

KERESZTÉNY MAGVETŐ

KIADJA
AZ
UNITARIUS EGYHAZ



113. ÉVFOLYAM

ALAPÍTÁSI

ÉVE

1861

1

2007

KERESZTÉNY MAGVETŐ

113. évfolyam • 2007 • 1. szám
Kolozsvár

TARTALOM

TANULMÁNYOK

<i>Raphaël Picon</i> Jézus Krisztus és a nem-keresztény vallások.....	5
<i>Czire Szabolcs</i> Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (II.) Az idő-kérdés visszatérésétől a történelmi plauzibilitásig.....	16
<i>Szegedi Edit</i> A reformáció Kolozsváron.....	39
Gellérd Imre tanulmánya elé (J. T.)	52
<i>Gellérd Imre</i> A szeretet.....	53
<i>Nagy Sándor</i> Válóperek dokumentumai az erdélyi unitárius levéltárban (1869–1895).....	75
<i>Sas Péter</i> Kelemen Lajos és naplója	79

MŰHELY

Unitárius egyházi panasz 1926-ból (<i>Közzéteszi Lakatos Artúr</i>)	90
100 éves a Református Szemle (<i>Adorjáni Zoltán</i>).....	93

SZÓSZÉK – ÚRASZTALA – SZERTARTÁSOK

<i>Pálfi Dénes</i> Istenben bízunk, ne a szerencsében! (Róm 8,31).....	103
---	-----

<i>Lőrinczi Lajos</i>	
Szolgálj az Úrnak! (1Sám 12,23–24).....	106
<i>Makkai-Ilkei Ildikó</i>	
Köbe vésett jövő (Mt 7,24–27).....	108
<i>Pál János</i>	
A gondviselésről (Zsolt 139,1–5).....	112
<i>Solymosi Alpár</i>	
„Ahogyan te szeretsz...” (Mt 7,12)	115
<i>Szabó Előd</i>	
Sivár lelkű emberek vagy Isten országa (Mt 12,46–50)	119

KÖNYVSZEMLE

<i>Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete</i> (Kovács Sándor)	122
Máthé Dénes: <i>Nyelvi létmódok</i> (Jakabffy Tamás).....	124
Egyházi élet – Hírek	129



A kiadvány megjelenését
a Communitas Alapítvány
támogatta.

Alapítási éve: 1861. Kiadja az Unitárius Egyház. Megjelenik negyedévenként.
Szerkeszti: dr. Szabó Árpád. Munkatársak: Jakabffy Tamás szerkesztő,
Kürti Miklós olvasószerkesztő, Ruzsa István technikai szerkesztő.
Szerkesztő bizottsági tagok: Kovács Sándor, Czire Szabolcs.
Szerkesztőség címe: 400105 Kolozsvár, 1989 December 21 út, 9 sz.
Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.
Postacím: 400105 Cluj-Napoca, b-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9.
Készült az Unitárius Egyház Nyomdájában. ISSN 1222-8370.

CHRISTIAN SOWER

Journal of the Unitarian Church, Romania

CXIII • Cluj-Napoca • 2007/1

CONTENTS

STUDIES

<i>Raphaël Picon</i> Jesus Christ and the Non-Christian Religions	5
<i>Szabolcs Czire</i> The History of Kingdom of God's Research within the Context of Jesus' Life Research. (II.) From the Problem of Time to Historical Plausibility	16
<i>Edit Szegedi</i> The Reformation in Kolozsvár.....	39
Foreword to the Study of Imre Gellérd (T. J.)	52
<i>Imre Gellérd</i> Love	53
<i>Sándor Nagy</i> Documents of Divorce Suits in the Archives of the Transylvanian Unitarian Church.....	75
<i>Péter Sas</i> Lajos Kelemen and His Diary.....	79

WORKSHOP

Complaint of the Unitarians from 1926 (<i>Artúr Lakatos</i>)	90
100 th Anniversary of Reformed Review (<i>Zoltán Adorjáni</i>)	93

SERMONS

<i>Dénes Pálfi</i> We Should Have Trust in God instead of Fortune	103
--	-----

<i>Lajos Lőrinczi</i>	
Serve to God!	106
<i>Ildikó Makkai-Ilkei</i>	
Future Engraved in Stone.....	108
<i>János Pál</i>	
About Providence.....	112
<i>Alpár Solymosi</i>	
As You Love.....	115
<i>Előd Szabó</i>	
Penurious-souled Humans, or Kingdom of God.....	119

BOOK REVIEW

In the Service of God and Man. Memory of János Erdő (Sándor Kovács)	122
Dénes Máthé: Linguistic Modes of Life (Tamás Jakabffy)	124
Church Life – News	129

Tanulmányok

Jó ideje már, hogy a teológusok a vallások pluralizmusa által felvetett kérdések fényében próbálják meg újragondolni a keresztény hitet. Hogyan lehet valaki keresztény olyan közegben, amelyet a vallások erőteljes sokfélesége jellemez? Hogyan lehet a Jézus Krisztusban megnyilvánuló Istenben hinni, miközben teológiai szinten a többi vallást is törvényesnek tekintjük? Sajátosan élénk párbeszéd állítja szembe manapság Krisztus és a kereszténység híveinek pluralista felfogású követőit azokkal, akik egy határozottan relativista megközelítést javasolnak.

RAPHAËL PICON

JÉZUS KRISZTUS ÉS A NEM-KERESZTÉNY VALLÁSOK¹

Hogyan higgyünk egyszerre Krisztusban és egy olyan Istenben, aki ott nyilvánul meg, ahol Krisztust magát nem nevezik meg, és nem imádják? Hogyan gondoljuk, hogy a többi vallás nem csupán tanítást továbbít Istenről, hanem megmutatkozásához is hozzájárul? E kérdések közvetlenül kapcsolódnak ahhoz az általánosan elfogadott gondolathoz, amely szerint valójában semmilyen istenhít nem létezhet a Jézus Krisztusra történő hivatkozás nélkül. János evangéliumában nem mondatja-e Jézussal maga a Biblia: „Senki sem jön az Atyához, hacsak nem általam”?

Márpedig ezek a kérdések napjainkban számos teológust foglalkoztatnak, annak ellenére, hogy a pluralizmus szem előtt tartása nem tekinthető újnak a kereszténység számára, minthogy történetének kezdete óta a vallások sokféleségével találta szemben magát, és minden időben elméleti és szellemi pluralizmust tanúsított. Ehhez járulnak még az újabb keletű elemek keveredésének ugyancsak változatos következményei, mint amilyen a gyarmatosítás felszámolása, az ateizmus, az új szellemiségek felbukkanása, a migrációs jelenségek sokfélesége, a globalizáció; mindezek alapjaiban változtatták meg a kereszténység és a különféle vallások közötti kapcsolatot, és viszont: a kereszténység önértékelését.

¹ Forrás: *Évangile et Liberté* 2007/I. Farkas Júlia fordítása

Ekképpen lépett a keresztény teológia időnként önazonossága újbóli meghatározásának útjára, hogy fenntartsa a kereszténység objektív magasabbrendűségét. Nemcsak arról van itt szó, hogy a hittudomány választ adjon a kereszténységgel szembeni ellenséges megnyilvánulásokra, hanem egy alapvető teológiai meggyőződés hangoztatásáról is: Jézus Krisztus tökéletes, egyedi és felülmúlhatatlan módon nyilatkoztatja ki Istent. Egyes teológusok, azzal a szándékkal, hogy mérsékeljék a keresztény kizárólagosság eme formáját, újra erre a Krisztus-központú felfogásra hivatkoztak, hogy átalakítsák, ha nem is a gög és egyféle szekta-jelleg eszközévé ugyan, de a vallási sokféleség együttesének elismerő és befogadó pólusává. E két vélemény ellentéte miatt, azokat túlságosan kizárólagosnak és leegyszerűsítőnek találván, más teológusok – akik az előzőeknél inkább törekedtek a valódi teológiai pluralizmus kidolgozására – eredeti és helyenként merész módon fogalmazták újra a keresztény hitet és annak Jézus Krisztusra vonatkozó tartalmait. Ez utóbbiakat kívánjuk röviden bemutatni. Előbb azonban pontosítsuk az általuk vitatott két teológiai eljárást.

I. Jézus Krisztus, vagy a vallások normatív látásmódja

Mindkét opció sajátos teológiai szerkesztés következménye: az első esetben a „krisztologikus összpontosítás” alapján működő kizárólagosság, a másodikban pedig a „krisztologikus megismerésből” eredő inkluzivizmus.

A krisztologikus összpontosítás

Karl Barth (1886–1968) gondolata jól illusztrálja azt az opciót, amelyet általában „kizáró krisztocentrizmusnak” neveznek. Mint *Dogmatikája* első oldalain írja: „A teológia nem foglalkozik majd magával Istennel, sem magával az emberrel, hanem attól kezdve, hogy Isten istenségében emberi, a teológia tárgya pontosabban már az emberrel találkozó Isten, és az Istennel találkozó ember: a párbeszéd és a történet, ahol egyesülésük megvalósul. Ennélfogva a teológia csak Jézus Krisztusra irányuló tekintettel tud gondolkodni és beszélni.” Barth úgy véli, Istent és az embert egy „jég-szakadék”, egy „pusztulási övezet” választja el egymástól, az a „minősítetlen végtelen távolság”, amelyet őelőtte Søren Kierkegaard dán filozófus idéz fel. Egyféle szellemi párbajra hív, szembeállítva a hitet (Isten mozdulata az ember felé) a vallással (az ember mozdulata egy olyan Isten felé, aki ebben az esetben csupán illúzió és bálvány). Istennek az ember irányában tett mozdulata Barth számára mindig Krisztusban és Krisztus által történik. Az Isten és az ember közötti szükségszerű találkozási ponttá válván Jézus Krisztus tehát úgy jelenik meg, mint Istennek az emberiség számára készített valódi terve és a történelem nagy hajtóereje. Eme „összpontosítás” tényénél fogva Barth felfogásában Krisztus úgy működik, mint minden vallásváltozat teljes és elengedhetetlen megítélési kritériuma.

Számos teológus véleménye szerint ezt a krisztologikus modellt vagy el kell utasítani, vagy pedig teljes egészében újra kell értelmezni. A vallások és szellemiségek sokféleségének számbavétele olyan szellemi kifejezések elismeréséhez vezet, amelyek nem kifejezetten Jézus Krisztus révén keletkeztek és igazolódtak be. E vallási sokféleség figyelembevételével egyben újraértékeljük mindazt, amin a rájuk vonatkozó, teológiai szempontú megítélésünk nyugszik. Vajon annyit jelent-e Jézus Krisztusra hivatkozni, mint szükségszerűen elutasítani mindazokat, akik nem hivatkoznak rá? Osztanunk kell-e szükségszerűen mindannyiunknak a kereszténység igazságát? Van-e lehetőség Krisztus és a krisztusi identitás olyan-szerű megértésére, hogy a keresztények a nem-keresztény vallások legitimitását is megalapozottnak láthassák?

A „kizáró” krisztológiával egyes teológusok egy „befogadó” jellegű krisztológiát állítanak szembe. Számukra alapvetően arról van szó, hogy két, *a priori* ellentmondó kijelentést ötvöznek: az isteni üdvösség mindenki számára létezik; egyedül Krisztus ment meg bennünket.

A krisztologikus megismerés

Ez a megközelítés nem egységes, és legkevesebb három változata ismertes.

Egyes teológusok a vallásoknak az isteni üdvösség-tervbe történő bevonása mellett foglalnak állást. Nevezetesen Alexandriai Kelemen (150–215), a kereszténység egyik legrégebbi teológusa is, aki a *Sztrómatáiban* ezt írja: „A filozófia előkészítő munka, utat nyit azok számára, akiket ezután Krisztus tökéletessé tesz. Az igazságnak csak egy útja van, de olyan, akár a kiapadhatatlan folyó, amelybe messzebről jövő vizek torkoltnak.” Krisztus úgy működik, mint végső találkozási pont a vallási utak változatosságában; Krisztus az a sarokkő, amely felé titokban a vallások tartanak.

Más teológusok arra hagyatkoznak, hogy Krisztus jelenlétét a többi valláshoz vagy a hívekhez társítják. Raimundo Panikkar teológus – aki indiai apa és spanyol anya gyermekeként született 1918-ban – teológiai munkásságát a vallások közötti és vallásokon belüli párbeszéd lehetőségei keresésének szentelte. Ezt írja: „Krisztus nemcsak az a cél, amelyet a hinduizmus keres, hanem valóságos ihletője is. Kegyelme és vezető ereje, bár rejtetten, felfedezésének teljességéhez vezet el a hinduizmust.”² A maga során Karl Rahner (1904–1984) katolikus teológus egyféle *anonim kereszténység* gondolata mellett áll ki. „Léteznie kell, és hogyne létezne – írja – egy bizonyos mértékig anonim, mégis valóságos kapcsolat, amely az egyént az üdvtörténet konkrétumához, következésképpen Jézus

2 Panikkar, Raimundo, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New-York, 1989.

Krisztushoz fűzi.”³ Krisztus már nem csupán végső konvergencia-pontként működik, hanem mint titkos erő, láthatatlan, mégis létfontosságú tartalom valamennyi vallás számára.

Más teológusok értékelése szerint a krisztusi terv beilleszthető más vallásokba, amelyek alapvető értékeket oszthatnak meg a kereszténységgel, és ezzel is segíthetik a keresztény embert hitében és szellemi útkeresésében. Amint a kortárs teológus, Hans Küng írja: „Amennyiben nem mondanak ellent a keresztény üzenetnek abban, ami alapvetően meghatározza azt, a többi vallás tökéletesen kiegészítheti, javíthatja és gazdagíthatja a keresztény vallást.”⁴

Ezek a különböző, befogadónak mondott megközelítések egyöntetűen érték-meghatározónak tartják Jézus Krisztus személyét. A sürgető kérdés megválaszolására valóban mindig Krisztus alakja ad alkalmat, lehetőséget nyújtván a gondolkodásra és a vallási különbségek teológiai minősítésére; és ugyancsak Krisztusnak a másokban megnyilvánuló jelenléte által válik lehetővé ez utóbbi számára egyféle legitimitás felismerése és a szellemi érték hozzáadása. Egyes teológusok, nevezetesen John Hick és John Cobb ezt a véleményt kétszeresen is problematikusnak tartják. A „kizáró” jellegű krisztológiától túlságosan is függő marad. Ha a befogadó eljárás első látásra pozitívnak tűnik is, amennyiben nem zárja ki egy csapásra a többi vallást, mégsem mentes egyféle gögtől. És valóban: nem épp a keresztények által megismert Krisztus az, aki lehetővé teszi számukra, hogy elismerjék a másikat? Hol van tehát a másik iránti tisztelet, amennyiben az ténylegesen *más*? Másrészt ez a meglátás egyszerűsítő is. Nem értékelhető-e teológiai értelemben a másik ember *önmagában*, hacsak nem osztja e kereszténység hittételeit?

A kortárs krisztológiai vita a fenti véleményekkel főként egy, a hívei által „relativistának” nevezett modellt állít szembe, valamint azokat, akik egy olyan modellt támogatnak, amelyet „pluralistának” minősíthetnénk. Ezek tehát a terminusai annak a vitának, amelyet be szeretnénk itt mutatni, egészen pontosan két teológus, John Hick és John Cobb személyére irányítva figyelmünket. Röviden bemutatjuk krisztológikus elméletüket, és előtérbe állítunk néhány összehasonlító elemet is.

II. Jézus Krisztus, avagy a megtestesülés metaforája

A kanti ihletésű filozófia örököseként John Hick⁵ megkülönbözteti azt, amit „végső valóságnak” nevez, valamint a különféle „jelenségeket”, amelyek szerinte

3 Rahner, Karl, *Traité fondamentale de la foi*. Párizs 1983. 343. (*Grundkurs des Glaubens*)

4 Küng, Hans, *Une théologie pour le troisième millénaire*. Párizs 1989. 343.

5 John Hick 1922-ben született Nagy-Britanniában. Edinburgban, Oxfordon és Cambridge-ben tanult, majd Birminghamban és Claremontban tanított (ahol Cobbnak volt tanára). Az Egyesült

olyan megnevezések, amelyek alanya „Isten”. Bármelyek legyenek is a teljesség megnevezései, Hick szerint meg kell különböztetni az önmagában felfoghatatlan valóságra vonatkozó különböző megszólításokat, mint a „JHWH”, „Allah” vagy „Jézus Krisztus”. Ezek egy többnevű Isten megnevezésének a módozatai.

E teljesség megértése Hicknél három alapelven nyugszik.

Először is az *egyszerűsíthetlenség* elvéről van szó, amely kimondja, hogy egyetlen vallás sem tarthat igényt arra, hogy Istent önmagában, objektív módon és elfogultság nélkül mutassa be. Gondoljuk meg, hogy ennek a leírt valóságnak a nyelvet mindig is meghaladó volta nem azt jelenti, hogy nem alakulhat ki személyes kapcsolatunk vele, hanem azt, hogy a rendelkezésünkre álló fogalmakkal lehetlenség ezt a valóságot leírni. Hogy ezt az Istent „önmagában” megidézzé, és hogy ne függjön a monoteista hagyományok által kizárólagosan kijelölt terminológiától, Hick inkább a „Valóság” vagy a „Teljes Valóság” kifejezéseket alkalmazza. Szó van továbbá a *pluralitás* elvéről, amely aláhúzza, hogy ennek a „Valóságnak” a természetét mindig a hozzáfűződő viszonyunk határozza meg. Hick leszögezi, hogy a „Valósággal” való kapcsolatunk többszörös, és ez a Valóság maga is más-más alakot ölt, saját felfogási (megértési) hagyományainak változatossága szerint. Végül pedig az *egyenlőség* elvéről, amely szerint ha egyetlen teológia sem tud mindent elmondani Istenről, ez mégsem jelenti azt, hogy hamisak lennének; olyanok inkább, mint a kétdimenziós térképek, amelyek a háromdimenziós földfelszínt hivatottak ábrázolni.

A szó szerintiségtől a metafora felé

Az angol teológus szerint a hagyományos értelemben vett „megtestesülés” doktrínája összeegyeztethetetlen a valóság pluralista megközelítésével.

„A hagyományos keresztény tan állítása szerint egyetlen megtestesülés van, és Jézus, ez a testet öltött Isten alapította meg a keresztény egyházat. Nyilvánvalónak tűnik, hogy az új vallás megalapításának szándékával földre érkező Isten igyekszik a többi kiszorítani, és magához ölelni az egész emberi fajt. Ez azonban teljesen összeegyeztethetetlen a kereszténység azon pluralista felfogásával, amely szerint ez utóbbi a számos üdvösség-válasznak csak egyike arra a végső valóságra vonatkozóan, amelyet Istennek nevezünk.”⁶

A *megtestesült Isten metaforája* című munkájában Hick azt fejtegeti, hogy a nikaiai és khalkédóni zsinatok előtt a Krisztus alakját dicsőítő keresztény nyel-

Államokban az Egyesült Református Egyház lelkésze is volt. Számos munkája jelent meg, ezek közül egyesek a vallási teológia számára megkerülhetlenné váltak; ilyen például a *The Myth of God Incarnate* 1977-ből vagy a *The Myth of Christian Uniqueness* 1989-ből.

6 I. m. 87.

vezet olyan liturgikus és devocionális szerepet töltött be, amely sem a pontosság, sem bármiféle teológiai ésszerűség igényét nem mutatta. E terminológia forrása egyféle szerelmi diskurzus („amor sanctus”), amelynek valamennyi kirívó és túlzó kifejezése mindaddig alkalmasnak bizonyul, amíg betű szerint nem értelmezik. Attól fogva viszont, hogy a kereszténységben elkezdődött a megtestesülésről való elmélkedő reflexió, a Jézus Krisztussal kapcsolatban alkalmazott nyelvezet Hick szerint elmozdult a racionalizálódás felé, és egyre inkább „szó szerintivé” vált.

Hick tehát úgy próbálja felfogni a megtestesülést, hogy megújítja a zsinat-előtti metaforikus nyelvezetet. Márpedig a megtestesülésnek ez a metaforikus értelmezése nagyon is élő napjaink kultúrájában. Nem mondjuk-e például, hogy de Gaulle a második világháborúban a szabad Franciaország „megtestesítője”, vagy hogy George Washington alakjában az 1776-os amerikai függetlenség „ölt testet”? Amikor a *megtestesít* kifejezést használjuk, valami fontos és végleges dolgot állapítunk meg e két történelmi személyiséggel és szerepükkel kapcsolatosan. Ezt a metaforikus kifejezést Jézus alakjára alkalmazva John Hick úgy értelmezi Isten Jézusban történő megtestesülésének gondolatát, hogy közben az alábbiakat hangsúlyozza: Amilyen mértékben Jézus megvalósítja Isten akaratát, oly mértékben hat általa Isten a világra, tehát Jézus személyében „ölt testet”. Minthogy Jézus végrehajtja Isten akaratát, elmondható Jézusról, hogy Istennek az emberekre vonatkozó szándékát „testesíti meg”. Végül pedig, minthogy Jézus létét a szeretet és az irgalmasság vezérli, létezésében Istennek az emberek iránti végtelen szeretete „ölt testet”.

Jézus istenségének elutasítása

A hit szivárványa című munkájában Hick szigorú vizsgálódást folytat Jézus isten-felfogása tekintetében. Constantinus idejétől napjainkig Krisztus alakjának abszolutizálása a teológus szerint mindig számos bajra adott alkalmat: „antisemitizmus”, „gyarmatosítás”, „patriarkalizmus”. „A felsorolt bajok oka nem krisztológikus. Az emberek éppenséggel saját mohóságukat, önzésüket és kegyetlenségüket rejtették a Jézus ontológikus testet-öltésének doktrínája mögé.”⁷

John Hick számára Jézus kizárólag ember, de olyan ember, aki teljesen nyitott Isten jelenléte előtt. Ekképpen Jézus életét teljes mértékben Isten jelenléte határozza meg. Ennek a jelenlétnek az ereje teszi lehetővé számára, hogy Istent valóságossá tegye a környezete előtt, és hogy megváltoztassa mindazok életét, akik találkoztak vele.

7 l. m. 99.

A teológus által fenntartott „Valóság”-koncepció, valamint a megtestesülésről vallott nézetei vezetik el a keresztények felhívásához arra, hogy *Istenre* összpontosítsanak, és ne csak Krisztusra. Újra meg kell találni, mondja, „az igazi középpontot, amely körül valamennyi vallás forog: Istent, a végső Valóságot, a Valót”. Hick szerint csakis ez a „forradalom” állítható szembe a keresztények göggyével, és teszi lehetővé számukra az egyenlők közötti párbeszédet a többi vallás tagjaival.

Nézzük meg a továbbiakban, miként javasolja a másik teológus, John Cobb az említett kizáró jelleg és befogadó elv útjainak meghaladását.

III. Jézus Krisztus mint az alkotó változás pluralista elve

John Cobb⁸ számára Isten az átalakító újdonság és kreativitás ereje, amely megváltoztatja a világot, megnyitja a jövő számára, és szüntelenül új lehetőségekkel gazdagítja. Isten tehát az életképesség lényege, a készletés forrása, felhívás a változásra. Istenben hinni, jelenléte által megérintettnek lenni annyit tesz, mint létében kifejeződni és alkotó módon megváltozni.

Isten tehát úgy avatkozik be a világ menetébe, hogy szüntelenül átalakítja, új lehetőségeket nyit számára, miközben a valóság különböző összetevőiben maga is átalakul. Isten se nem közömbös, se nem érzéketlen mindaz iránt, ami a világgal és velünk történik, hatással vannak rá a történelem eseményei.⁹ John Cobb a történelem során Istennek ezt a változtató hatású működését Krisztusban ismeri fel. Krisztus nem más, mint a változtató Isten, „aki áthelyez bennünket onnan, ahol voltunk, aki alkotó módon alakít át minket, és megnyit bennünket a jövő felé”.

Krisztus mint átalakító erő

Cobb arra figyelmeztet, mekkorát tévedünk, amikor a „Krisztus” megnevezést jelzőként használjuk Jézus neve mellett. A *khrisztosz* szó valójában működést jelöl, minőséget, nem pedig Jézus nevét! A Krisztus nem egy sajátos személyt vagy egy szellemi hivatkozást jelöl, hanem a világban működő változás sajátos folyamatát, amely megnyitja az utat az új előtt, és elítél minden megrög-

8 1927-ben született Japánban, Kóbe városban. Cobb néhány évig lelkész volt Grúziában, ezt követően tanár a kaliforniai Emoryban, majd Claremontban. A hetvenes évek elején módszertani központot alapított (Center for Process Studies). Mintegy harminc teológiai témájú munkát közölt, de társadalmi témákkal is foglalkozott, teológiai megközelítésben (nevelés, biológia, gazdaság...). Cobb krisztológiájának bővebb megismerése végett ajánljuk az alábbi munkákat: Gounelle, André, *Le Christ et Jésus*. Párizs 1990, valamint Picon, Raphaël, *Le Christ à la croisée des religions*. Párizs 2003.

9 Lásd: Gounelle, André, i. m.

zódott rendet. „Krisztus felhívása létünk minden pillanatában gazdagabbá teszi önmegvalósítási lehetőségeinket oly módon, hogy abból számunkra és mások számára jó származzék [...] Krisztus jelen van úgy is, mint felhívás, amely életet ad, felhívás arra, hogy többek legyünk, mint voltunk; saját érdekünkben, de ugyanakkor a többiek érdekében is.”¹⁰

Krisztus nem bármiféle változást vagy változtatást jelent, hanem Istennek a változtató és alkotó működését a világban. Isten, aki a valóságban munkál, nem cselekszik meghatározatlan módon. Sajátos terv alapján hat, azzal a céllal, hogy a valóságot alkotó entitásokat magasabb összhangra vezesse, hogy a világnak egyre több harmóniában legyen része, és egyre kevesebb szétszakíttatásban és szenvedésben. E változás nyomán az ember kevésbé szenved hiányt anyagi, érzelmi, szellemi téren, és minden szempontból boldogabb és gazdagabb lesz.

Cobbnál minden bizonnyal fellelhető a befogadó elv egy új formája. Krisztus mint Isten átalakító szerepe a világban valóban működik, a kereszténységtől eltérő területeken is, anonim módon. De a fentebb leírt „inkluzívizmus-konceptiótól” eltérően a „Krisztus” itt nem a tanítást, doktrínát vagy a másokban felismerhető szellemi jelenlétet jelöli. A másban fellelhető Krisztus alkalom az alkotó változásra, az újszerűség ajánlása, és nem egyféle újra-megtalálása annak, amit már megszereztünk és ismerünk.

Megjegyzendő, hogy ebben a perspektívában Cobb nem úgy értékeli a *másikat*, mint a másághoz való jog védelméről gondoskodó etika vagy az erkölcs, amely az egyik-másik ember választási jogát igyekszik bizonyítani az élet, a gondolkodás és a hit vonatkozásában. Cobb egy olyan valóság-konceptió nevében védi a máságot, amely azt egyenesen szükségessé teszi. A különbözőség hiánya valójában minden viszony és minden változás akadályozója lenne. Minél inkább tekintettel vagyunk a másikra, minél erősebbek a változás lehetőségei, annál inkább jelen van Krisztus.

Krisztus mint viszonyítási alap

Krisztus jelen van a világban, és hat a valóságra, örökösen szembeszegülve a tétlenség bármilyen megnyilvánulásával. Krisztus átalakító működése egyféle deszakralizáció megy át, a hitek, a vallásos gyakorlatok, gondolati rendszerek viszonyításán, mindazon, ami ki van téve az abszolúttá válás kockázatának. Enélkül a viszonyítás nélkül semmiféle változásra nem volna lehetőség. „A *Krisztus* szó minden dolog és minden kijelentés viszonyításának immanens, benne rejlő folyamatát jelenti. Ekképpen tehát Cobb számára a keresztény hit nem állhat rögzült megfogalmazásokhoz való ragaszkodásból, amelyeket sohasem vitatnak, és

¹⁰ Cobb, John, *Christianisme–Bouddhisme*. Genf 1988. 161.

amelyek így bálványimádó eszközökké lettek.” Az élő Krisztus hirdetése – írja Cobb – azé a Krisztusé, aki minden pillanatban arra szólít bennünket, hogy változzunk azoknak a lehetőségeknek a hatására, amelyeket Isten az adott pillanatban nyújt számunkra – ebben semmi bálványimádás nincsen.”¹¹

A viszonyítási alapként felfogott Krisztus az állandóan élénk, gazdagodó, változási lehetőségekre nyitott világnak teremtő alkotóelemévé válik. Ilyen távlatban az „Antikrisztus” nem annyira Krisztus nevének a tagadása, mint inkább átalakító működésének, azaz *viszonyítási* működésének az elutasítása. „Az a Krisztus, aki elzár bennünket saját hitünk és gyakorlatunk, saját krisztologikus hitünk felülvizsgálata elől, az bálvány. Krisztus szolgálata abban áll, hogy megnyílunk az ilyenféle kritikák előtt.”¹² Cobb szerint az ekképpen, azaz viszonyítási alapként értelmezett Krisztus elvezethet akár a Krisztusra való hivatkozás elhagyásához is!

Amennyiben Cobb szerint szükséges szétválasztani a „Jézus” és a „Krisztus” megnevezést, a teológus mégis úgy véli, hogy egyedül Jézus teszi lehetővé annak megértését, hogy ki számunkra Krisztus.

Jézus: az ember, aki teljességgel Krisztus

Kijelentvén Jézusról, hogy ő a Krisztus, visszajutunk az állításhoz, amely szerint Jézus létezését a dinamikus „Krisztus”-elv határozza meg. Jézus oly mértékben maga Krisztus, amennyiben teljességgel a Krisztus-lét szolgálatának és működésének szenteli önmagát. „Isten mindannyiunkban és mindannyiunk számára jelen van. [...] De Jézusban Isten ama legmagasabb szinten jelenik meg, amelyen egy teremtmény egyáltalán megtestesíteni képes önnön teremtőjét. [...] Minthogy Krisztus az egész világ számára öltött testet, Jézus teljességgel Krisztus, mivel megtestesülése létének alkotó mozzanata.”

Ekképpen Jézus egész élete a Krisztus-lét gyakorlásának van szentelve, és valóságalkotó, illetve -átalakító működés tölti be. Ami tehát Jézust Krisztussá s ugyanakkor egyedivé teszi, nem a benne megtestesülő Isten jelenlétében rejlik, hanem ennek a jelenlétnek a gyökeres és optimális módjában.

E felfogás nyomán Cobb elveti a gondolatot, hogy Jézus önmagában isteni természetű lenne. Ő ember marad. Épp emberi voltából fakad különben, hogy a megtestesülés nem rendkívüli eseményre utal, hanem egy olyan jelenségre, amely mindannyiunk valóságát és létét áthatja. Isten valójában szüntelenül megtestesül mindabban, amit megváltoztat és megújít.

¹¹ Cobb, John, *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia 1973.

¹² Uo.

Krisztus – másokért

A. Két közeli, de különböző krisztológia

Amint láttuk, mindkét Krisztus-koncepció lehetővé teszi a teológia számára, hogy túllépjön mind a szektáriánus kizárólagosságon, mind az egyszerűsítő inkluzivitáson. Hick és Cobb – miközben elzárkóznak attól, hogy istenítsék Jézus személyét – értékét nem kisebbítik, és szerepét nem is szorítják háttérbe.

A fentebb leírt közös jegy ellenére e két kereszténység-elmélet motivációs teológiai programja szempontjából eltér egymástól. Hick véleményét „relativistának” minősíthetnők abban az értelemben, hogy elsődlegesen a vallások közötti egyenlőség tételezésére összpontosít – az ezek alapjául szolgáló közös jegyek hangoztatásával szemben. Valamennyi vallás „relatív”, amennyiben mindenik egyazon „abszolút valósághoz” kötődik. Megjegyzendő egyébként, hogy ez a vallásokra alkalmazott „viszonylagosság” semmiképpen sem akarja azt állítani, hogy valamennyien *azonosak* volnának. Hick szerint ellenkezőleg: mindenikük a „Valóság” egy-egy sajátos aspektusát ismeri fel. Cobb nem a vallások formális egyenlőségére helyezi a hangsúlyt, inkább kölcsönkapcsolatukban szemléli őket, amennyiben ezek feltétlenül hatással vannak egymásra. Véleménye szerint fejlődése révén mindenik vallás olyanként ismeri fel Istent, aki szüntelenül változtatja a valóságot. Éppen Krisztus az, aki *a történelmet alakító* Istent jelenti. A párbeszéd és a találkozás védelmében Hick nem Krisztus alakját állítja figyelmünk középpontjába, miközben Cobb újból ráirányítja tekintetünket.

B. Másféle párbeszéd

A vallások közötti párbeszéd kontextusában e két vélemény nem ugyanazt a hatást váltja ki. Cobb számára a párbeszéd alapvetően egzisztenciális és önazonosító szükséglet. A másikkal való találkozás hiányában csak a gyötrő entrópiának ajánlanánk magunkat, és a változás minden lehetőségét elveszíténénk. Átjárhatóság nélküli identitásba lennénk dermedve, amelyen nem hatolhatna át semmiféle változtatás, gazdagodás vagy a jövő bármiféle lehetősége. Hick szerint viszont a párbeszéd alapvetően teológiai szükséglet. A párbeszédnek köszönhetően teológiai választási lehetőségeinkről szerezhetünk tudomást. A másik fél teszi lehetővé számunkra, hogy mást is felfedezzünk arról a végső valóságról, amely azonos módon mindannyiunkat meghalad.

C. Kölcsönös elégedetlenség

Cobb szerint Hick opciója nem kielégítő, mivel túlságosan „devalválja” a krisztusi értéket. A Krisztusnak a keresztény teológia középpontjában kell maradnia, minthogy a legmagasabb fokon jeleníti meg a teremtés működő elvét. Hick véleménye azért nem tűnik számára elfogadhatónak, mert az „Abszolút valóságról” vallott nézete szerinte „merő absztrakció” marad. Ez utóbbi teológus nézete

szerint az ábrázoláson túl mindig újabb és újabb ábrázolás húzódik meg. Cobb felfogásában tehát lehetetlen a jelenségek mögé hatolni ahhoz, hogy egy minden partikuláris megfogalmazástól elvonatkoztatott, *önmagáért való dologra* bukkanjunk. Hick számára Cobb nézete nem kielégítő, minthogy Krisztus-közpon-túsága nem mentes egyféle „arroganciától”. Amennyiben Krisztus nem vezet el sem egy tanhoz, sem egy szellemi entitáshoz, akkor egyáltalán, miért beszélünk még Krisztusról? Miért ne válasszunk egy más szót ennek a változtató működés-nek a megnevezésére? Cobb szerint e kérdésre a nyilvánvaló válasz: legjobb hű maradni a saját hagyományhoz és a saját jellegzetes szókészlethez, hogy ne süllyedjünk relativizmusba, még ha ez a ragaszkodás meg is követeli a hagyomány megváltoztatását avégett, hogy megnyithassa azt a többiek előtt. Cobb éppen azt érti a kereszténység gyarapításán, hogy Krisztust, aki megalapította, olyan meg-nyitó elvvé teszi, amely nem a kereszténység kizárólagos „monopóliuma”.

A jelentkező hiányosságok ellenére nem marad más hátra, mint amit John Hick és John Cobb javasol; mindketten egy-egy pontos, eredeti, nemes szándék-tól vezérelt krisztológikus modellt: azt, hogy olyan világot építsünk, ahol a sok-féleség érték, ahol a keresztény úgy él együtt a másikkal, hogy egyikük sem állít-hatja magáról, hogy kizárólagosan ő ismeri az igazságot. E teológusokat olvasva tehát lehetőségünk nyílik rá, hogy keresztények legyünk anélkül, hogy elvetnénk a nem-keresztény vallásokat, és hogy a „bennünket az Atyához vezető” Jézusra hivatkozzunk anélkül, hogy azt hinnénk, az Istenhez vezető valamennyi többi út az eltévelyedetteké. Az „Atya” különben nem egy sajátos megszólítási módja-e a legvégső, örökké mindent felölelő Istennek?

CZIRE SZABOLCS

ISTEN ORSZÁGA KUTATÁSTÖRTÉNETE A TÖRTÉNETI JÉZUS-KUTATÁS KONTEXTUSÁBAN (II.)

AZ IDŐ-KÉRDÉS VISSZATÉRÉSÉTŐL
A TÖRTÉNELMI PLAUZIBILITÁSIG

**Az idő-kérdés visszatérése, avagy más metanarratíva keresése.
A nem-apokaliptikus (bölcseességi) Isten országa-fogalom**

Az előzőekben áttekintett egyoldalú apokaliptikus olvasat korrekciójának igénye és a fogalom/szimbólum/metafora-vita számos tanulsággal szolgált, amelyek „megemésztése” a jelenkori kutatás feladata. E tanulságokból itt kettőt emelünk ki, amelyek az utóbbi évtizedekben jól felismerhetően kikristályosodtak. Az első az, hogy az idő kérdése megkerülhetetlen az Isten országa értelmezésekor. Bármilyen fogalmakkal és tudományos modellekkel kísérletezzünk is, mindig visszajutunk a kutatás alapvitájához: Isten *jelen* idejű vagy *jövő* idejű országát hirdette-e meg Jézus? E tanulságok felismerését leginkább a miatyánk-beli „harmadik kérés” azon szélsőséges áramlata tette fájdalmasan aktuálissá, amely az egyértelműen apokaliptikus olvasat orvoslását az egyértelműen nem-eszkatologikus olvasattal látta megoldhatónak. Ezzel lényegében arra történt kísérlet, hogy az egyik végletet a másikkal váltsa fel.

E folyamat előzményei között kiemelt helyet kap a korábban tárgyalt „apokaliptikus válság”, ezt erősíti az „emberfia” fogalma körül kialakult vita, és főként az apokaliptikus és bölcseességi hagyományrétegek éles szembeállítás. Ezek együttesen járultak hozzá ahhoz, amit itt a második tanulságként emelünk ki: minden kutató értelmezését alapvetően a feltételezett háttér határozza meg, nevezük azt mítosznak, kontextusnak vagy – divatosabban – metanarratívának. Ez a metanarratíva az utóbbi több mint száz év konszenzushullámai után mára egymással összeegyeztethetetlen változatok sokaságává alakult. Induljunk el innen.

A *metanarratíva* ebben az összefüggésben arra a nagy elbeszélési háttérre mutat, amely megmagyarázza az egyes vallási eszmék fejlődését a Jézus előtti zsidóságon belül, így értelmezési háttérként szolgál Jézus tanításának és egész működésének megértéséhez, és végül magyarázatot szolgáltat a jézusi hagyomány formálódására is. A 20. század utolsó harmadától az addig „tradicionális” hagyományfejlődési metanarratíva kiemelt figyelmet kapott, és egyben radikális átalakuláson ment át. Ez szorosan összekapcsolódik a már tárgyalt judaizmussal

kapcsolatos kutatásokkal, a nyelvészeti/hermeneutikai fejlődéssel, de legközvetlenebbül a Q-forrás és Tamás-evangélium kutatásával, amelyek aztán minden téren továbbgyűrűztek az újszövetségi kutatásban. A kettő szorosan összekapcsolódik és egymást kölcsönösen erősíti.¹ A Walter Bauer és Bultmann nyomdokain haladó kutatás fontosabb eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze. Bauer 1934-ben (*Orthodoxia és eretnokség a legkorábbi kereszténységben*) felvetett elméletét az őskereszténység pluralizmusáról James M. Robinson és társai 1971-ben (*Az őskereszténység hagyományvonulatai*) az őskereszténység párhuzamos hagyománypályákon való fejlődésének modelljében gondolták tovább.² E folyamatban az eszkatologikus/apokaliptikus hagyományvonulatok mellett felismerhetővé vált egy bölcsességi hagyományvonulat is, amelyek együttesen szövik át az őskeresztény irodalmat, mindenekelőtt a kanonikus evangéliumokat. Robinson a Q (és Tamás-evangélium) műfaját „bölcsmondásaiban” határozta meg, jóllehet abban – bár elszórtan – eszkatologikus részek is szerepelnek. Mindmáig a Q-n belüli hagyományfejlődés legbefolyásosabb elméletével John Kloppenborg állt elő, aki a Q-n belül feltérképezett három hagyományréteg közül a legősibbnek a „bölcsségi utasításokat” tartja, amelyek a mű későbbi szerkesztési struktúráját meghatározó eszkatologikus szemléletbe betagolódva álltak rendelkezésre Máté és Lukács evangéliumának megírásakor.³

A 20. század utolsó harmadában kirajzolódó hagyománytörténeti formálódás „először bölcsesség, azután apokaliptika” metanarratívája megerősítést ka-

-
- 1 A kutatás áttekintéséhez és fontosabb eredményeihez lásd Czire Szabolcs: *A Q-forrás rekonstrukciója (I.) A hipotézistől az írott dokumentumig*. Keresztény Magvető, 2003/1-2, 3-21.
 - 2 J. M. Robinson és H. Koester: *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1964.
 - 3 Kloppenborg (*The Formation of Q*, 1987) a Q3-ba eredetileg csak a kísértési történetet sorolta, mely véleménye szerint teljesen egyedülálló a Q anyagán belül. Nem sorolható be sem a bölcsességi, sem az apokaliptikus (ítélet) anyagtömbbe. Egyediségét már műfajilag is képviseli, hiszen az egyetlen igazán elbeszélő jellegű rész (7,1-10 és 11,14 bölcsességi résszel zárul, ezért nem egészen narratív jellegű). De különbözik kifejezőmódjában és motívumanyagában is: mitikus motívumra épít, pontos bibliai idézeteket tartalmaz (egyedül a 7,27-ben fordul elő hasonló), az „Isten fia” megnevezés csak itt fordul elő (a 10,22-ben csak „fű”), akárcsak a „diabolos”. Különbségként értékelhető a csodákról alkotott felfogás is, amelyek itt Jézus tettei és nem Isten országának eseményei. Ezek alapján Kloppenborg véleménye az, hogy a történet egy jóval későbbi kiegészítése az anyagnak, amely a közel-keleti irodalomban jól ismert „próbatétel-történetek” mintájára a bölcs jellemének formálását és szemléltetését szolgálja. Így jelentős lépésnek tekinthető az életrajz irányába, amely végül a Q Máté és Lukács evangéliumába való beépülésével zárul le. Egy későbbi tanulmányában (*Nomos and Ethos in Q*. In J. E. Goehring – J. McC. Robinson (szerk.): *Gospel Origins and Christian Beginnings: in honor of James M. Robinson*. Polebridge, 1990, 35–48) azonban még további két rész idesorolása mellett érvelt: Q 11,42b és 16.17. Az első esetében a kísértési történetre emlékeztető egzisztenciális körülményességet lát, a második esetben pedig a törvénynek olyan dicsőítését, amely véleménye szerint aligha összeegyeztethető a Q2 (és Q1) törvénnyel nem sokat törődő szemléletével.

pott a régészeti részéről. Az alsó-galileai ásatások⁴ ugyanis jelentősen nagyobb mértékű hellenista hatást (és ezzel együtt jelentősen kisebb farizeusi-rabbinikus befolyást) valószínűsítettek, mint azt korábban vélték. Erre alapozva alkotja meg és tette közkinccsé a maga nagyon vitatott, de befolyásos elméletét B. L. Mack *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*⁵ című művében. Abból indul ki, hogy az a három hatás, amelyet hagyományosan Jézus Isten országa-értelmezéséhez társítanak, nem volt meghatározó Galileában: politikai zélótizmus, törvény-etikai farizeusi tanítás és apokaliptikus váradalmak.⁶ Ezzel szemben a galileai parasztságot egyféle „népi bölcsesség” jellemezte, amely a fennálló társadalmi értékrendet bírálva alkotta meg a maga filozófiai-vallási életszemléletét. Ez a fajta szembeszegülő jellegű népi bölcsélet számunkra ismert az ókori hellenizmus világán belül, fogalmilag hozzá legközelebb a „cinikus” kifejezés áll. Jézus tanítása így leginkább a hellenista-cinikus és a zsidó bölcsességi tanítások ötvözeteként írható le. A cinikusok gyakran nevezik a bölcsletet „királynak”, és az általa tanított szembeszegülő bölcsességet követő vándorok sajátos világát „királyságnak”. Mack értelmezésében Kloppenborg eredményei ugyanezt mutatják: a Q legkorábbi rétegét bölcsmondások alkotják.

