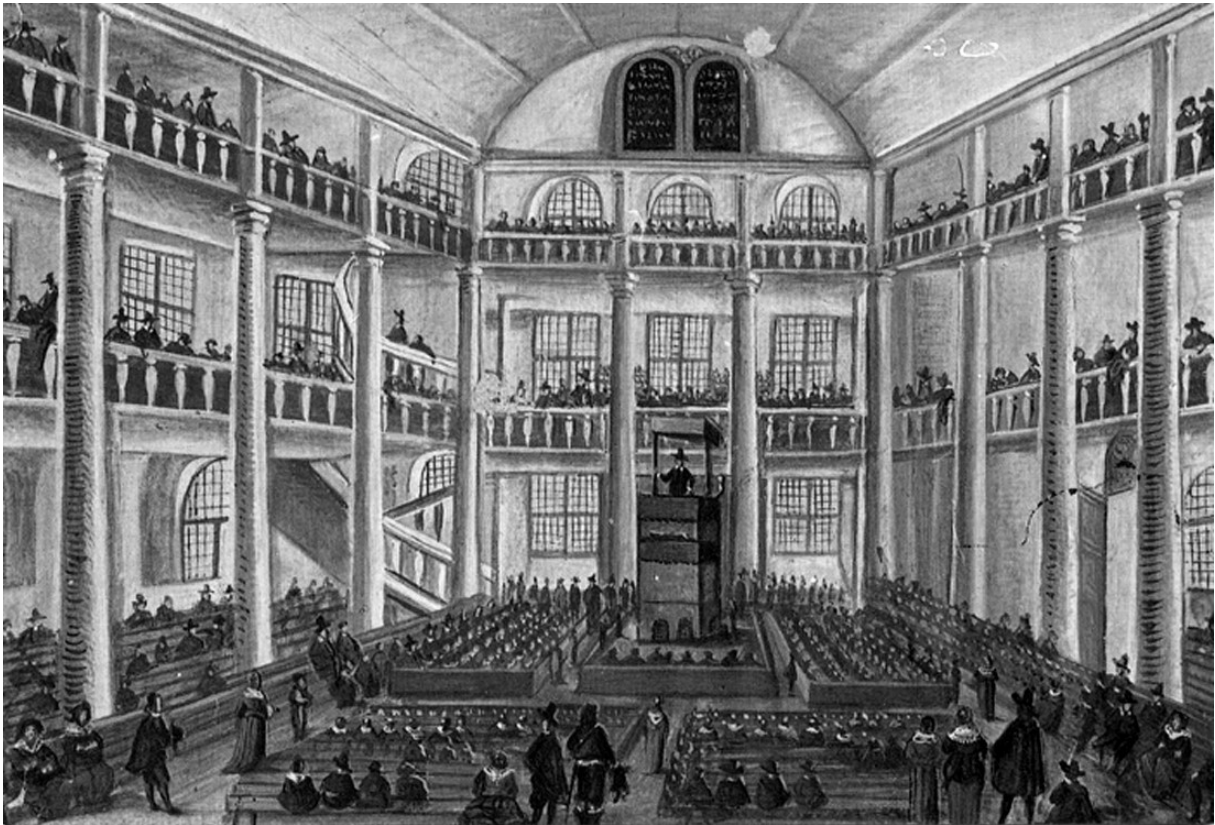
²⁹ A profán jelző jogosultságát húzza alá az is, hogy a templom karzatán történelmi jellegű makettkiállítás rendeztek be.

nyilvános programja van az ünnepnek, melyek arra hivatottak, hogy a reformátusok egységét a világ előtt is nyilvánvalóvá tegyék. A szimbolikus térfoglalás ezen eseteinek a trianoni „határon túli” területeken van igazán jelentősége, ugyanakkor az első sorban vallási tartalmú cselekmények profán színtereken való megjelenítésének teológiai kimunkált háttérét az életvilágunk lelki és világi dimenzióinak Fazakas által is említett, kálvini szemléletű összekapcsolása, ha tetszik, a varázstanított világ reszakralizációja jelenti. Ennek egyik aktusát az egység napjához kapcsolódó „Szeretethíd” nevet viselő esemény jelenti. Krisztus ember és Isten, illetve ember és ember közti viszonyokat helyreállító szeretetének szimbolikus megjelenítése, mely a Szeretethíd szimbolikájának lényege, idén a Nagyváradon megrendezett Egységnapon sikerült eddig talán a legerősebben. A váradi Szigligeti Színház lépcsőjéről a városba kirajzó magyar reformátusok a szeretet apró jeleként süteménnyel kínálgattak minden járókelőt – vallási és etnikai hovatartozástól függetlenül. (7. kép) A felekezeti közösség által képviselt fanum így az egész, általuk bejárt területre kiterjedt. Amikor azonban a váradi vár udvarán úrvacsorás istentiszteletre került sor, a Krisztusban való részesedés által képviselt fanum nem tudott ilyen módon kiterjedni, a szakrális tér közvetlenül a rítus legszűkebb, olykor személyes terére korlátozódott. Így például míg a hívek egy része az úrvacsora vételére várva, énekelve sorban haladt a jegyeket osztó lelkészek felé, addig tőlük két-három méterre azok, akik már „túl voltak” az úrvacsora vételén, nyugodtan telefonáltak, beszélgettek, fényképezkedtek. (8. kép) Míg tehát az első esetben sikerült a hely megszentelése, addig a második esetben nem.

Hogyan értelmezhetőek ezek a jelenségek? A helyzet komplex. Egyrészt minden bizonyral a református úrvacsora-felfogás miatt, mely tagadja a jegyek átváltozását és szimbólumként tekintve azokra a Krisztussal való közösséget az úrvacsorában résztvevők hitéhez köti, az eseményben hangsúlytalanná válik a rítus formája és annak megvalósítása. A rítus a transzcendens jelenlétére reflektál, a jelenlét az emberben rezdülő tremendumnak vagy energiának, stb. ad formát.³⁰ Amikor a jelenlét valóságosságát tagadjuk, s a szimbólum értelmező közössége is – az értelmezéshez szükséges felkészültségek terén mutatkozó deficit miatt – kiüresedik, a formák üres és értelmetlen formaságokká, szokásokká válnak. Másfelől – az előbbiekkal valószínűleg szoros összefüggésben – a református kegyesség individuális karaktere miatt a reformátusok kevéssé hajlandóak arra, hogy a transzcendenssel való belső találkozásuk élményét külsőleg is intenzíven éljék meg. Végül – s témánk szempontjából valószínűleg ez a leginkább releváns magyarázat – a felhozott példák alapján úgy tűnik, hogy a teológiai át gondolt koncepciók ellenére az embernek mégis szüksége van arra, hogy a transzcendens mutatkozásának helyét és idejét hierarchizálja, s a teológiai ismeretek gyengülésével, a laicizálódással párhuzamosan ez az igény határozottan jelentkezik. A zavart az okozza, hogy egyfelől erre az igényre a református teológia mindeddig nem reflektált, ugyanakkor fenntartja azokat a liturgikus formákat, melyek a laicizálódás miatt folyamatosan kiüresedő rituális hagyományokként léteznek az egyházi gyakorlatban. Így a közösség nem találja meg a mutatkozás terének és idejének strukturálására az adekvát református megoldást, ami azért sem meglepő, mert az adott formák között nem is érzékeli a mutatkozást. Ezzel pedig gyakorlatilag oda jutottunk, ahol 500 éve a reformáció elindult.

³⁰ Lásd OTTO, Rudolf, *A Szent*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 22kk