Hogyan lehetséges tehát, hogy a kanonikus evangéliumokban az Isten országa-fogalom túlnyomóan apokaliptikus jellegű? Úgy – érvel Mack –, hogy Jézus emlékét egy egész sor őskeresztény hagyományvonulat ápolta, amelyek ma egymásra rakódott rétegekként „állnak rendelkezésünkre”. Ezek közül például a Q Jézusnak mint bölcsességi tanítónak és karizmatikus társadalmi reformernek a szavait őrizte, amíg nem tudtak a „krisztus-mítoszról”. Ezért nincs a Q1-ben eukarisztia, feltámadás-hit vagy Jézusnak mint Isten fiának vagy Messiásnak az ismerete.⁷ Az egyes csoportok közötti vita egyre inkább Jézus tekintélyére fókuszálódott, és itt lép be a képbe Márk, aki a szinkretikus „Krisztus-mítoszt” a kereszténység eredetmítoszává formálta.⁸ Ebben az „ártatlan Isten fia” a világ végét hirdeti meg, mely világ az Isten fia ítélte alatt áll. E gondolatosság érvényesítése érdekében formálta át Márk a teljes hagyományanyagot (memorizálható for-

4 Különösen E. M. Meyers – J. F. Strange: *Archaeology, the Rabbis, and the Early Christianity*, 1981.

5 Philadelphia: Fortress, 1988.

6 B. L. Mack: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. (Philadelphia? Fortress, 1988), 66 s. köv. Mack galileai rekonstrukciója képezte a vitatémát a Society of Biblical Literature 1993-as évi találkozójának. Az itt bemutatott tanulmányok Mack elméletének megalapozottságát komolyan kétségbe vonták, különösen E. M. Meyers (*Jesus and His Galilean Context*) és S. Freyne (*The „Jews” of the Galilee*). Freyne később külön kötetet szánt a kérdésre: *Galilee and Gospel*. WUNT 125. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

7 B. L. Mack: *A Myth of Innocence*, 96 és köv.

8 B. L. Mack: *A Myth of Innocence*, 312.

mában!), és itatta át egy negatív apokaliptikus világtagadással – ennek tetőződése a 13. fejezet, ahol Márk saját apokaliptikus beszédét szerkeszti meg.⁹

Most már tehát nemcsak a Q és Tamás-evangélium „bizonyítja” a bölcsesség-apokaliptika sorrendet, hanem az első kanonikus evangélista személyében a „tettes” is előkerült, Mack jóvoltából.

Mack elmélete ellentmondásossága ellenére is óriási hatású volt. Különösen, hogy Mack nagy befolyással bírt a Jézus-szeminárium fölött, amelynek irányvonalát így döntően meg tudta határozni.¹⁰ A legszélesebb kutatói körökig begyűrűző vita hamar nyilvánvalóvá tette, hogy alapvető fogalmi tisztázásokra van szükség. A 20. század nagyobb részében felváltva használt két fogalom, az „eszkatológia” és „apokaliptika” heves viták keresztjébe került.

A Jézus-szeminárium – néhány jelentős eredménye ellenére – ezen a téren súlyos hiányosságokat mutat. Aligha tévedés azt mondani, hogy a jézusi mondások autenticitása fölötti szavazás idején egyszerűen összekeverték (talán szándékosan) az apokaliptika és eszkatológia fogalmait. Annyi bizonyos, hogy együtt „szavazták ki” mindkét vonatkozást. Hogy a dolog háttérben nem annyira a kutatói „objektivitás” vagy „tudatlan ártatlanság” állt, sokkal inkább a 20. század vég amerikai társadalmi kontextusának ébersége, azt jól sejteti a szeminárium eredményeit ismertető nyilatkozat e bekezdés-részlete: „Az apokaliptikus eszkatológia manapság égető kérdéssé vált, különösen azon biblikus szakemberek számára, akiknek háttérben egyféle „bibliai nyakörv” húzódik meg, vagy szakmai szinten érintkeznek a fundamentalistákkal, és álláspontjuk megőrzése jövendelmük záloga. A jelenlegi munka ideológiájának része, úgy gondolom, sokkal egyszerűbb: »megmenteni a szöveget« (vagy bizonyos szövegeket) és újraértelmezni a hagyományt. [Ezt úgy tehetjük,] ha egy nem-eszkatologikus Jézussal állunk elő, aki a mai bibliakutatók társadalmi helyzetével és szakmai működésével sokkal inkább összhangban áll.”¹¹

9 Mack itt két „klasszikust” ír felül, szándékosan. Wrevelvel egyezik abban, hogy Mk elbeszélése Mk saját: 'kotása, de vele szemben a teológiai rendező elvet nem a „messiási titokban”, hanem az apc' aliptikus „krisztus mítoszban” határozza meg. A másik Bultmann, aki a kereszténység formálódásában két réteg egybeolvadását látta: a korábbi zsidót (Jézus eredeti követői) és a későbbi hellenistát (élén Pállal). Mack ezt átírja úgy, hogy korábbra teszi a hellenista-zsidó bölcsességi réteget, és későbbre a hellenista-zsidó apokaliptikust.

10 Vö. Czire Szabolcs: *A Jézus-szeminárium: bemutatás és bírálat*. Keresztény Magvető, 2002/4, 313-325.

11 A jelentést J. R. Butts készíti el, *Probing the Poll: Jesus Seminar Results on the Kingdom Sayings*. Forum 3 (1987), 98-128. A jelentés és a Jézus-szeminárium „sem nem eszkatológikus, sem nem apokaliptikus jelenség az Isten országa” eredményének korai bírálatához lásd: J. G. Williams: *Neither Here nor There: Between Wisdom and Apocalyptic in Jesus' Kingdom Sayings*. Forum 5 (1989).

A nem-eszkatologikus Jézus javaslatát általában M. Borg nevével kapcsolják össze. Megfelelő részletezés nélkül azonban könnyen félreérthető, pontosan mi Borg álláspontja, és szem elől téved az a tény is, hogy Borg az eszkatológia kérdésében elkülönül a Jézus-szemináriumon belül.¹² Borg négy évet töltött Oxfordban G. B. Caird vezetése alatt, akinél doktori disszertációját is írta. Bár kezdetben Borg előtt valószínűtlennek tűnt a „német eszkatologikus konszenzus” „angol elutasítása”, később mégis meggyőzőnek találta, és disszertációjának ez lett a fő tétele.¹³ A farizeusi programban a Rómával szembeni ellenállás összekapcsolódott a szentség (tisztaság) kérdésével, amely kizárólagosságra épülő szentséget Jézus egy könyörületességre alapozóval váltott fel. Az „Isten országa”-mondások fenyegető utalásai nem a tér-idő világ végének profetikus előrevetítései, hanem zsidó jellegű próféciák Jeruzsálem és a templom pusztulására nézve. De nem az idői vonatkozás a lényeges, hanem az, hogy az Isten országa *szimbólum*, amelyben Jézus vallási élménye jut kifejezésre: „Jézus használatában tehát Isten országa leginkább azon a kereten belül érthető meg, amelyet eszkatologikus miszticizmusnak nevezhetünk (olyan miszticizmusnak, amely a világ végéhez kapcsolódó nyelvezetet használ), vagy misztikus eszkatológiának (olyan eszkatológiának, amelyben az új világot a misztikus közösség más valósága jeleníti meg). Ebben a keretben Isten országa az istenélményt szimbolizálta, Jézus saját élményét.”¹⁴

A vallásos élmény szimbolikájára redukáló megközelítés hozta magával az érvelés összehasonlító vallástudományi irányba terelését.¹⁵ A könyv sikerén felbuzdulva¹⁶ és a Jézus-szemináriumon, illetve a Society of Biblical Literature Történeti Jézus Szekcióján belüli növekvő befolyás eredményeként Borg álláspontját egy tanulmánykötetben mélyítette el. Itt meghirdette „a nem-eszkatologikus Jézus mérsékelt ügyét”.¹⁷ A tanulmány értéke leginkább abban áll, hogy a bölcsességi hagyományt igyekszik az Isten országa kontextusában komolyan venni, az Emberfia-mondások újabb kutatási eredményeit hasonlóképpen, de sajnálatos,

12 Félreérthető például J. D. G. Dunn rövid utalása: *Jesus Remembered*, 61. M. Borg Szeminárium bírálatához lásd: *Jesus in Contemporary Scholarship*. Harrisburg: Trinity Press, 1994, 160 s. köv.

13 A disszertáció átdolgozás után megjelent a *Conflict, Holiness & Politics in the Teaching of Jesus* (SBEC 5, New York: Mellen, 1984), 261. Az életrajzi utalások: *Jesus in Contemporary Scholarship*, 49-51.

14 Borg: *Conflict, Holiness*, 261.

15 Vö. Borg: *Conflict, Holiness*, 238.

16 Óriási példányszámban kelt el a népszerűsítő könyvváltozatból: *A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*. San Francisco: Harper, 1987.

17 *A Temperate Case for the Non-Escatological Jesus*. In *Jesus in Contemporary Scholarship*, 1994, 47-68, és az újabb kiegészítéseket tartalmazza a következő tanulmány: *Jesus and Eschatology: Current Reflections*, 69-96.

hogy Borg lényeges egzisztenciális kérdéseket itt is az összehasonlító vallástudomány bevonásával próbál megoldani. Állítja, hogy Jézus tanításának van jövő idejű vonatkozása, de ez nem a világ végére néz, és főként nem a közeli világ végére. Másfelől elhatárolódik a cinikus jellegű egyetemes hellenista tanító állásponttól, de saját „lelete” sem kevésbé univerzális és partikularitásaitól megfosztott, szimbólumban feloldódó jelenség. A nem-eszkatológiát illető „új konszenzus” pedig, amiről Borg beszél, mindenképpen túlzás.

Kérdéskörünk szempontjából azonban a legfontosabb, hogy Borg megpróbálja definiálni az apokalipszis és eszkatológia közti jelentésárnyalatokat. Számára az „eszkatologikus Jézus” a történeti Jézusnak egy olyan megközelítését jelenti, „amely az ő működését és üzenetét még azon nemzedék idejében bekövetkező világvég keretén belül látja, amelyet objektíven, és nem csak szubjektíven értelméz.”¹⁸ Így Borg elsősorban az ún. „immanens eszkatológia” klasszikus textusaira koncentrálna, és újraértelmezést javasol. Véleménye szerint az immanens eszkatológiai értelmet a későbbi *krisztologikus* Emberfia-mondások vissza-érvényesítése adja, és ez az áthallás megszűnik, ha azok nélkül olvassuk a jézusi Isten országa-mondásokat.

Az ősegyház nem *általában* várta a világ végét vagy Isten országa megvalósulását, hanem azt Jézussal összekapcsolva, parúziaként helyezte a közeljövő horizontjára. A későbbi tanulmányában Borg – Crossan fogalomértelmezése után – alaposabb átgondolást lát szükségesnek a fogalom körül.¹⁹ Az eszkatológia fogalma rendszeres teológiai vonalon érkezett, és általában a „végső” dolgokat jelentette, azaz a hívő ember halálát, az ítéletet, mennyet és poklot, halál utáni életet.²⁰ E reformáció utáni időszakban a fogalomnak nem a temporális értelme volt hangsúlyos. Amikor a bibliai teológián belül meghonosodott a kifejezés²¹, általában a zsidók és keresztények jövő iránti reményeinek és váradalmának értelmét kapta, tehát az idői vonatkozás került előtérbe. Konkrétan az Isten országa eljövételére vagy a messiási korra, vagy a (keresztény) parúziára nézett előre. Zsidó használatban azonban ezek az események általában nem jelentették az időbeli és

18 *A Temperate Case*, 47.

19 *Jesus and Eschatology: Current Reflections*, különösen 69-74.

20 G. Sauter szerint a fogalom ebben a jelentéskörben először Abraham Calov 1677-ben írt dogmatikájának utolsó fejezetében jelenik meg (Sauer: *The Concept and Task of Eschatology: Theological and Philosophical Reflections*. *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), 499-515). Az *Oxford English Dictionary* (1971) szerint a fogalom angol nyelvterületen az 1800-as évek közepe táján terjed el.

21 Schweitzer Reimarusnál azonosítja először az eszkatológia fogalmát, amelyet Reimarus részben Jézus politikai eszkatológiája, részben az ősegyház természetfölötti eszkatológiája jelentésváltozatokban használ (*The Quest*, 2. fejezet).

térbeli világ megszűnését, hanem a földi életnek egy új formában való folytatódását.²²

A változás nagyságának képzete azonban gyakran a jelen világ végéről és egy új világ eljövételéről beszél. A Weiss–Schweitzer vonal egy ilyen természetfeletti teljes világváltozást helyezett kilátásba, és ez maradt domináns a 20. század nagyobb részében. Borg szerint ez lenne az eszkatológia „szűk értelme”. Ez az értelem egyre inkább egy „tág értelem” irányában fejlődött, különösen olyan kutatások és elméletek eredményeként, mint amilyen a Doddé, a Bultmanné, a Perriné – és általában a szimbolikus megközelítések. Az eszkatológia értelmének már-már értelmetlenségig feszített paradoxonja volt Dodd „realizált eszkatológia” kifejezése („jelen-jövő”, vagy „jövő-jelen”). Bultmann a véget egzisztenciális síkra helyezte, az egyén szubjektumán belül. A 20. század utolsó harmada az eszkatológia fogalmának olyan szintű kiszélesedését hozta, amely az értelem teljes elhomályosodásához vezetett. Lényegében minden jövőre mutató elképzelés szinonimája lett, bármi legyen is ennek a jövőnek közelebbi tartalma (Isten segítő karjának megtapasztalása, uralmának kiteljesedése, ítélet, világ vége stb.).

Amikor Borg a nem-eszkatologikus Jézusról beszél, akkor az eszkatológia szűk értelmére gondol, egészen pontosan arra, hogy Jézus Isten országának megvalósulását nem kapcsolta össze egy közeljövőben esedékes kozmikus katasztrófával, „világ végével”. Ez a húsvét utáni keresztény hit jellemzője – de nem a történeti Jézusé.

A fogalom használata körüli zavar nyilvánvaló, állapítja meg Borg: „Például hallottam olyan érvelést az egyik kutató részéről, hogy Jézus üzenete eszkatologikus volt, de nem volt apokaliptikus, vagyis a történelemben bekövetkező jelentős változásra nézett előre, de nem a világ végére is. Egy másik kutatótól azt hallom, hogy Jézus üzenete apokaliptikus volt, de nem volt eszkatologikus, azaz egy másik világ tapasztalatán alapult, de nem hirdette a világ végét.”²³

J. D. Crossan fogalomtisztázása árnyaltabb, mint a Borgé²⁴, de nem kíván ezzel általános érvényű szabályokat felállítani, csupán a saját terminológiáját tisztázni.²⁵ Mégis fontos szempontokat szólaltat meg, amelyeket itt érdemes áttekintenünk. Crossan műveiben áll össze hatalmas szintézissé az a metanarratíva, amelyet Mack felvetett, bár nagyon lényeges kérdésekben Crossan jelentősen

22 Lásd pl. E. P. Sanders: *Judaism: Practice and Belief, 63BCE - 63 CE.* (London: SCM, 1992) 368; J. Becker: *Jesus von Nazareth* (de Gruyter, 1998) 100 s köv.

23 *Jesus in Contemporary Scholarship*, 9

24 Már a *Historical Jesus*ben ebben az értelmezésben használja a különféle jelentésárnyalatokat, ez hatott Borgra is, de részletesebb kifejtését *A kereszténység születésében* (*The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus.* San Francisco: Harper San Francisco, 1998) adja, amelyet egyesek, nem kevés polémiával, az előbbi mű kimaradt lábjegyzetének tekintenek (Pl. Dunn: *Jesus Remembered*, 470).

25 *The Birth of Christianity*, 260

eltér Macktól. Jézust Crossan is a nagymértékben hellenizált Galilea kontextusában, ráadásul egy erős paraszti ellenállási viszonyrendszerben helyezi el. Így Jézus tanítása elsősorban mint „felforgató bölcsesség” írható le, amely a fennálló politikai rendet és társadalmi értékrendet a feje tetejére állítja.

Az eszkatológia – a görög *eszkhata*nak megfelelően – a végső dolgokra utal. De minek a „végső dolgaira”? A földnek, az embernek, egy fennálló uralomnak? Másfelől, mondja Crossan, az apokalipszis, a görög *apokalipszisz* megfelelőjeként közvetlenül egy isteni kinyilatkoztatásra utal, amely a legtöbbször a világ közeli végének titkaiba avat be, amelyek általában az isteni szabadítás (gyógyítás) és az ellenség megsemmisítésének képzeletével kapcsolódnak össze. Ebben az értelemben az eszkatológia és apokalipszis közös jelentéssávja felismerhető, és ez magyarázza azt, hogy a kutatók többsége a kettőt felváltva használja. De ugyanez a kutatás beszél *realizált eszkatológiáról* vagy *jelen-eszkatológiáról*, amely esetekben az apokalipszis szinonimájáról aligha lehet szó. A megoldás az lehet, ha az eszkatológiát tekintjük a gyűjtőfogalomnak, amelynek főnévi minőségben az *apokaliptika* megfelel, de melléknévi minőségben (*apokaliptikus eszkatológia*) csak annak alárendelt lehet.²⁶

Mit jelent hát az eszkatológia mint gyűjtőfogalom? „Egy alapvető és megszokottól eltérő világ-tagadás vagy -elutasítás, amely szemben áll a hasonlóan alapvető de szokványosabb világ-igenléssel vagy elfogadással.”²⁷ Crossan, mint állítja, lemondana az eszkatológia kifejezésről a *világ-tagadás* kifejezés javára, de nem teszi annak általános elterjedtsége miatt. Ezzel együtt azonban jelentését és használatát pontosan definiálni kell.

Eszerint az eszkatológián belül három összetevőt kell megkülönböztetni. Először egy radikális víziót vagy programot, amely lehet társadalomellenes vagy általában világtagadó. A háttérben mindenik esetben az a szemlélet áll, hogy a világban (társadalomban stb.) olyan alapvetően megromlott valami, hogy azt csak egy hasonlóan alapvető változás, megújulás tudná helyrehozni. Másodsor: e vízió vagy program mindig isteni eredetre vezet vissza magát, emberi erő és szándék fölötti dimenziója van, akárcsak a bekövetkező változásoknak. Az eszkatológia tehát egy Isten által legalizált utópia, „isteni radikalitás”. Harmadsor: annak függvényében, *miért* fogalmazódik meg a világ-tagadás és *hogyan* éli meg az egyén vagy közösség ezt a radikális *nem*-et, számos variációja lehet az eszkatológiának.

26 Itt jól felismerhető T. F. Glasson hatása, aki az „apokalipszis” értelem-összemosó főnévi használata ellen emel szót, és egy hármas fogalomhasználatot javasol: *apokalipszis* (apocalypse) mint irodalmi műfaj, *apokalipticizmus* (apocalypticism) mint társadalmi ideológia és *apokaliptikus eszkatológia*, mely más műfajokon és társadalmi ideológiákon belül előforduló világvégi eszmékre utal. (*What is Apocalyptic?*, NTS 27 (1980-81), 98-105).

27 *The Birth of Christianity*, 259.

Crossan a Q és a Tamás-evangélium – mint a számára két legkorábbi forrás – alapján, valamint Kloppenborg *bölcsességi eszkatológia*-javaslatára építve a Q későbbi rétegeiben megjelenő *apokaliptikus eszkatológiát* és a Tamás-evangéliumban domináns *aszketikus eszkatológiát* Jézus radikális *etikai eszkatológiájában* próbálja feloldani.²⁸

Összefoglalóként érdemes elmondani, hogy Borg is és Crossan is állítja, hogy Jézus tanításában Isten országa eszkatologikus volt (Borg: tág értelemben; Crossan: bölcsességi/etikai értelemben), de nem apokaliptikus értelemben (Borg: szűk értelemben). Borg esetében nyilvánvalóvá vált annak a veszélye, hogy az Isten országa túlzottan feloldódik egy egyetemes szimbólumban. Láthattuk, hogy a metanarratíva változása nagyon eltérő értelmezésekhez vezet. Fontos lépés, hogy az eszkatológia fogalmának tisztázása előtérbe került, és mindez a kontextus kérdésével egyetemben. Mack, Borg, Crossan (és mások) közelebb helyezte Jézust a hellenizmushoz, mint a judaizmushoz, ami ugyan nem látszik a legvalószínűbb lehetséges kontextusnak, de ezáltal hangsúlyosabban tudták kifejezésre juttatni Jézus működésének és tanításának néhány lényeges vonását.

A történeti valószínűség kérdése és keresése

A kutatás mindig egy előzetes metanarratíva alapján közelített Jézus tanításához, tudattalanul vagy tudatosan. Ez azzal a meggyőződéssel kapcsolódott össze, hogy a kontextus (a metanarratíva „szövege”) jobb megismerése pontosabb eredményekhez fog vezetni. Az interdiszciplináris tudományosság előrehaladtával jelentősen bővült az újszövetség világának ismerete, és ezzel párhuzamosan új megvilágításba került minden korábbi tudásunk a történeti Jézussal kapcsolatosan.

Ezek az eredmények különösen a Jézus szűkebb és tágabb környezetét jelentő judaizmusra irányuló kutatásnál látványosak. Lényegében a kutatás célja úgy summázható, mint a történelmi plauzibilitás paramétereinek megállapítása (jelen esetben a Jézus által hirdetett Isten országára nézve). Két vonatkozást emeljük ki, amelyek megfelelően szemléltetik a mondanivalót.

Az első az idő kérdése. Láthattuk, hogy az Isten országa kutatása összekapcsolódott az idő kérdésével, közelebbről az eszkatológia fogalmával. A görög *eszkhaton* fogalma túl általánosnak bizonyult ahhoz, hogysem önmagában a vég idejének közelebbi behatárolását lehetővé tegye. A mai kutatás arra mutat, hogy hasonló helyzetben vagyunk az *eszkhaton* mögött álló héber terminológia esetében is. Itt néhány summázó megjegyzésre térhetünk csak ki. A legáltaláno-

28 *The Birth of Christianity*; különösen 273 és köv.

sabb az *'olam*, amely gyakran a „mindörökké” értelem kifejezésére szolgál.²⁹ Nehézséget jelent, hogy a fogalom gyakran jelenik meg túlzó formulaként, és így nehéz eldönteni, milyen mértékben hordozott ténylegesen „véglegesség” értelmet.³⁰ A *qes* általában egy bizonyos időtartam végére utal (pl. Ez 21,30; 35,5). Dániel könyvében a kifejezés eszkatologikus színezetet kap.³¹ Hasonló a helyzet az *'ahrit* kifejezéssel is, amely egyaránt használható egyszerű jövőbeli események megjelenítésére (4Móz 24,24; Jer 48,47) vagy a történelem végére előremutató kifejezésként (Ézs 2,2; Ez 38,16; Dán 2,28 – az „utolsó napokban”). A kumráni tekercsek és a 4Ezsd a két utóbbi fogalmat összekapcsolva is használja a „végső idő”, „az utolsó napok” megjelenítésére: *qes 'ahrit*.³²

A második az Isten országa fogalmának judaizmuson belüli használata. A kérdés lényege az, hogy a kutatás által felismerhetővé váló sokszínű judaizmuson vagy judaizmusokon belül történelmileg mi plauzibilis és mi nem, vagyis a judaizmuson belüli fogalomhasználat alapján milyen kutatási irányokat tekinthetünk történelmileg valószínűnek vagy egészen valószínűtlennek, kizárhatónak. Az történik azonban, hogy minél többet tudtunk meg a második templom judaizmusáról, annál gazdagabb kép tárult elénk, és ezzel egy időben annál szélesebbre tárulnak a történelmi plauzibilitás kapui.

Szemléltetésként, szinte esetlegesen, emeljünk ki néhány ilyen megállapítást. Kezdjük az idői vonatkozásokkal. Az isteni királyság eszméi a kánaánita vallásból szivárogtak át az izraeliták vallásába, és a legkorábbi korokban ebben Isten aktivitásának egyszerre „időtlen” (idő fölött álló) és „dinamikus” (érzékeltető) képzetei kapcsolódtak össze, tudjuk meg W. H. Schmidt klasszikus tételéből.³³ A fogság idején és után az eszkatologikus vonatkozások erősödtek fel. Isten királysága a szabadítás szinonimáját jelentette (Deutero-Ézsaiás szerint a „jó hír” annak a meghirdetése, hogy „Istened uralkodik” [Király lett] 52,7). Az eszkatologikus fejlődéssel együtt az apokaliptikus vonások is hangsúlyt kapnak, benne a pogányok megítélése és Isten uralmának végleges helyreállítása a Sionon (vö. Ézs 33; Ézs 24–27; Zak 12–14; Dán 2; 7 stb.). Ez az apokaliptikus hang kiűző-

29 Vö. G.J. Botterweck – H. Ringgren: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-től. Különösen H. D. Preuss: „*'olam*” TDOT 10 (1990), 534-45: *'ad 'olam*; *l'olam*, vagy intenzív formában *l'olam va'ed* (örökkön örökké).

30 Vö. 1Kir 1,31; Dan 2,4 – ahol a királyt éljenző formulában jelenik meg; Exod 21,6; Deut 15,17 – ahol a rabszolga „örökre” rabszolgává válik; az „örök” isteni ígélet számos esetben visszavonódik, vö. Zsolt 89,34-37; Jáhvé neve „örökre” Jeruzsálemben marad 1Kir 9,3; 1Krón 23,25; 2Krón 33,4, vö. JSir 2,1-9 és Ez 43,7-9; még az ítéletorákulumokban is marad lehetőség a megtérésre, pl. Jer 18,16; 25,9 vö. Ézs 58,12, 61,4.

31 Pl. „az idő vége” (*mo'ed qes* – 8,19; 11,27) vagy „az utolsó napok” (*qes hayaamim* – 12,13).

32 Átfogó elemzéséhez és példákhoz lásd M. E. Stone: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen: van Gorcum, 1984.

33 *Königtum Gottes im Ugarit und Israel*. BZAW 80, Giessen, 1960.

sen az intertestamentális korban fokozódott fel, erősen kiélezve Isten és a Sátán (valamint a pogányok!) szembenállását.³⁴ De meglepő módon, ebben az időben számos irat „időtlen”, azaz nem-eszkatologikus (és nem-apokaliptikus) isteni királyról beszél. Idesorolhatók Salamon zsoltárai, amelyek az apokrif és pszeudepigráf irodalmon belül egyedülállóan tartalmazzák konkrétan az „Isten királysága” kifejezést (17,3).³⁵ További példák: a nem-apokaliptikus „prototípus zsoltár” (Zsolt 145, 1.11.13.15 és köv.), a Bölcsességek könyve (6,4; 10,10).

De ha az a kérdés, hogy a Jézus által hirdetett „Isten országának” egyszerre jelen és jövő idejű együttállására van-e precedens, hát arra is van, különösképpen a kultikus jellegű szövegekben (amelyek a legáltalánosabb használatban voltak Jézus korában is). Itt nagyon sokat köszönhet a kutatás Martin Hengel és Anna Maria Schwemer munkájának.³⁶ A legismertebb példa itt a *berakah* dicsőítő és áldó formula, amellyel a második templom időszakában a templomi liturgia alkalmával a Jáhve (JHWH) nevének elhangzása után válaszolt a gyülekezet: „Áldott legyen az ő királyságának dicsőséges neve örökkön örökké.”³⁷ Schwemer a kumráni közösség szombati áldozati énekeinél (J. e. 150–50) is Isten királysága jelenvaló és eljövendő együttállását mutatta ki.³⁸ A Jubileumok könyvében (J. e. 150 körül) a szombat úgy jelenik meg, mint „a szent királyság egy napja” (50,9). Charlesworth szerint a szombat megtartása a királyság dicsőítését, és a mennyei sátorban való részesedést jelentette.³⁹ A farizeusi és rabbinikus értelmezés szerint a *Sema* recitálása és általában a monoteizmus megvallása annyit jelentett, mint „a *malkuth jármát* magára venni”.⁴⁰ Nagyon vitatott a *Kaddis*-imádság keletkezési ideje, legkorábban a 6. században bukkan fel a zsinagógai liturgia részeként, de

34 Pl. Dániel Testamentuma 5,10-13; Mózes mennybemenetele 10,1; Szibilla Orákulumok 3,767; 1QM VI,6 („a világosság fiainak” győzelme).

35 „Örökkévaló” és egyetemes Isten királysága, messiási eszmékkel: 17,1-3. 46; ítélettel (17,3), halottak feltámadásával (3,12; 13,11; 14,3; 15,13) és Isten királyságának minden királyság föléltetésével (17,7. 22-25). N. Perrin ezeket 1963-ban még apokaliptikusan értelmezi.

36 Kiemelten a kultikus szövegek királysági utalásaival foglalkozik A. M. Schwemer: *Gott als König in den Sabbatliedern*. In M. Hengel – A. M. Schwemer: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*.

37 A. M. Schwemertől (*Gott als König in den Sabbatliedern*, n.32). Megerősíti, hogy a Miatyánk első két mondata szoros hasonlóságot mutat a *berakah* és a *kaddish* imádság dicsőítő formuláival.

38 *Gott als König in den Sabbatliedern*, 45-118, 48; Később egy újabb kumráni tanulmánykötetben angolul is megjelent: C. A. Newsom: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta: Scholars, 1985. Lásd továbbá G. Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1995⁴, 319.

39 J. H. Charlesworth: *The Old Testament Pseudepigrapha*. I-II, Garden City: Doubleday, 1983-1985, II, 142.

40 Vö. L. Jacobs: *Herrschaft Gottes/Recht Gottes III*. TRE 15 (1986), 192.

eredete minden bizonnyal az első századig visszanyúl. ⁴¹ Ez az imádság Isten királysága gyors és közeli „megvalósulását”, „megalapítását” (nem eljövételét!) kéri „a te életed idején, és a te napjaidban, és a te napjaidban az egész Izrael házában”.

Most vessünk egy pillantást az Isten országa-utalások judaizmuson belüli tematikai változatosságára. ⁴² Sanders emlékeztet arra, hogy a királyság fogalma egyszerre ideológiai és mélyen politikai, azaz a különböző csoportok érkei által orientált. Mindenki szabadításra vágyott, de ami egyeseknek szabadságot jelentett, az másoknak bilincset. ⁴³

Minket most közelebről az a kérdés foglalkoztat, hogy az evangéliumokban megszólaló „Isten országának” értelmezése számára a judaizmus rendkívül széles talajt kínál. A szabadítás egyik elterjedt motívuma az ígélet földjének újbóli birtokbavétele, és a tizenkét törzs helyreállítása, ami egyet jelent Isten és népe viszonyának végleges rendezésével. ⁴⁴ Ez aztán további motívumokkal egészülhetett ki. Ez a teremtés megújulásától és minden rendellenesség megszüntetésétől (a paradicsomi állapot helyreállításától) ⁴⁵ a szövetség megújításáig, a Lélek kitöltéséig és az általános megszentelődésig (a Törvény teljes megtartásáig) számos irányban fejlődött. ⁴⁶ Összekapcsolódhat egy új templom építésével ⁴⁷, Jáhve

41 I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, 1913, 63; C.K. Barrett: *The New Testament Background: Selected Documents*. San Francisco: Harper, 1987².

42 Jó összefoglalót hoz E. P. Sanders: *Judaism. Practice and Belief*, 279-340. Sanders először a negatív váradalmakat (katasztrófa, háború) tekinti át, majd a pozitívakat. Hasonló áttekintést találunk G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus*, 226–31; Továbbá J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 393-6.

43 E. P. Sanders: *Judaism*, 279-80.

44 Vö. J. M. Scott: *Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Brill: Leiden, 1997. A képzet valószínűleg a Deut 30,1-10-re épít, de a legszélesebb körben fellelhető a motívum a prófétai szövegektől (Ézs 49,5-6. 22-26; 60,4; Jer 3,18; 31,10; Ez 34,12-16; 36-24-28; 37,21-23; 39,27) az extrakanonikus irodalomig. Részletes jegyzéket hoz Wright, aki szerint e gondolatkör a „fogságból való visszatérés” motívumában foglalható össze, ami számára a jézusi Isten országá értelmezésének metanarratíváját kínálja. (*The New Testament and the People of God*, kiemelten 268-71, a hozzá tartozó végjegyzékkel).

45 Pl. Ézs 11,6-8; 25,7-8; Ez 36,35; Jub 4,26; 23,26kv.; 1Énók 25,4-6; IQH 16,4-11. E motívumra különösen D.S. Russel (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: SCM, 1964, 283 és köv.) hívta fel a figyelmet.

46 A kumráni közösség iratain belül igen jellemzőek ezek az eszkatológiai motívumok (pl, IQpHab 2,3-4; IQ34 2,5-6), de természetesen a prófétai irodalomban is: pl. Ézs 44,3-4; Jer 31,31-34; Ez 36 5-29; Joel 2,28-3,1; Zak 14,16-21.

47 Elsősorban E. P. Sanders épített erre a motívumra, és hívta fel rá a figyelmet (*Judaism*, 77 s köv.). Újabb hozzájárulás: J. Adna: *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausbruch seiner messianischen Sendung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 25kv.

Sionra való visszatéréseivel⁴⁸ és/vagy a „messiási korra” való utalással – akár egy nevesített messiási küldöttel, akár nélküle.⁴⁹

A jézusi Isten országa számos kérdést vet fel a pogányok viszonyát illetően. E tekintetben is változatos kép tárul elénk a judaizmus királysági eszkatologikus képzeteiből. A templom és a tizenkét törzs helyreállítása összekapcsolódhatott a pogányoknak a kultuszba való valamilyen szintű bekapcsolásával, például a Sionra való zárandoklással és adófizetéssel⁵⁰, de időnként a teljes pusztulás van kilátásba helyezve.⁵¹ Az új kor eljövetelének mikéntje élénken foglalkoztatta a vallásos képzeletet, különösen az intertestamentális kortól kezdődően.⁵² De már korábban is gyakori motívum az új kor születését a szülő asszony vajúdásához hasonlítani⁵³, és akár a teremtés megsemmisüléséig (új teremtés) fokozódó kozmikus katasztrófákat megjeleníteni.⁵⁴ Hasonlóan gyakori motívum a Sátán végleges megsemmisülésének reménye.⁵⁵ Az egyén sorsának megjelenése is nagyon változatos az eszkatologikus gondolatkörben. Gyakori például az igazak szenvedésé-

-
- 48 Wright másik kedvenc metanarratív-motívuma, mellyel Jézus működését és tanítását értelmezi, itt közelebbről „Jézus krisztológiáját” (*Jesus and the Victory of God*, 615 s köv., itt irodalom is). Pl. Ézs 25,9-10; 40, 3-5; 9-10; Ez 43,2-7; Zak 2,10-12; 8,3; Mal 3,1; Jub 1,26-28; Ugyanakkor a qumráni Templomtekeres gyakori motívuma, pl. 29,3-9;
- 49 Eredete minden bizonnyal a Dávidnak tett ígéretre nyúlik vissza (2Sám 7,12-13.16). A királyi messiás eszméje a fogság idejétől kezdődően háttérbe szorult (Vö. J. J. Collins: *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995, 22-28). De Hagg 2,23; Zof 3,8; 6,12. A hasmoneusi kortól kezdődően azonban felfokozódott, pl. SalZsolt 17,21-24; 4Q174. A Kumránban két messiási figura is megjelenik egymás mellett, egy papi (Áron) és egy királyi (Israel) - Vö. C. A. Evans: *Jesus and the Messianic Texts from Qumran*. In *Jesus and His Contemporaries*, 83-154.
- 50 J. Jeremias hozzájárulása e téren is kiemelkedő, *Jesus's Promise to the Nations*. London: SCM, 1958, 56kv. Újabbban T. L. Donaldson: *Proselytes or „Righteous Gentiles”? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought*. JSP 7 (1990), 3-27. Donaldson a kultuszba való bevonást, Jáhvé imádatát elemzi, olyan szövegek alapján, mint pl. Zsolt 22,27-28; 86,9; Ézs 2,2-4; 45,20-23; Jer 3,17; Zof 3,9-10; 8,20-23; Tób 13,11; 1Én 10,21; SzibOr 3,715-19. Általánosabb a csak zárandoklatra és adófizetésre kiterjedő kapcsolat megszólaltatása: pl. Ézs 18,7; 60,3; Hag 2,7-9; 1QM 12,14; SalZsolt 17,30-31.
- 51 Zsolt 2,8-9; Zof 2,9-11; Sir 36,1-9; Jub 15,26; 1Énoch 90,19; 4Ezr 12,33; Bar 4,31-35; 2Bar 40,1.
- 52 D. C. Allison, aki Jézus-portréját „millenáris prófétára” formálja, nagy részletességgel tekinti át ezt a témakört. Vö: *Jesus of Nazareth. A Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress, 1998. Az apokaliptikus vonatkozásokban a korábbi művére épít, *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1985, 5 s köv. Dániel szerint „Nyomorúságos idő lesz az, amelyen nem volt, mióta népek vannak, addig az időig.”(12,1)
- 53 Pl. Ézs 13,8; 26,17; Jer 6,24; 22,23; Hózs 13,13; Mik 4,9; 1QH 11,7-12 vö. Mk 13,8; Jel 12,2.
- 54 A nagyon nagyszámú előfordulásból néhány jellemzőbb: Zsolt 102,25-26; Ézs 34,4; 65,16; 66,22; Zof 1,18; Jub 1,29; 23,18; 1Énók 10,2; 91,16; 1QS 4,25; 1QH 11,29kv;
- 55 Pl. Jub 5,6; 10,7-11; 1Énók 10,4. 11-13; 2Énók 7,1-2; MózTest 10,1; DánTest 5,10-11; Jud 6.

nek motívuma a végidők közeledtével⁵⁶, a végítélet számos variációban, a „meny-nyei könyv” konzultálásától a pogányoknak a zsidók keze általi megítéltetéséig.⁵⁷ Nem kevésbé színes az új élet helyének megrajzolása, vagy a „pokol” (*seol/hádész*) ecsetelése, és a későbbi irodalomban a feltámadás hitének beépülése.⁵⁸

Ez a vázlatos áttekintés elegendő ahhoz, hogy érzékeltessük a mondanivalót: a történelmi plauzibilitás oly széles, hogy egyelőre jóformán minden belefér. *Egyelőre*, mert a kutatás ezidáig képtelennek bizonyult azt a közös kutatói módszertant felmutatni, amely a szövegekörnyezet releváns szegmensének kiválasztását és az értelmezés *mikéntjét* megnyugtatóan megoldhatná.

Konszenzus van abban a tekintetben, hogy az evangéliumok úgy mutatják be Jézust, mint aki Isten országáról jelen idejű és eljövendő valóságként egyaránt beszélt. A „rejtély” megfejtéséhez aztán minden kutató abból a hatalmas szövegtengerből meríti érveit, amelyet tágabban a korai judaizmusnak nevezhetünk, és amelyet koncentrikusan szűkíthetünk a második templom időszakának judaizmusára. Ez az az alap, amely behatárolja azokat a történelmi valószínűségi koordinátákat, amelyekben belül Jézus működése és tanítása megszólalhatott, és a környezete számára értelmet hordozott. De, mint láttuk, ez a történelmi plauzibilitás szembenálló véleményeket egyaránt igazol.

Tanulságos megoldási kísérletek

Mint láttuk, az Isten országa kérdésének kutatása összenőtt azzal a nem kevésbé rejtélyes fogalommal, amit gyűjtőnéven eszkatológiának nevezünk. Hogy a mai történeti Jézus-kutatáson belül az Isten országa eszkatológiai vonatkozásai milyen jelentésárnyalatokban jelennek meg, azt a következő felsorolásban próbáljuk meg áttekinteni. A kutatástörténet kibontakozása alapján a teljes mértékben apokaliptikus eszkatológiai értelemről haladjunk a nem-apokaliptikus irányába⁵⁹ (természetesen képtelenség az összes lehetséges kategóriát felsorolni, valószínűleg megközelítené a kutatók számát.)

Isten országa

a) eszkatológia mint a világmindenség megsemmisülése.

56 Különösen a Zsolt 34,19, de Zsolt 22 vagy 69, de a bölcsességi irodalom számos helye, pl. Bölcs 3,1-10; 5,1-5. Vö. L. Ruppert: *Jesus als der leidende Gerechte*. Stuttgart: KBW, 1972.

57 Pl. Dán 7,22; Jub 32,19; Bölcs 3,8; IQS 5,6-7; IQM 6,6 vö. 1Kor 6,2.

58 A „pokol” mint a gyengék gyűjtőhelye, pl. SalZsolt 14,6; 15,10; 1Énók 22,10-13; tüzzel, férgekkel: Ézs 66,24; 1Énók 27,1-2; 4Ezsd 7,36-38; feltámadás Dán 12,2-3; Hózs 6,2; 2Makk 7,10-11; 1QH 19,12-14.

59 Vö. N.T. Wright: *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1993), 208, továbbá G. B. Caird: *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980, 14. fejezet.

b) eszkatológia mint Izrael történelmi beteljesedése, összekapcsolva a világmindenség megsemmisülésével.

c) eszkatológia mint Izrael történelmi beteljesedése, összekapcsolva olyan eseményekkel, amelyek nyelvi megjelenítése a világmindenség megsemmisülésére emlékeztető metaforákat használatát igényli, és amely egy új élet megjelenését eredményezi a jelenlegi világmindenségen *belül*.

d) eszkatológia mint jelentős események előrevetítése, ahol a világvégi nyelvezet metaforaként funkcionál.

e) eszkatológia mint „vízszintes” nyelvezet, amely az időbeli vonatkozással jelképesen a létezés egy magasabb szintjére való szellemi felemelkedést jeleníti meg.

f) eszkatológia mint a fennálló társadalmi-politikai rend bírálata, esetleg egy új rend javaslatával.

Az érthetőség kedvéért helyezzünk el néhány kutatót a „létrán”. A hagyományos keresztény értelmezés, különösen amikor „megfeledkezett” Jézus zsidóságáról, az (a)-hoz sorolható. Schweitzer minden bizonnyal, esetleg Meier és Gnilka a (b)-hez tartozik. A (c)-hez sorolható Sanders, Wright, Horsley, Fiorenza, Becker, de mindannyian közelítenek a (d)-hez is, ahol leginkább Borg otthonos. Bultmann leginkább az (e)-hez, Mack, Crossan és a Jézus-szeminarium az (f)-hez. A kép nem pontos, csak az alapvonásokat veszi figyelembe. Az árnyalatok a legtöbb esetben több kategóriát fednének le. Crossan például inkább az (f)-hez sorolható, de jól érzékelhető nála az (e) ötvözése. Horsley nagymértékben érzékeny a politikai vonatkozásokra (akárcsak Borg), de eszkatológiája inkább a (b) vagy (c) irányába viszi.

A kissé erőltetett ábrázolás segít annak a megértésében is, ki hogyan nézett szembe az egyszerre „jelen és jövő” evangéliumi tényállással (minden esetben a judaizmusból merítve érveket). A spektrum felső felén a jövő sugárzik át valamiképpen a jelen világán, tehát a jövőre utaló mondások hangsúlyosak, a jelenre vonatkozók csak segítenek annak valósága érzékeltetésében. A szimbolikus/metaforikus funkció egyre erősebbé válik a spektrum közepe táján. Alul a jelen kerül túlsúlyba, és esetleg sugárzik a jövő irányában.

Aki a jövőre összpontosít, számára nehézséget jelentenek a jelenre utaló mondások. Aki a jelenre összpontosít, szembe kell néznie a jövőre utaló mondásokkal (azon belül is közeli vagy távoli jövő).

Forduljunk most néhány eminens kutató megoldási javaslatához.

Kezdjük E. P. Sandersszel, aki nemcsak időben előzi meg a bemutatásra szántakat, de a hagyományoshoz közel eső eszkatologikus vonal leg(él)ismertebb képviselője is. Ráadásul Sanders a második templom időszak judaizmusának egyik legjobb ismerője. *Jesus and Judaism* című könyve Grawemeyer-díjat kapott az 1980-as évek legkiválóbb vallástudományi könyveként. Metodológiája

két nagyobb lépésből áll. Először egy nyolc pontból álló listát állít össze, amely Jézus életének „megkérdőjelezhetetlen tényeit” tartalmazza.⁶⁰ A második lépés e „tények” értelmezési kontextusban való elhelyezése. Ez számára nem más, mint a judaizmus „restaurációs eszkatológiája”. Sanders tehát nem tesz egyebet, mint hogy egy eszkatológiai vonalat kiválaszt a judaizmusból⁶¹, érvel annak központi szerepe mellett, és alkalmazza Jézus tanításának és működésének megértésére. A legfontosabb kapcsolódási pont a templomi incidens, amelyben Sanders a templom jelképes lerombolását látja (asztalok felborogatása). A restaurációs teológiának megfelelően azonban Jézus nemcsak a templom lerombolását vetítette előre, hanem annak Isten általi újjáépítését is. És ezzel kezdetét veszi – Jeruzsálem központtal – a messiási kor, Jézus és a tizenkettő vezetése alatt (Sanders szerint Jézus számos mondása igazolja királyi szerepkörre pályázását⁶²). Jézus semmiféle érdeklődést nem mutat kora társadalmi kérdései iránt, olyannyira a judaizmus eszkatológiai eszmevilágában él, hogy leghelyesebb talán a „követező világhoz tartozónak” tekinteni. Sanders tehát egy „immanens eszkatológiára” élezi ki értelmezését, akárcsak Schweitzer, és aligha kell csodálkoznunk azon, amikor megállapítja (akárcsak Schweitzer), hogy Jézus tévedett, mert a templom jelképes lerombolásával egyidejűleg a tényleges lerombolás nem történt meg.⁶³ Sanders számára mégis kulcsfontosságú az immanens eszkatológia, mert ebben látja az összekötő láncszemet Keresztelő János, Jézus és Pál között: a Keresztelő eszkatologikus prédikálása előre mutatott Jézusra mint központi elemre, Jézus Isten országa-tanítását immanens eszkatológia jellemzi, a húsvét utáni egyház pedig Krisztus közeli visszatérését hirdette.

Sok tekintetben hasonló megoldást kínál N. T. Wright is. Wright járatos a narratív teológiában és érzékenységet mutat a társadalmi/politikai kérdések iránt is. Ő is kritikus a részletekben való elmerüléssel szemben, és a kulcsot a megfelelő metanarratíva megtalálásában látja, amelyen belül aztán minden egyes részlet ellenőrizhető és beilleszthető.⁶⁴

Száma Isten országa metafora, amely egy „történetet” (mítoszt) hív életre, és az egyes mondások akkor is „történet” egészének fényében értelmezendők,

60 Sanders érvelését arról a pontról indítja, hogy a Jézus autentikus szavaiért folytatott kutatói hajcihő zsákutca, ezért a tettek oldaláról kell elindulni. A nyolc „tény”: templomi incidens, Jézust Keresztelő János keresztelte meg, Jézus galileai volt, aki tanított és gyógyított, 12 tanítványt hívott el, működését Izraelre korlátozta és a római hatóságok megfeszítették (*Jesus and Judaism*, 5-11).

61 Sanders azért óvatosan megjegyzi, hogy „Izrael helyreállításának általános váradalma számos variációban nyert kifejezést” *Jesus and Judaism*. 124.

62 *Jesus and Judaism*, különösen 318 s köv.

63 *Jesus and Judaism*, különösen 327.

64 Vö. T. N. Wright: *The New Testament and the People of God*, 98 s köv.; *Jesus and the Victory of God*, 33, 87-89.

amikor az Isten országa fogalom nincs jelen. A „történet” pedig nem egyéb, mint egyfajta restaurációs eszkatológia: a fogságból való visszatérés és Jáhve visszatérése a Sionra: „A Királyság nyelve a »vége a fogságnak« nyelve; a »vége a fogságnak« pedig negatívja az »Isten országa« képek.”⁶⁵

Wright tehát a judaizmusból szintén kinagyít egy eszkatológiai képet, és azt teszi meg metanarratívává.⁶⁶ Az különösebben nem bántja, hogy Jézus történetén belül tulajdonképpen egyetlen konkrét utalás sincs a fogságra. A „történet” akkor is ott van, ha nincs konkrétan megemlítve. Az értelmező „történet” és a Jézus közötti kapcsolódási pontot Jézus „történeteiben”, azaz a példázatokban látja. Különösen a tékozló fiú példázata ilyen, aki „messzi országból” visszatér. Az idősebb testvér így nem lehet más, mint a szamaritánusok, akik ellenezték a fogságból visszatérők letelepedését (csak épp az nem derül ki, hogy akkor Jézus miért mondja e példázatot a farizeusoknak, akik kifogásolták Jézus együtt-étkezését a bűnösökkel). A magvető példázata mint a saját földjébe (vissza)vetett nép?⁶⁷ Wright szerint Jézus azért ment Jeruzsálembe, hogy ezzel kieszközölje Isten királyként való visszatérését jeruzsálemi trónjára. Az eszkatológiai váradalmak így a közeljövőre néztek, és 70-ben részben beteljesedést nyertek.

Mintha törvényszerűség lenne az, hogy akik Jézus működését egy immanens eszkatológiai keretben látják értelmezhetőnek, azok kénytelenek kimondani, hogy Jézus tévedett (és ez a szükséghelyzet alakítja át Jézus immanens eszkatológiáját közeli, majd távolabbi parúzia-váradalomra). Például G. Theissen. Először felvet tíz ellentétpárt (Jelen vagy jövő? Szabadítás vagy ítélet? Uralom vagy királyság? Egyedül Isten vagy emberi részvéte is? Teocentrikus vagy messiánisztikus? Politikai vagy vallási? Tanítványok uralkodnak vagy a nép? Szimbólum vagy metafora? Apokaliptikus vagy bölcsességi? A zsidó hagyomány fenntartása vagy feladása?), hogy aztán mindenkinek mindkét oldalát fenntarthatónak

65 S. McKnight idézi egy személyes vitájukból a következő kötetben: *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 83⁵¹.

66 Wright „történetének” a judaizmuson belüli jelentőségét sokan eltúloztak minősítették (kevés a történelmi plauzibilitása?). Egy egész sor szöveg valószínűtlenül teszi, hogy az Izrael földjén élők még mindig a fogságban érezték volna magukat (vö. F. G. Downing: *Excile in Formative Judaism. Making Sense in (and of) the First Christian Century*. Sheffield, 2000, 148kv.) Lényegében csak a kumráni iratokban jut hangsúlyosan kifejezésre a fogság motívuma, de itt a fogság jelképesen Júdea pusztájára utal (vö. J. G. Campbell: *Essene-Qumran Origins in the Excile: A Scriptural Basis*. JJS 46 (1995), 143-56.) További kritikák: M. Casey: *Where Wright is Wrong?* JSNT 69 (1998), 95-103; I. H. Jones: *Disputed Questions in Biblical Studies 4: Exile and Eschatology*. Expository Times 112 (2001), 401-5 – elsősorban Wright „történetét” megalapozó helyek interkontextuális használatát bírálja (Tób 13,5-7; 2Makk 1,27-29; Bar 3,6-8);

67 Részletes kritikát kínál J. Liedenberg: *The Language of the Kingdom and Jesus*. Berlin: de Gruyter, 2001, 363kv. A legnyomósabb ellenérv, hogy ez az értelmezés teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a példázat négyes szerkezetét, ami az értelmét adja.

minősítse.⁶⁸ Ezt követően arra hívja az olvasót, hogy „koncentráljunk a Jézus tévedésének problémájára a közeli véget illetően.”⁶⁹ Aztán a megoldásnak három lehetséges útját vázolja.

1. Egy Lk–ApCsel idővázon nyugvó *üdvörténeti* megoldást, W. G. Kümmel javaslatára építve. Eszerint Jézus várta közeli halálát, amelyet egy rövid köztes idő követ, amelyben a tanítványok Jézus tanítása szerint élnek (etika), és amelyet közelebből felvált az Isten országa. Bár Jézus tévedett az időkeretre vonatkozóan, az időszakos tekintetében igaza volt. Halála után a köztes időszakot meghosszabbították, de az alapvető szerkezetet fenntarthatták. Így eszkatológiai utasításai ma is érvényben vannak.

2. A korábbi *egzisztenciális* megoldások számos továbbgondolási lehetőséget kínálnak. A közös kiindulópont mindenik esetben az, hogy a világ vége nyelvezetének „objektív vonatkozásai” helyett azok „valódi szándékára” figyel.

Bultmann nyomdokain haladva Jézus kérügmaticus felhívásának „valódi szándéka” az, hogy minden egyént szembesítsen Istennel és az örökkévalósággal, és egzisztenciális döntésre bírjon. Az immanens eszkatológia a személy döntésterébe került.

A „valódi szándék” vonatkoztatható az etikai akaratra is, amely mindenkor időkondicionált fogalmakban jelenik meg. Nem az a fontos azonban, hogy ezt az etikai akaratot a legmegfelelőbb fogalmakkal társítsuk, sokkal inkább az, miként tudjuk azt bármilyen „világnézettől” függetlenül megőrizni. Alapját minden egyén esetében az életakarát belső megvallása jelenti⁷⁰, és nem a külső világra vonatkozó állítások.⁷¹

Az apokaliptikus nyelvezet „valódi szándéka” vonatkoztatható az ember belső átalakulására: a tudattalan belső világ újraszervezése, megújítása. E belső átalakulás szikrái a külső világra vetítődve kozmikus átalakuláshoz vezethetnek.⁷²

3. A harmadik egy *evolúciós* megoldás lehet. A természetes szelekció törvénye a bibliai ember mindennapjait súlyosan érintette. Az a nyelvezet és vallási képzetvilág, amellyel a valóságnak ezt az objektív struktúráját messze annak tényleges megértése előtt leképezte, minden időben érvényben marad. E szerint a

68 G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 221-53.

69 G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus*, 253: „Függetlenül attól, hogy valaki hogyan értelmezi Jézus prédikálásának irányultságát, a kérdés marad: Jézus egy immanens Isten országát hirdetett, de egy kereszténység követte, amely gyakran igen messzire került az 'Isten országától'. Jézus nem számított arra, hogy a világ ilyen sokáig létezni fog.”

70 W. G. Kümmel: *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*. In E. Dinkler: *Zeit und Geschichte*. Tübingen: Mohr, 1964.

71 A. Schweitzer: *Civilization and Ethics*, (1927), London, 1946.

72 K. Nederwimmer: *Jesus*. Göttingen, 1968.

Biblia nagyobb része, közelebről Jézus prédikálása úgy tekinthető, mint a természetes szelekció elleni tiltakozás és egy más törvényszerűség által szervezett emberi együttélés meghirdetése. A két állapot közti átmenet a történelemmel együtt halad, így az Isten országa eszkatologikus horizontja is. Itt a vallásos szimbólumok és képzetek egy rejtett kulturális programot kodifikálnak.⁷³

Bruce Chilton lehetőséget lát a judaizmus alapján Isten országa „koordinátaínak” kijelölésére.⁷⁴ Chilton fenntartással kezeli a szimbolikus vagy metaforikus megközelítést, mert az gyakran olyan általánosító banalításokra redukálja Isten Jézus által nagyon is valóságosnak hirdetett országát, amely ugyan minden korban egyetemes érvényű, csak éppen a sajátos tartalma hiányzik. Chilton abból indul ki: az izraelita vallás jellegzetessége a legkorábbi időtől kezdődően Istenről feloldhatatlan ellentétekben beszélni (egészen „más”, és „közvetlenül” tapasztalható). Ehhez Izrael egy olyan vallási nyelvezetet fejlesztett ki, amely képes e „transzcendens” valóság kommunikálására. Jézus is ilyen *theologoumenon*ként használta az Isten országa fogalmát, és így eleve elhibázott a pontszerű időbehatárolás (eszkatológia) kérdése.⁷⁵ A legtöbbször, amikor a kutatók eszkatológiát emlegetnek, arra gondolnak, amit helyesebb a „transzcendencia” egyik kifejezésformájának tekinteni.⁷⁶ (Innen érthető, hogy Chilton számára az apokalipszis nem szolgálhat értelmezési keretként Isten országához.)

Az előbbiek természetes következménye, hogy a judaizmuson belül az Isten királysága eszméjének megjelenítése a lehető legváltozatosabb képet mutatja.⁷⁷ A kultusz azonban igényelt egy közös beszédmódot Istenről, és ez a nyelvezet

73 G. Theissen: *Biblical Faith*. London: Philadelphia, 1984.

74 Javaslatát ötletszinten 1994-ben fogalmazta meg (*The Kingdom of God in Recent Discussion*. In *Studying the Historical Jesus*, 255-80, 273), két év múlva egy külön kötetben dolgozta ki: *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, 1996. Korábban már egy egész sor tanulmányt és kötetet publikált az Isten országa témakörben.

75 Vö. B. Chilton (szerk.): *The Kingdom of God*, Philadelphia: Fortress, London: SPCK, 1984, különösen az általa írt bevezetőt, 1-26; Továbbá, a kritikákra való reflektálással együtt: *Pure Kingdom*, 11 s köv.

Hasonló érveléssel utasítja el M. Hengel és A. M. Schwemer a szimbólum fogalmát, de ők a metafora javára, amelyen végső soron ugyanazt értik, amit Chilton a „theologoumenon” alatt. Vö. M. Hengel – A.M. Schwemer (szerk.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum*, 6.

76 B. Chilton: *The Kingdom of God*, 26.

77 Nagyobb trendek: Deuteronomium, Dániel, Targumok, Hellenisztikus judaizmus, Kumráni közösség, farizeusi-rabbinikus vonal (Misnában tetőződve). Chilton szerint (főként T. W. Manson és az újabb kumráni kutatás alapján) az utóbbi kettő nagyon sajátos fejlődés eredménye, és Jézus felfogásától jól elkülöníthető. Jézus sok rokonságot mutat a Targumokban királyság szemléletével (a kifejezés Isten aktivitását, dicsőséges jelenlétét fordítja), a hellenisztikus judaizmussal (mely a bölcsességi hagyományokból sokat átörökölve, a királyság fogalmával elsősorban a teremtés és gondviselés kontextusában beszél, sok természeti képpel), és főként a kultikus irodalom összetett szemléletével (következik). Vö. *Pure Kingdom*, 23-31.

legkoherensebb formában a Zsoltárok könyvének gyűjteményében fejlődött ki, amely a Jézus előtti és Jézus-kori judaizmus idején egyaránt használatban volt.⁷⁸ Jézus fogalomhasználata nem korlátozható egyetlen, judaizmuson belüli szemléletre sem, de a közös alapvonások itt is érvényesültek, gyakran épp azért, hogy azoknak új tartalmat adott. Ezek a közös vonások kerülnek egyensúlyba a Zsoltárok könyvében belül, és alkotnak öt olyan nyelvi koordinátát, amelyek a hívő számára Isten királyságának artikulálását, megragadhatóvá tételét szolgálják.⁷⁹ Ezek azonban annyira szorosan összeszővődnek a királyság nyelvezetében, hogy elkülönítésük csak akadémiai célt szolgálhat.

Az *esztatologikus koordináta* Isten cselekvésének egyszerre jelen- és jövő-idejűségének feszültségét jeleníti meg. Chilton érvelését főként a Zsolt 96,1–10-re, a Zsolt 44-re és 47-re, illetve 98-ra építi, Jézusra vonatkoztatva a Miatyánkot, a tanítványokat kiküldő beszédet (Mt 10,5–15 // Lk 9,1–6) és a klasszikus Mk 9,1par („vannak az itt állók között némelyek, akik nem ízeleik meg a halált addig...”) szövegeket emeli ki.

A *transzcendens koordináta* esetén főként a Zsolt 145-re épít, tisztázva, hogy a „transzcendens” nem a mai „absztrakt”, sem nem a későbbi platóni idealizmus értelmében jelenik meg a zsoltárokból és Jézusnál, hanem a teremtett világ látható horizontjai mögötti/fölötti isteni cselekvést fejezi ki, amelynek hatása a fizikai világon belül is érzékelhető. Isten országa esetében, míg az eszkatológiai koordináta a „közel” élményét adja, addig a transzcendens az „itt van” valóságát.⁸⁰ Isten országa (Isten aktivitása) jelen van Jézus működésében, de azon kívül is, mindenütt érzékelhetően.

Az *ítélet koordinátája* csak implicit módon érvényesül a Királyságban, mert ami ebben a világban gyenge, fogyatékos, az Isten (végső) beavatkozása által visszanyeri eredeti teremtett tökéletességét. A bűnösök hatalma azonban meg-

78 Chilton a Zsoltárok könyvében belül négy nagyobb korszakhoz tartozó réteget különít el. A legkorábbi még a templom előtti időszakra nyúlik vissza, csak későbbi szövegeken belül hozzáférhető. A második szakasz a jeruzsálemi áldozati kultusz korai időszakától kezdődően jön fel nagyjából az első templom lerombolásáig (J. e. 587) Így a harmadik szakaszban az új templom felépítésének és a pogányok megbüntetésének vágya adja az alaphangot. Ez a szakasz kiemelkedik jelentőségében, mert a két nagy klasszikus intézmény (papság, királyság) vezetésének hiányában a judaizmus különféle kultikus csoportjai közötti konszenzus keresése itt a leghangsúlyosabb. A negyedik szakasz a leginkább eszkatológikus, mely kozmikus megújulási kontextusban látja a pogányok Sionra való zarándokolását, és a templom és Isten királyságának megújulását és kiteljesedését. *Pure Kingdom*, 164 s köv.

79 Chilton szerint ezek eltérő hangsúlya adja a judaizmus egyes irányainak sajátosságát, de valamilyen szinten mindenikben fellelhetőek. Ha erre megfelelően éber az olvasó, az általában egyöntetűen apokaliptikusnak tekintett Dániel könyve királysági utalásai is sokkal árnyaltabban szólnak meg. Az elemzéshez lásd: *The Kingdom of God in Recent Discussion*, 274–280.

80 Kiemelt evangéliumi szövegek: Mt 12,28 // Lk 11,20; TamEv 82; Mt 13,33 // Lk 13,20–21 // TamEv 96 (élesztő példázata); TamEv 3 // Lk 17,21; Mk 12,18–27 s par.

semmissül (mely hatalom útjában állt Isten aktivitása felismerésének). Zsoltáronként változik az ítélet pozitív (gyógyítás) és negatív (büntetés) hangsúlya: a királyság egyik dimenziójával állunk szemben, és nem egy rögzíthető, pontszerű eseménnyel. Nyilvánvalóan itt az Isten országa etikai vonatkozásai kerülnek előtérbe. Mihelyt Isten országa az egyén látókörébe került (transzcendens), csak kétféle magatartás lehetséges: belépés vagy elutasítás. Ez az üzenetük a vendégség-példázatoknak, az ünneplésre felhívásnak (pl. Mt 22,1–10; Lk 14,16–24; TamEv 64). A „státuscseré” kikerülhetetlen: csonkák, kismimmizettek ülnek a lakomán stb. Eleve senki nincs elutasítva: a gazdag ifjú is bejuthat, de akkor már nem lehet gazdag, mint ahogy a teve sem teve többé, ha „átmegy” (átpréselik) a tű fokán.⁸¹

Míg a Zsoltárokból az ítélet koordinátája etikai síkon a jövőre néz, a *tisztaság koordinátája* a jelenre: az Úr elé járulás azonnali feltétele (pl. Zsolt 24,3; 15,1), fizikai és morális értelemben egyaránt. Magában hordozza azt az ígéretet, hogy akik megfelelően felkészültek, azok Isten jelenébe léphetnek (a Templom szent helyére, ahova Isten is belép). Jézus Isten országa-tanításában hangsúlyos ez a koordináta is („akarom, hogy megtisztulj” – mondja a leprásnak), de a tisztaság fogalmát egészen átértelmezte (asztalközösség, „nem az teszi az embert tisztátalanná...” Mk 7,14–15; „aki nem úgy fogadja Isten országát, mint egy kisgyermek...” – Mk 10,15).

Végül az utolsó koordináta a királyság egyetemes irányú *kisugárzására* (*radiance*) vonatkozik. A Zsoltárok könyvében az egyetlen hely, ahol Isten szentsége a maga teljességében megmutatkozik, és ahol az ember ténylegesen (nem csak potenciálisan) Isten gyermekévé válik, a Templom.⁸² A kettősség újra jelentkezik: Isten „a mi királyunk” (47,6), de „az egész föld királya” is (47,7). A Templomba csak a „tisztá” izraelita járulhat (két feltétel), de minden nemzet a Sionra zarándokol. A Sionról kisugárzik Isten királysága a nemzetek felé. Jézus esetében elhibázott lenne a modern értelemben univerzalizmust feltételezni, a pogányok fele nyitás az egyház korában történik meg. Jézus „Izrael elveszett juhaihoz küldetett” (10,6; 15,24), a pogány asszonyt és lányát a kutyákhoz hasonlítja (Mk 7,24kv // Mt 15,21kv). A minden nép tanítvánná tételének parancsa Máténál a feltámadott Úrtól hangzik el. Azonban Jézus a tisztasági határokat nagymértékben újraértelmezte, a „bejutás” prioritásai megváltoztak, az Isten országa valóságának kisugárzása olyan hatalmas, hogy közel sem jöhet hozzá a „ki juthat be?” aggodalma. A mustármag-példázat hatalmas fája, a templomi incidens – „Az én házam imádság háza lesz minden nép számára? (Mk 11,17), az Isten országa „erőszakos betörése” (Mt 11,12 // Lk 16,16) a fontosabb igazoló helyek Chilton számára.

81 Chilton itt egy rabbinikus kifejezésből (*harar*) következtet vissza egy lehetséges szójátékra a Mk 10,23-25par szövegén belül, és tartja valószínűnek ezt az értelmezést.

82 A másik „hely” a menny.

Isten országa vonatkozásában nem az idő kérdése a fontos, mondja Clilton, mert Jézus számára sem ez volt a fontos. Amire Jézus teljes lényével összpontosított, az Isten dinamikus cselekvése. Isten országa a mindennapi valóságon átsugárzik, jelen van, de teljes „erejében” közel jött már, minden betegséget és tisztátalanságot megszüntet, és mindenkit „ünnepi lakomájára” hív... Egyetlen utalást sem találunk arra, hogy Jézus megpróbálta volna „definiálni” Isten országa fogalmát, vagy valamely konkrét jövődöbéli eseményhez kapcsolni, netán eljövételének mikéntjét magyarázni. Jézus korának gyermekeként a judaizmus által kifejlesztett királyság-nyelvezetet használta üzenete tolmácsolására. Ezek után aligha csodálkozhatunk azon, hogy Chilton szerint Jézus „nem hangsúlyozza, és nem kérdőjelezi meg, hogy a Templom Isten szentélye; nem fogadja el, és nem utasítja el a Római Birodalmat mint a politikai hatalom legitím eszközét”.⁸³

Nem lehet nem arra gondolni, hogy Chilton megoldása „túl szép”. De ő sajnos nem tartja fontosnak részletesen argumentálni, hogy a Zsoltárok könyve miért „legitim” képviselője a teljes judaizmusnak (kivált hogy abban épp a Jézushoz legközelebb eső időszak nem tükröződik), és elmagyarázni, miként is talált rá épp erre az öt „koordinátára” a zsoltárokon belül.

Úgy tűnik, James D. G. Dunn mindenről tud, amiről egy mai biblikus egyáltalán tudhat. És ő a legóvatosabb. Semmilyen szinten nem próbálja „megoldani” a dilemmát. Miután két csoportban (jövő idejű és jelen idejű) végigelemzi az Isten országa evangéliumi előfordulásait, azt a következtetést fogalmazza meg, hogy Jézus prédikálásában Isten országának mind a jelen, mind a jövő vonatkozásai egyaránt mélyen gyökereznek a Jézus-hagyományban.⁸⁴ Ebből nem vonhatunk le más következtetést, mint hogy Jézusra úgy emlékeztek, mint aki mindkét módon beszélt Isten országáról. Bármelyik kiiktatási kísérlete a hagyományt írni át. Leginkább az 1970 előtti kutatói konszenzushoz kerülünk közel, azaz ahhoz, amely szerint „egyfajta mindkettő–és, már–még nem beszédmód elkerülhetetlen”.⁸⁵

De nem iktatható ki Jézus prédikálásából az immanens váradalom sem, legyen az akár „apokaliptikus”, akár nem (Dunn itt is nagyon óvatos). Ez azonban azt is jelentheti – mondja –, hogy Jézus esetleg olyan reményeket táplált, amelyek nem teljeseztek be. Váradalmának „végső” elemei nem valósultak meg, azaz Jézus igenis tévedett. E kellemtelenséggel azonban a kutatásnak szembe kell néznie, mint ahogy az őskeresztények szembe tudtak nézni. Újra bebizonyosodott, mint a judaizmusban korábban már annyiszor, hogy a beteljesületlen próféciák újabb próféciák talajává tudtak válni.⁸⁶

83 *Pure Kingdom*, 100.

84 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered* (Cambridge: Eerdmans, 2003) 466.

85 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 467.

86 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 479-80.

Dunn szerint a Jézus-hagyomány messze összetettebb annál, semhogy bármiféle egységesítő metanarratíva alkalmazható legyen rá.⁸⁷ „Ha nem zavarodunk össze, valami baj van: a saját rendünket próbáljuk meg ráerőltetni egy eredendően rendezetlen elbeszélésre.”⁸⁸ Ezért a metafora fogalmát választja abban az értelmezésben, hogy „a metafora nem fordítható le semmi egyébre.”⁸⁹ De azért megkérdezi: vajon mire gondolhatott Jézus, amikor Isten országáról beszélt, és mit érthettek ezenközben a hallgatói? Lehet, hogy Jézus számára ez egyszerűen egy alternatív módja volt annak, hogy a jövőről, mennyről, vagy a menny földre gyakorolt hatásáról beszéljen. „Volt tartalma, de nem volt pontos »jelentése«, innen a nagy változatossága, néha összefüggéstelen képisége.”⁹⁰

Csak látszat az, hogy egyre kevesebbet tudunk? Vagy Isten országa esetében a kevesebb a több? Nem lehet, hogy nem Jézus tévedett, hanem mi látunk tükör által homályosan? Mert Isten országa bennünk és közöttünk van (TamEv 3,3, vö. Lk 17,21).

87 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 475, 477.

88 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 485.

89 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 486.

90 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 487.

SZEGEDI EDIT

A REFORMÁCIÓ KOLOZSVÁRON¹

A kolozsvári reformáció nehéz és kényes téma, nem annyira a források állapota miatt, mint inkább azért, mert ideológiailag megterhelt. Abban, hogy a dolgok idáig fejlődtek, a kolozsvári reformáció fő alakjai ugyanúgy „vétkesek” voltak, mint magának a városnak késő középkori és koraujkori struktúrája, amely alig ragadható meg a 19. és 20. századi felfogások és eszmények mentén.

A kolozsvári reformációt rendszerint Heltai Gáspár és Dávid Ferenc reformátorok műveként tartják számon, sőt velük azonosítják. Mivel az ő identitásukat nem lehet azoknak a róluk szóló elképzeléseknek az alapján felmérni, amelyek a 19. század óta terjedtek el, tevékenységük a kolozsvári reformáció megértésének egyik kulcsává vált. Heltai is, Dávid is a szász nemzethez tartozott. Tevékenységük mégis nagyrészt – bár nem kizárólagosan – a magyar nemzethez kötődött, mind politikai, mind etnikai értelemben. Heltai nyomtatta az első magyar könyveket Erdélyben, magyarra fordította a Bibliát, lefektette az írott magyar nyelv helyesírásának normáit, ő a magyar széppróza megteremtőinek egyike, és egyáltalán ő használta a 16. század legjobb magyar nyelvét. Dávid Ferenc a „magyar egyházak” püspöke volt, előbb a magyar lutheránusok, majd a sakramentáriusok előljárójaként. Míg Heltai szinte kizárólag magyar nyelven nyomtatott, Dávid latinul és magyarul folytatta hitvitáit.

A két reformátor pályája azonban nemcsak a kolozsvári, hanem az egész erdélyi reformációval szorosan összefonódott. Heltai 1544-ben lett Kolozsvár lelkésze. Hivatalba lépését a kolozsvári reformatori prédikálás kezdetével azonosítják, ami Johannes Honterushoz fűződő viszonyára és ehhez kapcsolódó wittenbergi tanulmányaira vezethető vissza. 1545-ös házasságkötése és 1546-ban a magyar bibliafordításon végzett munkája már egyértelmű állásfoglalás a reformáció mellett egy olyan városban, amely a Királyföld további városaitól eltérően még nem volt protestáns. 1550-ben Georg Hofgreffel közösen nyomdát alapított, majd 1561–1562-ben papírmalmot.² Heltai ezek szerint gyakorlati érzék-

1 Megjelent *Die Reformation in Kalusenburg* címmel a *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit* c. kötetben. Leppin, Volker – Ulrich, A. Wien (szerk.), Stuttgart 2005, 77–88. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66.) A tanulmányt Konecz László fordította, átnézte Balázs Mihály.

2 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, II, Bp., 1888, 52, 72, 179, 181; Fitz József, *A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története, II, A reformáció korában*. Bp., 1967, 163, 166, 171; Binder, Paul, *Kaspar Helth-Heltai* in: *Taten und Gestalten. Bilder aus der Ver-*

kel megáldott vállalkozó is volt. Reformátori és vállalkozói tevékenysége megmagyarázza a magyar nyelv felé fordulását, Luther intésének értelmében, aki a *Deutsche Messe* előszavában a reformátoroknak egyenesen kötelességévé tette, hogy ne csak hirdetők, hanem fordítók is legyenek, és ezáltal ne csak szűkebb közösségüknek, hanem az egész kereszténységnek hasznára váljanak.³ Egy kétnyelvű város plébánosaként és reformátoraként valósággal kötelességének érezhette, hogy a reformátori üzenetet az egész város számára érthetővé tegye. Vállalkozóként felismerte, hogy a magyar nyelvű könyvek hiányoznak a „piacról”.⁴ Mint nyomdász és könyvkiadó nemcsak teológiai, hanem szórakoztató irodalmat is juttatott a piacra. Meghívása Beszterce (1548), majd Brassó (1577) városi lelkészének – mindkét esetben visszautasította⁵ – több tekintetben is fontos: egyrészt azért, mert kiemeli a városnak a további szász városokhoz fűződő viszonyát, és ezzel a kolozsvári reformációt szélesebb összefüggésrendbe helyezi, másrészt, mert bizonyítja Heltai kapcsolatait, kötődését a szász nemzethez – éppen fordítói tevékenysége révén. Áttérése a szakramentárius hitvallásra, később pedig az antitrinitarizmusra mit sem változtatott e magatartásán, amint ezt a Szent Mihály templom használata körüli, 1568-as vitában való állásfoglalása bizonyítja.⁶ Heltai az erdélyi művelődés- és egyháztörténet minden más alakjánál nagyobb mértékben *közvetítő* volt.⁷

gangenheit der Rumäniendeutschen, I, Cluj-Napoca 1983, 96; Szerb Antal, *Magyar irodalomtörténet*, Bp., 1934, 68.

- 3 „Ich halte es gar nicht mit denen, die nur auff eyne sprache sich so gar geben und alle andere verachten. Denn ich wollte gerne solche jugent und leute euffziehen, die auch yhn frembden landen kunden Christo nütze seyn und mit den leuten reden, das nicht uns gienge wie den Waldenser yhn Behemen, die yhren glauben und yhre eygene sprach so gefangen haben, das sie mit niemand können verstendlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor yhre sprache”, Luther, Martin, *Deutsche Messe und ordnung Gottis dienst*, WA 19, 74, 9-16.
- 4 Kőszeghy Péter, *Háló. Válogatás Heltai Gáspár műveiből*. – Utószó, Bp., 1979, 408.
- 5 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben *i. m.*, 35, 76; Schuller, Rudolf, *Aus der Vergangenheit Klausenburgs*, Cluj-Klausenburg 1924, 71.
- 6 „Mittlerzeit seyn von der Teutschen Nation auch etliche hinübergetzogen Herr Stephan Mönck Königs Richter, Herr Lörintz Vielstich, Adrian Goldschmied, Antoni Hertzog, Antonius Kapper, und Gaspar Heltner, und haben dem König, Michael Cziaki Canczlern, und auch dem Beökesch ein ehrlich Geschenk gebracht, und haben sich fast bey Ihnen bemühet, dass sie mögten erlangen bey ihren alten Privilegien, und rechten zu bleiben”, *Erzählung, Wie sich die Hungarische Nation wieder die Saxische Nation in Clausenburg empöret, und sie durch Anschläge, Rath, Praktik, und Hilf Michaelis Cziaki Cantzlers, und andrer bissiger, und gehässiger Ungar in Hooff umb Ihr altes Freythumb der Hauptkirchen, und Pfarr gebracht hat*, 1568 (a továbbiakban: *Erzählung*), in: *Deutsche Fundgruben der Geschichte Siebenbürgens*, I, hg. Kemény, Joseph, Klausenburg 1858, 93.
- 7 Heltai közvetítői szerepe abból a levélből is látható, amelyet Beszterce város tanácsának küldött, és amelyben Beszterce papjává való meghívása elutasítását indokolja: „So meine ich auch nicht günstige liebe Herrn, das ewr E.f.w. solches begehren sey, das ich vo hinnen scheiden

Ha tevékenységével Heltai vezette be a reformációt Kolozsváron, Dávid Ferenc volt a reformáció kiteljesítője – és nem csak Kolozsváron. A kolozsvári reformáció Dáviddal lépett ki a városfalak közül, erdélyi és politikai ügyé vált. Értelmiségi pályájának kezdete szorososan a szász nemzet körében kibontakozó reformációhoz kapcsolódik: 1545-ben a brassói gimnázium diákja volt, 1551-ben a Beszterce melletti Péterfalva (Petriș) plébánosa, 1553-ban a kolozsvári iskola rektora, és 1557 és 1578 között Kolozsvár városának papja, mely hivatal 1568-ig – amikor az 1458-as unió kibővítésének következtében a plébánosi állás betöltését szabályozták – a szász nemzet birtokában volt.⁸ Meghívták papnak Szebenbe és Kassára. Kolozsvári plébánossága alatt ezzel egy időben püspöke volt a magyar evangélikusoknak (1556), később a szakramentáriusoknak (1564)⁹, míg antitrinitárius püspökként ő viselte gondját mind a (kolozsvári) magyar, mind a szász antitrinitáriusoknak. Az 1568-as vitában Heltaihoz hasonlóan Dávid a szász álláspontot védelmezte.¹⁰

Dávid – Heltaitól eltérően – nem volt közvetítő. Teológiai fejlődése tekinthető ugrásszerűségnek, következetlenségnek, szellemi ingatagságnak, vagy – épp ellenkezőleg – értelmezhető szellemi dinamikaként, feltétlen igazságkeresésként, a kereszténység egy tisztán biblicisztikus és szigorúan monoteisztikus formájáért folytatott küzdelemként. Útja a lutheranizmustól az antitrinitarizmusig és végül

solt, et die gemeyne Gottes willigkeiten, die nun durch so vil mühe, arbeyt, angst und nott erbauet ist, in geférlikgeyt leibs und seel solt gehen und hinder mir ein Blutbad solt lassen.” (*Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez*, II, Budapest 1888, 12); Bernád Ágoston (szerk.), *Heltai Gáspár válogatott művei*, Kolozsvár Napoca 1979, 9.

8 „[...] ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse cedere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat.[...]” (*Deutsche Fundgruben...*, I, 5. jegyzetben *i. m.*, 79; Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben *i. m.*, 99; Uő., *Dávid Ferenc emléke*, Bp., 1879, 2, 10 ff; vö. *Egyháztörténelmi emlékek Dávid Ferencz életrajzához*, Bp., 1879, 1.

9 „pastor ecclesiae Claudiopolitanae et Superintendens ecclesiarum Christi nationis Hungaricae in Transilvania” (Teutsch, Friedrich, *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen*, I, Hermannstadt 1921, 274); „Eodem die advenit Dominus Franciscus Davidis cum suis asseclis; sub vesperam hora quinta, convocat D[omi]nus doctor persona Regia, utramque partem in templum, ibi promulgant Principis mentem, ac deponens literas Regias, quibus dominum Dionysium privat officio Superintendentis Hungarorum ac Franciscus sequenti die Lunae, qui est decimus Aprilis, eligitur” (*Egyháztörténelmi emlékek...*, 7. jegyzetben *i. m.*, 10).

10 „E contra Honorabilis Franciscus Davidis Plebanus, et alter Antonius Henrich, Cives, et Hospites Saxones Colosvárienses nominibus, et in personis ipsorum, caeterumque universorum Civium Saxonum Colosvariensium ad hanc propositionem praefatorum Civium Nationis Hungaricae responderunt, et in eligendis Plebanis, et Templi praedicti dominio praescriptionem currisse, dominiumque eorum penes Saxones stetisse [...]” (*Deutsche Fundgruben...*, I, 5. jegyzetben *i. m.*, 73.).

a szombatosságig elvezette a keresztény teológia azon formájának megkérdőjelezéséhez, amely az egyetemes zsinatok óta kifejlődött, és amelynek alapki-jelentéseit a reformátorok még megerősítették. A szentháromságról és Krisztus istenségéről szóló tan elvetése olyannyira gyökeres szakítást jelentett az ezeréves teológiai hagyománnyal, hogy az antitrinitarizmus és a nonadorantizmus tételeivel összehasonlítva az úrvacsora körüli vita másodrangú kérdésnek tűnt. Ebből egyrészt érthetővé válik az, miért ütközött Dávid teológiája még vitatársainál is – mint például éppen Heltainál – értetlenségbe, sőt ellenállásba, másrészt ellenben feltevődik a kérdés, miért érvényesítette a kolozsvári vezetőség éppen ezt a teológiai irányt.

Kolozsvár vezetősége volt a harmadik és döntő tényezője a reformáció érvényesülésének Kolozsváron. A többi erdélyi várostól és főleg a szász városoktól eltérően a város közigazgatásának hivatalait az 1458-as unió óta paritásos módon töltötték be, vagyis a hivatalok megoszlottak a két – a szász és a magyar – nemzet között: míg a külső és belső tanács felét magyarok, felét szászok foglalták el, a két bírói hivatalt (városbíró és királybíró) évente felváltva szászok és magyarok töltötték be, mégpedig úgy, hogy a hivatalnokok nemzeti hovatartozása különböző volt.¹¹ A város papi székének (plébánia) lefoglalását ellenben csak az 1568-

11 „tandem vero singulis annis, et temporibus perpetuis pro tempore constitutionis, et praefectionis Judicis, et Juratorum Centum personae fide dignae, et bonae famae, quarum quinquaginta Hungari et totidem Saxones eligantur, eademque personae electae uno anno Hungarum, alio vero Saxonem pro Iudice, ex Hungaris etiam sex personas, ex Saxonibus totidem personas bene meritas pro eorum Juratis concorditer sine aliquo rumore, et periculo personarum eligere [...] corpus Republicae in rebus eanden praescriptio de jure nunquam currere possit, neque enim exstat in Litteris privilegialibus: libertates, praerogativas solis Saxonibus, aut solis Hungaris concessas esse, sed toti Communitati Civium, et Hospitum”, *Deutsche Fundgruben...*, I, 5. jegyzetben *i. m.*, 77; Kiss András, *Kolozsvár város önkormányzati fejlődése az 1458-as „unió-ig” és kiteljesedése az 1568-as királyi ítélettel*, in: Erdélyi Múzeum, LIX (1997/3-4), 297, 289, 293, 296; Binder Pál, *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről*, Bukarest, 1982, 201, 205.

as unió nyomán szabályozták¹² oly módon, hogy a plébánost ezentúl nem csak a szász nemzet soraiból választották.¹³

Bár a városnak ez a közigazgatási rendszere elméletben egyszerű volt, a két nemzet között mégis újra meg újra feszültségek, konfliktusok adódtak. Ezek a feszültségek a kolozsvári reformációnak nemzeties értelmezéséhez vezettek¹⁴, bár a helyzet sokkal összetettebb volt annál, hogysen a pártokat a nemzetekkel lehetne azonosítani, hiszen a teológiai konfliktusok nemcsak a két nemzet között jelentkeztek, hanem áthatották mindkét nemzetet.¹⁵ Másrészt meggondolandó, hogy a város vezetősége sosem volt nemzetileg egységes, úgyhogy az intézkedéseket bajoson hozhatták meg csak egyik nemzet javára, illetőleg a másik hátrányára.

A városi vezetés kezdetben nemcsak, hogy megtúrte a reformátori prédikálást, hanem még meg is védte az egyes lelkészek reformátori intézkedéseit az államhatalommal szemben, és végül maga is ilyen intézkedéseket vitt véghez. Az 1550-es években a központi hatalom és az országgyűlés utasításainak ellenére feloszlatták, részben lebontották a kolostorokat, és az építőanyagot a vá-

12 „[...] ut Plebanatum Colosváriensem in praesentiarum, vita comite modernus Plebanus Franciscus Davidis in natione Saxonica habeat, qui, si e viris recesserit, vel forte sponte Plebanatu ipse cedere voluerit, in locum ejus Plebanus Hungarus de communi partis utriusque praedictae electione succedat, ut sic alternatim Plebanorum successio fiat. Plebano Hungaro mortuo, vel Plebanatum resignante, succedat Saxo, Saxoni Hungarus. Similiter rectores, sive Magistri Scholae Hungarus Lectorem Saxonum, saxo vero Hungarum. Cujus quidem templi totale dominium eo anno, qou Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem Templo ipso Principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones, Hungari autem eo anno novum [...] abstinebunt” (*Deutsche Fundgruben...*, 5. jegyzetben *i. m.*, III, 79–83).

13 Munkájában azonos számú magyar és szász prédikátor segítette. Az utolsó városi pap, aki így jutott hivatalba, Dávid Ferenc volt.

14 Vö. Jakab Elek, *Kolozsvár története*, 1. jegyzetben *i. m.*, 229, 174–177; Bernád Ágoston, *Fordulópont in: Heltai Gáspár válogatott Művei*, Kolozsvár–Napoca 1979, 14; Schuller, Rudolf, *Vergangenheit*, 4. jegyzetben *i. m.*, 74–89; Samuil Goldenberg a másik végletet képviseli, amennyiben az 1568-as konfliktust a marxista interpretáció szellemében kizárólag társadalmi szempontból értelmezi (vö. Goldenberg, Samuil, *Clujul în sec. XVI. Producția și schimbul de mărfuri*, București 1958, 56–61); a konfliktus felekezeti értelmezésének (antitrinitárius magyarok szakramentárius szászok ellen) nincsen semmi alapja, hacsak a következő idézet nem számít felekezeti támpontnak: „so dass wir (Ungarn) öffentlich heraus sagen müssen, als wenn die Ungarn Urheber der Rotten und Sekten wären, und Kirchen Stöhrer, oder sonsten, wenn idass ihnen das Ampt nicht zustünde.” (*Erzählung...*, 5. jegyzetben *i. m.*, 99); Balázs Mihály magyar történész az 1568-as konfliktust Kolozsvár magyar polgárai Dávid Ferenc elmozdítására irányuló kísérletének tekinti, mivel a városi pap hivatala a magyar nemzetnek jár ki (vö. Balázs Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988, 211).

15 L. többek között a szakramentarizmus mellett megmaradt magyar prédikátorok megfosztását hivataluktól (vö. Jakab Elek, *Kolozsvár története*, 1. jegyzetben *i. m.*, 176).

ros megerősítésére használták fel¹⁶. A magisztrátus megtúrta és támogatta Heltai könyvkiadói munkásságát, mely teljesen a reformáció jegyében állott, és engedélyezte a teológiai vitákat, amint azok a lutheránus kolozsvári papság és más teológiai irányzatok képviselői között fellobbantak, mint Stancaró és Kálmáncsehi esetében 1553-ban és 1556-ban¹⁷.

Miután Petrovics Péter helytartó bevonulásának következtében Kolozsvár protestáns várossá vált,¹⁸ megváltozott a városi vezetés szerepe. Nemcsak hogy elősegítették a reformátori tevékenységet, hanem ez vált az egyedül elfogadottá. A reformáció győzelmének jeleként a város főtemplomát, a Szent Mihály templomot, a képeket lerombolva, protestáns szentéllé alakították.¹⁹ Míg a város vezetősége az 1552-es kolostor-kérdésben engedni kényszerült a központi hatalom nyomásának,²⁰ most zavartalanul megoldhatta a kérdést azzal, hogy a megmaradt kolostorokat választás elé állította: vagy elfogadják a reformációt, vagy pedig elhagyják a várost.²¹ A városi tanács, az esküdek és a százak tanácsa az 1557-es szebeni országgyűlés határozata szellemében úgy döntött, hogy az egykori dominikánus kolostorban nyilvános iskolát létesít,²² ami a reformáció előtti örökséggel való konstruktívabb bánásmódra enged következtetni.

Kolozsvár tehát 1556 után reformációs központtá vált, olyanná azonban, amely nem egyszerűen eszméket vett át, hanem az újítások által tovább is vitte a reformációs mozgalmat. A reformáció további erdélyi fejlődésében különös szerephez jutottak a teológusok és a város vezetősége. A teológiai vezetést 1557 óta Dávid Ferenc vette át, aki Kolozsvár első papjaként és a magyar egyházak püspökeként kiemelkedő szereppel bírt mind a városban, mind Erdélyben. A három lutheránus püspökség 1557-es kolozsvári zsinata még a lutheri tanítás védelmének, valamint a reformátori táboron belüli különbözőségek kiegyenlítésének jegyében zajlott.²³ Emellett már a zsinat összehívására vonatkozó országgyűlési határo-

16 Uo. 70; „sind die Monachi ex utroque Claustro Coloswariensi verjaget worden [...] sind die Bilder in Claustris ibidem verbrannt worden.”, *Album Oltardianum in: Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens, Neue Folge*, III, hg. Trauschenfels Eugen von, Kronstadt 1860, 23.

17 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, 1. jegyzetben *i. m.*, 98.

18 Uo., 74.

19 Uo.

20 Uo., 71.

21 Uo., 74, 102, 105.

22 „Poro diu multumque domini regnicolae instituerunt postulantes a nobis claustra monachorum in scholas literarias et loca studiosorum converti, ubi juvenus ipsa piorum preceptorum opera recte institueretur et tribus locis studium erigi postularunt in civitate nostra Coloswar in claustro dominicarorum...” (Tordai országgyűlés, 1557, *Monumenta Comititalia Regni Transilvaniae = Erdélyi Országgyűlési Emlékek (EOE)*, Bp. 1875, 79).

23 „[...] itaque domini regnicolae ob concordiam ecclesiarum conciliendam et sopiendas controversias in evangelica subortas, decreverunt seu nationalem sinodum instituere, ubi presentibus

zatban hivatkoztak a teológiai különbségekre, melyek a reformátori mozgalom szétválásához vezettek. Ezeket a különbségeket az úrvacsoratan szebeni és kolozsvári fajtájaként jelölték meg, és az 1564-es tordai országgyűlés határozata „religio ecclesiae Coloswariensis” és „religio ecclesiae Cibiniensis” néven tartja számon őket.²⁴

Erdély teológiai fejlődésében fordulópont volt a kolozsvári zsinat, mert mindenféle próbálkozás ellenére sem lehetett már megőrizni a reformátori mozgalom egységét. Dávid számára, aki a kolozsvári zsinaton Heltaival együtt a lutheri tant védte a sakramentarizmussal szemben, szokatlan szellemi és papi pályafutás kezdődött, hiszen két évvel később már a helvét mozgalom oldalán állott, és 1564-ben az új egyház püspöke lett. 1557-től megszűnt Kolozsváron a reformáció egysége, és ezzel a város vezetősége új feladatot vett át, azt, hogy a vitákat szabályozza, vagy az egyik teológiai irány pártjára állva segítse annak érvényesülését.