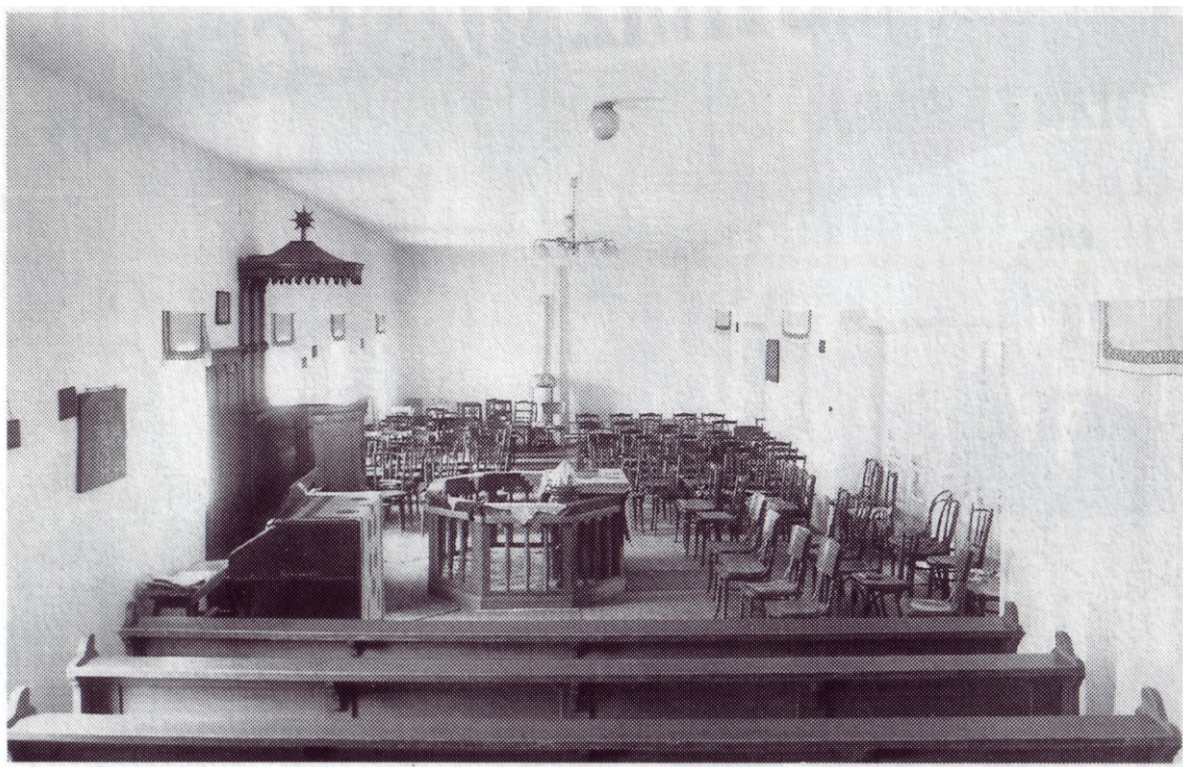
Képek:



1. kép – A Salomon de Brosse által tervezett, 1623-ban megépült második Charenton templom. Az épület mintegy négyezer hívő befogadására volt alkalmas, elrendezése és kettős karzatrendszere a mai napig a protestáns templomok egyik meghatározó modellje. A templomot 1685-ben lerombolták. (Forrás: Virtual Museum of Protestantism, [online] <https://www.museeprotestant.org/en/notice/charenton-val-de-marne-2/>)



2. kép – A debreceni református Nagytemplom belső tere, az úrasztalával és szószékkal. A templom 1805-1822 között épült, a szószék és az úrasztala Kiss Sámuel, a Kollégium rajztanára tervei alapján 1817-ben készült. A térkialakítás a magyar református templomépítészet egyik meghatározó mintája. (A szerző felvétele.)



3. kép – A Hódmezővásárhely-csúcsi gyülekezet 1951-ben, egy családi házból kialakított 200 fős temploma. (Fotó: Várady József. Forrás VÁRADY József, *Tiszántúl református templomai*, 1-2, Debrecen, Borsodi Református Egyházmegye kiadása, 1991, 206.)



4. kép – A nagyecsed református templom belső tere. (Fotó: Várady József. Forrás VÁRADY József, *Tiszántúl református templomai*, 1-2, Debrecen, Borsodi Református Egyházmege kiadása, 1991, 752.)



5. kép – Budapest, Kálvin-téri református templom belső tere. (A szerző felvétele)



6. kép – Kossuth széke a debreceni református Nagytemplomban, 2012-es állapot. (A szerző felvétele.)



7. kép – 2017. május 19. Szeretethíd a Református Egység Napján, Nagyvárad. (A szerző felvétele.)



8. kép – 2017. május 20. Úrvacsorás istentisztelet a Református Egység Napján, a nagyváradai vár udvarán. (A szerző felvétele.)