A város plébánosának felekezeti váltása nem jelentette azt, hogy prédikátorai feltétel nélkül követik őt. Heltai némi tétovázás után átvette az egyik szász prédikátor hivatalát – ez alkalommal a sakramentárius irányzaton belül²⁵ –, és Dáviddal együtt a sakramentarizmust védelmezte. Kolozsváron a teológiai vitakozások ideje kezdődött el, melyeket egyik oldalon a prédikátorok, másik oldalon a plébános és a prédikátorok között zajlottak le.²⁶ Jelentős volt a felekezeti sokszínűség: 1568-ban voltak még katolikusok, akik titokban gyakorolták hitüket, amint ezt az 1568-as, Sigismund Literati özvegye ellen hozott tanácsi határozat mutatja.²⁷ Ugyanígy fellelhető volt minden reformátori irányzat. 1561 után Heltai és a Brassóból menekült Titus Amicinus képviselték a szászok között a sakramentárius álláspontot.

piis ministris verbi dei, et aliis praestantibus viris nobilibus collationes sincere doctrinae fiant et deo duce tollantur dissensiones et diversitates in religione.” (Tordai Országgyűlés 1557, *EOE*, II, 21. jegyzetben *i. m.*, 78); vö. Juhász András, *Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében* (Szemle Füzetek, 14), Kolozsvár 1994, 30.

24 „...pro quiete regnicolarum statutum est, ut a modo in posterum utrique parti liberum sit, sive Coloswariensis aut Cibiniensis ecclesiarum religionem et assertionem tenere velit, ita tamen quod si pastor alicuius civitatis oppidi aut villae religionem et assertionem ecclesiae Coloswariensis praedicare et populum ea vi cogere vellet, facere non possit, sed quamcumque religionem civitas, ipsa oppidum aut villa tenere voluerit, predicatorem eius assertionis tenere, contrarietatem vero ammonere valeat; hoc idem in diocesi ecclesiae Cibiniensis observetur.” (Tordai országgyűlés 1564 in: *EOE*, II, 21. jegyzetben *i. m.*, 231).

25 Binder, Ludwig, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (III. rész, 11. kötet), Köln, Wien, 1976, 79.

26 Vö. a tanács 1566. január 2-i, június 8-i és december 11-i jegyzőkönyveit, Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, mikrofilm, jelzete: 14-1-85-143, I/I, Bl. 1, 15, 18, 24.

27 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben *i. m.*, II, 173.

Ez a felekezeti sokféleség mindkét nemzetet jellemezte egy olyan időben, amikor Erdélyben még alig volt kifejlődve a felekezeti identitás. A wittenbergi és a helvét irány egymással párhuzamosan igyekezett kidolgozni teológiai arculatát, és megőrizni a reformátori mozgalom egységét. Itt még a 16. század végén is nagyobb szerep jutott a közvetítő áramlatoknak, s amikor már nem lehetett megővni a reformáció egységét, olyan számottevő szász személyiségek, mint Simon Massa, Christian Schesäus vagy Johann Oltard (mindannyian hithű evangélikusok), csak nehezen szánták rá magukat arra, hogy aláírják a konkordia-formulát.²⁸ Erdélyi kálvinizmusról a 17. század előtt egyáltalán nem lehet beszélni, és az erdélyi kálvinizmus liturgiai arculata csak a 17. század második felében fejlődött ki.²⁹ Másrészt voltak Közép-Európában olyan német városok, melyeknek vezetősége legalább ideiglenesen gyökeres felekezetváltást vitt keresztül, így pl. a királyi Poroszország városait szinkretisztikus átmeneti időszak után egy kálvinista elit kormányozta, és jelentős volt a nem-lutheri lakosság aránya.³⁰ Következésképp nem volt a lutheránusság a németek egyetlen „törvényes” felekezete, ugyanúgy, ahogy a magyarok sem voltak genetikailag a kálvinizmusra predestinálva.

Még ha a két erdélyi felekezetet szászként és magyarként jelölték is meg, ill. Szebenről és Kolozsvárról nevezték is el, ez nem jelenti azt, hogy ne lehetne differenciáltabban látnunk helyzetüket. A gyors felekezetváltás éppen Kolozsvár városában volt lehetséges, mely földrajzi és jogi helyzetéből³¹ valamint admi-

28 Juhász András, *Ökumenikus törekvések az erdélyi református egyház XVI. és XVII. századi történetében*, 32; Oltard, Johannes, in: Joseph TRAUSCH, *Schriftsteller-Lexicon oder biographisch-literarische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen*, III, Kronstadt 1871, 4; „1601. Hoc tempore pastorate officio functus est reverendus vir dominus Simon Massa, cryptocalvinismus errore infectus est libro concordiae inimicus [...]. 1605. Die 8. Novembris obiit vir plurime reverendus dominus Simon Massa, ecclesiae Coronensis pastor meritissimus per annos 14 propter Philippismus suspectus fuit.” (Ziegler, Martin, *Virorum Coronae eximiorum ac illustum vita, honores et mors* in: *Quellen zur Geschichte der Stadt Brassó*, (a következőkben: *Quellen*), V, Brassó, 1909, 107); Simon Massa in: *Quellen*, IV, Brassó, 1903, XXXXVIII.

29 *Canones ecclesiastici ex veteribus qua hungariensibus qua transilvaniensibus in usum collecti, plerisque tamen aliis etiam, pro temporis ratione, aucti, ac in paulo meliorem ordinem redacti...*, Maros Vásárhelyini 1842, bev., oldalszám nélkül; vö. Benkő András, *Az egyházi ének története*, Kolozsvár, 1994, 39.

30 Müller, Michael G., *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1600)*, Berlin, 1997, 77-165.

31 Kolozsvár belesodródott az 1437-es és 1514-es parasztfelkelésekbe, és így az események színterévé vált. A többé-kevésbé önkéntes részesedés következtében Kolozsvárt tettestárság miatt megbüntették. Így veszítette el a város az 1437-es felkelésben való részvétel miatt időlegesen szabad királyi városi címét, míg 1444-ben I. László visszahelyezte régi jogállásába. Az 1514-es felkelés után, bár a várost vádolják, már nem büntetik jogainak korlátozásával. A kivégzések egy része mégis Kolozsváron zajlott le. Vö. Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben i. m., I, 432-433, 604-609; az a kérdés, hogy a városnak ezek a tapasztalatai a radikális eszmékre

nisztrációjának szerkezete által nyitottabb volt az újításokra, mint a Királyföld városai, jóllehet ezek esetében is differenciáltabb volt a helyzet, amint ezt a városi történetírás alkalmanként igazolni tudja.³²

Dávid 1564 után kezdett el antitrinitárius eszmékhez közeledni és egy saját teológiát kidolgozni. Eközben konfliktusba került prédikátoraival és a polgárság egy részével, ami a város békéjét veszélyeztette. A tanács ezért egy sor végzést hozott a felekezeti polémiák megfékezésére; megtiltotta a más prédikátorok ellen intézett támadásokat, és korlátozta a plébános és a magisztrátus elleni kritikát.³³ Heltai Gáspár és Titus Amicinus szász prédikátorok végül a fejedelem hitvallását voltak kénytelenek felvenni [vajon a fejedelem és a magisztrátus kapcsolata áll ennek hátterében?], az antitrinitarizmusnak abban a változatában formában, amelyet az 1566-os marosvásárhelyi zsinaton dolgoztak ki.³⁴ A város vezetősége tehát olyan intézkedéseket hozott, amelyek nem egyedül a város szociális békéjét voltak hivatva biztosítani, hanem megpróbálták egy felekezetet kötelezővé tenni, mivel a korabeli felfogás szerint csak a felekezeti egység biztosíthatta a város békéjét. Így tehát nemcsak a lelkészeket kötelezték egy irányzat elfogadására, hanem ezáltal a magisztrátus politikáját érvényre juttatták. Amikor 1568-ban Heltai és Amicinus lemondott hivataláról, a városi tanács magyar prédikátorokat nevezett ki a helyükbe.³⁵ Amikor a helyzet ezáltal még inkább megromlott, a tanács arra intette őket, hogy vegyék fel újra hivatalukat, és antitrinitárius szellemben prédikáljanak. A Dávid teológiájához csatlakozni nem akaró magyar prédikátorokat szintén megintették, vagy egyszerűen megfosztották hivataluktól.³⁶ Ezek az intézkedések nem voltak szokatlanok 1566-1568-ban: a szebeni és tordai országgyűlésen 1566-ban a katolikus papokat mint „bálványimádókat” kiutasították az országból, és a reformáció-kényszert az ortodoxokra is kiterjesztették.³⁷ A

való különleges nyitottságot hívtak-e elő, vagy pedig inkább visszautasító magatartást a radikalizmus minden fajtájával szemben.

32 Ostermayer, Hieronymus, *Chronik*, in: *Deutsche Fundgruben zur Geschichte Siebenbürgens*, I, hg. Kemény, Joseph, Klausenburg, 1838, 63, 67; továbbá: *Quellen...*

33 Pokoly József, *Az erdélyi református egyház története*, I, Bp. 1904, 196; Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben i. m., II, 174.

34 Tanácsi jegyzőkönyvek, 1566. Június 8., Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj, Fond Primăria Cluj-Napoca, Protocoalele adunărilor generale, mikrofilm, jelzete: 14-1-85-143, I/1, Bl. 15; vö. Pokoly József, *Az erdélyi református egyház története*, 32. jegyzetben i. m., 196.

35 Uo., 202; Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben i. m., II, 175f; Schuller, Rudolf, *Vergangenheit*, 4. jegyzetben i. m., II, 80.

36 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, I. jegyzetben i. m., II, 176.

37 „Végezetre, miért hogy az úr istennek jó voltából az evangéliumnak világosságát az ő felsége birodalmába mindenütt föl gerjesztötte, és kívánja, hogy az hamis tudomány és tévelygések az anya szent egyházból kitisztíttassanak, egyenlő akarattal végeztetött, hogy afféle egyházi renden való személyek, kik az pápai tudományhoz és emberi szerzéshez ragaszkodtanak, és abból meg térni nem akarnak, az ő felsége birodalmából mindönnen kiigazítottassanak.” Tordai

kolozsvári magisztrátus intézkedései tehát a valláspolitikai intézkedések kiéleződésével estek egybe.³⁸

Az a tanácsi döntés, mely a prédikátorokat az antitrinitárius tanok mellett kötelezte el, csak logikus következménye volt Erdély belpolitikai fejlődésének. Ámde miért támogatta a városi vezetőség egy annyira radikális irányzatot, mint az antitrinitarizmus? Dávid Ferenc kiemelkedő személyisége kétségkívül nagy szerepet játszott ebben.³⁹ Az azonban, hogy a győzedelmes gyulafehérvári hitvita után prédikációjával a várost megtérítette volna⁴⁰, inkább a protestáns hagiográfia területére tartozik. Dávid győzelme a gyulafehérvári hitvitában⁴¹ más módon győzte meg a hatóságot: Dávid teológiai eszközökkel, nyilvánosan legyőzte ellenfeleit úgy, hogy az ő igaza az egyetlen igazsággá vált. [Kérdés: milyen módon befolyásolta ezt az „eredményt” a fejedelem politikája és Biandrata előkészítő munkája?]

Az antitrinitarizmus kolozsvári sikere azonban kétségtelenül ennek az irányzatnak paradoxális erdélyi természetén is alapult. Az antitrinitarizmus azzal az igénnyel lépett fel, hogy a reformációt biblicisztikus-racionalisztikus értelemben következetesen továbbvigye. Ez Dávid Ferenc szemszögéből a hit alapjainak

országgyűlés 1566, in: *EOE*, II, 21. jegyzetben *i. m.*, 302; „[...] az evangelium praedikálása, semminemű nemzet között meg ne háboríttassék, és az isten tisztessége, növekedése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások, és isten ellen való káromlások közülök kitaszíttassanak, és megszünjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek és az istennek ígéje szabadon hirdettesék kiváltképen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek [...]. Azokhoz kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György püspökkel superintendenssel az bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek, kik, ha úgy is az meg értett igazságnak helyt nem adnának, eltávastassanak, vagy oláh püspök, vagy papok, a vagy kalugerek lesznek [...]” (Szebeni országgyűlés 1566, *EOE* II, 21. jegyzetben *i. m.*, 326–327).

- 38 A református egyháztörténész Pokoly József szintén vallási kényszernek tekinti ezeket az intézkedéseket, továbbá a vallási fanatizmus példáinak, vö. Uő., *Az erdélyi református egyház története*, 32. jegyzetben *i. m.*, 172.
- 39 „Dávid Ferenc, aki igen könnyen bír vala az emberek értelmökkel” (Bod Péter, *Smirnai Szent Polikárpus*, é. n., h. n., 21).
- 40 Így Bernád Ágoston marxista Heltai-életrajzában is, *Fordulópont*, in: *Heltai Gáspár válogatott művei*, Kolozsvár-Napoca, 1979, 14; Balázs Mihály ellenben azt hangsúlyozza már idézett könyvében, hogy Dávid Ferenc kolozsvári hitvita utáni prédikációját stilizálták mítosszá, vö. Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 13. jegyzetben *i. m.*, 72.
- 41 Dávid, mint a többi reformátor is, meg volt győződve arról, hogy az ő igazsága az egyetlen igazság; türelemre való intései (mintegy Mélius-szal ellentétben) ezért propagandafogásokként is értelmezhetők, (vö. Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 13. jegyzetben *i. m.*, 202; Uo. 72. a gyulafehérvári hitvitát ábrázolja.

helyreállítását jelentette.⁴² Az addig véghezvitt reformáció a tan gyökeres megtisztításának előkészítése, amely a szentségek megtisztítását követte.⁴³ A radikális reformáció tehát a tanítás olyan reformációja volt, amely célul tűzte ki magának, hogy eltávolítson minden, a reformáció korábbi szakaszai által ott hagyott maradványt, és megalapítson egy szigorúan biblikus kereszténységet. Ezzel teljesen meg tudta győzni a kegyes vezetőséget, mely a város üdvösségéért felelősséget táplált. A várost késő-középkori értelmezés szerint üdv-közösségnek tekintették⁴⁴, ami a vezetőséget arra kötelezte, hogy a közösség üdvösségét keresse azáltal, hogy reformatori intézkedéseket segít elő és visz véghez, és a „helyes” igehirdetésről is gondoskodik.

Másfelől azonban az erdélyi antitrinitarizmus, a lengyeltől különbözően, szociális és politikai etikájában inkább konzervatív volt. Amint az Dávid *De regno Christi* című írásából kitűnik, Krisztus birodalma lelki birodalmát lelki birodalomnak tekintette⁴⁵, nem pedig keresztény utópiának. Az erdélyi antitrinitarizmus, a lengyellel ellentétben, nem hirdetett a világból való kivonulást, a hivatalok betöltését és a katonai szolgálatot sem tiltotta meg. A hit megreformálása alatt inkább a hívő belső újjászületésére és megújulására fektette a hangsúlyt. Az erdélyi antitrinitarizmus tehát az első reformatori nemzedék társadalomkritikus magatartását is feladta.⁴⁶ Persze hangsúlyoznunk kell, hogy az antitrinitáriusok egy, már reformatorilag átalakított várost vettek át. Tehát a kolozsvári reformáció megfelelt a város hatóságainak, amennyiben egy összeomlás nélküli, következetes reformációt hirdetett. Ily módon azzal, hogy a reformáció következetes véghezvitelét felfordulás nélkül képzelte el, az antitrinitarizmus megfelelt a város vezetői érdekeinek.

Másrészt az antitrinitarizmus a fejedelem vallása lett, aki Dávidot udvari prédikátorrá nevezte ki. Az antitrinitarizmus érvényesülésének nemzeti okai is voltak, bár ezek nem értelmezhetők a 19. századi jelentésükben. A nemzeteket

42 Dávid Ferenc, *Rövid magyarázat miképpen az Antichristus, az igaz Istenről valo tudomant meghomaliosította. Es a Christus az ő hiveinek általa tanítuan minket, mikeppen epítette meg az ő menniei fient Attiarol, es ő magyarol, es a fient Lelekröl bizonyos értelmet aduan előnkbe*, Albae Iuliae MDLXVII, 72. (utólagosan számozva). Facsimile-kiadás: Kolozsvár 1910, Pálfi M. megjegyzéseivel.

43 Uo., I. 49–53.

44 Moeller, Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh, 1962, 12; Rublack, H-Chr., *Forschungsbericht Stadt und Reformation*, in: Moeller, Bernd (szerk.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (SVRG 190), Gütersloh 1978, 16.

45 Davidis, Franciscus, *De regno Christi liber primus. De regno Antichristi liber secundus*, Albae Iuliae 1569, számozatlan.

46 Balázs M., *Az erdélyi antitrinitarizmus, 159-171-174*; Uő., *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571). From Servet to Palaeologus* (Bibliotheca Dissidentium 7), Baden-Baden & Bouxwiller 1996, 168–170, 218.

nem lehet felekezeti egységnek tekinteni. Így intézkedéseket hozott a magisztrátus Károlyi Péter renitens magyar prédikátor ellen, aki hű maradt a helvét irányzathoz.⁴⁷ Heltai Gáspár csak 1570-ben lett unitárius.⁴⁸

Az, hogy az antitrinitarizmust éppen a vallásszabadság 1568-as, tordai országgyűlésen való kihirdetése után hatalmi eszközökkel érvényesítették, egyáltalán nem szokatlan, és nem is volt ellentmondásban az országgyűlés különben sem sokatmondó és nem is különösen világos rendelkezéseivel, melyek egyrészt biztosították az ígért és lelkiismereti szabadságot, másrészt megadták a gyülekezetnek azt a lehetőséget, hogy a neki tetsző prédikátort hívja meg⁴⁹. Ezáltal megerősödött a hatóság hatalma, mely a gyülekezet képviselőjeként dönthetett a prédikátorok elhívása fölött.⁵⁰ Következésképp az hathatósan beavatkozhatott, és érvényesíthette a város felekezeti egységét.

A kolozsvári várostörténet egy eseménye, a főtemplom körüli vita feltárja azt a lehetőséget, hogy ezt beillesztjük az európai reformáció történetébe. A konfliktus, amely a két nemzet között az egyházi intézmények paritásos használata, valamint a plébánosi hivatal betöltése körül 1568-ban lobbant lánggra⁵¹, az

47 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, 1. jegyzetben *i. m.*, II, 176.

48 A gyulafehérvári hitvita beszámolója második kiadásának előszavában (*Brevis enarratio disputationis Albanae de Deo trino et Christo duplici coram Serenissimo Principe, et tota Ecclesiae decem diebus habita Anno Domini MDLXVIII 8. Marty*), amit 1570-ben, Kolozsváron, *Disputatio de Deo per decem dies continuos* címen adtak ki, Heltai megmagyarázza áttérésének okait, mégpedig a saját tévedéseinek belátásával (*Egyháztörténelmi emlékek*, 61; 1. megj.); bizonyosan nem a teológiai megvilágosodás volt az egyetlen ok; Balázs kétségbe vonja, hogy Kolozsvár 1568-ban egy csapásra unitárius várossá vált volna: 1569-ben Heltai még Méliusznak, a református teológusnak, az antitrinitarizmus ellenfelének dolgozott.

49 „Urunk öfelsége miképpen ennek előtte való gyűlésibe országával közönséggel az religio dolgáról végezött, azonképpen mostan és ez jelen való gyűlésébe azont erősíti, tudniillik, hogy midőn helyökön a prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerint, és az község ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszerítse az ő lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő neki tetszik. Ezért pedig senki az superintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az előbbi constitutiók szerént, és nem engedték ezt senkinek, hogy senki fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyőgessön az tanításáért, mert a hit Isten ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás Istennek ígéje által vagyon.” (*Urkundenbuch zur Geschichte der Ev. Kirche A. B. in Siebenbürgen*, I, hg. Teutsch, G. D., Hermannstadt, 1862, 95).

50 Dávid maga azon a véleményen volt, hogy a fennhatóságnak joga van meginteni a papokat, és zsinatokat összehívni, de persze tartózkodnia kell a kényszerítő intézkedésektől (vö. Jakab Elek, *János Zsigmond választott magyar király s erdélyi fejedelem élete és uralkodása*, in: *Keresztény Magvető*, II/1863, 254); az erdélyi vallási törvénykezés tendenciája az volt, hogy a teológiai konfliktusok megoldását a fennhatóságra bízta, és a superintendenseket a tiszta tanítás megőrzése érdekében kötelességük alól feloldozza (vö. Balázs, *Az erdélyi antitrinitarizmus*, 13. jegyzetben *i. m.*, 212).

51 L. 9. jegyzet.

1548-as unió megújításához vezetett.⁵² Az 1568-as unió azonban több volt egy vita megoldására megosztás által tett próbálkozásnál. Azáltal, hogy a paritás elvét az egyházi életbe is beillesztették a városi közigazgatás struktúráját átvitték az egyházi közigazgatásra, ami egyúttal annak kiterjesztését és elmélyítését jelentette. Ugyanakkor az unió megújítása a város alkotmányának megújulását is jelentette. A főtemplomért folytatott küzdelem ennél fogva a hatalomnak a két nemzet közötti újrafelosztásáért való küzdelem volt. Megengedi-e ez azonban azt a nemzeti-nemzetiségi értelmezést, amelyet a nemzeti hangoltságú történetírás megfogalmaz?⁵³ Bizonyosan, ámde csak amennyiben nem a 19. század teológiai nézőpontjából indul ki, hanem a 16. század felfogásaiból és szükségleteiből. A 16. század szükségletei közé tartozott a város és az egyház közötti szoros kapcsolat ugyanúgy, mint a világiak teológiai megszólalása. Az a szabály, mely szerint a templom birtoklása a bíró nemzetisége szerint évente cserélődik⁵⁴, a főtemplomot a tanács domíniumává tette. A főtemplom körüli vita valódi győztese nem a magyar nemzet volt, hanem a város vezetősége. Mind ennek szerepe a reformáció alakulásában, mind a városi ügyintézés megszilárdulása a reformáció következtében lehetővé teszi a kolozsvári reformáció városreformációként való értelmezését.⁵⁵ Az antitrinitarizmus győzelme tehát nem a radikális reformáció egy elszigetelt bástyájává, egy erdélyi Münsterre változtatta Kolozsvárt, hanem a protestáns Európába integrálta azáltal, hogy véghezvitte a városi reformációt.

52 *Erzählung*, 82-83.

53 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, II, 177; Lang, Grete, *Die Nationalkämpfe in Klausenburg im ausgehenden Mittelalter*, München, 1941, 44, 50; legújabban Márta FATA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500-1700*, hg. Brendle, Franz – Schindling, Anton (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe der Corpus Catholicorum, hg. Smolinsky, Heribert, 60), Münster 2000, 155-156.

54 „Cujus quidem templi totale dominium eo anno, quo Judex Hungarus in ipsa Civitate Colosvár constitutus fuerit, ipsi Cives Hungari soli habeant, et universas ceremonias, contiones, cultusque divinos in eodem templo ipso principali, seu parochiali omnino abstinebunt [...] Sic dum e natione Saxonica Judex constituentur, eo anno totale dominium ejus templi principalis erit apud solos Saxones”, *Erzählung*, 83.

55 A városreformáció jellemzéséért vö. Greyerz, Kaspar von, *Stadt und Reformation: Stadt und Aufgaben der Forschung* in: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985); 6-48.

GELLÉRD IMRE TANULMÁNYA ELÉ

Az unitárius teológiai irodalom legújabbkori erdélyi művelői közül Gellérd Imre kétségtelenül azok közé tartozik, akiknek életműve meghatározó bélyeget nyomott rá egész lelkész-nemzedékek szemléletére, gyakorlatára, „nevelői” működésére. Írásainak jó része máig sem jelent meg nyomtatásban, sokszorosított példányok keringtek – s talán közkézen forognak a mai napig is –, illetve lánya, dr. Gellérd Judit jóvoltából egy válogatás készült viszonylag szűk körű terjesztésre *Esszék* címmel (Center for Free Religion, Chico 1991). Gellérd Imre tanulmányainak egy része nyilvánvalóan azzal a háttérmegfontolással született, hogy szerzőjük e szövegek megírása révén is a teológiai tanári katedra elfoglalására készüljön fel, amire aztán – a történelem fordulatai, majd önkezü halála miatt – végül is nem került sor.

Az alább közzétett tanulmány egy prédikáció többszörös, rendszerező igény-nel való továbbgondolásából alakult. Többlépcsős „születésének” évszámát nem ismerjük. Annyit tudhatunk csak róla, hogy a prédikáció – az „alapváltozat” – az ötvenes évekből származik. Az eredeti szöveg másolata a román politikai titkosrendőrség dokumentációjába is bekerült; úgy látszik, a Securitate rendszerellenes eszméket gyanított e prédikációban.

A tanulmánnyá fejlesztett változat a szeretet-fogalom megközelítésének bizonyultságát tükrözi. Teológiai irodalom módszertanában járatos olvasó joggal érezheti rendhagyónak, hogy a tanulmány tárgyának filozófiatörténeti megalapozása megelőzi a biblikus szemrevételezést – igaz, ez a filozófiatörténeti áttekintés jószerével csak afféle „előke” ahhoz a sokrétű tárgyaláshoz, amely a biblikus elemzést követi – fiziológiai, teológiai, lélektani, etikai, szociológiai vonatkozások enumerációjához. A tanulmány azonban – igazi „gellérdimrés” elkötelezettséggel – továbbvezet a lelkeszi gyakorlat felé, így az utolsó rész a szeretet-fogalom prédikációs megjelenítésének lehetőségeit és buktatóit villantja fel a lelkeszek számára.

J. T.

GELLÉRD IMRE

A SZERETET

A szeretetről sokat írtak, beszéltek, prédikáltak. Erre való hivatkozással sokan állítják, hogy a szeretetről az embernek már nem lehet új mondanivalója. Bár ez az állítás ebben a formájában is cáfolható, a kérdést mégis másképpen kell feltenni. Nem úgy, hogy van-e az embernek új mondanivalója a szeretetről, hanem úgy, hogy *egyáltalán* van-e mondanivalója? Foglalkoztatja-e a szeretet? Léte fókuszában van-e szüntelenül? A szeretet nem művészi téma, amelynél az ábrázolás újszerűsége a fontos, hanem inkább kenyér, amelynél az „új” fogalma gyakorlatilag fel sem merül, hanem csak szakadatlan minőségi létezése. A szeretetről szóló alábbi fejtegetésünk sem az újszerűsége törekszik, hanem arra, hogy a vele való tudatos és nevelő szándékú foglalkozásra serkentsen, s ezáltal a szeretetnek a gyakorlati életbe való hathatós átvitelét szolgálja.

A szeretet a filozófiatörténet főbb állomásainak tükrében

Nincs filozófia etika nélkül, az etikai rendszerekből meg nem hiányozhat a szeretet. A bölcelet valamennyi képviselőjénél találunk állásfoglalásokat a szeretetre nézve is. Ezeknél minket főként a sajátosan vallásos nézetek érdekelnek.

Érdekes az ókori görög érosz-tan néhány képviselőjét felemlítenünk. Empedoklész például a szeretetet a keletkezés dialektikája egyik mozgató erejének fogja fel. Az elemrészek egyesülése és szétbomlása magyarázza a világ minden folyamatát. Ez a folyamat – természetének megfelelően – két mozgató okot tételez fel: a szeretetet és a gyűlöletet. A szeretet az elemeket egyesíti, harmonikus mérték szerint való egységgé szervezi, s így életet és lelket hoz létre. A gyűlölet felbontja, elemeire zúzza az egészet. A szeretet mint alkotó elv: a *jó*; a gyűlölet, mint pusztító elv: a *rossz*.

Szókratész volt az első bölcselő, aki felismerte, hogy a szeretet a jóság *praxisa*. Szeretni annyi, mint jót gyakorolni. Ennek a művészetét tanulás útján sajátíthatjuk el. A szeretetet tanulni kell.

Platón etikájában a szeretet a legfőbb ideának, a jóság ideájának a gyakorlati megjelenése. Nem külön erény, hanem maga a jóság a társadalmi együtt létben. A szeretet tehát társadalometikai érték.

Arisztotelésznél jelentkezik először a cél-ok fogalma, a célratörés gondolata. Szerinte a világon az első mozgató az istenség. Hogyan mozgathatja az Isten a világot úgy, hogy közben maga mozdulatlan maradjon? Úgy, ahogy a szeretett

lény a szeretőt: vágyat ébreszt benne maga iránt.¹ Isten is vágyat ébreszt bennünk a maga tökéletessége után. Ez a vágy a szeretet. A szeretet tehát egyenértékű a tökéletesség utáni ösvágygal. Áll ez az emberszeretet esetére is, mert aki felebarátját szereti, eszményíti is őt, s az iránta érzett szeretetben éppen ennek az eszményítettségnek a vágya jut kifejezésre. Az erény valamely lény sajátos feladatának helyes betöltése; az ember tehát akkor erényes, ha a maga sajátosan emberi feladatát tölti be: enged a rá ható vágnak, azaz szereti a tökéletességet. Így válik a szeretet a tökéletesedés legfőbb mozgató erejévé.²

A keresztény etika a szeretetet új köntösbe öltöztette: a keresztény teológia köntösébe. Augustinus a *De beata vita* című művében a boldogságot Istenben jelöli meg. Ő az igazság, tehát a boldogság is. „A boldog élet: örülni Neked, Rajtad és Miattad.” A boldog ember élvezi Istent úgy, hogy a hit által való megismerésben és a szeretetben átadja magát neki. A szeretet tehát a „fruitio Dei” egyik módja.³ Aki Istent szereti, lehetetlen, hogy az embert is ne szeresse, mert nincs kétféle szeretet bennünk, csak egy. Legfennebb az egy és ugyanazon szeretetnek a tárgya lehet más és más. A szeretet erkölcsileg szabaddá teszi az embert. Minél nagyobb a szeretet bennünk, annál nagyobb jogot kapunk az erkölcsi autonómiára. Ezt Augustinus a már jól ismert aforizmájában fejezte ki: „Ama et fac quod vis – Szeress, és tégy, ami akarsz!” Mint ahogy a Nap fényében elhalványul minden csillag, úgy a tiszta szeretet fényében is feleslegessé válik minden jogszabály. Aki szeret, annak minden szabad, mert az éppen szereteténél fogva semmi rosszat nem tesz.

A skolasztika a szeretetet – megfélelmezve annak érzelmi jellegéről – igen sok esetben azonosítja a hittel. Szent Bernát és a misztikusok mintegy rehabilitálták a szeretetet, azonban átcaptak a másik szélsőségbe: azonosították az ekstázissal (unio mystica cum Deo). Aquinói Szent Tamás Platón érosz-tanát alkalmazva a keresztény erkölcsstanra azt állította, hogy a szeretet a tökéletlen emberben annak a szellemi lendületnek a vetülete, amely őt az erkölcsi tökéletesség felé hivatott emelni. A tomizmus – napjainkban pedig a neotomizmus – a szeretetben az ún. kiegészülés mozgató erejét szemléli. A szeretet nem egy remansens, egy bennünk topogó passzív vágy, hanem egy expresszív, etikai értékmegvalósításra serkentő belső ösztönzés.⁴

Descartes-nál a *cogito* a szeretetet is elnyeli. Minden sajátosan szellemi funkció az „életszellem” terméke. Ha ez az életszellem a tobozmirigyben székel, értelmi funkció jön létre, ha pedig a szívben üt tanyát, érzelmek keletkeznek.⁵

1 Nagy József: *A filozófia története*, 116.

2 Schvegle Albert: *A bölcsélet története*, 143.

3 Nagy József: *A filozófia története*, 173. Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*, 125.

4 Kecskés Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapjai*, 109. és 133.

5 Alexander Bernát: *Descartes*, 190.

A hat alapérzelem között a szeretet a legfőbb. Az érzelmek koronája az Isten intellektuális szeretete. Az ember iránti szeretet is ennek a posztulátuma, tehát értelmi eredetű.

Hasonló eredményhez jut metafizikai úton Spinoza. Az *amor intellectualis Dei* Isten megismerésének az eredménye, feltétele és velejárója. Felebarátainkat is csak akkor szerethetjük meg, ha előzőleg megismertük őket. Az ismeretlent az ember képtelen szeretni, mivel fél attól. Locke szerint a szeretet nem velünk született, hanem szerzett tulajdonságunk. Szülőanyja a tapasztalat és a reflexió. Ha a szeretet a lélek öntevékenységének a gyümölcse, akkor az ember semmit olyan tökéletesen nem bírhat, mint éppen a szeretetet. Semminek sem ura annyira az ember, mint éppen a maga alkotta elveknek.⁶ S minthogy a szeretet is ilyen, az azt bíró ember többre kötelezhető, mint más. Jézus ezt így fejezte ki: „Akinek van, annak adatik.” Vagy a tálumokról szóló példázatában a többet kapott szolgától több is követeltetik meg. Hume az erkölcsi érték tapasztalati természetét tovább hangsúlyozva rámutatott arra, hogy a szeretet ősgyökere mégsem az önszeretet, hanem a mások szeretete: mások fájdalmának és örömeinek a közvetlen átélése. Ezt azzal bizonyítja, hogy az ember sok esetben akkor is szeret, amikor ezzel saját érdekei ellen cselekszik, szenved vagy tönkremegy.⁷

Az angol morálfilozófusok, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson megfordítják a tapasztalati módszert, és azt állítják, hogy a legfőbb erkölcsi érték, a szeretet, a velünk született immanens önzés tudatosan kinevelt (nem kiirtott) formája. Szocializált önmegtartási ösztön. Az ember végső fokon mindent önmaga szolgálataért tesz. Azonban észre kell vennie, hogy minél jobban szolgálunk másokat, annál inkább szolgáljuk önmagunkat is. Célunk olyan személyiség kinevelése, akiben az én és a más szolgálata nem kizárja, hanem feltételezi egymást. Jézus ezt így fejezte ki: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!”

Kant etikája formai természetű, mivel konkrétan nem nevezi meg az erkölcsi imperatívuszot sem a feltételeesség, sem a kategorikusság fokán. Mégis érezzük, hogy minden kijelentése mögött ott van a parancs: légy jó, szeress! Ha most behelyettesítjük a kanti kategóriába a szeretetet, azt kapjuk, hogy az *aposteriori* fokon önző, gyönyör- és boldogsághajszoló, okságilag még determinált. *Apriori* fokon azonban egyetemes törvénné, kategorikus imperatívusszá válik, motívumaiban, céljaiban autonóm és szabad. Szeress előzmények és következmények tudata nélkül! Szeress feltétlenül, szeress, mert *kell* szeretned, nem térhetsz ki a szeretet parancsa elől. A kanti parancs – amint azt követői ki is fejtették – szubjektíve a lehetőséget is magába zárja: *lehet* szeretni, mert kell. Nem azért kell, mert lehet, hanem fordítva: lehet, mert kell. Az imperatívusz a lehetőség aprioritása.⁸

6 Pauler Ákos, i. m. 93.

7 Nagy József, i. m. 331.

8 Pauler Ákos: i. m. 131; Durant W: *A gondolat hősei*, 204.

A szeretet megváltó szerepét a rossznak vélt világban metafizikai síkon Schopenhauer tapasztalta meg világosan. Pesszimista etikájának ez az egyetlen pozitívuma. Az erkölcsös ember alapérzelme, szerinte, a részvétben kifejeződő szeretet. Ez az egyetlen út, amelyen az egyetemes szenvedés poklából kijutunk.

A modern bölcselet az értékelmélet megteremtésével a szeretet megfelelő helyét találta meg az emberi lélekben. Valóban: a szeretet értékfogalom. Ezt azonban minden irányzat másként értelmezi. Így pl. Windt a szeretetben az én önmaga fölé való emelkedését, Hegel az ennek a nem-énben való önfelismerését és állítását, Rickert az egyén szocialitásának alapélményét, Windelband az erkölcsi érték népszerű megnevezését, Nietzsche a rabszolgaerkölcs normáját. Comte a világ immanens rendjének egyik legfőbb gyakorlati követelményét, Spencer a társadalmi integrálódás alapfunkcióját, James a leghasznosabb társadalmi etikai értékek egyikét látja a szeretetben.⁹

Scheler mutatott rá a szeretet egyik leglényegesebb mozzanatára: a kiegészülni-akarásra. Aki szeret, azért szeret, mert természetes hiányérzete van, ami őt kiegészülésre sarkallja. Innen következik, hogy lényegében csak azt szeretjük igazán, ami ezt a kiegészülni-akarásunkat szolgálja. Ugyanezt a gondolatot képviseli Hildebrand és a magyar Noszlopi László is azzal a különbséggel, hogy a kiegészülni-akarást ők a tökéletesedés ösztönös vágyával cserélik fel.

Böhm Károly meghatározása a legfigyelemreméltóbbak egyike: a szeretet szocializált etikai értéktudat. A szeretetben az én a más énben felismeri és értékei önmagát. Pauler Ákos a szeretetet úgy határozza meg, hogy az voltaképpen az igazság szeretete az emberben. „A valódi szeretet az igazságnak mindenk felett való szeretetéből táplálkozik.” Szeretni annyit jelent, mint embertársaink számára az élet egész területén az igazság érvényesülését munkálni.¹⁰

A szeretet a Bibliában

a) *Az ótestamentumi* zsidó nép etikai gondolkodásában a szeretet magán viseli a partikularizmus jellemző vonásait. Az 5Móz 6-ban található parancs: „Halljad, Izráel, a mi Istenünk ... stb.”, még nem a mai értelemben vett istenszeretet, hanem a mózesi törvény első paragrafusának más alakban való megfogalmazása. Az idézett helyen a hangsúly nem a szereteten mint Istennek érzelmi úton való megragadásán van, hanem ezeken a kifejezéseken: a *mi* (Urunk), a *te* (Istened). A zsidó partikularizmus sajátos nyelvén a parancsolat mondanivalója ez: Halljad, Izráel, minden népnek van istene, de te a *tiedet* szeressed teljes szívedből, teljes lelkedből. A gondolat logikai folytatása ez: ne legyenek néked idegen isteneid én-eiöttem! Ez a partikularizmus áll az emberek közötti szeretetviszonyra nézve is,

⁹ Bartók György: *Újkori filozófiatörténet*, 90.

¹⁰ Pauler Ákos: i. m. 124-125.

noha sok esetben olyan kijelentésekkel is találkozunk, amelyekből az egyetemes emberszeretet hangja csendül ki (pl. Mal 2,4).

b) Az Ótestamentumban a szeretet, mint minden más szellemi érték, feltételhez kötött. Nem eredeti élmény, hanem egy *más* feltételeként létező *más* élmény reflexe. Nem előzmény, hanem következmény. Nem cél, hanem ok. Nem azért szeret valaki, *hogy* őt is szeressék, hanem azért, *mert* őt is szeretik. Az értékítélet alanya és tárgya között ilyen kötőszavakat találhatunk: mert, ha, akkor, tehát. Szeretlek, mert te is szeretsz! Szeretlek, ha te is szeretsz! „Irgalmasságot cselekszem azokkal, akik engem szeretnek...” (2Móz 20,6). „Mivelhogy ragaszkodik hozzám, [...] felmagasztalom őt!” (Zsolt 91,14). „Megőrzi az Úr mindazokat, akik őt szeretik.” (Zsolt 145,20). Mind csupa feltételes vagy okhatározói mellékmondatok. Tálió ez: szeretetet szeretetért, gyűlöletet gyűlöletért. Minél merevebb ez a tálióviszony, annál „ótestamentumibb” a szeretet.

c) Az Ótestamentumban – akárcsak a gyermek és a primitív népek esetében – a szeretetélmény differenciálatlanul és szinkretikusan jelenik meg. A keleti – így a héber és arámi – nyelvekben is a „szeretet” szó gyűjtőfogalom, amelybe beletartozik minden erény. A szeretet jelenti a rokonszenves vonzódáson kívül az igazságot (pl. Ámosnál), a méltányosságot (pl. Ezékielnél), a gyöngédséget (pl. Hózséánál), az irgalmasságot (pl. Jeremiásnál), a szerelmet (pl. az Énekek énekében), a hálát és bizalmat (a zsoltárok jórészében).

d) Az Ótestamentum szövegeinek tükrében a szeretet inkább jogi, mint etikai fogalom. A jogi értelmű szeretet korlátozott. Ténykedései csak a törvény által meghatározott közjót szolgálják. A törvény alatt élő zsidó csak a törvény feltételei alatt éli és gyakorolja a szeretet erényét. A szeretet számára nem lelki kényszer, hanem paragrafus, engedelmesség. A Zsolt 1,2-ben említett „gyönyörködés” a szeretet-fogalommal azonos. A szerző szeretete a törvény felé árad. Ugyanezt fejezi ki Zakariás is (8,19), midőn így ír: „Szeressétek az igazságot!” (azaz a törvényt). Valamennyi hely, ahol az Ótestamentum Isten szeretetére biztatja olvasóit, ezt a szeretetet a törvény által előírt jogrend fenntartása érdekében teszi (pl. Zsolt 31,24; 34,10; 4,3 stb.). Jeremiás, a szív prófétája az egyedüli kivétel: „Törvényeimet az ő szívükbe írom...” (31,33).

Az újtestamentumi szeretetetika fejlettebb, tisztább. Jézus értékvilágának felsőbbrendűségét a szeretet feltétlensége, eredetisége, cél jellege, spontaneitása, egyetemesége és abszolút volta jelzi. Jézusnál a szeretet nem egy mástól felénk sugárzó szeretetre adott válasz, hanem eredeti tartalom. „Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, micsoda jutalmát veszitek?” (Mt 5,46). Jézusnál a „más” nem *feltétele* a szeretetnek, hanem *tárgya*. Három értékítélet-típust kell megfogalmaznunk, hogy megértsük a jézusi szeretet abszolút voltát:

- szeress, mert szeretnek,
- szeress, hogy szeressenek,

– szeress függetlenül attól, hogy szeretnek vagy gyűlölnék, áldanak vagy átkoznak téged.

Első fokon a szeretet reflex, okozat. Etikai értéke csekély, mértékegysége a tálió. Második fokon a szeretet még „haszonelvű” és individualista ugyan, de célságánál fogva az elsónél valamivel nagyobb etikai értéket képvisel, hiszen kizárja a gyűlöletet. Itt a szeretet feltételhez van kötve, ahhoz a vágyhoz, hogy szeretve legyünk. Bár ez is primitív, mégis több, mint a tálió, és emberibb. Harmadik fokon a szeretet egyetemessé, feltétlenné, autonómmá és abszolúttá – azaz: jézusivá – válik. Ezen a fokon nem azért szeretünk, *mert* szeretnek, nem is azért *hogya* szeressenek, hanem azért, mert szeretnünk *kell*, mert nem tehetjük meg, hogy ne szeressünk.

A szeretetnek az első fokon csekély a tárgya, mert itt csak azokat szeretjük, akik minket is szeretnek. A tárgy körét itt megvonni lehetetlen, mert az *én* itt egy kibogozhatatlan circulus vitiosusba keveredik. Engem csak annyian szeretnek, ahányat én szeretek, viszont én annyit szeretek, amennyien engem szeretnek. Másodfokon a szeretet tárgyainak száma és köre jelentősen megnő. Itt már nem csak azokat szeretem, akik engem szeretnek, hanem azokat is, akiket szeretném, ha szeretnének. S minthogy az a vágy, hogy a szeretet tárgya legyünk, rendkívül erős, szeretetünk tárgyköre is rendkívül kiszélesedhet. Széles, de nem végtelen lesz, mert kizárja azokat, akikről nem óhajtunk, hogy szeressenek minket: pl. ellenségeinket, vagy azokat, akik szenvedést okoznak nekünk. Harmadik fokon a kör szélesre tágul, s a humánus egész világot felöleli. Ezen a fokon a szeretet lerázza az utilitarizmus minden porát, s önértékké vagy tisztán társadalmi értékévé válik. Ezen a fokon szeretjük még ellenségeinket is (Mt 5,44), szeretjük azokat is, akik szidnak, átkoznak, háborgatnak minket, és minden gonosz hazugságot mondanak ellenünk (5,11). Ezen a fokon akkor is szeretünk, ha szeretetünkre kezservesen ráfizetünk, ha annak következményeképpen szenvednünk vagy éppen meghalnunk kell.

Ezt a szeretetet élte és tanította Jézus a szeretet nagy parancsolatában: „Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből... Szeresd felebarátodat, mint magadat!” (Mt 22,37).

Elemezzük a parancsolatot!

1. Az első, amit megfigyelhetünk, az, hogy hiányzik belőle a mózesi felhívás: „Halljad Izráel, a mi Istenünk *egy* Isten”. Jézusnál nem az a fontos, hogy hány isten van, s hogy kié az az Isten, hanem az, hogy az Istent (a te Istenedet) fogadd el, mint személyes drága tulajdonodat.

2. Szeresd ezt az Istent *totálisan*, minden képességeddel. E képességek sorrendje Jézus megfogalmazásában nem véletlen. A hit élmény lévén, képletében az első helyen az érzem, a szív (*cor, cardia*) foglalja el. A szív által történő intuitív megragadás, megsejtés az istenélmény első mozzanata (*amor cardiae*). A

szívünkkel megtapasztalt és megszeretett Istent a lélek (*animus*) tudatossá teszi (*amor animi*), hogy aztán az elmében (*spiritus*) akaratilag is azonosuljon vele (*amor spiritus*).

3. A parancsolat második felében, ahol Jézus az erkölcsi normák summáját adja, a használt hasonlat – „mint magadat” – szintén nem véletlen. Az önszeretetnek és mások szeretetének a viszonyát villantja fel Jézus benne. Ebben a parancsban egyáltalán nincs benne az, hogy ne szeresd önmagadat (csak a felebarátodat), hanem az van benne, hogy egyformán szeresd mindkettőt. Egyik a másiknak legyen a feltétele és mértéke. Hozd összhangba a kétféle szeretetet: a születésednél fogva magaddal hozott önszeretetet a tapasztalat és nevelés útján szerzett felebaráti szeretettel. Utóbbi legyen legalább olyan erős, mint az első: a szerzett olyan, mint az örökölt. A szeretet összhang az én és a nem-én között. Az összhang a harmóniát alkotó tényezők szabad és teljes érvényesülésén, nem pedig azok közül egyiknek vagy a másiknak a feláldozásán alapszik. Jézus parancsolata tehát megcáfolja az idealista keresztény etikának azt az állítását, hogy az ún. tiszta szeretet aktusában az énnel meg kell semmisülnie, hogy az önszeretet és a mások szeretete fordítottan aránylik egymáshoz. Jézus realista szemléletére vall az a közvetett gondolat, hogy az *ént* és az önszeretetet megsemmisíteni nem lehet, s azt tőlünk Isten sem várja el, hanem csak annyit követel, hogy az *én* szeretete mellé állítsuk oda – és pedig legalább olyan joggal és erővel, mint aminővel ez bír – a mások iránti szeretetet is. Látható tehát ebből a dedukcióból is, hogy Jézus szemléletében az önszeretet természetes jelenség, és egyáltalán nem azonos az önzéssel.

Jézus személyiségében az Isten- és emberszeretet az elképzelhető legmagasabb fokon jelentkezett. Bár ótestamentumi szóval élve parancsnak nevezi (Mt 22,39), mégis sokkal több: élet. Ő élte a szeretetet, maga volt a megtestesült szeretet. Ezzel magyarázható, hogy tanításaiban aránylag keveset foglalkozik a szeretettel mint témával. A szeretetről tett kijelentései a szinoptikusok mondanivalójának csak elenyésző hányadát teszik ki. A pacsirta nem mondja, hogy ő énekel. A pacsirta énekel. Jézus se értekezett a szeretetről, hanem szeretett. Élete és halála egyaránt fenséges bizonyágtevés volt az Isten és emberek iránti szeretetéről. Valódi testamentuma nem Máté 28,19–20, hanem a János 13,30; „Arról ismernek meg titeket, hogy az én tanítványaim vagytok, ha egymást szeretitek.” A tanítványság, azaz a keresztény mivolt ismertető jegye a szeretet. A szeretet (fogalma) nélkül lehetetlen meghatározni a kereszténységet.

Az első keresztények helyesen értették meg Jézust: követni annyi, mint szeretni. Az apostoli levelek az evangéliumok mondanivalójának ezt a centrális üzenetét kellő hangsúllyal ragadták meg és fejezték ki. A páli levelekben sok olyan kijelentést találunk, amelyekben a központi gondolat a szeretet. Pál missziói prédikációinak buzdító részeiben számtalanszor hangzik fel: „Járjatok szeretetben, miként Jézus is szeretett minket.” (Ef 5,2).

Az 1Kor 13 Pál legihletettebb írásainak egyike. Benne az apostol úgy jelenik meg, mint a kereszténység első lírikusa. Amikor ezt az ódát írta, a szeretet közösségformáló ereje az őskeresztény gyülekezetekben már nyilvánvaló volt. Ezért minden hasonlatát a valóságból merítette, és ezt is tükrözi. Első három mondatában Pál a szeretet fontosságát az ún. hiánymódszer (*methoda absentiae*) segítségével érzékelteti. A hiánymódszer logikai szkémája a következő: *A*-t nem lehet sem *B*-vel, sem *C*-vel helyettesíteni, *A* tehát pótolhatatlan érték. *A* nem hiányozhat anélkül, hogy a szemmivé-válás tünete elő ne álljon. A szeretetet nem pótolhatja sem a nyelveken-szólás, sem a hit, sem az aszkézis, sem a mártíromság, sem az alamizsnálkodás. A szeretet tehát eredeti érték, amely a fenti erényeknek is értéket kölcsönöz. Népies nyelven szólva: a szeretet mindent pótolhat, de őt nem pótolja semmi. A szeretet maga az erkölcsi érték, amely nélkül minden erénygyakorlat erkölcsileg értéktelen („Semmi vagyok”).

György János azt állítja¹¹, hogy az 1Kor 13-ban leírt szeretet nem a gyakorlati jótékonyságot jelenti, mert az apostol így ír: „És ha vagyonomat mind feledtetem is... szeretet pedig nincs énbennem, semmi hasznom abból”. A szeretet itt a szerző szerint tehát a léleknek csak egy kiirthatatlan hajlamát jelenti, nem pedig a caritast magát. Szerintünk ez nem áll. Éppen a fentiekben fejtettük ki, hogy az óda alap gondolata szerint a szeretet maga az erkölcsi érték, s ennek alapján a 3. versben az apostol éppen azt akarja mondani, hogy enélkül az érték nélkül a leg-túlzottabb caritas sem sokat ér, mivel ilyen esetben merő képmutatás volna.

Az óda második részében Pál a szeretet posztulátumait sorolja fel. Nyolc pozitív (hosszútűrő, kegyes, örül az igazságnak, mindent elfedez, elhiszen, eltűr, remél, soha el nem fogy) és nyolc negatív pozitív (nem irigykedik, nem kérkedik, nem fuvalkodik fel, nem cselekszik éktelenül, nem keresi a maga hasznát, nem gerjed haragra, nem rója fel a gonoszt, nem örül a hamisságnak) tulajdonságát emeli ki, s ezzel egy teljes képet nyújt a szeretetről. A negatív pozitív állítások egyes bibliaszakértők megítélésében (Schuster, Channing, Bauer, Simén Domokos) csekély értékkel bírnak. A valóság azonban más. A szóban forgó nyolc ítélet csak nyelvileg negatív, logikailag és értékméletileg erősen pozitív jelleget öltenek. Mivel szemben negatívum a szeretet? Az irigységgel, a kérkedéssel, a fufuvalkodottsággal, az éktelen cselekedetekkel, az önzéssel, a haraggal, a hamissággal stb. szemben. Mind csupa értéknegatívumok ezek, amelyekkel szemben az erkölcsi érték természeténél fogva elutasító álláspontot kell hogy elfoglaljon. A felsorolt gyarlóságok mindenike valamely erény tagadásának a következménye. A szeretet ezt a tagadást tagadja, s ezzel erényekké szublimálja.

Az óda befejező része (8–13) hitet tesz a szeretet örökkévalósága mellett: „A szeretet soha el nem fogy.” Ez nem tényítélet, hanem értékítélet. Nem a *van*

11 György János: *Az újszövetség hittana*, 96.

világába utal, hanem a *kell* világába. Valódi értelmét már az eredeti ógörög szöveg is érzékelteti: a szeretetnek nem kell elfogynia soha. Rendkívül nagy értékkel bír a záró rész 11. és 12. verse. Az antropológiai evolucionizmus gondolatának az előképe a két vers mondanivalója. Pál világosan felismerte, hogy az egyes etikai funkciók – így a szeretet is – fejlődés eredménye. Az ódában bemutatott szeretet megélésére és gyakorlására a fejletlen gyermekember nem alkalmas, mivel az ő etikai látása homályos (szinkretikus). Férfivá kell érnie az embernek ahhoz, hogy a „látás”, azaz az erkölcsi ítélet teljességét elsajátíthassa, vagyis a jézusi értelemben vett szeretet parancsolata szerint tudjon élni.

Az apostoli levelek közül a János neve alatt szereplő három levél tartalmazza valóban a jézusi szeretet eredeti képmását. Új és igen lényeges vonásokkal gazdagodik itt a szeretet fogalma. A levél élesen megkülönbözteti a földit a mennyieitől. A két világot a bűn elválasztja, a szeretet meg egybekapcsolja (1Jn 3,10). Ha értékfogalmaknak tekintjük az „ eget” és a „ földet”, akkor a szeretet szerepe lehozni az eget a földre, azaz: a tökéletesség állapotát a gyarlóság állapotába, a mulandóságot az örökkévalóságba. „Mi tudjuk, hogy általa mentünk a halálból az életbe, mert szeretjük a mi atyánkfiait” (1Jn 3,14). A halál itt a bűnt, az élet az erkölcsi értéket jelenti. János a szeretetet teológiaiilag határozza meg: „Isten szeretet, s aki szeretetben marad, Istenben marad, és Isten is ő benne” (4,16). Itt a *maradni* igében fenséges optimizmus rejlik. Logikailag azt jelenti, hogy az ember *nem belekerül* a szeretetbe, illetve Istenbe, hanem *benne marad*. Az ember eszerint eredetileg benne van a szeretetben, Istenben, s feladata nem az, hogy bejusson, hanem, hogy ott maradjon, hogy Isten szerető keblének édenében megbecsülje magát. A szeretet és az Istenben-valóság egyenesen arányos „mennyeségek”. Ha Istenben megnyertük a szeretetet, akkor annak áldásaiban a megnyert szeretet arányában részesülünk. Melyek ezek az áldások? Első a megvilágosodás. „Aki szereti az ő felebarátját, világosságban marad”, és fordítva (2,10). E premiszsa alapján önmagával kerül ellentétbe az, aki azt állítja, hogy ő világosságban jár, miközben felebarátját gyűlöli. Az erkölcsi világosság által válik a szeretet társító erővé. A világosság révén ismeri fel az ember Istenben a mennyei Atyát, az emberben pedig a szeretnivaló felebarátot. „Ha a világosságban járunk, közösségünk van egymással” (1,7). Ez a közösség a második áldás. A harmadik a hatalom. Ha a szeretet mint relatívum az abszolút Szeretetből származik, akkor vele együtt az isteni hatalom is *származik*. És valóban: „Mert nagyobb az, aki bennetek van, mint az, aki e világon van”. A negyedik az evangélium hallgatása iránti spontán készség. „A szeretet Istentől való... aki szeret, az ismeri Istent” (4,7), „aki ismeri Istent, hallgat reá” (4,6).

A szeretet teológiájában Jézusnak fontos szerepe van. Ő tudatosította bennünk a szeretetet, ő vezetett el minket a szeretet üdvözítő voltának a felismerésére. Jézus üdvszerepe nem abban áll, hogy meghalt értünk a kereszten, hanem abban, hogy példát mutatott, miképpen kell és lehet szeretni, e szeretetről életünk árán

is bizonyosságot tenni, s ezáltal jogot szerezni arra, hogy Isten is szeressen minket. Az Isten- és emberszeretet így válik egymás kölcsönös forrásává, teremtő feltételévé. Jézus a szeretetet nem megszerezte nekünk, hanem igazolta (demonstrálta) azt, hogy az megszerezhető, és benne és általa a tökéletesség elérhető. A kereszthalál nem eszköze volt a szeretet megszerzésének, hanem meglétének, folytonos áradásának fényes bizonyítéka. A Jézus követése nyomán szerzett szeretet nem egy bennünk létező passzív érzelm, hanem Isten akaratának teljesítése, azaz jó cselekedet. Önmagával kerül ellentétbe, aki az Isten iránti szeretetéről nem tesz bizonyosságot felebarátainak cselekedetekben, caritasban megnyilvánuló szeretetével (4,9–10). Ha elfogadjuk Isten szeretetének világosságát, kötelesek vagyunk tovább adni azt, miképpen Isten sem tartotta meg magának a szeretetet, hanem „szent tékozlással”¹² nekünk adja, ránk pazarolja (3,17). A jánosi értekezés a következő szavakban éri el tetőpontját: „Fiacskáim, ne szóval szeressünk, se nyelvel, hanem cselekedettel és valósággal” (3,18). Hogy mi legyen a cselekedet, azt az előző versből már megtudtuk. „Aki elnézi, hogy az ő atyjafia szükségben van, és elzárja attól az ő szívét, miképpen marad meg abban az Isten szeretete?” (3,17). A szeretet végső elemzésben mégis csak caritas, amely egy időben vallás is és erkölcs is. Vallás, mert Istenhez emel, és erkölcs mert a közösség által megkívánt elvek szerint rendezi az emberek egymás közötti viszonyát.

Összegezve mindazt, amit a fentiekben a Bibliának a szeretetről tükrözött teológiai és etikai álláspontjáról elmondtunk, teljes joggal szögezhetjük le, hogy ez az álláspont a szeretetről kifejezhető legmagasabb nézetek summája. Benne a szeretetnek a tálió kereteiben való megjelenésétől, Pál apostol elégiáján és János mérhetetlenül gazdag analízisén át fel Jézus élő bizonyágtételéig, a szeretetnek egy szüntelen felfelé ívelő fejlődésvonalát látjuk és tapasztaljuk. Ennek a fejlődésvonalnak feltétlenül a birtokában kell lennünk ahhoz, hogy a szeretet egész profiljának a megrajzolására joggal vállalkozzunk.

Mi a szeretet?

A szeretet meghatározását az teszi nehézkesé, hogy a *szeretet* fogalma sokértelmű, mint ahogy maga a szeretetélmény is sokszínű, sokrétű. Legtágabb értelemben úgy határozhatjuk meg, hogy a szeretet a szeretett tárgyhoz való vonzalom. Ez a vonzalom kölcsönös, és az ember veleszületett természetének komponense. A szeretet tárgya lehet Isten, lehet az ember, lehet a természet, lehet egy tárgy, lehet egy viszony. A lét valamennyi kategóriája képezheti a szeretet tárgyát. Mi azonban itt csak a személyiséggel való viszonyunkban előálló vonzalmat nevezzük szeretetnek. Személyiség pedig csak Isten és az ember lehet. Meg-

12 Aquinói Szent Tamás gyakran használt kifejezése.

határozásunk így módosul: a szeretet az embernek Istenhez vagy az embernek az emberhez való vonzalma. A vonzalom lehet testi és lelki, esztétikai vagy etikai, önző vagy önzetlen. Minthogy e sorból az utóbbiak érdekelnek, a szeretet meghatározása ez lesz: a szeretet az embernek Isten, vagy az emberhez való önzetlen, erkölcsi vonzalma. Ez a meghatározás nagyvonalú, s főleg a *genus proximus* elhatárolásán épül fel. A *differentia specificát* nem lehet egyetlen körmondatba belezsúfolni. Ezt a szeretetnek antropológiai, értékelméleti, erkölcsstani, lélektani és szociológiai vetülete fogja megoldani.

A szeretet élettani vonatkozásai

Hézszer László *Az átöröklés vallási és erkölcsi vonatkozásai* című tanulmányában¹³ abból a genetikai törvényből kiindulva, hogy átöröklésről csak ott van jogunk beszélni, ahol valóban biológiai tényezők szerepelnek, felteszi a merész kérdést, hogy lehetnek-e az erkölcsiségnek biológiai komponensei? Elfogadja Guilleminot-nak azt a megállapítását, hogy az erkölcsi magatartást az élőlényeknek abból az élettani jellemzőjéből lehet levezetni, amelyet úgy hívunk, hogy *optimum vitale*. Az optimum vitale az élő anyagnak az a tulajdonsága, melynél fogva több, energetikailag egyenértékű lehetőség közül az életfolyamatok egyetlen utat választanak, és pedig azt, amely az élet fennmaradását a leginkább biztosítja. Ez a funkció az élettani lét alsóbb fokain az értékelés szerepét tölti be. Felsőbb fokon az optimum vitalénak egy szubjektív érzetkísérete alakul ki: a kellemes és a kellemetlen. Legmagasabb fokon: az embernél tudatos és morális jellegű értékelhető funkcióvá fejlődik (*optimum morale*). A szeretet az optimum vitale legmagasabbrendű pozitív megnyilatkozása. Nincs bennünk – biológiailag szólva – egy különálló erkölcsi ösztön, hanem a létfenntartási és társulási ösztönök közös derivátuma az erkölcsi érték. Spencer híres mondása kívánkozik ide: az ember azért morális, mert szociális.¹⁴

Az önfenntartó és szociális ösztönök örökletesek, így a moralításra való hajlam is az. Az örökleteségek szabályai ugyanazok, mint bármely más lelki tulajdonságéi. Key és Estabrooks statisztikája azt árulja el, hogyha mindkét szülő antiszociális, úgy a gyermekek 72%-a antiszociális és 28%-a szociális. Ha az egyik szülő antiszociális, a másik meg szociális, akkor az utódok 51%-a anti-, 49%-a szociális. Ha mindkét szülő szociális (filantrop), az utódok 81%-a filantrop (emberszerető), 19%-a mizantrop (embergyűlölő). Jörger olyan embereket vizsgált meg, akikben tagadhatatlanul megnyilatkoztak a szeretet „tünetei”. Azt tapasztal-

13 Hézszer László: *Átöröklés mint végzet*. Budapest, 1939.

14 Collins F. H.: *Spencer tetikus filozófiája*. 1907, 521.

talta, hogy az utódok 91%-a szintén szeretetre képes egyéniség, míg 9%-ban az uralkodó érzés a gyűlölet volt.¹⁵

Van-e az átöröklési vagy környezeti tényezőknek döntő szavuk a szeretetben? Nem adhatunk más választ erre a kérdésre, mint aminőt bármely más biopszichés tulajdonságunk esetében adhatunk: mindkét tényezőnek szerepe van a szeretet élettani alapjainak a megőrzésében és továbbadásában. A szociális, illetve antiszociális hajlamokat a biológiai folytonosság útján a csírasejt génei viszik tovább, de magát a morális értéket, a szeretet egész felépítményét a tradíciókká sűrűsödött környezeti hatások együttese építi ki egyénről egyénre. Bár minden ember öröklí a szeretetre való hajlamot, mégis külön-külön nevelő hatások segítségével minden embernek újra és újra ki kell építenie magában a szeretet útjait, élettani láncszemeit. Az átöröklés a formai funkciót biztosítja, a funkció tárgyát és működésének elveit azonban a nevelő környezet szabja meg. Ribot¹⁶ vadonban felnőtt gyermekeken figyelte meg, hogy megvan bennük az erkölcsi optimum vitale, a szeretet, de nevelő környezet hiányában ez a funkció spontán módon választott tárgyat magának: a gyermek szeretete a fák, az állatok, a felhők felé áradt. Innen önként következik egy pedagógiai figyelmeztetés: felelősek vagyunk azért, hogy a gyermek szeretetfunkciójának mi lesz a tárgya. A genetika egyik nagy ismerője, Zimmermann¹⁷ azt állítja, hogy a gének között a csírasejtben megvan a vonzás és a taszítás. Az egymáshoz vonzódó géneket tréfásan szeretetgénekek, az egymást taszítókat meg gyűlöletgénekek nevezte el. A morális vonzódás a gének által hordozott és továbbadott eme biológiai vonzódásnak az ember ún. fenotípusában való megjelenése.

H. Durkheim a szeretetet a társadalmi organizáció kohéziós erejének nevezi. Mint ahogy a molekulák között megvan az összetartó erő, s mint ahogy a sejtek is hasonló erővel születnek, úgy bennünk is megvan az erkölcsi kohézió: a szeretet. Minden ember egy-egy bolygó – mondja Flamarion –, s mint ilyen, vonzó erővel bír. Mi természetünknel fogva gravitálunk egymáshoz. Ez a biopszichés eredetű és szerkezetű egymás felé való kölcsönös gravitálásunk: a szeretet.

Ha a továbbiakban is more biologico vizsgálódunk, meglepő eredményeknek juthatunk a birtokába. Már Herbert megfigyelte, hogy a szeretet emocionális feltételei között testi szerveink funkciói normalizálódnak, azaz törekednek a kiegyensúlyozott állapot felé. A szeretet konstellációjában például egészségesebben működik a gyomor, jobb az emésztés, intenzívebb a kiválasztás, stabilabb az idegállapot, gazdaságosabb a szervezet anyag- és energiagazdálkodása, erősebb az immunrendszerünk. A modern lélektani kutatások megerősítették Herbert megfigyeléseit. Brian Foss szerint a szeretet méltán nevezhető a lelki folya-

15 Hézszer László, i. m. 177.

16 Czákó Ambró: *A vallás lélektana*, 71.

17 Zimmermann, *Fejlődéstan*.

matok katalizátorának. A szeretet fogalmával jelzett pszichés státus nemcsak a társadalomnak szervező ereje, hanem az egyes ember testi és lelki életének az egységében is az. A szeretet és a szomatikus jelenségek korrelációjának további vizsgálata tárgyunkon és képességeinken túlmutat, ezért eltekintünk attól.

A szeretet teológiája

Hitünk szerint a szeretet forrása Isten, aki maga a Szeretet. Ez nem pusztán analógia, hanem teológiai sarkigazság. Nem az ember azonosította Istent a szeretettel, hanem Isten jelentette ki magát szeretetnek. Szeretet voltát nem mi tulajdonítottuk neki, csak felismertük benne, mint ahogy a tudós sem tulajdonítja a jelenségeknek a természeti törvényt, hanem csak felismeri és megismeri azokban. A szeretetben az ember Istennek az értékek világához való tartozását fejezi ki. Ő ennek a világnak a teremtője, fenntartója, normái érvényességének garanciája. A szeretet mint etikai érték benne és általa nyer értéket és tekintélyt. Belőle árad felénk is a szeretet. Amilyen mértékben vagyunk részei Neki, olyan mértékben vagyunk részesei a szeretetnek is, és fordítva. Isten örökkévalóságából következik, hogy a szeretet soha el nem fogy (1Kor 13). Isten lelki mivoltából következik, hogy a szeretet a lélek gyümölcse (Gal 5,22). Isten tökéletességéből következik, hogy „aki szeret, abban semmi fogyatkozás nincsen” (Zsolt 34,10). Isten örök természetéből következik, hogy „Ő előbb szeretett minket” (1Jn 4,19). Isten igazságosságából következik, hogy „az igazságot szeretetben kell követnünk” (Ef 4,15). Isten türelmes voltából következik, hogy a szeretet hosszan tűrő (1Kor 13,4). Isten megismerhetőségéből következik, hogy „aki szeret, az megismeri Istent” (1Jn 4,7). Isten világosságából következik, hogy „aki szeret, az a világosságban marad” (1Jn 2,10). Isten irgalmasságából következik, hogy „a szeretet irgalmasságot cselekszik” (Mik 6,8; 1Pt 3,4). Isten irántunk táplált szeretetének bizonyossága nem csupán az, hogy nekünk adta Jézust.¹⁸ Ezenkívül még megszámlálhatatlan jele van szeretetének. Pusztán létünkötől fel a legmagasabb eszményiségig, Isten irántunk való szeretetének hihetetlenül gazdag tárháza áll előttünk. Az „Isten szeretet” kifejezés nem pleonazmus és nem is pars pro toto, hanem Istennek legfőbb attribútuma alapján történő meghatározása. Aki szeret, Belőle részesedik, Belőle egészül ki. Ez által lehetséges csupán, hogy az ember hasonló alkatú Istennel, igényli lényegét: a szeretetet; képes azt befogadni és annak bírása emberségét teljesíti ki. Hasonlattal élve, az ember mint a szeretet hullámainak vevőkészüléke az adóállomáshoz tartozik. A két állomás, bár szerkezetileg különböző, mégis egy. Isten szakadatlanul küldi felénk a szeretet égi hullámain, s vevőkészülékünk tökéletességének fokától függ, sikerül-e azonos hullámhosszra

¹⁸ Lásd: 3:16

beállítódnunk vele. Ennek a sikerességnek rendkívül széles skálája található fel. A teljes „süketségtől“ a hullámmal való totális azonosulásig, a torzított vételtől a legtisztább recepcióig a hullámra való ráállás minden fajtája fellelhető. Az isteni szeretet önadásának főbb tulajdonságai:

– Isten nemcsak sugározza önmagát (Jak 1,17), hanem keres is minket (Lk 19,10).

– Ez a keresés úgy történik, hogy Isten csodálatos „hullámhosszváltással” minden ember vevőkészülékének a sajátosságaihoz igyekszik alkalmazkodni (ApCsel 17,27).

– Eközben jelez, hogy mi is keressük őt. Van, aki meg sem próbálja keresni (Jn 7,34), van, aki véletlenül „elkapja” (Ézs 65,11), van, aki befogja a rádióhullámot, de rögtön el is veszíti, és végül van, aki befogja, és rá is áll (Zsolt 34,5).

Isten nem erőszakolja ránk szeretethullámain. Ajánlja, de nem kényszeríti (2Kor 3,17).

A vallás relációfogalom, akárcsak a szeretet (a *religio* jelentése: összekötés, összeköttetés). Innen következik, hogy a vallás adekvát meghatározása csakis a szeretet fogalmának igénybevétele által lehetséges. Amikor azt mondom, hogy a vallás Isten szeretete, ebben a kifejezésben az Istennel való viszonyom legsajátosabb és legmagasabbrendű kifejezését kíséreltem meg. Ámde a reláció kétirányú: tárgyi és alanyi. A vallás így nemcsak a mi Isten iránti szeretetünket, hanem Istennek az ember iránt való szeretetét is jelenti. A két oldal korrelációjából következik, hogy a vallás nemcsak annak formája, hogy én szeretem Istent, hanem az is – és főként az! –, hogy Isten is szeret engem. Az én szeretetem az övének a reflexe. Azért szeretem őt, mert megtapasztaltam, hogy ő is szeret engem. A vallás kijelentés-oldalának elhanyagolása, az immanens tényezők túlságos előtérbe hozatala az Isten–ember szeretetrelációt egyoldalúvá teszi. Az embernek Isten iránti szeretete premisszaként követeli Istennek az ember iránti szeretetét, annak megtapasztalását, átélését. A mi szeretetünk az övé nélkül nem lehetséges. A gyermek sem fogja soha megszeretni szüleit, ha meg nem tapasztalta előzőleg, hogy azok is szeretik őt. A kezdeményezés mindig a nagyobbtól, az előbb létezőtől kell hogy jöjjön (1Jn 4,19). Mi *hálából* szeretjük Istent. Az istenszeretet csak így kerül el a formalizmus veszélyét, és válik hit- és személyiségformáló erővé. A szeretet teológiájának illetően való beállítása csak látszólag válthatja ki az utilitarizmus vádját. Valójában be kell ismernünk, hogy *mi* függünk Istentől, s így a *mi* szeretetünk is az övének a függvénye. Másfelől pedig észre kell vennünk, hogy itt nem utilitarizmusról van szó, hanem háláról. Mi nem „haszonvágycsók” szeretjük őt, hanem hálából az ő áldásokban megnyilatkozó apriori nagy szeretetéért. De a paritás elve sem áll ezen a ponton, mert mi nem azért szeretjük Istent, *hogy* ő is szeressen minket, hanem azért, *mert* ő szeret minket.

A szeretet lélektani vonatkozásai

Lélektani szempontból a szeretetet tárgyalhatjuk úgy is, mint pusztán érzelmi funkciót, és úgy is, mint élménykomplexumot. Mint érzelmi funkció a szeretet az általános lélektan törvényeinek tárgykörébe tartozik, s ezek a törvények rá is vonatkoznak (immanencia, antagonizmus, tonus, testi elváltozások: Herbert, Nablovskij, Lange, James, Brian stb. törvényei). A szeretet mint élmény az ún. heteropatikus¹⁹ erkölcsi érzelmek csoportjába tartozik. Mint ilyen át- meg átszövik értelmi, környezeti, vérmérsékleti, de főképpen értékelési elemek. A lélekben minden összefügg mindennel, így a szeretet is sokrétű „szövődmény”. Főbb rétegei:

a) Érzetek. Müntberger, Ribot, Jame stb. szerint a szeretet élettani folyamatok által kiváltott érzetderiváció.

b) Életérzetek színezete. J. Mill, A. Bain és mások színnek, alaphangnak, kísérő lelki melódiának tartják a szeretetet.

c) Ösztönderivátum. H. Spencer, Bergson, Brian és mások atavisztikus jelenségnek fogják fel a szeretetet. Benne az ősember intuíciójának a maradványait szemlélik.

d) Értelmi elemek. Amint már említettük is, szeretni csak azt tudjuk, akit ismerünk. Az ismeretlentől öröklött félelem tart távol. Ezért a szeretet képletében nagy adag ismeretnek is kell lennie. Ez világítja meg a szeretet tárgyát, s megszüntetve annak félelmességét, közelebb hozza a szerető ént a szeretet tárgyához (2Tim 1,7 vagy 1Jn 4,18). Innen következik egy fontos gyakorlati tudnivaló: sem Isten, sem az emberek, sem a népek, sem a felekezetek, sem a társadalmi alakulatok között nem jöhet létre szeretet kölcsönös megismerés nélkül. A szeretet egyik fő alkotó eleme a bizonyosság. Amint lennebb látni fogjuk, a szeretet érték-állás-foglalás. Az *én*-nek bizonyosnak kell lennie abban, hogy szeretetének a tárgya – érték. Így a félelem, a gátlás elhárításához nem elégséges a pusztán megismerés (mert megismerheti az én a tárgyát pl. rossznak is), hanem pozitív értékfelmérésre van szükség. A 18. zsoltár szerzője azért szereti Istent, mert benne a szabadító, erős Urat ismerte meg. De miért szerette Jézus pl. Zakeust, akiben a gonosz embert látta meg? Azért, mert benne az erkölcsi érték potenciája magával az értékkel egyenlő, sőt az előbbi sok esetben többre is értékeli az utóbbinál. Ahol a szeretet potenciális jelenlétét nem tapasztalta meg, ott nem a szeretet jegyében lép fel: pl. jeruzsálemi templomgyalázók esetében.

e) A szeretet legfelsőbb rétege az értékelő funkció és az általa meghatározott külső magatartás. Ez azonban átutalja tárgyunkat a következő fejezetbe.

¹⁹ Zborovszki Ferenc osztályozása (*Psychológia*, 230).

f) Érzelmi elemek. A szeretet domináns eleme az érzelem. Lélektani kifejlésének szakaszai: a szükségérzet, a tárgykép vizuális, auditív stb. megjelenése, a tárgy reális vagy képzelt fellelése, a tárgy iránt érzett vágy, vonzalom, értékelés jelentkezése, az ún. lelki behatolás a tárgyba, a tárgy birtokbavétele reális vagy fiktív úton, önmagunk birtokbaadása a tárgynak, a kiegészülés élménye, boldogság, öröm. A szeretet mint érzelem abban különbözik más érzelmektől, hogy míg emezek passzívok, immanensek, elmerülők, addig a szeretet aktív, dinamikus, extratenzív, serkentő, cselekvést kiváltó, magatartásra kényszerítő élmény. Célja érdekében minden funkciót mozgósít. Kiárad a személyiség minden rétegére, és mindenhol hiperfunkciókat idéz elő. A szeretet felfokozza az érzékelést, az értelmi és értékelési működéseinket. Aki szeret, az többre képes, türelmesebb, elnézőbb, szívósabb, kitartóbb, kedvesebb, megértőbb, „mindent elfedez, mindent hiszen, mindent remél” (1Kor 13). Rejtett kincsek vannak bennünk, s azoknak szükség esetén való igénybevételét egyfelől a szeretet teszi lehetővé.

Sokat vitatott lélektani kérdés, hogy lehetséges-e tárgyaltan érzelem, jelen esetben tárgyaltan szeretet? A pszichológiai formalisták azt állítják, hogy lehetséges olyan lelkiállapot, amikor az ember „csak szeret” anélkül, hogy szeretete tárgyát meg tudná nevezni. Ez az *amor incipiens* még nem szeretet, csupán annak kezdeménye. Valódi szeretetté csak akkor válik, ha tárgyra talál. Tárgyaltan, üres, formális szeretet nincs. Előfordul ugyan ritkán, hogy az élmény mint szükséglet időben hamarabb jelentkezik, mint a tárgy. Ilyenkor áll elő az, amit tárgynélküli szeretetnek neveznek a formalisták. Ez azonban csak átmeneti állapot és nem maga a szeretet.

A szeretet egyik jellegzetessége az idealizálás. A szerető én a szeretett ént idealizálja, pozitív tulajdonságait felfokozza, eltúlozza. Ennek két oldala van: egyfelől a szellemi lendület, amely a szeretetnek sajátossága. Ez a lendület az inercia folytán „túllő” a célon, továbbszalad az értékek reális határán. A másik oldal az ún. prekreáció. Ez abban áll, hogy a szerető lélek a potenciális értékek csíráit kibontja, realizálja és kivetíti a jövő síkjára már megvalósult tényekként. A szerető én a jövőbeni képet áthozza a jelenbe. Jézus is ezt cselekedte, midőn Isten eljövendő országáról úgy beszélt, mint a jelenben már meglévőről. „Isten országa tibennetek van” (nem lesz).

Hogy a szeretet mennyire idealizált, arra nézve a mindennapi élet számtalan példát mutat. A szerelmes a partnerét, szülő a gyermekét, a hívő Istenét, barát a jó barátját eszményíti, dicséri. Sokat vitatott kérdés, hogyha a szeretet a lelkek egymásba-hatolása, akkor vajon ez nem veszélyezteti-e az egyéniséget? A választ maga Jézus adja meg: „Ha valaki meg akarja tartani az ő életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti az ő életét énértem, az megtartja azt.” (Lk 9,24; Mt 4,27; Mk 8,34). Abból kell kiindulnunk, hogy az etizált személyiség nem azért hatol be más személyiségekbe, hogy ott maradjon, hanem azért, hogy gazdagodjék, gyarapodjék, kiegészüljön, tökéletesedjék. Az én gyarapodni akar mással, miközben

önmagával a mást is gyarapítja. A szeretet ilyen értelemben tapasztalatcsere. A szeretet kirándulás egymásba. A szeretet adás és kapás. A szeretet dinamikájának alapelve: a kölcsönös előny. Elsődleges célja a más gyarapítása és boldogítása, de amilyen mértékben ezt cselekszi mással, olyan mértékben cselekszi önmagával is. Nem a maga gyarapodás-részesedéséért szereti a mást, de ezt reflexszerűen maga is megkapja. A szeretet nem kölcsönös megsemmisítésre, hanem kölcsönös kiegészülésre törekszik. Ha nem erre törekszik, nem valódi.

Önző vagy önzetlen a szeretet? Csakis önzetlen lehet, mert ha A lélek B-be önző céllal hatol be, ez a behatolás megszűnt szeretetaktus lenni.

Eddig a fokig a szeretet normális, mert az adás és a kapás kettős folyamatában az én-gyarapítás és a „másgyarapítás” között helyes egyensúlyt talált. Van eset azonban, amikor az én nemcsak behatol a másba, hanem össze is olvad vele, azonosul vele. Ilyenkor a saját tudata részben vagy egészben megszűnik, és mindent a szeretett másnak áldoz. A szeretetnek ezt a fokozatát többen patológiás hiperpjelenységnek tartják. Érdekes Künkelnak a példája. Eszerint két ilyen, egymást túlzottan szerető, egymásért bármilyen áldozatra kész egyén eltéved az erdőben. Egyetlen karéj kenyerez van, amit ha megosztanak, megmenekülnek. Ők azonban szeretetből nem eszik meg a kenyeret, hanem mindkettő a másiknak ajánlja. Kéjelegve az egymásért hozott áldozat beteges örömeiben, a kenyér mellett éhen halnak. Az önfeláldozásnak csak akkor van értelme, ha az, akiért vagy amiért magamat feláldozom, társadalmi, etikai stb. szempontból sokkal nagyobb értéket képvisel, mint én. Ilyenek a mártírok, a népek szabadságáért, jobblétéért önmagukat feláldozott hősök. Agg koldus fulladozik a mély vízben. Meglátja egy fiatal tehetséges művész, utána ugrik, de mivel nem tud úszni, belefullad az árba. Emberszeretetből feláldozta önmagát. Helyes etikai szempontból ez az áldozat? Nem. A nagy értéknek nincs jogában kis értékért feláldozni önmagát. Az önfeláldozó szeretet ezek alapján nem csupán a mi személyes értékelésünk függvénye, hanem a közösségé is.

A szeretet etikája

A szeretet – mint már láttuk – nem úgy jelenik meg, mint egy különálló kategória, hanem mint a jóságnak, az erkölcsi értéknek a gyakorlati alkalmazása. A szeretet lényegében maga az erkölcsi érték: a jóság – csak szélesebb skálán fejezve ki. A jóság az elv, a szeretet annak gyakorlati élése és kifejezése. A jóság a funkció, a szeretet az organizmus. A jóság a fény, a szeretet a világító berendezés, magával a fényforrással együtt. A jóság a parancs, a szeretet annak teljesítése. A jóság Isten, a szeretet Isten megjelenése az emberben. A szeretet humanizált jóság. A jóság a cél, a szeretet út a cél felé. A jóság az indíték, a szeretet az indíték felismerése és életté tétel. Még nagyobb értelemben véve a szeretet az erkölcsi értékre vonatkozó pozitív és sokoldalú állásfoglalás és magatartás, illetve ezek

posztulátumai. A szeretetben az erkölcsi érték megvalósulásra törekszik. Ez a törekvés mind történetileg, mind egyénileg áthalad az etikai fejlődés valamennyi fokozatán: hedonizmus, eudaimonizmus, utilitarizmus, erkölcsi autonómia.

A hedonizmus fokán a szeretet mint kéjes gyönyörérzet jelenik meg. Az eudaimonizmus individuális fokon a személyes boldogságot, társadalmi fokon meg a köz boldogságát szolgálja a szeretetben (utilitarizmus). Az autonómia fokozata kétféle lehet: formális, amidőn a jóság önérték, és humanista, midőn a jóság mint erkölcsi érték az embert szolgálja. Mi unitáriusok a humanista jézusi erkölcsi autonómia elvén állunk, azaz ezt akarjuk betölteni. A szeretet mint erkölcsi tény: emberszeretet. Az emberért van, az ember felé árad, az emberben akarja a jóság és igazság eszméit megvalósítani. Ezen a fokon a szeretet parancs és kötelesség. Itt a jóság nem eszmény többé, hanem norma. Az eszmény az emberség kiteljesedése. Itt nem az ember van a jóságért, hanem a jóság az emberért. Itt nem a jóságot szeretjük az emberben, hanem az embert a jóságban.

Jézus is az embert szerette, nem az embertől elvonatkoztatott erkölcsi értéket. Csak így lehet megmagyarázni, hogyan tudott olyan nagy szeretettel közöledni a bűnösökhöz is.

Szeretni azt jelenti: az embert képessé tesszük arra, hogy ő is szeressen. Ez csak úgy lehetséges, ha elsősorban őt mint az érték termőtalaját szeretjük. Ahhoz, hogy búzánk legyen, elsősorban az szükséges, hogy a földet szeressük, még mielőtt az termett volna is. Az ún. Zakeus-komplexus álláspontunkat világosan igazolja. Zakeus azért nem szeretett, mert őt sem szerette senki. Az erkölcsi érték számára terméketlen föld volt. Jézus a feléje (és nem elvontan az érték felé) áradó szeretetével értéktermővé tette a törpe vámszedőt. Jézus nem keresett jóságot Zakeusban, hogy azt szeresse, mert ha ez lett volna a szándéka, sohasem közlekedett volna a bűnös ember felé. Ő Zakeust, az embert, a „talajt” szerette, függetlenül értéktartalmától. Szeretete a tiszta humanitás fokán állott. „Ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, micsoda jutalmát veszitek?” (Mt 5,46)

A szeretet, etikai érték-praxis lévén, csakis cselekedetekben jelentkezhet. Az érték természetéhez tartozik, hogy csak megvalósulása mértékében létezik. Cselekedet nélkül a szeretet „csengő érc és pengő cimbalom”. Az értékfogalom nyers állapotban lévő cselekedet. A cselekedet megvalósult érték. Csodálatos valóságérzettel fejezi ki ezt az 1Ján 3,18. „Fiacskáim, ne szóval szeressünk, se nyelvel, hanem cselekedettel és valósággal”. A jótett a szeretet demonstrálása. Sokszor hozzák fel az ellenvetést, hogy a szeretet, spontán funkció lévén, vagy alkati adva van – s ekkor nincs szükség annak kinevelésére –, vagy nincs adva – s akkor meg nem lehet kinevelni azt. Ez a jellemteni determinizmus érvényes az ún. természetes szeretetre (pl. anya–gyermek), de nem érvényes a humanista szeretetre, ahol az erkölcsi érték parancsként jelentkezik az akarat számára. Humanista fokon az ember tudatosan és akaratlagosan szereti felebarátját. Szoktatja, neveli magát és másokat is a szeretet gyakorlására. Ezen a fokon a szeretet gyűj-

tógyertyája a *kell*. A szeretetet nem lehet ugyan parancsolni, de ki lehet nevelni az „autonóm parancsok” szerkezetét, a lelkiismeret követelményének a funkcióját.

A szeretet szociológiai vonatkozásai

A szeretet társító és a közösségeket összetartó erő. Ebben a teológusok és szociológusok egyaránt megegyeznek. A társadalmi lét két alaptípusa közül – érdekközösségek és spontán közösségek – az utóbbi fundamentuma a szeretet. Primitív fokon, az önfenntartás ösztönének túlzott állapotában az ember azt hitte, hogy megmaradásának feltétele a másik ember pusztulása, vagy legalábbis érvényesülésének korlátozása. Ebből egyesek az őszindividualizmus elméletét kivácsolták ki, amelyben a *bellum omnium contra omnes* és a *homo homini lupus* öselv uralkodott. Ma már tudjuk, hogy az ősközösségeket – éppen ellenkezőleg! – a *homo homini amicus* elv vezette, s az a bizonyos „őszindividualizmus” csak a primitív közösségek felbomlása után alakult ki. Az ősközösségekben az élettani affinitásokon túl a közösen végzett munka folyamata volt az, ami a lelki közösségek kialakulásához vezetett.

Lamarck törvénye érvényes itt is: nem az orgánus teremt a funkciót, hanem fordítva: a funkció teremt az orgánusot. Az emberben is a sokezer éves együttélés funkciója teremtette meg a szeretet etikai organizmusát. Nem azért vagyunk társas lények, mert szeretünk, hanem fordítva: azért szeretünk, mert társas lények vagyunk. Noha a szeretet termék, produktum, ugyanakkor termő szerv is egyben, társadalomformáló, szervező, harmonizáló és elmélyítő organizmus. A szeretet a közösségek kohéziós ereje, s mint ilyen, a társadalmi lét erkölcsi alapjainak egyik legfőbb eleme. Áldozatos, megértő szelleme őrt áll, hogy a jog által feltételezett szembenállások egy magasabb szintézisben oldódjanak fel. A szeretet ébren tartja az egymásért való felelősség és az egymásrautaltság érzetét, erősíti az együvé tartozás köteleit, mélyíti a közösségérzetet. Bensőségessé teszi a közösségek tagjai közötti kapcsolatot. Általa a jóság mint etikai érték behatol a társadalmi közösségekbe és közjává válik.

A szeretet nemcsak a személyek iránti jóakarat, hanem áterjed a dologi tényekre is. Így például beszélhetünk munkaszeretetről, a munkahely szeretetéről, a szülőföldről, a haza, az egyház, a természet stb. szeretetéről is.

A szeretet, mint minden élmény, önmegtartó ösztönnel bír. Élni akar, nem akar megsemmisülni. Ezért a szeretet feltétlenül békét kíván. De a béke mellett áll annál fogva is, hogy alapvető célja a másik boldogítása. Ezt viszont csak a béke feltétele mellett munkálhatja. A szeretet tanúbizonyság amellet, hogy az illető közösségnek erkölcsi alapjai vannak.

A szeretet a lelki egészség feltétele és produktuma is. Lelkileg egészséges, aki szeret, ugyanakkor – aki lelkileg egészséges, az szeret. A szeretet gyógyító hatása abban áll, hogy kiemeli az embert az aszocialitás ingoványából. A gyógyí-

tó szeretet rehabilitálás: a bűn vagy betegség miatt aszociálissá lett egyén visszaállítás a társadalmi valóságba, annak értékrendszerébe. Meg kell jegyeznünk, hogy a szeretet nem mentesít az igazság kötelezettsége alól, hanem a lelkiismeret érzékenységét fokozva sürgeti az igazság megvalósítását. Caritasszal – noha az több mint az igazság – nem lehet a jogrendet pótolni, s ezt maga Jézus sem igényelte. „Nem azért jöttem, hogy (a törvényt) eltöröljem, hanem hogy betöltssem.” (Mt 5,17). És betöltötte azt a törvényt is felülmúló, magasabbrendű törvénnyel: a szeretettel.

Aki szeret, többet vállal, mint amennyit a társadalom törvényei tőle megkövetelnek. Ez azonban már csak annál fogva sem teheti feleslegessé a törvényt, mivel a törvény *objektív* norma, míg a szeretet át meg át van szöve *szubjektív* elemekkel.

Mint a személyiség többi jegyei, a szeretet is függvénye a társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális feltételeknek. Az irodalom és a szociográfia világosan tükrözi, hogy a kizsákmányoló társadalmak elnyomottjai éppen társadalmi helyzetüknél fogva képtelenek az egyetemes, jézusi emberszeretetre. Hasonlóképpen sántít a szeretet a polgárilag elnyomottakban is. Csak szabad és jólétben élő emberek válhatnak képesekké a személyiség legmagasabb erkölcsi kiteljesedésére: az egészséges felebaráti szeretetre.

Hogyan prédikáljunk a szeretetről?

Milyen sajátos homiletikai feladatok elé állítja az unitárius lelkészt a szeretet mint téma?

1. Ostorozás helyett végezzünk oknyomozást! Ne szidjuk híveinket a szeretetlenség miatt anélkül, hogy előzőleg fel ne tettük volna a kérdést: minő okokból nem gyakorolják híveink a szeretet erényét? Az okok felmutatása nem egyenértékű a szeretet kötelezettsége alóli felmentéssel, mégis lélektani és retorikai szükségesség azok ismerete és felmutatása. Általában ajánlatos gyakran tenni fel a kérdést: miért nem szeretnek az emberek? Miért nem tud szeretni X hívünk? Miközben a kérdésre választ keresünk, egy egész világ nyílik meg előttünk.

2. Beszédeinkben ne válasszuk el az etikai jóság fogalmát a szeretettől. Nincs külön jóság és külön szeretet, hanem – amint már több alkalommal is említettünk – a szeretet a jóság élete és gyakorlata.

3. Ne tágítsuk ki túlságosan a szeretet fogalmának körét. Ne legyünk túl igényesek. Ne követeljük híveinktől, hogy az egész világot és benne minden embert egyformán szeressenek. A szeretet súlyos feladat elé állítja a személyiséget, ne súlyosbítsuk túlzott követelményekkel. Érvényes itt a közmondás: aki sokat markol, keveset fog.

4. Soha se beszéljünk általános, formális, tárgyaltalan szeretetről: nevezzük meg mindig a szeretet tárgyát is – pl. istenszeretet, emberszeretet, hazaszeretet, szülő-, gyermek-, házastársi stb. szeretet.

5. A megbocsátó szeretetet ne túlozzuk el annyira, hogy bűnpártoló legyen. Szeretet címen nem adhatunk tápot a gonosznak.

6. A természetes spontaneitás és a tudatosság között találjuk meg a helyes középutat. Téves abból a feltevésből kiindulni, hogy a szeretet csak spontán lehet, de téves az is, hogy az kizárólag akaratlagos. A valóság a kettő középutján található: a természetességre támaszkodunk, a tudatosságot pedig neveljük.

7. A szeretet mint téma igen sok esetben könnyeket fakasztó, olcsó lírai ömlengésre csábít. Ez pedig rendszeresen verbalizmushoz vezet. A szeretet csak látószólag tisztán érzelmi fogalom, megvalósításában sokkal inkább az akarathoz tartozik.

8. Igyekezzünk a szeretet indítékait, komponenseit, akadályait és gyümölcsseit differenciáltan tárgyalni.

9. A szeretettel foglalkozó beszédekből áradnia kell a bizonyágtevésnek amellet, hogy a szeretet ápolásra szorul, a szeretet fejleszthető, nevelhető, fokozható, mélyíthető.

10. Mulaszthatatlanul fontos, hogy a szerző minden, a szeretettel foglalkozó beszédében emelje ki a szeretet ökumenikus szerepét. Ki kell emelnünk azt a tapasztalatot, hogy a különböző vallások és felekezetek éppen a legközpontibb tanításukban: a szeretetben egyek.

Irodalom

Adler, A.: *Emberismeret*. Budapest 1933.

Alexander Bernát: *Descartes* (Fil. Írók Tára) Budapest 1906.

Anson, Harold: *A Practical Faith*. London 1925 .

Bartók György: *A filozófia története* (jegyzetek).

Bartók György: *Az erkölcsi érték filozófiája*. Budapest 1911.

Channing, V.: *Válogatott művek*.

Czakó Ambró: *A vallás lélektana*. Budapest 1910.

Dékány István: *A mai társadalom*. Budapest 1941.

Dékány István: *Társadalom alkotó erők*. Budapest 1944.

Durant, W.: *A gondolat hősei*. Budapest 1939.

Durkheim, H.: *A szociológia módszere*. Budapest 1926.

Ellis, Havelock: *The Dance of Life*. Boston 1923.

Foss, Brian M.: *Új távlatok a pszichológiában*. Budapest 1969.

György János: *Az újszövetség hittana*. Torda 1909.

Hézsér László: *Átöröklés, mint végzet*. Budapest 1939.

Jack, L. P.: *The Art to Live Together*. London 1928.

Kecskés Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapelvei*. Budapest 1938.

- Kelen Ferenc: *Schopenhauer* (Fil. Írók Tára) Budapest 1913.
Korniss Gyula: *Lélektan*. Budapest 1917.
Künkel, F.: *A közösség*. Budapest 1940.
Mátrai László: *Individuálpszichológia*. Budapest 1942.
Nagy József: *A filozófia története*. 1927.
Noszlopi László: *A szeretet*. Budapest 1932.
Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Danubia 1935.
Prohászka Ottokár: *Diadalmas világnézet*. Budapest 1935.
Robot, E.: *L'hérédité psychologique*. Paris 1910.
Schvegle Albert: *A bölcsélet története*. Budapest 1912.
Schuster, E.: *Bibliamagyarázatok*. Budapest 1912.
Simén Domokos: *Újtestamentumi bibliamagyarázatok* (jegyzet).
Spencer, N.: *Principles of Morality*.
Várkonyi Hildebrand: *Neveléslélektan*. Budapest 1937.
Weatherhead, L.: *Psychology in Service of Soul*. London 1937.
Zborovszki, A.: *Keresztény bölcsélet*. Budapest 1932.

NAGY SÁNDOR

VÁLÓPEREK DOKUMENTUMAI AZ ERDÉLYI UNITÁRIUS LEVÉLTÁRBAN (1869–1895)

Többé-kevésbé ismert tény, hogy Magyarországon a házasságok felbontása az 1894: XXXI. tc. életbelépése (1895. október 1.) előtt az illető felekezet hitelvei szerint történt – vagyis amelynek a válófélben lévő házastársak tagjai voltak. Az viszont már kevésbé ismert, hogy e rendszer keretein belül – a dualizmus-kori liberális törvényi szabályozás kínálta kiskapukat kihasználva – milyen speciális szerepet játszott az az erdélyi kiségyház, amely Magyarországon csak 1848-tól számított „bevettnek”: az unitárius egyház.

A jelzett korszakban, a szűkebb értelemben vett Magyarországon (Erdélyben más rendszer volt érvényben) a protestáns és zsidó házastársakat a világi bíróságok, pontosabban a házastársak utolsó közös lakhelye szerint illetékes királyi törvényszékek választották el. Katolikusok tudvalevőleg nem bonthatták fel házasságukat, csak ágytól-asztaltól való elválasztásért folyamodhattak (ekkor a szentszéki bíróságok jártak el), ám az 1868: XLVIII. tc. gyakorlatilag lehetővé tette a válást abban az esetben, ha valamelyik, avagy mindkét fél előzőleg protestáns hitre tért.

A törvényszékek házassági bontóperekben viszonylag gyorsan jártak el, adott esetben azonban – főként volt katolikus feleknél (és kiváltképp, ha az egyik házastárs ragaszkodott a katolikus hithez) – évekig is eltarthatott, amíg a házasságot felbontották. Magyarországon a törvényszékek hatásköre azonban két további felekezetre nem terjedt ki: az ortodoxokra, akiknek esetében – meglehetősen hosszadalmas eljárás keretében – saját „szentszékeik” ítéleztek, illetve az unitáriusokra, akik ugyancsak saját egyházi bírósággal rendelkeztek. A döntő momentum pedig: az unitárius bíróság, a magyarországi unitáriusokra nézve illetékes, Kolozsváron működő Kolozs-Doboka-köri Alpapi, illetőleg – fellebbviteli fórumként – Főpapi Törvényszék a korban a lehető leggyorsabban választotta el az unitárius híveket megunt-meggyűlölt házastársuktól.

1868 után így számos, magát a végsőig elszánt, zömmel katolikus, de számos protestáns házaspár is az unitárius eljárásba vetette minden reményét: egyik vagy mindkét fél unitárius vallásra tért át, majd benyújtotta a válókeresetet. Ha minden jól ment, és időközben egyik fél nem támasztott nehézséget, két-három hónapon belül máris új életet kezdhettek...

2005 áprilisában, illetve októberében lehetőségem nyílt, hogy – a budapesti válások 1869 és 1895 közötti történetét tanulmányozandó – Kolozsváron,

az Erdélyi Unitárius Levéltárban szemrevételezzem a válóperek fennmaradt ak-táit.¹ Az eredmény a tapasztalt jelentős hiányok és rendezetlenség ellenére is minden várakozásomat felülmúlta, amennyiben az iratanyag nem csupán a történelmi Magyarország fentebb jelzett, de a hajdani Osztrák-Magyar Monarchia ezirányú – a kortársak előtt „kolozsvári” avagy „erdélyi házasság” (*Siebenbürger Ehe*) néven hírhedtté vált – „válóperes mozgalmát” is reprezentálja.

A 19. század elejétől 1895-ig terjedő iratanyag tulajdonképpen nemrég Molnár B. Lehel levéltáros erőfeszítéseinek köszönhetően került a levéltár őrizetébe. A korábbi mostoha tárolási körülmények nyomai még nem tűntek el: az eredeti irattári rend megbomlott, még az egyes évek is csak többé-kevésbé határolhatók el egymástól. A kutatás tehát kényszerű rendezési munkával párosult: az 1869 és 1895 közötti éveket kellett mindenekelőtt pontosan elkülöníteni.

Az annak idején fraktúr-formában irattározott válóperes iratok terjedelme összesen – tehát a korábbi, 1869 előtti anyaggal együtt – mintegy 10–12 iratfolyóméterre becsülhető. Az iratanyag persze így is erősen hiányos: jelenleg 1869 és 1895 között több év teljesen (1869–1873, 1875, 1877, 1889) vagy csaknem teljesen hiányzik (1874), illetve általában véve jócskán foghíjas. A fennmaradt mennyiség a kutatott időszakban hozzávetőleg 800 válópert jelent.

A szerzett tapasztalatok alapján úgy tűnik, a fenti anyag – legalábbis ami az 1869 és 1895 közötti pereket illeti – kizárólag a Kolozs-Doboka-köri Alpapi Törvényszéktől felülvizsgálatra a Főpapi Törvényszékhez beterjesztett válópereket jelenti; azaz a többi kör [...] nincs képviseltetve. A dolog annál különösebb, mivel eredetileg megállapíthatóan főpapi törvényszéki számok rendjében tették le a válópereket. (Az egyetlen épkézlábnak tűnő magyarázat: a perek más körök esetében visszakerültek az adott esperesekhez, kivéve a Kolozs-Dobokai Egyházkört, amelynek székhelye, Kolozsvár, egybeesett a Főpapi Törvényszék, illetőleg az unitárius püspökség központjával.)

Ami az egyes peres ügyek beltartalmát illeti, azok nagyrészt hiánytalanul őrződtek meg (kisebb részben csak egy-egy iratdarab, általában a főpapi törvényszéki ítélethozatalról tudósító átirat van meg). Tehát: rendszerint megtalálhatjuk a benyújtott *keresetet*, az ahhoz csatolt különböző bizonyítványokat (általában: *átterési bizonyítvány*; „*békepróba*”, vagyis igazolás a lelkeszi békéltetési kísérletről, *bizonyítvány a házasságból született gyermekekről* avagy a házasság gyermektelenségéről, valamint az ún. *esperesi pecsétet*, azaz az illetékes esperes engedélyét a különélésre, illetve a válóper megindítására) és *anyakönyvi kivonatokat*

¹ A cikk eredeti megjelenési helye: *Levéltári Szemle* 2005/4. 80-83. o. A közlés a szerkesztőség engedélyével történik. Köszönetet kell mondanom az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltára vezetőjének, Molnár B. Lchelnek a kutatás lehetővé tételéért és elősegítéséért, azért a nyíltságért, amellyel fogadott, továbbá – a kolozsvári kutatóút anyagi támogatásért – munkahelyemnek, Budapest Főváros Levéltárának, személy szerint Á. Varga László főigazgató úrnak.

(a házastársak születési, illetve házassági anyakönyvi kivonata, az esetlegesen létező gyermekek születési anyakönyvi kivonata), valamint *ügyvédi meghatalmazást*; az alperes által válaszul beadott „*ellenirator*” (ügyvédi meghatalmazással), és ha volt, a további iratváltásokat; az általában kiszabott hat heti várakozási idő (ágytól-asztaltól való ideiglenes elvlasztás) lejártával, a felek *kérelmét* a válás kimondása iránt, az alpapi törvényszék *tárgyalási jegyzőkönyvét*, a megszővegezett *ítéletet*, végül a főpapi törvényszék jogerős *ítéletét*, továbbá az erről szóló hivatalos átiratot az illető esperesi hivatalnak.

A válások kutatójának – meg kell mondani – kevésbé örvendetes, hogy miután az eljárás nagyon gyors és a legtöbb esetben formális volt, a fentebb részletezett irattípusokból a voltaképpeni házassági konfliktusról nem sok tény tudható meg. Az esetek túlnyomó többségében a házasságot „engesztelhetetlen gyűlölség” – a korszak univerzális, a tényleges motívumokat inkább elfedő, semmint megvilágító válóoka – indokából bontották fel, amelyhez gyakorlatilag elegendő volt mindkét fél pusztá állítása. Néhány alkalommal azonban, ha valamelyik fél időközben meggondolta magát és/vagy más válóokot (pl. házasságtörést) hozott fel, feltárul a „gyűlölség” eredete és tartalma is. Ezenkívül a perekben sok esetben más, kapcsolódó eljárások (pl. szentszéki perek) dokumentumai is megjelennek, amelyek már kevésbé hallgatagok a válás tényleges okait illetően.

Az iratanyag kutatásához könnyen áttekinthető segédlet áll rendelkezésre: a törvényszéki ülésekről (az ítélethozatalról) 1858 és 1895 között felvett jegyzőkönyvek – általában évenként bekötvé, néha több évet felölelő kötetekben – maradtak fenn. A főpapi törvényszék, élén a püspökkel, évente mintegy 20–30 ülést tartott, s minden ülésen több (jellemzően 3–6) válóperben hozott határozatot. A jegyzőkönyvek az ítéletek szövegét rögzítik; a peres felek nevének, születési helyének és idejének, illetve vallásának megadásával. Az egyes évekhez – néhány kivétellel – a kötetek végén mutató is készült, amely a felperesek betűrendjében adja meg a peres felek nevét.

Az unitárius egyházi bíróság éves ügyforgalmáról ez utóbbi forrás, a főpapi törvényszéki jegyzőkönyvek alapján alkothatunk fogalmat. Eszerint évente átlagosan – az egész korszakra vetítve – mintegy 80–100 válóperben született jogerős határozat, amely, egy 62 000 hívet számláló egyházra (1890) vetítve a korban kiugróan magas válási gyakoriságot jelez.

Bár már a kutatás megkezdése előtt nagyjából tisztában voltam azzal, hogy a Kolozs-Doboka-köri alpapi törvényszék által tárgyalta válóperek számottevő hányadának szereplői voltaképpen magyarországi illetőségű személyek lesznek, mindenképpen meglepetésként ért ezek aránya. Így az első – durva – számítás szerint a fennmaradt ügyeknek csupán 15–20%-a mondható „hazai”, azaz erdélyi pernek. Ennél már a válásukat Kolozsváron intéző budapesti lakosok aránya (23%) is magasabb (számszerűen 165 megőrződött válóperet minősítettem buda-

pestinek, a felek utolsó együttlakása alapján). A budapestiekén kívül szép számban pereskedtek még – a teljesség igénye nélkül felsorolva – nagyváradi, temesvári, hódmezővásárhelyi, szegedi, szabadkai, bajai, székesfehérvári, pozsonyi, pécsi, szombathelyi illetőségű házastársak.

A legmeghökkenőbb jelenség azonban a nem-magyarországi – elsősorban: bécsi – lakosok mintegy 10%-os részaránya; ami hangsúlyozottan minimumot jelent, minthogy számos, névleg „budapesti” és „kolozsvári” (és egyéb nyugat-magyarországi) pereskedő tulajdonképpen Ausztriából érkezett, és csupán a magyar állampolgárság elnyerése végett szerzett illetőséget. Persze a dolog érthetővé válik, ha hozzátésem, hogy a Monarchia másik felében a katolikus avagy bármilyen más szertartás szerint, katolikus fél részvételével kötött házassági kötelék még áttérés esetén sem volt felbontható. A legtöbbször magyarországi községi illetőség megszerzésével elért magyar állampolgárság ebben az esetben a terhes-sé vált frigytól való megszabadulás lehetőségét kínálta, amit az érintettek, egyébként tetemes anyagi áldozatok árán, a leggyorsabban – mint már tudjuk – Kolozsváron eszközölhettek ki.²

Ha – végzetül – a válóperes felek társadalmi megoszlását vesszük, noha megint csupán első benyomásaimnak adhatok hangot, a kolozsvári folyamodók döntő többségét városlakók, mindenekelőtt pedig a feltehetően jómódú polgárság tagjai adják (ami a „távolsági válás” anyagi vonzatai miatt nem meglepő). Jellemzően állami tisztviselőkről és alkalmazottakról (minisztériumi, vasúti, posta- és távírdai dolgozók, egyetemi, gimnáziumi, főreál- és polgári iskolai tanárok), továbbá kereskedőkről, háztulajdonosokról, gyárosokról van szó. A vidéki pereskedők jórészt földbirtokosok; és aránylag sok az ősi családból származó arisztokrata, aki a házasság felbontásának eme, talán esetenként lelkiismereti problémákat felvető (l. katolikus-unitárius vallásváltás), mindenesetre messzemenően diszkrét módját választotta.

2 A bécsi illetőségűek által Kolozsváron indított válóperek amiatt is figyelmet érdemelnek, mert a Wiener Stadt- und Landesarchiv őrizetében 1898 előtt nem maradtak fenn házassági perek.

SAS PÉTER

KELEMEN LAJOS ÉS NAPLÓJA

Kelemen Lajos történész és levéltáros tételesen máig „meghatározhatatlan” hagyatékát Kolozsváron, az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárában őrzik, ahova az Erdélyi Múzeum Levéltárának egykori főigazgatója – vagyis maga Kelemen – e dokumentum-korpusz pontosan nem tudható részét még életében helyezte el. Az 1960 és 1970 közötti időszakban az unitáriusoktól hivatalos utasításra elszállították kézíratait, jegyzeteit és naplóit is. A Farkas utcai Akadémiai Könyvtárból az Állami Levéltár csupán néhány lépésnyire található kolozsvári részlegének (Arhivele Naționale, Direcția Județeană Cluj) épületébe vitték át az iratanyagot, ahol az 1989-es változások előtt – levéltári rendezetlenségére való hivatkozással – nem volt lehetőség hagyatékának megismerésére és kutatására. 2003-ban is kértem ki olyan anyagát, amelynek kísérőlapján korábbi kutatás bejegyzése még nem szerepelt.

Kelemen Lajos hagyatéka egyébként is a legendák ködébe és hallgatásba burkolódik. A Monostori út 16. szám alatti rideg, hozzá igencsak méltatlan lakásában – bármilyen kicsi volt is – maradtak ugyan hozzá kötődő emlékek. A falakon függő fényképekről, művészi alkotásokról – így a Gidófalvyné Pataky Etelka festette marosvásárhelyi szülőházzal – megmaradt Debreczeni László lajstroma, az összeírt tárgyak viszont nem. Tudományos gyűjteménybe – akár az Erdélyi Múzeum Egyesület önálló emlék-tárába – kívánczó íróasztalát nagy tisztelője, egyik gyámolítója, Debreczeni László műépítész mentette meg, majd halála után özvegyétől egy jól értesült kolozsvári gyűjtő vitte el. Könyveiről, személyes tárgyai hollétéről sem lehet tudni.

Foglalkozunk inkább azzal, ami szerencsére rendelkezésre áll. Mielőtt részletesebben szót ejtenénk becses adatokat tartalmazó naplóiról, tekintsük át írójuk életét és munkásságát. Kelemen Lajos történész-levéltáros neve és munkássága összeforrott az Erdélyi Múzeum Egyesület nevével, s így bizonyítható és tudományosan értékelhető módon az erdélyi művelődéstörténet egész 20. századi történetjével.

Nagyenyei Kelemen Lajos, Erdély legendás levéltárosa 1877. szeptember 30-án született a székely fővárosként emlegetett Marosvásárhelyen. Székely kisbirtokos nemesi családból származott. Édesapja, Kelemen Miklós a marosvásárhelyi királyi ítélőtáblánál volt törvényszéki irodatiszt. Édesanyja, albisi Csomoss Janka – akitől jó emlékezőtehetségét örökölte – három fiú- és három leánygyermeknek adott életet.

Egész további életében, pályaválasztásában meghatározóak voltak azok az esztendőik, amelyeket szülővárosa nevezetes Református Kollégiumában töltött. Kedves latintanára, Koncz József még inkább elmélyítette benne a történelem iránti érdeklődést. A múlt megismerésére olvasmányélményein kívül anyai nagyapja, albisi Csomoss Miklós, volt 48-as honvéd elbeszélései is ösztönözték. Egész további életét, érdeklődését befolyásolta Orbán Balázs főműve, *A Székelyföld leírása* és Kövály László *Erdély régiségei* című munkája. A letűnt korok emlékei kutatásának vágya indította először felfedezőútra a negyedikes gimnazista diákot. Kirándulócsapatot szervezett és „a legnagyobb székely”, Orbán Balázs példáján felbuzdulva gyalogszerrel járta be Erdély feltáratlan régiségeket rejtő falvait, hogy történelmüket megismerje és néprajzi, valamint művészeti értékeit felfedezve rendre közreadja. Így talált rá 1894-ben kollégiumbeli osztálytársával, ribicei Nemes Ödönnel az ádámosi unitárius templomban Magyarország legrégebbi évszamos (1526) mennyezetfestményére.

A levéltári anyagok fontosságára hamar ráérezett, első kutatási élményei az otthoni családi levelesláda feltárásához és olvasásához fűződtek. Később tanulótársában, Biás István későbbi városi levéltárosban hozzáértő szakmai társat kapott, együtt vizsgálták meg a marosvásárhelyi szabó és szücs ipartársulat régi okleveleit és számadáskönyveit. Közülük egyet, a szücs céh 1608. évi kiváltságlevelét lemásolta és beküldte Kolozsvárra Szádeczky Lajos egyetemi tanárnak, aki elfogadta és nyomdába küldte a fontos 17. századi forrásközlést a *Székely Oklevéltár* sorozatában.

A Kelemen Lajos érettségi vizsgáján elnökként megjelent Szádeczky tanár úr visszaemlékezett az elkötelezetten és hozzáértéssel kutató diákra, s tudását tapasztalva biztatta az e területen való továbbtanulásra. Bátóritása eredményeként Kelemen 1896 őszén beiratkozott a kolozsvári M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem történelem–földrajz szakára. Szádeczky Lajos támogatásával és szakmai ajánlásával az általa megismert „egyik legjobb ember”, dr. Gidófalvy István királyi közjegyző családjához került házitanítónak, ahol fiukat, a református kollégium diákját, Istvánkát nevelte. Így végezhetette el 1901-ben a tudományegyetemet, hogy közben nevelőként tartotta el magát. Az egyetemi évek alatt különösen az öreg Gergely Sámuelről tanult sokat, aki Teleki Mihály jobbára csak általa kiolvasható, gyorsírászerű levelezését rendezte sajtó alá.

1902-ben Gidófalvy István közjegyző ajánlására az Erdélyi Múzeum Könyvtárában jutott állami szolgálatba, Erdélyi Pál igazgató keze alá. Üres levéltári állás nem lévén,apidíjasaként a Hírlapkönyvtárban, majd a Régi Magyar Könyvtár részlegnél kapott feladatot. Végleges kinevezése azonban egyre csak késlekedett. Egzisztenciális okokból 1907 májusában elfogadta a kolozsvári unitárius kollégium immár harmadszori felkérését, s a főgimnázium történelem–földrajz tanára lett. A lelkiismeretes és tehetséges tanár elvállalta egyháza levél-

tárának rendezését is. Pedagógusként dolgozott egy évtizeden keresztül, egészen 1918. május 1-jéig.

Kollégiumi tanársága idején, 1908 őszén újabb megnevezést kapott, az Erdélyi Múzeum Egyesület megválasztotta tikárának. Ezt a munkakört megszokás nélkül 1921 végéig töltötte be. Ekkor formailag lemondott ugyan, de helyettesítőként 1927 júliusáig megmaradt ezen a poszton. Tovább nem tölthette be ezt a tisztséget, mert a Ferdinánd királyról elnevezett román egyetem rossz hírű dékánja, Onisifor Ghibu nyomására távozni kényszerült.

1918. május 1-jétől mint szolgálatátételre berendelt állami középiskolai tanár végre az Erdélyi Múzeum levéltárának munkatársa lehetett. A Kolozsvárt megszálló román hadsereg az Egyetemi Könyvtárát 1919. május 12-én vette át. A magyar alkalmazottak és tisztviselők mindent megtettek a könyvtár és a levéltár páratlan gyűjteményeinek megmentéséért. Kelemen Lajos 1920 szeptemberétől egészen nyugdíjazásáig, 1938. január 1-jéig dolgozhatott az Egyetemi Könyvtár állományában. A második bécsi döntés után visszahívták, 1940-ben múzeumi és levéltári főigazgatóként került vissza régi munkahelyére. A korhatár-előírások miatt 1942. július 1-jétől formailag ismét nyugdíjba helyezték, de ez gyakorlatilag semmit sem változtatott helyzetén, pótolhatatlanságára való tekintettel továbbra is megbízást kapott a főigazgatói munkakör ellátására.

Tudományszervezői feladatai ellátása mellett tanított a kolozsvári Református Tanárképzőben, a református és az unitárius Teológiai Akadémián, a katolikus Szent József főnevelő intézet szemináriumában, valamint tudományos előadásokat tartott szabadegyetemeken és számtalan EME-rendezvényen.

1910. július 31-én megnősült, elvette bölöni Mikó Erzsébetet. Nem sokáig örvendhettek egymásnak, feleségét boldog házasságuk tizedik évfordulója táján súlyos betegeskedés után veszítette el.

Kelemen Lajos már fiatal korában kitűnt íráskészségével, szerkesztési hozzáértésével. 1908-ban a kolozsvári székhelyű Erdélyi Irodalmi Társaság, 1910-ben a marosvásárhelyi Kemény Zsigmond Társaság választotta tagjává. A tudományos elismerések sem vártak magukra sokáig. Az Erdélyi Múzeum Egyesület 1927-ben igazgató-választmányi tagjául fogadta. 1938-ban a Magyar Tudományos Akadémia választotta külső tagjai sorába. (Ezt a címet 1947 után visszavonták, de 1962-ben, felülvizsgálva a korábbi döntést, munkássága elismeréseként visszaadták.) 1940. október 24-én megkapta a magyar művelődés és szellemi élet kiemelkedő munkásainak járó, csak meghatározott számban kiosztható Corvinláncot. Számtalan társadalmi feladatot vállalt: az Erdélyi Népművelési Bizottság; a Könyv- és Levéltárosok Egyesülete, az Országos Cserkész Főtanács, az Unitárius Irodalmi Társaság elnökségében, a Magyarországi Unitárius Egyház fő- és képviselő tanácsának tagjaként, a Kolozs-Dobokai Egyházkör egyik felügyelő gondnokaként és az Unitárius Egyház főgondnokaként.

Bár e felsorolás önmagáért beszél, nincs okunk elhallgatni, hogy Kelemen sok kínlódás árán, nehezen indult el az általa választott pályán. Mára világosan kirajzolódik, hogy fő műve az Erdélyi Múzeum levéltárának kiteljesítése volt. Amikor megismerhette, csupán 40 ezer darabot számláló gyűjtemény volt. Ezt az állományt 1918-ig közel félmillió nagyságrendűvé fejlesztette. 1944-ben a levéltár állománya már megközelítette a 600 ezres darabszámot. Amikor a Román Szocialista Köztársaság Akadémiája átvette és Történeti Levéltárává „keresztelte át”, már milliós nagyságrendről beszélhettek.

Kelemen Lajos írásainak, forrásközléseinek, tanulmányainak, cikkeinek, könyveinek, adatközléseinek bibliográfiája több mint 400 címszót tesz ki, és felöleli a helytörténet, a politikatörténet, a művelődés-, művészet-, egyház- és gazdaságtörténet, a régészet, a néprajz, a múzeum-, könyvtár- és levéltártörténet témaköreit. Mindezek dacára azt kell mondanunk, hogy tudásának csak kisebbik részét tudta megismerhetővé és közkinccsé tenni. Idejének legnagyobb részét mások kutatásainak segítése, a mások számára történő adatgyűjtés vette igénybe – és legtöbbször a legprózaibb ok: családja, később csak önmaga mindennapi megélhetésének biztosítása. Barátai, tanítványai vásároltak számára élelmiszerpótlást, főleg gyümölcsöt. De komolyabb dolgokkal is ellátták – amikor büszkesége épp engedte –, furfangos módon rátukmált sállal, télikabáttal. Szűkös, megalázóan alacsony nyugdíja gyakran mondatta vele a piacon, ha kedvére való gyümölcsöt látott: „nézlek, nézlek, de hiába nézlek”.

Első tudományos munkája a *Marosszéki határnevek a XVI. és a XVII. századból* című forrásközlése volt, amely 1897-ben jelent meg a Székely Oklevéltár VI. kötetében. Nagyobb munkája először a *Kolozsvári Kalauz* volt 1902-ben, amely három kiadást is megért. Jelentősebb kiadványai voltak még: *Az Erdélyi Múzeum Egyesület múltja és jelene* (Kolozsvár 1909), *Újabb adattár a vargyasi Daniel-család történetéhez* (Kolozsvár 1913), *Hermányi Dienes József emlékiratai* (Kolozsvár 1925), *Báró Bánffy Jánosné Wesselényi Jozefa emlékirata 1848-49-es élményeiről* (Kolozsvár 1931).

Néhány kiragadott példa a négy százat is meghaladó publikációjából: *A kolozsvári Bethlen-bástya történetéhez* (Erdélyi Múzeum 1905), *Bod Péter levelei* (Erdélyi Múzeum 1907), *Kolozsvár ostroma és fölmentése a kuruc ostromzár alól 1707-ben* (Az kolozsvári Unitárius Kollégium értesítője, 1907–1908), *Adatok öt székelyföldi unitárius templomkastély történetéhez* (Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem- és Régiségtárából. Kolozsvár, 1916), *A kolozsvári Szent Mihály templom tornyai* (A kolozsvári Szent Mihály egyház című kiadványban. Kolozsvár, 1924), *A legrégebb erdélyi magyar hímes oszlopok* (az Erdélyi Almanach című összeállításban. Bp. 1925), *Torockószentgörgy és emlékei* (a *Jókai Erdélyben* című kötetben: Kolozsvár, 1927), *A történetíró Orbán Balázs* (Születésének századik évfordulójára készült emlékkötetben. Székelyudvarhely, 1929), *Biserica Sf. Mihail din Cluj* (Boabe de grâu 1933), *Kolozsvári műemlék-krónika* (Pász-

tortúz 1938), *Kolozsvár története* (Művészete Hetek Kolozsvárt, 1942), *Kolozsvár közvetlen környékének történelmi és műemlékei* (Kolozsvári Szemle 1943), *Kalotaszeg történelmi és műemlékei* (Kolozsvári Szemle 1944), *Erdélyi magyar templomi karzat- és mennyezetfestmények a XVII. századból* (Kolozsvár, 1945).

Kelemen Lajos még életében megérhette, hogy barátai, tanítványai köszöntő kötettel tiszteleghettek munkássága és személyisége előtt. Eredetileg a 70. születésnapjára (1947) szánták ennek kiadását, de akkor felsőbb utasításra nem jelenhetett meg. A már kinyomtatott tanulmányok önálló füzetként kerülhettek csak forgalomba. A füzetekből Szabó T. Attila öt példányt bekötetett, ennyi példányban létezik az elképzelt emlékkönyv. Az „igazi”, hivatalosan megjelentetett emlékkönyv születésének 80. évfordulójára, 1957-ben vált közkincsé. A vastkos, tetszetős kiállítású kötetben a magyar tisztelgők mellett román és szász történészek tanulmányai is megjelentek, alátámasztva Kelemen Lajos egyik fontos megállapítását, mely szerint „Erdély története a magyarok, a románok és a szászok közös múltja”.

Életének utolsó, tevékenynek mondható szakaszában fontos elfoglaltsága a közösség tagjai számára rendezett városnéző, városvezető sétája volt. Érdeklődőket, bel- és külföldieket kalauzolt végig a történelmi Kolozsvár utcáin és az „Erdélyi Panteonként” emlegetett városi sírkertben, a Házsongárdi köztemetőben.

Fájdalmas, csontritkulásos betegsége nemcsak a városvezetéstől, de a járástól is eltiltotta. Az egyedül élő, magáról nehezen gondoskodó ember Fazakas János orvos-tanárnak köszönhetően 1961 januárjától jó két évet töltött biztonságban, megfelelő ellátásban az Ortopédiai Kórházban. Hosszas, súlyos betegeskedés után 1963. július 29-én hunyt el egyik rokonánál Kolozsváron.

Tudományos fokozattal nem tudta bizonyítani hozzáértését és tudását, így egyetemi katedrát sem kapott, hogy átadhassa ismereteit, megoszthassa hallgatóival páratlan felkészültségét. Jelentős alaptanulmányoknak minősített publikációin kívül még nagy érdeméül tudhatjuk be, hogy doktorátus és egyetemi tanárság nélkül is elismert szakembergárdát nevelt ki, amelynek tagjai közé olyan jelentős tudósok sorolhatók, mint a már említett Szabó T. Attila nyelvész-professzor, valamint Jakó Zsigmond, Csetri Elek és Benkő Samu történettudósok.

A két világháború közötti, tágabban az egész 20. századi erdélyi magyar művelődéstörténet kutatása során bebizonyosodott, hogy Kelemen Lajos személyének és munkásságának ismerete, ismertetése nélkül nem lehet elvégezni a kutatott időszak monografikus feldolgozását. Kelemen jelentős szerepet játszott mind az Erdélyi Múzeum Egyesület működésében, mind a kolozsvári közművelődési és tudományos központok kialakításában, megerősödésében. Művelődéstörténészként nemcsak a történettudományban jelentetett meg számtalan forrásértékű publikációt. Művészettörténeti kutatásai is nagyon jelentősek, amelyeket a 16–18. századi erdélyi karzat- és mennyezetfestmények, az úrasztali edények, klenódiumok és régi épületek megörökítésével tett teljessé. Ugyanilyen jelen-

tősek azok az eredmények, amelyeket az egyháztörténet, az irodalomtörténet, a családtörténet, a címertan területén ért el. Nagyon sok jelentős, becses emlék, kézirat, korabeli okmány már csak az ő leírásában, feldolgozásában létezik.

A legismertebb mégis levéltárosi tevékenysége. És valóban: személy szerint neki köszönhető, hogy az arisztokrata családok és a neves, kiemelkedő erdélyi személyiségek iratanyagát, levelezését mentve, gyűjtve egy olyan páratlan gyűjteményt alakított ki, amely nélkül a hiteles, forrásokon alapuló történetírás sokkal szerényebb eredményekkel kellene hogy beérje. Munkássága során szoros kapcsolatot alakított ki kora jelentős történet- és társadalomtudósaival, egyetemi tanáraival, tudományos kutatóival. Naplójában részletesen írt a velük való kapcsolatáról, közös munkájukról. Az irodalomtörténészek mellett egyik-másik író is igénybe vette szakértelmét, hogy történelmi tárgyú regényeik minél hitelesebbek legyenek. Közéjük tartozott a mindig jegyzetelő, akkurátus Móricz Zsigmond és a piaristáknál végzett, igényes Passuth László.

Egyébként is számosan fordultak hozzá felvilágosításért, tanácsért, adatért. Kelemen Lajos fél élete – ha nem több – a szó- és levélbeli válaszok megadásával telt el. Fárasztó, kimerítő keresgélés, számtalan ismeretlen, öregbetűs, latin nyelvű kézírás szem- és idegromboló kiolvasása után mindenkit ellátott a kért és remélt információkkal. Saját kutatásai, megírásra váró adatgyűjtése, témája napról napra, hétről hétre tolódot, csúszott; a legtöbbször – nemcsak saját kárára – örökre elmaradt.

Kelemen Lajosnak tizenhat jelentős munkája maradt kéziratban. Ezek közül kiemelendő a Székely Oklevéltár 9. kötete számára végzett adatgyűjtése, az Erdélyi Múzeum Egyesület kéziratárának ismertetése, a jelentős erdélyi családok adatgyűjteménye, Kolozsvár számadáskönyveinek másolat-anyaga (1560–1660) és Kolozsvár legrégebbi polgárkönyvének (1589–1614) teljes másolata.

Kéziratban maradt munkái közé számíthatjuk emlékiratoknak tekinthető naplóit is. Naplóit nagy valószínűséggel évente vezette. Azért fogalmazunk feltételesen, mert nem áll rendelkezésre minden esztendőről a legfontosabb eseményeket, történéseket megörökítő naplóbejegyzése. 1947-ben átnézte és néhány helyen megerősítette, illetve javította egykori beírásait.

Az 1944–45-ös évek, sorsának újabb történelemformáló esztendői arra készítették, hogy végigtekintszen életén. Ahogyan Balogh Jolánnak 1945 decemberében megírta: „A télen esténként lassan és döcögősen, 2–3 órai munkával megírtam gyermekkorom emlékeit. Ezekhez menekültem s a 14–15°-os fűtés mellett – mert 12 mázsa fával húztam ki a telet s csak este 8-tól, 1/2 9-től 11-ig égettem a tüzet – ezek az emlékek fűtöttek és világítottak a jelen sötétjében. Vagy 200 oldal készült el eddig, míg Marosvásárhelyről örökre idejöttem, 1896 őszéig.” Korábbi, jobbára elfeledett, eltemetett élete gondolatban történt újraélése készíthette, hogy újra átnézze naplóit, s ezzel a munka 1947-ig kitolódhatott.

Kelemen Lajos legkorábbi ismert naplója 1894-ből keleződik. (Amennyiben korábban is készített írásbeli feljegyzéseket, akkor azok vagy elvesztek, vagy lappanganak.) Régi barátjának, Gyallay Pap Domokosnak írt levelében (Kolozsvár, 1947. szeptember 25.) fontos adalékról tájékoztat. Eszerint már korábban is rögzítette a vele történeteket. „Midőn én múzeumot látni 1894 nyarán Kolozsvárra jöttem, éppen sztrájk volt azon a napon, júliusban, a New York akkor folyó építésénél. Az akkor építés alatt álló épületre jól emlékezem, de arra, hogy vele szemben a sarkon láncok védtek-e az épületet – már nem. Éppen így nem emlékezem erre 1890-beli első Kolozsvárt járásom idejéből sem. Akkor Édesapámmal voltam itt, s ő az ilyesmire külön is szokott figyelmeztetni. Nekem megvan akkor készített útleírásom, de abban sincs szó ilyesmiről, mely – Marosvásárhelyen nem lévén – nekem bizonyára feltűnt volna.” 19. század végi megörökítése sok érdekességgel kecsegtet, abban az időben sokféle járhatott, többek között Radnóton is, ahol megnézte a kastélyt: „1890 nyarán először gyalogoltam el Édesapámmal e kastély mellett. Akkor írtam első irodalmi házi kísérletemet is, egy útleírást, mely ma is megvan.” (Balogh Jolánnak, 1949. március 10.)

A levéltárban kutatható naplói az 1938. esztendővel véget érnek. Nehezen hihető, hogy ne folytatta volna a nagy horderejűnek vélt történéseknek, megörökítésre ítélt eseményeknek a rögzítését. Egész életében fontos volt számára gondolatainak írásbeli rögzítése, továbbadása. Erről több ezres nagyságrendűre tehető levelezése is kellőképpen tanúskodik.

A naplók keletkezésének és vezetésének időpontjára maga Kelemen Lajos szolgáltatott támpontot. Töredékes önéletrajzi feljegyzéseiből (*Születtem Marosvásárhelyt.* Kolozsvár 1993) tudjuk, hogy édesapja 1885. szeptember legelején vitte el a marosvásárhelyi református kollégiumba, ahol sikeres „felvételi beszélgetés” után Koncz József beírta a második elemi osztály névkönyvébe. Kutatható és most közlendő naplói 1894-ben kezdődnek, vagyis VII. gimnazista osztályosként vetette papírra élete megörzendőnek gondolt eseményeit és körülményeit. A Debreczeni László hagyatékában (Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltára, Kolozsvár) található, pontos címzett és kelezés nélküli hiányos levelében szépen leírta, hogy „Én II. t[aná]rj[elölt]. éves korom óta naplót vezettem s ezek a 20 kötetre menő följegyzéseim meg is maradtak. Ezeket én a m[aros]v[ásár]helyi Teleki Tékának szántam. Eredetileg a Ref. kollégium k[öny]vtárnak akartam adni, de mivel ez a mi kedves alma materünk megszűnt s nagy értékű könyvtárát a Teleki-tékába olvasztották be, oda adom be én is az én, ha nem is nagybecsű, de annyiban mégis megőrzést érdemlő naplóimat, hogy jelenleg ott tudtommal több ily napló még nincsen.” Levelének egyik mondatrésze: „sajnos, a kórházi ágyhoz kötöttségem itt is gátul alkalmatlankodik”, segít behatárolni levele megírásának időpontját. Ekkor a kolozsvári ortopédiai kórházban ápolták, vagyis levelét 1961 januárja és 1963 februárja között írhatta. Tiszta megfogalmazása az 1961–1962 éveket feltételezi. Levele megszólítása – „Ked-

ves Húgom!” – arra enged következtetni, hogy egy Balogh Jolán művészettörténésznek szóló, befejezetlen, el nem küldött levél maradt a kórházban s került Debreczeni László hagyatékából a levéltárba.

Kései visszaemlékezése szerint úgy tűnik, hogy az 1894-től írt feljegyzéseire, naplóira nem emlékezett, vagy nem tekintette azokat a napló műfajához találo megfogalmazásoknak. Az általa behatárolt időpont – „II. t[aná]rj[előlt]. éves korom óta naplót vezettem s ezek a 20 kötetre menő följegyzéseim meg is maradtak” – sem tisztázza naplói időhatárát. 1896 őszén iratkozott be a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem bölcsészeti karára, ahol történelem–földrajz szakos tanárjelölt lett. Ha a leírtak alapján tekintenénk naplói időhatárát, akkor azok 1897-től – egy kötetet egy évnél számítva – 1917-ig terjednének. Márpedig 1938-ig ismerjük kutatható és fennmaradt naplóit, ezért nem tisztázható, hogy a 20 kötetre menő feljegyzései alatt milyen időtartamot értett. Akkor bizonyosan nem szakadtak meg beírásai, a második bécsi döntés (1940) szabadabb légkörében olyan utólagos történéseket is leírhatott, amelyeket a maguk korában nem fejtett ki részletesen. Sajnos nélkülöznünk kell az 1944–45-ös és az 1947–48-as, egy-egy történelmi sorsfordulót tárgyaló naplóbejegyzéseit, amelyek magánéletén kívül az Erdélyi Múzeum Egyesülettel és általánosan az erdélyi magyarság sorskérdéseinek kevésbé ismert részleteivel foglalkozhattak.

A marosvásárhelyi református kollégium VII. gimnáziumi osztályos tanulójaként írhatta első naplóbejegyzését. A bizalmasan kezelt neveket és gondolatokat – amelyek osztálytársaira és főleg leányismerőseire vonatkoztak – székely rovásírással jegyezte le. Korosztályának akkori gondolkodásmódja és legfontosabbnak hitt problémái ma már igencsak megmosolyogni való módon tárulnak elének. Néhány mondta azonban már akkor az érett, megfontolt, távlatokban gondolkodó Kelemen Lajost idézi elének: „Viseljem magam szerényen. Szerepet ne vigyek, csakis komoly kérdésekben. Kisebb dolgokat végezzenek mások, én csak nagyobbakba szóljak belé. [...] Szerezsek régiségeket, de ne dicsekedjem velek. Uralkodjak indulataimon. [...] Tisztában vagyok életem céljával. Ha Isten megsegít, leszek tanár, s megírom a Mezőség leírását, ha pedig nem lehetek: leszek hivatalnok, szerényen meghúzó magam, veszek könyveket s élek egyedül. Ha tanár lehetek: akkor tartok sok virágot magamnak és könyveket, mert a virág egész mennyországgá teszi a szobát. Az úti képeket dolgozószobámba teszem, s egyszerű leszek. Megházasodni 1904 előtt nem szabad. Ha megcsal reményem, akkor nem házasodom meg soha, hanem gyűjtök pénzt, s emelem a családomat.” Ez a puritán és egy fiatalembertől szokatlanul komoly és elkötelezett gondolkodásmód tükröződött élete további hét évtizedében is.

Naplói történelmi hűséggel adják vissza a 19. század végétől a 20. század közepéig a rögzített időszak hangulatát és eseményeit. Fényt vetnek a marosvásárhelyi református kollégium, majd az erdélyi főváros, Kolozsvár kulturális és tudományos életére. Bepillantathatunk az egyetem, a professzorok világába, ké-

sőbb az Egyetemi Könyvtár, az Erdélyi Múzeum levéltára, az unitárius egyház és kollégium belső életébe. És ami legalább ennyire fontos, megelevenednek a korabeli, számunkra igencsak sokatmondó, részletgazdag hétköznapiak is. Mindenkinek a neve előfordul, aki cselekvő részese volt Kelemen Lajos életében az erdélyi és – kevésbé részletesen – a szűkebben vett magyarországi tudományosságnaak. A levéltári fejlesztés, a régi, történelmi jelentőségű okmányok, iratanyagok begyűjtése során a korabeli, a nem „Társaságba tartozók” szeme elől rejtőzködő, keskeny résnyire kitérő mágnásvilágába is bepillantathatunk. Felsorolt tárgyi emlékeik igen becses feljegyzései naplójának, hiszen néhány évtized múlva már csak elszenesedett üszök maradt belőlük.

Aki egyszerűen szaftos pletykákat, bizalmas politikai és magánéleti „csemeget” vár naplóitól, az csalódnai fog. Az akkori korszellem és neveltetés mentes volt a magamutogató szereplésvágytól, a pörére vetkező és vetkeztető kitérőközástól. Hatványozottan áll ez Kelemen Lajos puritán gondolkodásmódjára, erkölcsi mércéjére, amelytől semmi sem lehetett távolibb és idegenebb, mint egy viszonyítás nélküli, céltalan, önmagának és nem a közösségének élő világ. Rangok és címek elérésére sohasem törekedett, végezte rábízott és önként vállalt feladatát, csendesesen, feltűnés nélkül, szándékának megfelelően. Mégis mennyi jóleső izgalomban és határtalan örömben volt része! A munkáját hivatásaként folytató és megélő ember számára más módon pótolhatatlan teljes megelegetettséget és mindenért kárpótló elégtételt jelenthetett minden, a feltáratlan emlékeket napfényre hozó kincskereső felfedezés.

Nem a maga részére szerezte meg a nagy értékű levélkötegeket, mégis úgy örvendett neki, mintha a saját levéltára számára mentette volna meg. Átvitt értelemben így is volt: az Erdélyi Múzeum levéltáránál a magáét sem gondolhatta és gyarapíthatta volna körültekintőbben, nagyobb odaadással, erősebb szeretettel. Máig helytálló Jakó Zsigmond hat évtizeddel ezelőtt tömöreren megfogalmazott értékelő mondata: „Joggal tekinthetjük az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárát mai formájában Kelemen Lajos legszemélyesebb munkájának, élete főművének.” (*Az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárának múltja és feladatai*. Kolozsvár, 1942)

A lírai hajlamú Kelemen Lajos egykor kacérkodott a szépirodalom műzsájával is. Filozofoknak való igazi csemege-feladat lenne kideríteni, vajon megejelent-e valahol az elbeszélése, amelyről naplójából értesülhetünk. „Felolvastam *Az orvosság* című elbeszélésemet, de azzal a kijelentéssel, hogy annak szerzője egyelőre inkognitóban kíván maradni. Sándor Imre és [K.] Sebestyén [József] mégis reáismertek a szerzőre s nekik megmondtam, hogy én írtam, de megkértem őket, hogy ne mondják.”

A nagy háború, mai ismereteink szerint az első világháború új helyzetet teremtett az Egyetemi Könyvtár, az Erdélyi Nemzeti Múzeum és az Erdélyi Múzeum levéltára életében is. Sorra vonultatták hadba a tudományos szakerőket, a jövő magyar tudományossága senyvedett és elvérzett a távoli idegenben. Így ma-

radt abba örökre Persián Kálmán és Létay Balázs munkássága is. A többiek évek múlva, frontszolgálat vagy keserves hadifogság után térhettek csak haza – a még nagyobb megpróbáltatások időszakába. Monoki István és Valentiny Antal visszatérése – nagyon hihetően – csak Gyalui Farkas kollegiális élelmességén múlt, aki Nansen, a neves sarkkutató közbenjárását kérte az érdekükben. A hátorszáiban a civileknek sem volt könnyű: az 1916-os román betörés okozta fejtelenség, céltalan menekülésben főleg székelyföldiek százai mentek tönkre idegileg és anyagiilag egyaránt. A háború felnyitotta Kelemen Lajos szemét, aki a maga körében és a maga világában élve nem is sejtette, milyenek lehetnek az emberek, mivé tud válni a társadalom.

Kiemelkedően érdekesítő és magával ragadó rész az első világháború és az azt követő hatalomváltozás történetének nyomon követése, a román megszállástól a jogilag szentesített közigazgatás bevezetéséig. Közben pedig folyik a tudományos tevékenység, a levéltári anyagok begyűjtése, mentése és az elkeseredett küzdelem az Erdélyi Múzeum levéltárában felhalmozott magyar forrás- és kultúrkincs megmentéséért. A naplóbejegyzések hűségesen adják vissza azt a rendkívül képlékeny, szinte napról napra változó hangulatot, érzelmi ingadozást, amelyet az ott élőknek át kellett élniük a bizonyosság bekövetkezéséig. Egyik mondata költőien érzékelteti az akkori lelkiállapotot: „A lelkünk neheztől lidércnyomásban orgiákat ül a hisztériás képzelődés.” Külön fontosságot és jelentőséget ad írásának az a körülmény, hogy az első világháborút követő időszak történéseit, jogi és közigazgatási eseményeit eddig csupán magyarországi szempontok alapján, az itteniek szemszögéből vizsgálták, értékelték. Az időszak naplóbeli megörökítése hozzájárulás a folyamatosan zajló változás, majd a fordulat erdélyi szempontú elemzéséhez, lezáródása utáni következményei tényszerű megismeréséhez.

Kolozsvári távlatból idegennek és taszítónak tűnt Károlyi Mihály őszirózsás köztársasága és főleg Kun Béla vérvörös tanácsköztársasága, beláthatatlannak vagy éppen nagyon is jól beláthatónak az akkor hozott intézkedések, döntések Erdélyre gyakorolt hatása.

Kelemen nem politizált, távolinak érezte magától azt a világot. Nem volt semmilyen szélsőség híve, ezt a felfogását jól jellemzik élettapasztalatokkal kelletlenül felvértezett korában Gyallay Pap Domokosnak leírt mondatai. Csupán a butaság, a korlátoltság és a – nagyon jellemző kifejezése! – tudatlanság vakmerősége idegesítette: „Én egyébként lehetők tartom bármily államformában és felfogás mellett az életet, de az egyedül üdvözítőségben semmiféle formában nem hiszek s legkevésbé akkor, ha az kisebb intelligenciájú középszerűségek lármás nagyképszerűségében nyilatkozik. S abban se hiszek, hogy fejére állított s talpánál és ülőrészükkel felül elhelyezett emberek jobb versenyfutók legyenek, mint azok, kiknek feje volt felül s a talpuk alól.” Az Erdély történelmére jellemzően kíméletlen, nagy változásokat egy iparos embertől hallott józan mondás átvételével jellemezte: „egy századdal estünk vissza”. S ha már szavajárását, jellemző

mondásait, kifejezéseit idézzük, akkor az előbbi mondathoz rögtön tegyük hozzá ezt is: Sapiienti satis. A korábban idézett, kényelmesnek, elkötelezettség nélkülinek tűnő mondatai mellé „virtuális folytatásul” tegyük oda azokat a sorait is, amelyekben másik jó ismerősének, Balogh Jolánnak öntötte ki a szívét: „Kétszer érne meg a saját hazám feldarabolását és sírbatételét, Erdélynek – melynek gyermekkoromtól rajongója voltam – elszakítását; halálos seb az én lelkemen is.”

Kelemen Lajos szerencsésen megmaradt és mostanig kutatható naplói (1894–1938) hiteles kútfőként tájékoztatnak történelmünk Erdélyben lezajlott időszakáról. A részletekbe menő ismeretek nemcsak az olvasók, hanem a korszakkal foglalkozó kutatók számára is nyújthatnak megbízható, eddig feltáratlan, forrás értékű ismereteket. Felmerülhet a kérdés, a számunkra pótolhatatlan adatokban, máshonnan megismerhetetlen ismeretanyagban bővelkedő naplók közlésének nem sérti-e Kelemen Lajos puritán érzés- és férfiasan szemérmes lelki világát. Erre a nehéz kérdésre ő maga adta meg az írásbeli feleletet: „Kérek mindenkit, kinek a kezébe kerül, hogy ne bontsa fel halálomig. Halálom után az Unitárius Egyház levéltáráé. Azonban halálom után csak tíz évvel szabad 40 évet eltöltött életpasztyalattal széles látókörű történelem vagy irodalom szakos tanárnak használni. Később másnak is. Ki nem adható a levéltárból.”

Kelemen Lajos lezárt életművét sokan értékelték és még többen méltatták már. Összegyűjtött és kötetbe rendezett naplói első kötetének elolvasása után viszont mindenki számára eldönthető lesz, megfelel-e a valóságnak az abban leírt és ars poeticájaként idézhető egyik mondata: „Én nem pénzért, hanem a hazámért és nemzetemért, fajtám kincseiért dolgoztam.”

Műhely

UNITÁRIUS EGYHÁZI PANASZ 1926-BÓL

1918. december 1-jén a gyulafehérvári román nemzetgyűlés kimondta Erdély egyesülését Romániával. 1920. június 4-én a Trianonban Magyarországgal megkötött békeszerződés ratifikálta ezt a helyzetet. Erdély új „tulajdonosa”, a román állam, bár deklarált formában nem kívánta felszámolni egyik magyar egyházat sem, és egyáltalán nem állt szándékában a többségből kisebbségi sorsba került erdélyi magyarságot fizikailag likvidálni, jópár intézkedése – egyesek kimondottan a kisebbségi érdekek ellen irányultak, másokban semmi rosszindulat nem volt, de a körülmények úgy hozták, hogy negatív eredménnyel jártak a magyarság intézményei számára – határozottan sértette a kisebbségi sorba került magyarokat magánszemélyekként, de etnikai közösségként való megmaradásukat garantáló intézményeiket is.

A vallás szabad gyakorlását – és bennfoglaltan a vallási kisebbségek egyenjogúságát – mind a gyulafehérvári határozat, mind az 1923-ban elfogadott új román alkotmány biztosította. Ennek azonban ellentmondott az alkotmány 22. paragrafusa, amely kijelentette, hogy az ortodox egyház domináns az államban, és a maga rendjén a görög katolikus egyház is előnyt élvez a többi felekezettel szemben. Az ország többségi nemzethez tartozó vezető elitjének a hozzáállását jól tükröző paragrafus egyik következménye a szenátusi és képviselőházi törvény is, amely kimondta, hogy valamennyi olyan egyház püspöke, amelynek több mint 200 000 híve van, hivatalánál fogva, választások nélkül tagja lesz a szenátusnak. Ez a rendelkezés egyértelműen hátrányba hozta az unitárius egyházat, amelynek akkor csak 80 000 híve volt.¹

Az unitárius egyház vezetősége természetesen nem nyugodhatott bele ebbe a helyzetbe szó nélkül, és megpróbált legális úton tiltakozni. Memorandumot fogalmazott meg, amelyet – Sire! megszólítással – a királynak, illetve a miniszterelnöknek, továbbá Lepădatu és Tancred Constantinescu minisztereknek címzett. A memorandum 1926. március 7-i keltezéssel román és magyar nyelven egyaránt

¹ Vogel Sándor, *Európai kisebbségvédelem, erdélyi nemzetiségpolitikák*, Pro Print kiadó, Csík-szereda, 2001, 170-171. o.

elkészült, Boros György főjegyző vitte fel Bukarestbe.² Az unitárius egyház az Országos Magyar Pártot is felkérte, hogy vesse latba minden közbenjárási lehetőségét, és álljon ki az ügy mellett.³ A közbejárás meg is történt – eredménytelenül.

A memorandum teljes magyar nyelvű szövege az alábbiakban olvasható:

II/A. 25 B. ü. 2030/124.

Sajnálattal értesültünk, hogy a választójogi törvényjavaslatnak a képviselőház közigazgatási bizottsága előtt közelebről folyó tárgyalásán a kormány jelenvolt képviselője elzárkózott annak a törvényben leendő biztosításáról, hogy egyházunk az eddigi jogállapotának megfelelően ezentúl is püspöke által a senatusban képviselve legyen.

Fájdalmasan érint és méltánytalanul sújt minket eddigi jogi helyzetünknek ez a megváltoztatása, mely híveinknek 200 000 lélekszámnál kevesebb volta okából fosztaná meg egyházunkat attól a fontos jogától, hogy az ország többi keresztény egyházához hasonló történelmi múltjához és jelentőségéhez képest az ország törvényhozásában továbbra is képviselve legyen. Hiszen a külföldi unitárius egyházak történelmét és jelen helyzetét nem is említve hivatkozhatunk arra, hogy Erdélyben közel 4 évszázados múltunk van. Erdély önállósága idején unitárius fejedelmeink is voltak s egyházunk mindig is felvilágosodásért, lelkiismereti szabadságért és vallási türelmességért küzdött.

Ha híveink és egyházközségeink száma az idők viharai és viszontagságai közt az elmúlt évszázadokban apadt is, azért még most is számottevő kulturális tényező vagyunk, hiszen híveink áldozatkészségéből és egyházukhoz való ragaszkodásuk folytán az elemi felekezeti iskoláinkon felül 7 teljes főgimnáziumot tartunk fenn. Van teológiai akadémiánk, vannak különböző egyházi egyesületeink, vidéki tagozatokkal, négy egyházi folyóiratunk, mintegy 60 000 műből álló híres egyházi könyvtárunk, melynek teológiai részét szívesen ajánlottuk fel a helybeli gör. kel. teológiai intézet tanári karának használatára. Lelkészeink mindenike felsőbbfokú képesséssel bír, közülök évente többen folytatták külföldi teológiai tanulmányaikat, külföldi hitrokonaink segítségével, s jelenleg is négy növendékünk van külföldi, angol, illetve francia nyelvű felsőintézetben.

Egyházunknak ezt a kulturális súlyát és történelmi jelentőségét ismerte el mind a magyar, mind pedig a háborút követő területváltoztatás után a román állam, midőn az ország törvényhozásában egyházunk képviselőjének helyet bizto-

2 Unitárius Egyházi Gyűjtőlevéltár. (a továbbiakban: UEGY) II/A. 25 B. ü. „Sérelmek. Általános egyházi és kisebbségi” fond. 2030/124. 2030-1924

3 UEGY. B ü. Sérelmek... 2030-1924/6.

sított. Ezt honorálta a magas kormány is akkor, midőn püspökünk szenátori jogát meghagyta az alkotmánytörvény meghozatalát követő 3 éven keresztül mindeideig, holott az alkotmány 72. pontjában egyházunk feje részére a szenátori rang nincs kifejezetten biztosítva, vagy kifejezetten megvonva.

Most azonban, hogy a választójogi törvényben a szenátusi tagsági jogosultságok határozott megjelölésére sor kerül, a fentebb elmondottak alapján mély tisztelettel kérjük a magas kormányt, méltóztassék a választójogi törvény illető szakaszát olyan szövegezésben elfogadtatni, hogy a szerzett jog s annak érintetlenül maradása alapján egyházunk mindenkori püspökének szenátusi tagsága a választójogi törvényben kifejezetten biztosíttassék, annál is inkább, mert enélkül a nevezett javaslat 5. cikke szerint az összes magyar egyházaknak csak 2 szenátusi joga maradna, ami a romániai magyar kisebbség szempontjából nemcsak a román egyházakhoz viszonyítva méltánytalan, hanem még a német, zsidó és mohamedán kisebbségek helyzeténél is kedvezőtlenebb lenne.

Fogadja...

Kolozsvárt, 1926. márc. 7.

közzéteszi: LAKATOS ARTUR

Az alább közreadott írás először a Református Szemle – az Erdélyi Református Egyházkerület, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület és az Evangélikus-Lutheránus Egyház hivatalos lapja – idei első számában jelent meg. Újröközlésével szerkesztőségünk szeretne hozzájárulni ahhoz, hogy a Keresztény Magvető olvasói is értesüljenek a rangos folyóirat centenáriumáról – és gondolatban köszöntsék „születésnapján”. Kevés olyan periodikum működik tájainkon, amely száz éven keresztül megszakítás nélkül jelent volna meg. A Református Szemle e tiszteletet parancsoló múltja – amely nyilván ágas-bogas jelenkori történelmiünknek is egyféle tükré – egyéni és közösségi törekvések, sokak áldozatosága, önzetlensége nyomán lett az erdélyi magyarság szellemi épületének egy kis, de fontos téglája. Isten éltesse a Református Szemlét és minden munkatársát, olvasóját! (Keresztény Magvető)

SZÁZ ÉVES A REFORMÁTUS SZEMLE

Száz éves a *Református Szemle*. Nem kevés, sőt hosszú idő ez egy folyóirat esetében, amely több más erdélyi laphoz képest ráadásul még szerencsésnek is tekintheti magát – vagy mi vagyunk a szerencsések (?) –, mert megszakítás nélkül élhette meg eddigi száz esztendejét. E száz év, mint minden jó, amit az ember kaphat, átvehet és felvállal: áldás és teher, öröm és gond, büszkeség és felelősség... De nekünk, most, a centenáriumát megért Szemle jelenlegi szerkesztőinek és munkatársainak mindenekelőtt hálát kell éreznünk. A korábbi szerkesztők és munkatársak iránt is; hogy olyan munkát végeztek és hagytak reánk, melynek fontossága és jelentősége felől sokan meg vannak győződve, mind Erdélyben, mind Erdély határain kívül; és hálásoknak kell lennünk azért is, hogy folytathatjuk ezt a munkát. Kiváltság ez. Ilyen tekintetben csak ismételni tudjuk Vásárhelyi János hajdani püspök mondatait, aki a Szemle 50. évfordulójára megjelentetett jubileumi szám előszavában így írt: „Kegyelettel emlékezünk meg a Szemle érdemes, de már halott munkatársairól, szerkesztőiről, és hálásan gondolunk az élőkre, akik még most is hozzá tudnak járulni a Szemle gazdagításához.”¹

¹ Vö. *Előszó*. L. évfolyam, 1958, 198. Ami az RSZ gazdagítását illeti, a félévszázados jubileum alkalmára szerkesztett számban statisztikát is olvashatunk. L. Juhász István: *A Református Szemle ötven éve. 1908–1958*. L. évfolyam, 1958, 199. Az alább közölt statisztika további forrásai még: Nagy László: *Két évtized a Református Szemle életéből*. XXLI. évfolyam, 1978, 297.; Somogyi Botond: *A Református Szemle élete 1978–1989 között*. 2005, XCVIII. évfolyam, 2005, 476–477.; *A Református Szemle élete 1978–1989 között*. 2005, XCVIII. évfolyam, 2005, 560.

Az Erdélyi Református Egyházkerület *hivatalos* lapjaként indított Szemle első száma 1908. január 10-én jelent meg. Nagy Károly teológiai tanár lett első felelős szerkesztője, közvetlen munkatársként pedig Ravasz László teológiai, Kálmán János református kollégiumi tanár és ifj. Péter Károly egyházkerületi titkár csatlakozott hozzá. A szerkesztőségnek akkor a kolozsvári Teológiai Fakultás épülete adott helyet.

A Református Szemle statisztikai adatai, 1908–2006			
	<i>Írások száma</i>	<i>Oldal</i>	<i>%</i>
1908–1958			
Cikkek, tanulmányok	3700		
Elmélkedések, bibliamagyarázatok, prédikációk	600	28 142	
1958–1978			
Biblikum (bibliai teológia, hermeneutika, ÓT, ÚT)	121		19,53
Gyakorlati teológia (hom., lit., énekeskönyv, katek., pojm. stb.)	219		35,43
Rendszeres teológia	89		14,40
Egyháztörténet (egyetemes, hazai, életrajz, kiadványok stb.)	189	8906	30,58
1979–1989			
Biblikum	131		19
Gyakorlati teológia	429		63
Rendszeres teológia	41		6
Egyháztörténet	176	5710	26
1990–2003			
Biblikum	148		23
Gyakorlati teológia	162		25,5
Rendszeres teológia	102		16,1
Egyháztörténet	222	4894	35
2004–2006			
Biblikum	26		19,54
Gyakorlati teológia	25		18,79
Rendszeres teológia	24		18,04
Egyháztörténet, művészettörténet	58		43,60
Különfélék – Varia (Bibliopolium, Novum)	128	2260	
Összesen:	6590	49912	

Különös, vagy csupán a történelem ismétli magát, hogy a mai szerkesztőség gyakorlatilag ismét ott működik, ahol a százéves Szemle hajdan megszületett? Ha pedig végigfutjuk a felelős szerkesztők sorát, azonnal észrevehetjük, hogy a Református Szemle felelős szerkesztői többnyire teológiai tanárok (*): Nagy Károly* (1908–1917), Ravasz László* (1918–1920), Makkai Sándor* (1921–1924), Tavasz Sándor* (1925–1928; 1937–1948), Vásárhelyi János (1929–1936), Darkó Ákos (1949–1958), Dávid Gyula* (1959–1972), Tőkés István* (1973–1984), Gálfy Zoltán* (1984–1989), Nagy László (1990–1996), Bustya Dezső (1997–2000), Adorjáni Zoltán,* Buzogány Dezső* (2000–).

A *Református Szemle* tehát hivatalos lapként indult: közölte az egyházkerület kormányzatának körözlvényeit, rendeleteit, pályázatait, felhívásait és utasításait, s ennél fogva hetente jelent meg mindössze egy nyomdai ív terjedelemben.² De ugyanakkor teljesíteni kívánta az egyházi sajtó feladatait is: feltárta az Egyházkerület múltjának részleteit; megtárgyalta az aktuális kérdéseket; formálta az egyházi közvéleményt a közeli és távlati célok elérése érdekében; s nem utolsósorban feladatának tekintette azt is, hogy szellemi érintkezést biztosítson azok közt, akik szóval, tollal, munkával álltak egyházunk szolgálatába.³ Ugyanakkor lobogtatni kívánta a hitnek és tudásnak egy célt szolgáló fáklyáit s építeni mindeneket „lelki házzá...”⁴

A szerkesztőség mindenekelőtt a kerület lelkeszeitől várt támogatást, de számított az iskolai tanárookra és a gyülekezetek lelkes világi tagjaira is. (A szerzői kör hajdani támogatásának fontossága ma is érvényes, sőt mi több, megvalósulni látszik. Csak éppen végig kell szemlézni a szerzők névsorát, s azonnal megállapítható a szélesedő írói tábor. A Szemle számainak egyik kiértékelője, aki a 2003-as számokig végzett statisztikákat, már megállapította ezt;⁵ de azóta tovább bővült a nem lelkészi jellegű szerzők tábora.)

A hivatalos lapként útra bocsátott Szemlére úgy tekinthetünk, mint ami megvalósította a hajdani egyházi testületek sajtó iránt tanúsított felelősségét. Egyházunk első hivatalos kiadványai az 1858-ban beindított *Névkönyvek* voltak. A később beindított folyóiratok pedig egyes lelkipásztorok és professzorok önkéntes szolgálata révén láttak napvilágot, de felkarolta őket a kerület hivatalos vezetősége is.

2 1917-ben 8 lapra csökkent; 1925-ben újból egy ív; 1929-től havonta háromszor jelenik meg, 1945-től pedig kétszer, majd 1950-től egyszer; 1960-ban alakul át olyan folyóirattá, amilyennek később is jelentkezik; és 2001-től kap új, színes borítót, és jelennek meg benne az írások a nagy teológiai diszciplínákra bontva.

3 Az első ötven évét kiértékelő jubileumi szám viszont úgy értékeli, hogy a programba felvett szellemi érintkezést a Szemle „egyetemes sikon nem szolgálta mindig olyan következetességgel, mint a belső erők területén”. Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 199.

4 (Nagy Károly): *Előfizetési felhívás*. I. évfolyam, 1908, 1.

5 Vö. Somogyi Botond: *A Református Szemle élete 1990–2003 között*, 2005, 563.

A Szász Gerő által megindított *Erdélyi Protestáns Közlöny (Egyházi és iskolai hetilap)* első száma 1871-ben jelent meg. Így született meg első folyóiratunk, melyet Szász Domokos is szerkesztett (1877-től),⁶ majd püspökként is felpártolt, s az *Erdélyi Protestáns Közlöny* így lett 1886-tól egyházunk hivatalos lapjává; és pedig azáltal, hogy a kerület átadta hivatalos közleményeit a Közlönynek. Ez természetesen együtt járt azzal, hogy az egyházközségeknek meg kellett rendelniük az *Erdélyi Protestáns Közlönyt*, ami a megrendelői tábor kiszélesedését és a lapkiadás anyagi fedezetének biztosítását is eredményezte.

Ugyanebben az időben Bartók György (akkor nagyenyedi lelkész) kezdeményezésére egy másik lap is megjelent, az *Egyházi és Iskolai Szemle* (Nagyenyed, 1876). Ennek célja sok tekintetben visszacsengett a későbbi *Református Szemle* programjában. (Ez a Bartók György volt az, aki később felpártolta és érvényre juttatta a *református* jelzót a Szemle indításakor és nevének meghatározásakor.)⁷

Szász Domokos azonban nem csak a fent említett módon szándékozott megerősíteni az *Erdélyi Protestáns Közlönyt*. Egyben azt is akarta, hogy a lap *összetartó és nevelő eszközzé* váljék; s miközben hivatalos lappá tette a Közlönyt, ezzel együtt fenn kívánta tartani a szerkesztőség *függetlenségét* és a munkatársak föltétlenül *szabad véleménynyilvánítását* is.

A hivatalos jelleg és a szabad véleménynyilvánítás párosítása méltánylandó szándék volt, azonban lehetőséget nyújtott az elégedetlenségek, feszültségek nyilvánításának is. Így a Közlöny hasábjain éles polémia bontakozhatott ki Szász Gerő és Kecskeméthy István, a *Kis Tü. ör* szerkesztője között, s ebben támadások érték Szász Domokos püspököt is (1896–1897). A vita végül úgy hatott az egyházi sajtó kérdésének további alakulására, hogy az Igazgatótanács kimondta egy egyházkerületi tulajdonban álló hivatalos lap beindítását, s ugyanakkor a „hivatalos” jelző megvonását az *Erdélyi Protestáns Közlönytől* (1897 decembere).⁸

A bírált Szász Domokos javaslatokkal állt elő: legyen a kerület tulajdonát képező hivatalos lap az összes hivatalos ténykedés közlönye, de emellett képviselje az egyházkerület, az egyházmegyék érdekeit, s „kerülje a polemikus hangot és a személyeskedést”.⁹ Így jött létre 1898-ban az *Erdélyi Protestáns Lap*,¹⁰ melyet előbb Molnár Albert, majd pedig Nagy Károly szerkesztett. A fordulat azért is jelentős, mert e sajátos helyzetben elkerülhetlenné vált az egyházi sajtó fel-

6 Szász Domokostól a szerkesztést Sándor József veszi át (1884), őt pedig Szász Gerő követi 1886 elejétől. Vö. Tökés István: *A hetvenéves Református Szemle*. XXLI. évfolyam, 1978, 288.

7 Vö. Tökés István: *A hetvenéves Református Szemle*, 299.

8 Uo.

9 Uo. 288–289.

10 *Erdélyi Protestáns Lap*. Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület hivatalos lapja (1898–1907). Első száma 1898. január 1-jén jelent meg.

adatának körvonalazása. Ezt Molnár Albert tette meg, aki így fogalmazta meg az egyházi sajtó állandó, mindenekfelett való és végső feladatát: Isten országa építése a gyülekezetekben.¹¹

Az *Erdélyi Protestáns Lap* tíz évfolyamot jelentetett meg, s tulajdonképpen névváltoztatással élt tovább a *Református Szemlében*, amely magát az *Erdélyi Protestáns Lap* törvényes utódjának tekintette, és ennek örökségét vette át.¹² Így tehát azt is mondhatjuk, hogy miután a *Református Szemle* az 1886-tól hivatalos lapként megjelenő *Erdélyi Protestáns Közlöny*, majd pedig az 1898-tól szintén hivatalos lapként kiadott *Erdélyi Protestáns Lap* örököse, ha névváltoztatással is, de 110, illetve kerekén 120 éves. Így vélekedett már a 70 éves Szemlé ünnepező szerkesztőség is: „A 70 éves Szemle 90 éves...”¹³

Az *Erdélyi Protestáns Lap* örökségét továbbvivő hivatalos lap új neve – Református Szemle – azt jelezte, hogy a hivatalos egyház és benne a lelkészek új szempontokat kívántak érvényre juttatni. A *református* jelzővel a hitvallási hovatartozást óhajtották hangsúlyozni az általánosabb *protestáns* helyett, s ezzel együtt az egyházkerület *közjogi* és *evangéliumi* jellegét kívánták kiemelni.¹⁴ Ez az új jelző később „proféciónak” is bizonyult. Mert a húszas évek elején egyházunk újra felfedezte a reformátori örökséget, a maga reformációkori hitvallásait és ugyanakkor az evangélium erejét, s éppen Nagy Károly, a Szemle első felelős szerkesztője, valamint munkatársa, Makkai Sándor sürgették a félretett Heidelbergi Káté elővételét és tanítását. Ez meg is valósult 1921-ben.

Nagy Károly 1895-től, kolozsvári Teológiánk indulásától 1912-ig volt a rendszeres teológia tanára. Kettős örökséget hagyott maga után: az egyház iránti szenvedélyes szeretetet és a teológiával való pontos, tudományos foglalkozást.¹⁵ Nagy Károly egyház iránti szenvedélyes szeretetét tükrözi a *Református Szemle* első számának vezércikke is:¹⁶ „Egyházunk belső erejét kell fejlesztenünk, az élő hitet kell szolgálni, és nem egyházi pártok érdekeit... Ennek felébresztésére és

11 Ld. Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 199–200.

12 Vö. még: Tökés István: *A hetvenéves Református Szemle*, 289.

13 Ld. „Crimson-rózsák”. *Beszélgetés Dr. Gönczy Lajossal*. LXXI. évfolyam, 1978, 314. Ami a Református Szemle évfolyamainak számozását illeti, akárcsak más lapok esetében, itt is történt elírás. 1946. első felében a címlapokra – helyesen – a XXXIX. évfolyamot jegyezték. Az 1946. júliusi számra azonban tévesen került a XXXXI. évfolyam jelzés. Úgy tűnik, az elírás senkinek sem tűnt fel. Vagy ha mégis, senki sem jelezte a szerkesztőségnek. Az elírásra akkor derült fényt, amikor a Református Szemle 50 éves fennállásának megünneplésére készült. Ekkor javították ki az elírást, s ez a magyarázata annak, hogy mind az 1957-es, mind pedig az 1958-as számok L. évfolyamként jelentek meg.

14 Ld. még: Tökés István: *A hetvenéves Református Szemle*, 289.; Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 200.; Adorjáni Zoltán: *Isten adja a növekedést*. XCI. évfolyam, 2001, 3.

15 Vö. Froukje de Hoop: *Nagy Károly (1868–1926). Akik jó bizonyóságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Gondozta Kozma Zsolt. Kolozsvár 1996, 99.

16 Nagy Károly: *Programunk*. I. évfolyam, 1908, 3¹–6.

fejlesztésére kell fordítani a legjobb erőinket: a katedrát az ígéhirdetés mélyítésével, a katekhizációt a paedagogia minden vívmányával, az egyéni és gyülekezeti pastorációt az egyháztársadalmi munka minden ágával s a szeretetmunka minden áldásaival és intézményeivel. »Ahol van a ti kincsetek, ott van a ti szívetek!« Ha hitünkben, papunkban, egyházunkban kincset bírunk: áldozni is fogunk érte önként és erőnk fogytáig.»¹⁷

E kettős hagyaték, az egyházszeretet és a teológiai tudományosság ma is kötelez minket, a *Református Szemle* jelenben munkálkodó szerkesztőit és munkatársait. Kincsünk pedig van és lesz, ha utánaásunk, munkálkodunk, és ha feladatunknak tekintjük a lelki és szellemi építést. *Ora et labora!* Ezt kell követnünk nekünk is, s ez olyan örökségünk, sőt „szemlés” örökségünk, amit Tőkés István szerkesztőelődünk is vallott és gyakorolt: a Szemle 70 évfordulója alkalmára írt cikkek sorát egy olyan tanulmánnyal zárja, amely imádsággal végződik.¹⁸

A *Református Szemle* első száma úgy részletezte az általa felvállalt feladatokat, hogy mindenekelőtt az egyházkerület történelmének feltárását nevezte meg. (Az utóbbi években, s köszönhető ez a politikai változások nyomán bekövetkezett lehetőségeknek is, valóságos virágzás indult be a történelmi és egyháztörténeti kutatások terén. Ez azonnal észrevehető a Szemle hasábjain is. Csupán végig kell lapoznunk az utóbbi évek számainak tartalomjegyzékeit, illetve pillantsunk csak vissza az 1. l. ábjegyzetben közölt statisztika adataira. Ezek az adatok csalókák, hiszen a százalékok a különféle szakcsoportokban megjelent tanulmányok számának arányait mutatják. Egészen más volna az eredmény, ha a százalékokat a különféle szakok tanulmányainak terjedelme alapján számolnánk. Az egyháztörténeti tanulmányok bő jelentkezése egyben azt is tűnik megerősíteni, hogy változatlan és jellemző örökségünk a *történelmi múlt iránti fokozott érdeklődés.*)

Az 1908-ban induló Szemle további feladatai, amint már előbb is említettük, így következtek: az időszerű egyházi kérdések ismertetése és megtárgyalása; a közvélemény formálása; a szellemi érintkezés biztosítása az egyház munkásai között; „lobogtatni a hitnek és tudásnak egy célra világító fáklyáit”; mindenkit beépíteni a lelki házba. A Szemle mindezekkel a felelős egyházi döntések előtt is kívánt járni, előkészítette ezeket. Ezt úgy igyekezett megvalósítani, hogy alakította a teológiai látást és feltárta a döntések tartalmát. Így igyekezett egyben biztosítani a döntések hatását.¹⁹

A felsorolt részfeladatok azt is tükrözik, hogy a *Református Szemle* már kezdetől fogva fessegette a maga úgynevezett hivatalos jellegének keretét. Hivatalos, de továbbra is szabad véleménynyilvánítást biztosító, s ezáltal a kritikai

17 Uo. 4.

18 Ld. Tőkés István: *A Református Szemle és a lelkipásztorok*. XXLI. évfolyam, 1978, 325.

19 (Nagy Károly): *Előfizetési felhívás*. I. évfolyam, 1908, 1; ld. még: Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 200.

hangnak is teret biztosító lap kívánt lenni, akárcsak az *Erdélyi Protestáns Közlöny* korábban. Ezek – bár ma is tetszetősen hangzanak – nehezen valósulhattak meg együtt, az akkori körülmények között. Még akkor is, ha a hivatalos Szemle programként hirdette meg a zsinatpresbiteri elv megerősítését az egyházi adminisztráció decentralizálása érdekében.²⁰ Ezért az időszerű egyházi kérdéseket megtárgyalásának, a közvélemény formálásának, szellemi érintkezésnek, a hit és tudás lobogtatásának, a lelki házba való beépítésnek feladatát egy másik folyóirat is megragadta. Tudniillik a Szemle indulása után nyolc évvel egy új teológiai szaklap jelentkezett: *Az Út*. Szerkesztőségének pedig szintén a Kolozsvári Teológiai Fakultás épülete adott helyet.

Az Út folyóirat szigorúan tudományos alapon kívánt foglalkozni a lelkipásztori és építő egyházszolgálat gyakorlati kérdéseivel, s szakszerű irányítással szándékozott kibontakoztatni a lelkipásztorok gyülekezeti munkáját.²¹ Idővel tekintélyes folyóirattá nőtte ki magát. Néhány éves megszakítással 1944-ig élt, amikor is hatalmi utasítással szüntették be. A két világháború között jelentősen képviselte az erdélyi református teológiai gondolkozást és hathatós segítséget nyújtott a lelkipásztori munkához.

*Az Út*ban megjelenő írások az ekléziasztika, a kultusz, igehirdetés, a vallásos nevelés, az intézményes, illetve személyes lelkipásztori szolgálat területét célozták meg.²² Ha megvizsgáljuk rovatait, azonnal szembetűnik, hogy az azokban tárgyalt kérdések, illetve az általuk kitűzött célok egybecsengenek a Szemlével.²³ Ugyanis itt is, ott is felleljük a teológiai reform és az egyház belső, lelkileg

20 Vö. „Egyházi adminisztrációnk, a népegyház jellegének megfelelően, a decentralizáció felé halad kerületünkben. Helyesen. Autonomikus élet nem is lehet másképpen. De az autonómiával felelősség jár.” Ld. Nagy Károly: *Programunk*, 5.; Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 200.

21 *Az Út* lelkipásztori folyóiratot Ravasz László és Makkai Sándor indította azzal a céllal. A lap szakszerű irányítással szándékozott termékenyvé tenni és kibontakoztatni a gyakorló lelkészek munkáját. Az egyházpolitikát kizárták a lapból. Csak igazságokhoz és elvekhez kívántak ragaszkodni. Ld. Ravasz László: *Emlékezéseim*. Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1992, 116.

22 Ld. Ravasz László: *i. m.* 116.

23 A *Csendes óra* (1915–1918; 1923–1924: *Elbeszélések*; 1925-től: *Az Ige tükrében*) rovat a lelkipásztorok egyéni hitéletét ápoló meditációkat közölte. Az *Igehirdetés Kultusz* arovata 1927–1929 között, 1938-ban és 1941-ben az *Élet és munka*, 1935 és 1942-ben a *Prédikációvázlatok*. A liturgikai írások, prédikációvázlatok és igehirdetési tervezetek mellett a szerkesztők különös gondot fordítottak dogmatikai alapigazságok gyakorlati átírására. A *Vallásos nevelés* rovat a konfirmációi oktatás megreformálását, az iskolai vallástanítás megújulását, elmélyítését szolgálta. Ennek volt állandó melléklete 1927 és 1930 között a *Vasárnapi Iskola*. (A lap megszűnése előtti két esztendőben ez önálló rovata a folyóiratnak.) A *Gyülekezeti munka, pásztorokodás, belmisszió* (1923) a missziói munka kérdéseivel foglalkozott tudományos alapon, de figyelembe vette ennek gyakorlati vetületeit is, és irányt mutatott, illetve segítséget nyújtott lelkipásztoroknak. A *Külmisszió* rovat kérdéskörei, bár névlegesen a rovat csak 1930- és 1933-ban jelent-

építő munkájának kérdéseit: a hitvallásos szellem ébresztését, a teológiai tisztázást, a hit és világnézet témáját, az igehirdetés és egyházi énekeskönyv megújítását, a valódi, gyülekezetépítő lelkipásztorok kinevelését, a belmissziói munkaág, s ezen belül a diakónia felpártolását stb.²⁴

A Szemle 1908-tól 1950-ig az Erdélyi Református Egyházkerület lapja volt. 1951-től kezdve az Erdélyi és Királyhágómelléki Református Egyházkerületek, valamint az Evangélikus-Lutheránus Egyház egyetlen folyóirata. A kényszerű változás pozitívuma viszont az volt, hogy kibővült szerzői tábora, elsősorban a királyhágómelléki egyházi írókkal, másodsorban pedig az erdélyi evangélikusokkal.

A *Református Szemle* 70. évfordulóján Tökés István felelős szerkesztő az alkalomhoz igazodva értelmezte újra a lap nevét: „A »Református« azt a szellemet, állandó önvizsgálatot..., azt a »mélyebbre evezést«, tűzvevést, sózást, »hegyekre nézést« és készenléti állapotot fejezi ki, amelyet az írott Ige szolgálata elé állít az Anyaszentegyház Ura. A »Szemle« a valóságos cselekvésnek, a fáradhatatlanságnak, a nézésnek-látásnak, a fényhordozásnak és vilákolásnak, a Krisztushoz tartozó magatartásnak... kifejezője. Ezekkel a nevekkel aligha lehet baj. Azonban számunkra állandó feladat...: vajon híven hordoztuk és hordozzuk-e a kettős nevet?”²⁵ Ezt követő szavai a *hűség* és *hagyományörzés* fontosságát a *jelenbeli cselekvés* szemszögéből emeli ki: „...az előttünk járó nemzedékek iránti ragaszkodással és szeretettel lépünk rá a hét évtizedes múlt megszentelt ösvényeire, amint ezek az írásos bizonyágtétel nyomán kirajzolódnak. Az atyák mellőzésével semmit sem szándékozunk tenni, de épp az irántuk való hűség vonja maga után, hogy ne belőlük, ne a múltból, ne az ő cselekedeteikből éljünk, hanem

kezett, más rovatokban is felbukkannak. Az *Egyházi ének és zene* a szakrális zene múltjáról és jelenéről cikkezett, kitekintett az iskolai és egyházi énekoktatásra. Az *Irodalom. Szemlék. Kritikák, Irodalmi Szemle, Lapszemle, Folyóiratszemle, Folyóiratszemplék* cím alatt szakirodalmi forrásokat lehetett találni. A *Tudomány és világnézet* rovat 1923-ban indul, tekintettel arra, hogy az erdélyi magyar protestantizmusnak – a hivatalos egyházi lapon kívül – nem volt folyóirata, amely a szellemi tudományok és a világnézeti harcok kérdéseivel foglalkozzék. Ezt a rovatot egészítette ki az *Arte et Marte*, amely a mindenkor kötelezettségre figyelmeztetett: tudományral, a szellem fegyverével az evangélium terjesztéséért.

24 Ezekre nézve ld. összefoglalólag Juhász István: *A Református Szemle ötven éve*, 206–208.; Geréb Pál: *A teológiai tisztázás, ellenőrzés és irányítás a Református Szemlében*. L. évfolyam, 1958, 217–221.; Gönczy Lajos: *Az Ige hirdetésének szolgálata*. L. évfolyam, 1958, 224–227.; Csutak Csaba: *A lelki énekek és az egyházi zenekultúra megismertetésének, az énekeskönyv megújításának szolgálata*. L. évfolyam, 1958, 233–236.; Nagy Géza: *Gyülekezeteink egysége és felelőssége*. L. évfolyam, 1958, 236–240.

25 *Mérleg*. XXLI. évfolyam, 1978, 286–287.

intésük és iránymutatásuk segítségével ismerjük föl saját feladatainkat és kötelességeinket.”²⁶

A 70. évfordulás Szemle-szám cikkei több oldalról értékelik a lap számait, melyek jelentősen gyarapodtak terjedelmükben, s melyek ugyan eltérő „színekkel és hangsúllyal”, de „lényegileg hasonló álláspontot” képviseltek, azaz *engedelmes szolgálatot* a betű eszközével.²⁷

Tőkés István négy nemzedékre bontva értékelte ki a 70 éves Szemlét. Az első nemzedék (1919-ig) munkájának lényegét abban látta, hogy a hivatalos egyház és az élő gyülekezet egybefogásáért fáradozott. A másodikat (1920–1944) főként a felismert és sürgető feladatok körüli buzgólkodás jellemzi: a teológiai és egyházi megújulás, „önösszeszedés”, katekizáció, liturgia, egyházi rend, diakóniai és szociális felelősség és diaspora-ügy. A harmadik nemzedék (1945–1969) figyelme mindenekelőtt az egyháztársadalmi vonatkozásokra összpontosul, s ez érthető is volt a kialakult új társadalmi helyzetben; de ekkor jelentkezik „az igehirdetésnek olyan központúsítása, amilyenell a korábbi évtizedek alatt nem találkozzunk”. Ez utóbbi nyomon követhető a negyedik nemzedék (1970-től) munkájában is, s e mellett jelentkezik még „az ökumenizmus erőteljesebb érvényesülése”.²⁸

Mivel a mai Szemle utóbb az erdélyi református és evangélikus teológiai tudományosság folyóiratává alakult, érdemes kinyomozni, hogy mikor jelentkezik igazából ez a tudományos folyóirat-jelleg felé való hajlás. A tulajdonképpeni tanulmányok rendszeres közlését 1964-től lehet nyomon követni, s ugyanekkor kezdenek kialakulni s Szemle azon állandó rovatai, amelyek 2001-ig biztosítottak rendszerezett keretet az írásoknak,²⁹ s amelyek a négy nagy teológiai diszciplína területeit ölelik fel. (2001-től e hagyományos teológiai diszciplínák nevei adják világosan a Szemle belső rendszerét.)

Amikor Nagy László összefoglalóan értékeli a 70 éves Szemlét, mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy a folyóirat azt a hagyományos programot ápolja és képviseli, amely megszületésétől az egyház építésének szolgálatára hívta és kötelezte: „odaadóan szolgálta és szolgálja egyházunk külső és belső építésének ügyét”, s eközben új hagyományok születnek, mint például „leánya”, a hajdani *Gyülekezeti Melléklet*, amely a gyülekezetek legközvetlenebb lelki építését munkálta.³⁰ Magától értetődő volt azonban, hogy a Szemlét bírálatok is érték. A folyóirat 70. évfordulójára készített számban Tőkés István egy olyan írást is közölt,

26 Uo. 287. (1917-ben 8 lapra csökkent; 1925-ben újból egy ív; 1929-től havonta háromszor jelenik meg, 1945-től pedig kétszer, majd 1950-től egyszer; 1960-ban alakul át olyan folyóirattá, amilyenek később is jelentkeznek; és 2001-től kap új, színes borítót és jelennek meg benne az írások a nagy teológiai diszciplínákra bontva.

27 Ld. Tőkés István: *A hetvenéves Református Szemle*, 290.

28 Tőkés István: *A hetvenéves Református Szemle*, 292–293.

29 Uo. 291.

30 Nagy László: *Két évtized a Református Szemle életéből*, 303.

amely a lelkipásztoroknak kiküldött kérdőívek alapján összegezte az értékeléseket, igényeket és elvárásokat, valamint az elmarasztaló kritikákat is.³¹

A 1989-es változásokkal új lehetőségek tárultak fel az egyházi sajtó előtt. 1990 elején indult a prédikációkat közlő *Igehirdető*, valamint az *Üzenet* gyülekezeti lap. 1992-ben pedig az *Értesítő* is megszületett, éspedig az Erdélyi Református Egyházkerület hivatalos lapjaként. Az egyházkerület Püspöki Hivatala által kiadott *Értesítő* úgy tekint magára, mint a *Református Szemle* mellékletére (melléklapjára). Ezek tehát mind a *Református Szemle* öleből nőttek ki és lettek, úgy mond, a Szemle „önálló gyermekei”. Hiszen a Szemle hivatalos lap volt korábban, majd egyebek közt igehirdetéseket is közölt és gyülekezeti mellékletet adott ki. Emellett 2001 elején *Az Út* is „újraéledt” a maga korábbi célkitűzésével.³² Ezek magyarázzák azt, hogy a Szemle mára szinte szükségszerűen az erdélyi teológiai tudományosság folyóiratává lett. Ugyanakkor az is észrevehető, hogy a korábbi évekhez képest, a Szemle egyre több külföldi teológus írását közölheti, annak is köszönhetően, hogy megváltoztak a körülmények.³³ Igaz – állapította meg Somogyi Botond –, „a korábban sokrétű feladatot ellátó Szemle tartalma ma már nem olyan sokszínű” a fennebb felvázolt okok miatt; de „igen örvendetes, hogy gyarapodott az ifjú szerzők tábora... Azaz a *Református Szemle* mintha a református értelmiség egyházhoz kapcsolódó, tudományos munkáját látszana tükrözni. Ez pedig egybecseng a hajdani Szemle célkitűzésével.”³⁴

Isten éltesse a 100 éves *Református Szemlét*! Szolgálja ezután is Krisztus egyházát és Isten dicsőségét immár teológiai tudományos jellegével! A szerkesztőség nevében pedig még azt kívánjuk, amit hajdan id. Dávid Gyula fogalmazott meg frappánsan és üzenetként a 70 éves Szemlének: „a szerzők, amikor írnak, becsülik meg az olvasókat; az olvasók becsülik meg az írókat, s mindketten becsülik a Szemlét.”³⁵

ADORJÁNI ZOLTÁN

31 Tökés István: *A Református Szemle és a lelkipásztorok*. XXLI. évfolyam, 1978, 316–325.

32 Ld. *Békesség az olvasónak!* *Az Út*. Teológiai tudomány, egyházi szolgálat. 2001, 1: „Olyan, az egyházi szolgálatra néző tudományos folyóiratot tervezünk, amely egységes hitvallásos szelleműn belül segít a igehirdetés szolgálatában, kitekint az egyházi közéletre, teológiailag értékeli az egyházon kívüli eseményeket, tájékoztat a fontosabb közegyházi és teológiai mozgásokról, megőrzi a tudományos tárgyilagosságot, teret ad a szabad véleménynyilvánításnak, példaadó a nyelvhelyesség dolgában, általában kinyitja a teológiai műhely ablakát egyházunk és népünk felé.

33 Vö. Somogyi Botond: *A Református Szemle élete 1990–2004 között*, 2005, 560–561.

34 Uo. 563.

35 *Látogatóban D. Dr. Dávid Gyulánál a Dónáth úton*. XXLI. évfolyam, 1978, 311.

Szószék – Úrasztala – Szertartások

PÁLFI DÉNES

ISTENBEN BÍZZUNK, NE A SZERENCSEBEN! ÚJESZTENDEI BESZÉD

„Ha Isten velünk, ki lehet ellenünk?” (Róm 8,31)

A hívő keresztény ember az új esztendő mindig reménységgel, bizakodva, derülátóan kezdi. Él benne a tudat, hogy Isten mindig vele van, minden körülményben, s ha Vele és az Ő nevében indul el az új év beláthatatlan, kifürkészhetetlen útjain, senki és semmi nem lehet ellene. Milyen szépen fogalmazza meg e hitet az egyik újévi gyermekversike: „Isten nevében kezdem el, / Ő segítjen kegyelmével. / Ha Ő velem, mi sem nehéz, / Ha Ő elhagy, erőm elvész. / Ezért legjobb e feltétel: / Isten nevében kezdem el!”

Római katolikus testvéreink az új esztendő első napjaiban vízkereszt ünnepe ülik, mely alkalommal víz- és házszentelést végeznek. A megszentelt vízzel behintik a házat, s azt tartják, hogy e cselekmény távol tartja otthonuktól a vilámcsapást, a rontást, s vele általános védelmet biztosítanak – hitük szerint – maguknak.

Nekünk, unitáriusoknak, nincsenek ilyen „védekezési eszközeink”, a vízkereszt ünnepe rég kimaradt a mi vallásunkból. Mi Istennel, az Ő segítségével hívásával „védekezünk”, aki szeret minket, s aki „ha velünk – Pál apostol szavaival élve – ki lehet ellenünk”? Ettől a szeretettől senki és semmi, „sem nyomorúság, sem szorongattatás vagy üldözés, éhezés vagy mezítelenség, veszedelem vagy fegyver, sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket”. Ezt a szeretetben fogant közösséget, atyai-gyermeki viszonyt senki és semmi fel nem bonthatja. Ez tölti el bizakodással, reménységgel, derülátással minden új év kezdetén, és annak minden napján a hívő keresztény ember lelkét.

Ez így jól is van, mondják sokan, de ettől a balsors, a csapás, a kereszt, a szerencsétlenség még nem biztos, hogy elkerül bennünket. Nagyon is ésszerű megállapítás, mert mindezek életünk velejárói. Isten útjai azonban kifürkészhe-

tetlenek, s a csapás, a szerencsétlenség sok esetben szerencsének, az isteni gondviselés eszközének bizonyul. Az egyik kínai mese szerint, egy paraszt lovával művelte földjét. Egy napon azonban a ló a hegyekbe szökött. Amikor a paraszt szomszédai a balszerencse miatt sajnálkozásukat, részvétüket fejezték ki az öregnek, az így felelt: „Balszerencse? Jó szerencse? Ki tudja?” Aztán egy hét múlva a ló egy egész ménes kíséretében tért vissza a hegyekből, s a szomszédok együtt örvendezhettek a paraszttal jó szerencséje miatt. Ő azonban megint ezt mondta: „Jó szerencse? Balszerencse? Ki tudja?” Néhány nap múlva, amikor a paraszt fia megakarta szelídíteni az egyik vadlovat, leesett a hátáról, és eltörte a lábát. Mindenki azt gondolta, ez aztán valóban balszerencse! A paraszt azonban megint csak ezt mondta: „Balszerencse? Jó szerencse? Ki tudja?” Pár hét múlva katonák érkeztek a faluba, és összeírták a hadviselésre alkalmas legényeket. Amikor látták, hogy a paraszt fiának el van törve a lába, felmentették a szolgálat alól. Nos, jó szerencse volt ez? Vagy balszerencse? Ki tudja? (Anthony de Mello: Test és lélek)

A lényeg az, hogy mi nem a szerencsében kell hogy bízunk, ami bizony sokszor elpártol tőlünk, hanem Istenben, aki szerencsétlenségünket is szerencsévé, kudarcunkat is sikerré, bánatunkat is örömmé tudja változtatni, akivel, mert velünk van, kiállhatjuk legnagyobb próbáinkat is. Amelyeket azért ad, hogy legyőzzük azokat, s megmutassuk belé vetett gyermeki hitünket és bizalmunkat, lelkünk próbákat kiálló és legyőző erejét.

Ez viszont csak azok számára lehetséges, akik nemcsak hangoztatják, hogy „Isten velünk”, hanem ők is Istennel vannak, akarata, törvényei szerint élnek. Akik tudják, hogy csak Istennel, törvényei szerint lehet emberien, erkölcsösen, igazán élni, legyőzni az élet nehézségeit, s így, ebben a szellemben nevelik a rájuk bízottakat is.

Az elmúlt rendszerben egy nagyhangú, gőgös faluvezér, párttitkár ezeket hirdette: nem kell vallásórára járni a gyermekeket, nem kell templomba vinni őket. S önmagát hozta fel példának a falugyűlésen: nézzék meg, hogy ő milyen gyermekeket nevel Isten nélkül. Ekkor még valóban kedves, szófogadó, tiszteletudó gyermekekkel dicsekedhetett. De nem sokat kellett várni meggyőződése cáfolatára: mert néhány év múlva egyik fia munkakerülő lett, leánya rossz, erkölcstelen útra tért, másik fia pedig egy betörőbanda tagjaként vált ismertté. Így néz ki az erkölcs, az élet Isten nélkül! Ilyen emberi életeket szül az istennélküliség, amelyek egytől-egyig összeroskadnak a hitetlenség viharában, az élet próbái, keresztjei, csapásai alatt!

Jézus mielőtt megkezdte volna tanítói munkáját, megkeresztelkedett. Így akart betölteni minden igazságot, s Istennel indulni el a nagy munkára. Alámerítése után szózatot hallott az evangélium tanúsága szerint: „Ez az én szeretett fiam, akiben gyönyörködöm!” Ezt az eseményt ünneplik a római katolikusok vízkeresztkor. S ha mi nem is tartjuk ezt az ünnepet, Jézus, megkeresztelkedésével is üzeni nekünk, hogy mi is Istennel, bizakodó és megtisztulni vágyó lélekkel in-

duljunk el az új esztendő szövevényes, próbákat és kereszteket rejtő útjain, s úgy éljünk bármely sorscsapás között is, hogy méltók legyünk Isten szeretetére, atyai szózatára: „Ez az én szeretett fiam, akiben gyönyörködöm!”

Ne zavarjon, tévesszen meg minket senki és semmi, Isten szeretetére hagyatkozva járjuk életutunkat az új évben, úgy ahogy azt Vianney János arsi, szentté avatott plébános is tette, aki Isten szeretetében bízva mindig, a következőket írta: „Egy napon kaptam egy levelet, amelyben szentként tisztelnek és bánnak velem. Ugyanakkor kaptam egy másikat, amely tele volt sértegetésekkel. Ha csak az elsőt kaptam volna, a gőg uralkodott volna el rajtam. A második viszont csak kétségbeesésekbe sodort volna. Nem kell fontosságot tulajdonítani sem az egyiknek, sem a másiknak. Az az ember, ami Isten szemében.” (Rossi: A szent plébános) Ebben a hitben lelte meg nyugalmát és békéjét az élet minden helyzetében, bánatban és örömben, sikerben és kudarcban, szerencsében és szerencsétlenségben egyaránt, vallva, hogy senki és semmi nem választhatja el az őt szeretett gyermekének tartó szerető Atyától.

Így éljünk mi is – mindig Istenben bízva, csakis az Ő véleményére adva és örök szeretetébe kapaszkodva, vele kézen fogva járva – az előttünk álló esztendő minden napján, s legyen szilárd hitvallásunk a Pál apostolé: „Ha Isten velünk, ki lehet ellenünk?” Ámen.

LŐRINCZI LAJOS

SZOLGÁLJ AZ ÚRNAK!

„Távol legyen tőlem, hogy vétkezzem az Úr ellen, és ne imádkozzam többé értetek. Sőt inkább tanítalak majd benneteket a jó és egyenes útra. Csak féljétek az Urat, és szolgáljátok őt teljes szívből...” (1Sám 12,23–24)

Emlékeztek-e még, Testvéreim, Józsuének a tévelygő néphez intézett szavaira?: „Válasszátok ki még ma, hogy kit akartok szolgálni. De én és az én házam népe az Urat szolgáljuk!” Nos itt – a történelem ismétléseként – ugyanerről van szó. Mindenekfölött, minden sérelmed, jóléted, munkád ellenére az Urat szolgálj!

Ha Izrael történetében Mózes a vallás, a szabadság és a törvény megteremtője, akkor Sámuel a népből nemzetté válás prófétája, a királyság intézményének megalapozója, Isten hatalmának képviselője által.

A fenti verseket Sámuel a prófétáktól ismerős, szent haraggal mondja el, mivel a nép – a próféta minden intése ellenére – nem tud megmaradni Isten egyenes útján, hanem erkölcstelenül, bálványok imádasával éli életét.

Ezeket a gondolatokat két részre oszthatjuk. A 23. versben Sámuel magáról beszél: „Távol legyen tőlem, hogy vétkezzem az Úr ellen, és ne imádkozzam többé értetek, sőt...” A próféta el van keseredve. A próféta haragszik. A próféta minden munkáját sárba tiporva látja. Hát hiába volt minden intés? Hiába volt minden ostromlás és fenyegetés? Hiába tette ki a lelkét, áldozta fel ifjúságát, és szentelte a népnek egész életét? Mégis a maguk útját járják, és elfeledkeznek az Úrról?

Egyszerű emberi döntésből fakadó magatartás volna az, ha Sámuel most azt mondaná: ilyenek vagytok, ám lássátok! Meg lehetne érteni, ha most „a lovak közé dobna a gyepelőt”, mint annyi mai megsértődött, munkáját eltiporva látó ember. De Sámuel nem hétköznapi, nem „egyszerű” Sámuel, hanem Sámuel *próféta!* Az Úr szolgálja. Lelkében Isten lelke, ereje lobog, a könyörülő Istentől tanult irgalmat, a szeretet Istenének szeretetével csüng népén, a soha nem roskadó prófétai hit munkál benne.

Nem fordít hátat, hanem azt mondja: nem azért, mert megérdemlitek, hanem az Úrért, hogy ne vétkezzem hivatásomban, s azért, mert fáj a szívem értetek, imádkozom, hogy jó útra térjete. Sőt, újra meg újra megtanítom nektek az egyenes utat.

Isten igazi szolgáljaként a hit magaslatán, a példaképek sorában magasodik fel itt Sámuel. Alakjával, szavaival mintegy sugallja az örök újakezdés magatartását: „Ember tervez, odalesz / Kezdd el, újra kezdd.”

A második (24) vers a nép magatartásáról, mintegy feltételről beszél: „Csak féljétek az Urat és szolgáljátok őt teljes szívvel!”

Megfigyelhető, hogy az ószövetségi nép hite a félelmen alapszik. Az Ószövetség Istene a legmagasabb hegy tetején lakik, mennydörgésben, dögvésekben, idegen hódítók hadjáratában mutatja meg erejét. A jót, az akarata, törvénye szerinti életet jutalmazza; a rosszat, a tévelygést, a törvénysértést, az erkölcstelenséget, elsősorban a bálványimádást bünteti. A boldog élet feltétele: az Úr félelme. Az ember igyekszik betölteni Isten akaratát, mert fél a büntetéstől. Ezt jelenti itt is a „féljétek az Urat!” felszólítás.

Jézus és az Újszövetség Isten tiszteletének és imádásának más okát, miértjét és célját találja meg. Jézus átéli Isten közelségét. Nem mennydörgő, vaskezü kormányosnak ismeri meg az Istent, hanem szerető, jó Atyának, minden élet forrásának, akiben minden él és mozog. A Jézust követő ember ezért elsősorban nem egy külső akaratnak engedelmessé válik, nem félelemből hisz, hanem belső felismerésből. Azért, mert megtapasztalja Isten jelenlétét életében, megérzi azt a belső teljesség-töltetet, amelyet az Ő jelenléte kölcsönöz. A jézusi ember hite nem a korlátlan hatalomra, hanem a korlátlan szeretetre adott válasz.

A szolgálat, amelyről a próféta beszél, ebből a kétféle felismerésből táplálkozik. Az ószövetségi ember fél az Isten büntetésétől, ezért szolgál, igyekszik eleget tenni minden kötelességének. Az újszövetségi, jézusi ember lelkében Isten szeretetével, önként szolgál az Úrnak, s ez örömmel tölti el, életének értelmet ad.

Egyszerű példával lehet szemléltetni ezt. Van gyermek, aki apja kegyetlen verésétől rettegve mindent elvégez, amit szülője számára kirendel. De csak annyit és azt sem szívesen. És van gyermek, aki anélkül, hogy valaki kérné, önként elvégez egy csomó munkát, többet, mint amit elvárnának a szerető szülők, csak hogy örömet szerezzen. És ez számára is öröm.

Felénk is szól a felhívás: szolgáljatok az Úrnak! Az elmondottak függvényében mit jelent ez? Jó, ha a lelkünkben van egy kis félelem az Úrtól, akinek kezében az életünk, családjunk, a világ élete. Azért jó, mert gyarlók vagyunk, hajlamosak a valláserkölcsei kötelességeink elhanyagolására. De sokkal jobb, ha Jézussal járva, az ő példájára, a naponkénti imádkozás és Istenre figyelés során megérezzük, megértjük Isten nagy szeretetét. És apránként eljutunk oda, hogy nem a büntetéstől való félelemből, hanem önként, szeretetből vállaljuk azt a szolgálatot. Mert az ilyen ember már nem csak kötelességét végzi el, nem csak fizetségért dolgozik, hanem azért, mert ez neki lelki megnyugvás és boldog perceket szerez.

Szolgálni az Úrnak – a szeretet kettős parancsának betöltését jelenti, a több munka önkéntes vállalását, még akkor is, ha visszaélnék vele, még akkor is, ha más azt meg nem értheti. A fontos az, hogy Isten látja, s nekem öröm. Ámen.

MAKKAI-ILKEI ILDIKÓ

KŐBE VÉSETT JÖVŐ

„Aki tehát hallja tőlem ezeket a beszédeket, és cselekszi azokat, hasonló lesz az okos emberhez, aki kősziklára építette a házát. És ömlött a zápor, és jöttek az árvizek, feltámadtak a szelek és nekidőltek annak a háznak, de nem omlott össze, mert kősziklára volt alapozva. Aki pedig hallja tőlem ezeket a beszédeket, de nem cselekszi, hasonló lesz a bolond emberhez, aki homokra építette a házát. És ömlött a zápor, és jöttek az árvizek, feltámadtak a szelek, és beleütköztek abba a házba, az összeomlott, és teljesen elpusztult.”

(Mt 7,24–27)

Kedves Keresztény Testvéreim!

Megragadott e néhány sor. Megragadott, mert arról beszél, ami mindannyiunk számára fontos: a házról és az emberről, aki házat, házát építi. A ház a történelmünk, elődök alapvetésétől ível napjainkig. Hisz az alapot ők választották, a Firtos-hegy lábánál, dombok, patakok ölelésében.

Nemzedékek álmaiként épültek itt házak, otthonok. Mi mindent belefalaztak, és belefalaztatok házuk, házatok falába! Befalaztátok az akaratot, amely falakat emelt, a fáradtságot, a jövőálmódó, szabadabb holnap reményét. És mindmellé bele kellett falazni az otthon melegét, szeretetét. Hisz „minden házat építenek valamire, valamilyen céllal. És azt a valamit, azt a célt, azt a tervet és azt a gondolatot, azt mind beépítik a házba. A fatörzsek közé, ahogy a fal épül, a gerendák közé. Mert különfélék a házak, nem csak kívül, és nem csak belül. De egy biztos, hogy amelyik ház arra épül, hogy otthona legyen az embernek, és úgy épül, és úgy építik, hogy otthont akarnak maguk köré, abból a házból otthon lesz. És jó otthon lesz, és sokáig lesz otthona sokaknak.” (Wass Albert)

Ugye nem csak én vagyok úgy, Testvérem, hogy amikor végigmegegyek e gyönyörű falun, benézek szép, tisztán tartott háztájainkra?! Némelyiken látom, hogy lakják, hogy régóta otthon, és van ígéret arra, hogy otthon maradjon a jövendőben is. Némelyiken látom, hogy magányos, felnőtt gyermekek lábnyoma még ott van a kapuban – de vajon ők merre járnak? Sok szobáját nem lakják már, csak egy részében pislákol még az élet. Némelyik csendes, a zsalugáter le van engedve, csak ritkán járnak be kapuján, éltetni még egy darabig. És van, amelyik kihalt, elhagyott, néhol már omladozik. Ilyenkor belém nyilall a gondolat: vajon mégis homokra építettek elődeink?

Jött a világ szele, szétszórta gyermekeinket, elvitte magával, nagyvárosok, idegen országok betonjába befalazta, és ők elindulva, szívük mélyén, mondogatták: „Ha menni kell, magammal sokat vinnék, / Az egész édes megszokott világot, / Rámástól sok, sok kedves drága képet / És egy pár szál préselt virágot, / Vinném az erdőt, hol örökké jártam, / Vinném a házunk, mely hátamra nőtt. / Vinném... Én Istenem, mi mindent vinnék!” (Reményik Sándor)

Kor áldozatai lettünk, mint a gyönyörű népballadában a feleség, az édesanya. Kőműves Kelemenné népballadára gondolok, hisz Déva vára falait nem volt könnyű felépíteni, mert a felrakott falak újra és újra leomlottak. Édesanya, szeretett feleség vére kellett, hogy állhassanak a falak. Gyermekeink élete kellett, hogy állhasson egy rendszer – de az már a múlté; és nem építhettek, nem építhettünk homokra, mert azt olvastam a Szentírásból, hogy a bölcs ember sziklára épít. És jöhetnek valóságos árvizek, szélviharok vagy jöhet gyilkos kor szele, *az istenben bízó ember háza állni fog.*

Ma egy másfajta házról is szeretnék beszélni: anyaszentegyházunkról, Isten házáról, lelki életünk bölcsőjéről. Amíg a felolvasott bibliai versünkről gondolkodtam, először az jutott eszembe, magyar nyelvünk milyen sok szóösszetételében szerepel a *ház* szó. Íme néhány: anyaszentegyház, egyház, istenháza, iskolaház, családi ház, művelődési ház. És mindegyiknek a léte az alaptól függ. Hiszen tudjuk, mennyire meghatározó életünkben is az alap, első életéveink biztossága, szilárdsága – vagy épp azok ellentéte.

Jézus, hogy mondanivalóját jobban megvilágítsa – ellentétes képeket használ: aki hallja őt, és azt cselekszi, amit mond, őt követi, olyan lesz, mint a kősziklára épült ház. Szilárd alapon áll, és jöhetnek árvizek, szélviharok, vagy jöhet gyilkos rendszer romboló ereje, de annak az embernek nem omlik össze a háza.

Palesztinában nagyon sziklás a talaj, nem kellett tehát külön alapot építeni, csak meg kellett keresni a megfelelő helyet, és akkor az építő biztos lehetett abban, hogy a hirtelen árvíz nem mossa ki az alapot, és nem dől össze a ház. Ilyen biztos alapot jelent a jézusi tanítás, életünknek nemcsak szép napjain, hanem akkor is, amikor úgy érezzük, elmerülünk gondjaink tengerében, hogy „nem emel föl senki sem, belenehezedtünk a sárba” (József Attila). Bizony, ilyenkor „balga emberekké” válunk, mert megfejtkezünk a Mester szavairól, és úgy érezzük, hogy a baj, a megpróbáló idő elviszi életünk értelmét. Elkövetkeznek a nehézségek életünkben, a könnyet fakasztó, magányban szenvedő napok, de az Istent ismerő, az Istenben bízó embernek van kire támaszkodnia, van egy alap, amely megtartja őt, és így élete nem omolhat össze. Az Istent ismerő ember még gondjai tengerében is így kiált fel:

„Fogadj fiadnak, Istenem,
 hogy ne legyek kegyetlen árva.
 Tudod, szívem mily kisgyerek –

ne viszonzod a tagadásom;
 ne vakítsd meg a lelkemet,
 néha engedd, hogy mennybe lásson.”
(József Attila)

Tulajdonképpen két embertípust állít egymással szembe Jézus, az okos/bölcs és a balga embert. De mit jelentenek e szavak, mit jelent bölcsnek vagy balgának lenni? Az ókori keleti elképzelés szerint az számított bölcs embernek, aki ismerte az élet és a világ rendjét és aszerint élt. A bölcsességnek az a feladat jutott, hogy a fiatalokat felkészítse az életre, megmutassa az utat a siker és a boldogság felé. Izrael esetében az általános ókori keleti bölcsesség elmélyült ama felismerés által, hogy az élet sikere nemcsak az emberi okosságtól, hanem alapvetően Isten akaratának ismeretétől, annak követésétől függ. A Biblia szerint a bölcsesség maga Isten. Aki bölcs, az telve van istenfélelemmel, Istennel együtt tervezi és valósítja meg álmait. Az okos ember nemcsak diplomákat gyűjt, hanem tudását Isten szeretetébe, és embertársai szolgálatába állítja. Szemben az oktalan emberrel, aki meggondolatlanul, csak máról holnapra él, akinek csak önmaga számít.

De mit jelentenek e szavak nekünk, ma elő unitárius keresztényeknek? Ugyanazt, mint a Biblia emberének. Ahhoz, hogy boldogok lehessünk, nem elég tudást, vagyont, információt, elismerést gyűjteni, mind emellé szükség van istenismeretre, hogy tudásunkat Isten és az emberek szolgálatába tudjuk állítani, hogy életünk alapja biztonságban lehessen. De hogyan találunk erre a bölcsességre? Istent csak Jézus tanításán keresztül találhatjuk meg. Evangéliuma, tanítása, hitének ereje Istenről tesz bizonyosságot.

Jézus mellett arról az emberről is meg kell emlékeznünk, aki kösziklaként képviselte hitünk alapját, hogy megálmodott egyháza állhasson – és az még ma is áll. Mert köszikla volt Dávid Ferenc, az igazság kösziklája, aki nem rettent vissza évszázados keresztény dogmák elvetésétől, és ezáltal lépésről lépésre közelebb került az igazsághoz, a bölcsességhez, Isten igaz ismeretéhez, az ember Jézusához, akiről azt tanította, hogy nem imádni, hanem követni kell.

Bölcsessége előre mutató fáklyája volt. Az óprotestantizmus képviselői, Luther Márton és Kálvin János felfogása, nem a reneszánszhoz, a középkorhoz állt közelebb. Ezzel ellentétben az unitarizmus elvei a reneszánsz eszméin fejlődtek: vallásunk emberközpontú, a ráció, az értelem fontosságát hangsúlyozza a dogmákkal szemben.

A szabadság kösziklája is volt, fejedelmével, János Zsigmonddal szabad vallásgyakorlatot engedélyezett Erdélyben, és ezzel a rendelettel két évszázaddal megelőzte a fejlett Nyugatot, ahol véres vallásháborúk dúltak, Erdély földjén szellemi béke volt – menekülő tudósokat befogadó szabad föld.

Az igazság keresése, bölcsessége okozta halálát. Vajon mire gondolt börtönében, halálát érző utolsó pillanataiban? Van-e értelme halálának, élni fog-e

bölcsessége, lesznek-e majd követői? Kevesen maradtunk, de miközben fogynak és eltűnnek gyülekezetek, az idén megszületett egy új egyházköztség, amely kicsi ugyan, de élni akar. A Nyikó-mente kis falvaiban már majdnem homokká vált az alap, amely egykor kemény kősziklája volt Egyházunknak, s egyben hitünk végvára.

Itt van ez a gyülekezet is, amely nemrég született, és amely születésével örömhírt küldött szét Erdély-szerte, de a nagyvilágba is. Sokan hallották, sokan örültek. És vallja e gyülekezet, hogy kősziklává akarja újra erősíteni gyökereit, mert ismeri Istenét, mert követni akarja Mestereit, mert oly sokszor harcolt anyaszentegyházáért – és teszi ma is. Mert istenfélő, ragaszkodó szeretete „kitsin templomotskákat” épített. Mert ismeri Dávid Ferenc tanítását, és őrzi, vigyázza azt. Mert ismeri múltját, mert vannak múltból regélő, áldott öregjeink. És vannak fiatalok, akik a bölcsesség útján elindultak már, mert ragaszkodnak hitükhöz, mert arról vallomást tesznek. És ragaszkodnak ehhez a földhöz is.

Az alapra kell odafigyelni, és ezzel együtt Jézus és Dávid Ferenc tanításán keresztül odafigyelni az emberre, a mellettünk élőre, aki egy családnak kősziklája, megtartó ereje lehet, és jobban oda kellene figyelniük lelkünkre, közösségi életünkre is. Hisz tőlünk függ, akik itt maradtunk, akik a templom körül állunk, hogy lelki otthonunk megmarad-e, vagy lehúzzhatjuk templomunkon is a zsalugáttert, mert omladozóvá, elhagyottá válik, és csak láthatatlan lábnyomaink mutatnak majd ajtaja felé. Mert – ahogy Nyíró József írta – „a híveveszett templomok pedig meghalnak”. Vigyázzunk rá itthon maradásunkkal, imádságunkkal, éltesük templomunkat, anyaszentegyházunkat, hogy lehessünk mi is kőbe vésett jövődő. Ámen.

PÁL JÁNOS

A GONDVISELÉSRŐL

„Uram, te megvizsgálasz, és ismeresz engem. Tudod, ha leülök vagy felállok, messziről is észreveszed szándékomat. Szemmel tartod járásomat és pihenésemet, gondod van minden utamra. Még nyelvemen nincs szó, te már pontosan tudod, Uram. Minden oldalról körülfogtál, kezedet rajtam tartod.”
(Zsolt 139,1–5)

Napjainkban az ember ezernyi információ birtokába juthat. Újságtól, televíziótól, rádiótól elkezdve egészen a világhálóig számtalan eszköz áll rendelkezésünkre, hogy minden apróságot megtudjunk világunkról, ami körülöttünk történik, szűkebb vagy tágabb környezetünkben. És szinte minden egyes alkalommal, amikor ezeket a híreket halljuk, olvassuk, látjuk, az az érzésünk támad, mintha minden a feje tetejére állt volna. Sokszor az a benyomásunk támad, hogy minden megtörténhet ezen a világon az egy jón kívül, a dolgok csak rossz irányban haladnak. Mert mivel vannak tele a rádiók, televíziók, újságok hírei? Csupa rossz hírekkel. A képernyők alatt futó hírsávokban naponként olvashatni arról, hogy a világ valamelyik sarkában több tucat vagy több száz ember válik az erőszak áldozatává, hogy ezreknek kell elmenekülniük az erőszak elől lakóhelyeikről. Sokkoló képeket, filmrészleteket, beszámolókat láthatunk, olvashatunk arról, hogy milliónyian tengődnek egyik napról a másikra, hajlék, táplálék nélkül, magukra hagyatva, kisémmizve. Milliányi emberi élet tragédiájának lehetünk szemtanúi televízión, újságon, rádión keresztül. De sokat láthatunk ezekből mindennapjainkban is *közvetlenül*: hajléktalanokat kukákban kotorva, utcákon lézengve, kéregetve, nyomorogva.

Ki a felelős ezért? – kérdezhetjük. Miért van ez így? Hol van és egyáltalán van-e isteni gondviselés? És vajon mindaz, amiket a zsolttárból fentebb idéztünk – hogy Isten szemmel tartja járásunkat, hogy kezét rajtunk tartja, hogy gondja van útjainkra – hol marad? Hiszen a sok áldozat, menekült, a nyomor, az éhínség éppen az ellenkezőjét látszik bizonyítani, a zsolttárirót látszik cáfolni.

Van-e tehát isteni gondviselés? Válaszunk egyértelmű és világos: igen, van isteni gondviselés.

Isten mindennel megajándékozott, ami szükséges számunkra. Gondviselésének legszebb ajándékai lelki talentumaink, tehetségeink (amelyeknek kama-toztatása Istentől kapott kötelesség): hit, amely erőt, reménységet ad a küzdelemhez, hogy céljainkat, álmainkat, küldetésünket megvalósíthassuk, értelem, amely

a teremtés koronájává emel, hozzá hasonlatossá tesz bennünket, szabad akarat, amely által a magunk sorsának kovácsolói lehetünk. Mégis a szeretet a legszebb talentumunk, amely életünknek értelmet, célt ad, amely boldogságunknak egyetlen biztosítéka.

De nemcsak talentumokkal ruházott fel bennünket az isteni gondviselés és szeretet, hanem bizalmával is, ránk ruházva teremtett világát, mondva: „Alkosunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon, az egész földön és mindenben, ami a földön csúszkí-mászik. Nektek adok az egész föld színén minden maghozó növényt és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse van: mindez legyen a ti eledeletek.” Itt van körülöttünk ez a csodálatos világ a maga sokszínűségével, és ne feledkezzünk meg életünk egyetlen pillanatában sem arról, hogy értünk ragyog, kel és nyugszik a Nap, értünk hullanak alá az eső életet adó cseppjei, értünk terem a föld, értünk nyílnak a virágok, énekelnek a madarak.

És nem utolsósorban ott van az isteni gondviselés mindennapjainkban is, hogy egészségesen kelhetünk minden reggel, hogy minden nap elvégezhetjük munkánkat, hogy élünk és örvendezhetünk e világ sok-sok csodájának, titkának.

De ha van isteni gondviselés, kérdezhetjük, miért van mégis a sok szerencsétlenség, tragédia, nyomorúság? Valami még sincs rendjén! Valaminek mégis csak híjával vagyunk. Valóban, Testvéreim, valami híján van, valami nincs rendben, valami mégis hiányzik. A gondviselés, de nem az isteni, hanem az emberi gondviselés, a felebarát iránti felelősség.

Mielőtt válaszolnánk a nyugtalanító kérdésre, hogyan állunk ezzel a dologgal, álljunk meg egy pillanatra gondviselés szavunk mellett. Bontsuk csak szét ezt az összetett szót, majd újból illesszük egymás össze! Érdekes és értékes felismeréshez juthatunk. *Gond* és *viselés*. Nem kevesebbről van itt szó, Testvéreim, mint arról, hogy gondviselés szavunk annyit jelent: mások *gondjait, nehézségeit közösen hordozni, vigyázni a mellettünk állókra*. Az édesanya is, amikor gondját viseli gyermekének, közösséget vállal és segít neki élete kibontakozásában, vigyáz rá, segít leküzdeni minden akadályt, amibe ütközik. A gondviselés tehát annyit jelent, mint vállalni mások gondjait, terheit, és segíteni ezek leküzdésében. Éppen ezért egy jó szó, egy biztató mosoly, egy meleg kézszorítás, megannyi apró gesztus mind-mind gondviselést jelent.

Hogy aztán mennyire viseljük gondját másoknak, mennyire vigyázunk a mellettünk levőkre, arra hétköznapijaink tapasztalataival válaszolhatunk. Először is láthatjuk, hogy egyre kevesebb ember hajlandó mások segítésére, mások terhének hordozására. Emberi életek törnek derékba, mert képtelenek magukban elviselni a rájuk nehezedő terheket, nehézségeket; családok hullanak szét, mert nincs közös teherviselés, gondoskodás. Könnyen eltaposnak zsugori, kapzsi, törtető emberek, akik számára nincs embertárs, gondviselés, csak hatalom, pénz, sötét agyrémek. Ki kinek viseli gondját egy olyan világban, amikor még a szülő

is tiltott helyen vezeti át gyermekét az utcán – csúcsforgalomban? És éreztek-e, éreznek-e felelősséget, vigyáztak-e, vigyáznak-e mások életére azok, akik háborúkat robbantanak ki, akik becsapják embertársaikat, akik csak önérdekeiket tartják szemük előtt, akik meggondolatlanul cselekszenek? Nem! És sokszor az az érzésem támad, hogy egyre kevesebben vannak azok, akik hajlandók a gondviselésre, közös teherhordozásra, a felelőségre, a vigyázásra.

De felelősek vagyunk-e *valójában* önmagunk iránt is? Nem igazán. Helyesebben: az emberek nagyobb hányadára jellemző a mértéktelenségből fakadó felelőtlenység. Ma már több ezren is vannak, akik nem *éhen* halnak, hanem a mértéket nem ismerő evés, *zabálás*, italozás útján távoznak el örökre az élők sorából. Számptalanul halnak meg útjainkon csupán azért, mert eszükbe sem jut, hogy vigyázzanak magukra, mert szótárunkban teljesen ismeretlen az öngondoskodás fogalma. De felelőtlenek vagyunk magunkkal szemben akkor is, ha elodázzuk gondjainkat, ha nem oldjuk meg azokat, hanem magunk előtt görgetjük mindaddig, míg azok maguk alá temetnek, meg nem emésztenek.

Kedves keresztény Testvéreim! Beszédem elején azt mondtam, hogy a birtokunkba jutó tapasztalatok, hírek, ismeretek alapján olyan érzésünk támadhat, hogy a sok gond, nyomorúság legyőzhetetlen, hogy nincs is isteni gondviselés. Én azonban ismét azt mondom, hogy van! Csupán az emberi hozzáállással, az emberi gondviseléssel akadnak bajok. Nem lenne annyi nyomor, éhezés, szenvedés, könny, keserűség, nem lenne annyi tönkrement, derékba tört élet, ha lenne emberi gondviselés, közteherhordozás, gondoskodás. És nem utolsósorban magunkat is igen sok szerencsétlenségtől, kellemetlenségtől, tragédiától megóvhatnánk, ha felelősnek éreznénk magunkat életünkért, ha arra nagyobb odafigyeléssel vigyáznánk.

Megszépülne életünk, világunk, ha nemcsak Isten tudná, mikor ülünk le, és állunk fel. Ha mindenki észrevenné az embertársa szándékát, óhaját, örömét, bánatát, ha mindenki szemmel tartaná a körülötte állók „járását és pihenését”, ha mindenkinek gondja volna mások útjaira is, ha mindenki rajta tartaná gondoskodó kezét, tenyerét a mellette állókon, szerettein. Megszépülne életünk, ha mindenki úgy gondoskodna önmagáról és másokról, amint azt gondviselő Istenünk teszi minden áldott napon. Nem lenne annyi sírás és fogcsikorgatás szomorúságtól, bánattól, keserűségtől.

Mit tegyünk hát? Csupán annyit, mint amit Jézus mondott: szeretni és szolgálni Istent és embertársainkat. Isten iránti szeretetünket a Tőle kaptak gondozásával fejzegetjük ki. Az ember iránti szeretetünket pedig a gondviselés, közös teherhordozás mindennapos gyakorlásával. Adja hát az Isten, hogy így tudjuk kifejezni ragaszkodásunkat Hozzá és keresztény hitünkhöz. Ámen.

SOLYMOSI ALPÁR

„AHOGYAN TE SZERETSZ...”

„Amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük, mert ez a törvény és ezt tanítják a próféták.” (Mt 7,12)

Kedves Testvéreim! Napjainkban inkább a farkastörvények mintsem az arany szabály korát éljük. Még mindig nem tudtuk magunkévá tenni a jézusi szemléletnek bár a töredékét sem. Egy-egy élethelyzetben még mindig sokkal könnyebb az ösztöneinkre hallgatva megnyilvánulni, mint inkább egy másfajta életszemlélettel először önmagunk indulatait visszafogni, leküzdeni, s a választ higgadtan, kiegyensúlyozottan megadni. Egy sértés után csak akkor nyugszunk meg, ha valahol mi is visszadöfhetünk az illetőnek. S ha valaki, akitől különben nem tartunk, megpofozna, a kezünk rögtön ökölbe szorulva lódulna.

Ezen indulatos, agresszív világban nagyon sokan vannak, akik menekülnek, és békét keresnek. Én is ezen emberek közé sorolnám magamat. Szeretném, ha embertársaim szeretnének, s mégis oly sokszor először bennem fogalmazódik meg az indulat. Biztos vagyok benne, hogy ti magatok is így vagytok ezzel, hiszen ebben a kicsi faluban is sok az egymásra mutogatás, a harag. A bennünket ért sérelmeket, amelyek lehet, hogy sokszor nem is szándékosak, nagyon nehezen tudjuk elfeledi. Magunkkal cipelünk évtizedes haragokat. Mindig a másokra mutatunk, s közben képmutatókként nem látjuk meg a saját szemünkben a gerendát. A kölcsönösség elvét tartva viszonzzuk a gyűlöletet, és soha, semmilyen körülmények között nem bocsátunk meg. Észre sem vesszük, s így szállnak el fejünk felett az értékes évek. Önmagunk bugyraiban egyre magányosabban éljük le életünket.

Kedves Testvéreim! Bár Mózes korában, a „szemet szemért, fogat fogért” élelve a törvényhozásban egy jó irányba tett előrelépést jelentett, sok keserűséggel a tarisznyákban úgy érzem, hogy ma már megértjük, hogy ezzel élni, a konfliktusokat hasonló módon megoldani nem lehet.

Igen, a Tóra e passzusa egyfajta fejlődést jelentett a törvény nélküli, kiszolgáltatott világban. Kordába szorította az emberi felelőtlen cselekedeteket, a testi sértéseket. Az elkövetett bűnt többé már nem lehetett óvadék ellenében, anyagi kártérítésben letudni, hanem a törvény természetbeni, azonos elégtételt követelt. „Szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, kék foltot kék foltért” – szölte a mózesi parancsolat (2Móz 21,24–25). Ez a törvény elsősorban az alacsonyabb társadalmi szinten élő, kiszolgáltatott embereket védte, akik a gazdagokkal szemben, addig, teljesen kiszolgáltatottak voltak.

Minden testi sértést, kárt könnyedén kifizettek, de ez a törvény elgondolkodtatta őket.

Emlékszem, gyermekkoromban történt egy eset, amikor az egyik barátomat, Istvánt, a játszótéren az egyik kamasz fiú minden ok nélkül, hetykeségből jól felpofozta. Természetesen István sírva ment haza. Este elbeszélte az édesapjának a történeteket, aki akkor törvénybírói szerepet öltött magára. Másnap a munkából sietett haza, hogy még a játszótér közelében kapja a minden nap ott ácsorgó fiatalokat. Előkerült Laci, a tettes, és Pista bácsi egy kettőre karon fogta, majd kiáltott nekünk, hogy menjünk oda.

Istvánnal nem is sejtettük, hogy ebből mi lesz. Pista bácsi Laci kezét hátra fogva arra kérte Istvánt, hogy éppen úgy, épp olyan erővel pofozza fel Lacit, mint amekkorát az elmúlt napon tőle ő is kapott. De úgy ügyeljen, ha a pofon nem csattan elég nagyot, akkor ő maga bánja meg, és kap egy atyai pofont! István talán soha nem volt úgy megijedve, mint akkor. Sokáig habozott, de az apjától mindennél jobban félve Lacinak egy akkora pofont adott, amilyent csak tudott. Istvánt soha többé nem merték bántani a nagyok, de mindig kinézték és nevezgették, amikor csak tehették. A harag pedig egyre csak gyűrűzött a gyermekkori évek taván. Ennek akkor lett vége, amikor Laciék egy napon elköltöztek. Akkor megértettük, hogy az efféle játszmákban győztes nincs, és nem is lehet.

Jézus a Hegyi beszédben arra buzdítja a tanítványait, hogy ne szálljanak szembe a gonosszal. Teljes önfeladásra szólítja tanítványait a támadó, pereskedő, kényszerítő féllal szemben. Ha valaki kézháttal, megalázó módon legyint meg, engedd, hogy ugyanezt másfelől is megismételje. Ha leperelik rólad az ingedet, add oda a felső ruhádat is, még akkor is, ha az éjszakai hideg ellen teljesen védetlen maradsz, és vesd alá magadat, ha kell, kétszeresen is a kényszerítőnek. Mert ha az első támadása nem is, de a te ráadásod mindenképp téged hoz ki erkölcsi győztesnek. Ekképpen légy Isten országának az embere. „Ha éhezik, aki gyűlöl téged, adj neki kenyeret, és ha szomjazik, adj neki vizet, mert parazsat gyűjtesz a fejére.” (Péld 25,21-22) Tégy jót az ellenségeddel, mert ezen cselekedeteddel önvizsgálatra fordítod és megszégyenül előtted az, akinek a szemében senki vagy-értelmezhetjük az üzenetet. Jézus ezt a bölcsességet veszi át a Hegyi beszédben.

Kedves Testvéreim! Megkérdezhetitek, hogy miért volt szükség erre a nagy bevezetőre? Szükségesnek éreztem végigvezetni titeket ezeken a fokozatokon, amelyek különböző élethelyzetben jelentkeznek. Most pedig röviden értelmezzük a szemléleteket.

A „szemet szemért” esetben nincsenek győztesek. Bár a törvény ugyanolyan elégtételt követel, mindkét fél egy egész életre vesztes maradhat. Ha az egyik fél sérül, a másik is csonka marad, de ami a legrosszabb, hogy a megbocsátásnak a törvény nem enged teret, így aztán senki sem lehet erkölcsi győztes. Mindkét fél azonos szinten szenved, de Isten előtt is egyformák maradnak.

A második szint már sokkal magasabb. Hatalmas önkontrollal, esetenként önfeladással, az ember erkölcsi győztesként megszegyenítően hat a támadó félre. A támadó jó esetben önvizsgálatba kezd, mert megsejt valami isteni bölcsességet, befogadóképességet a megtámadott félben. A törvény egyetlen hiányossága az, hogy ez a magatartás passzív cselekedet. Tanító jellegű, megindító válasz az indulatok kivédésére, de nem lehet állandó várakozásba élni.

A keresztény ember léte tevékeny, aktív élet kell, hogy legyen. Ezért van szükség egy olyan életelvre, amelyet könnyen megtanulva, szellemiségét elsajátítva, cselekedeteinkkel mutathatunk példát az életben.

Az arany szabály a tette kész ember számára mindennapi társ kell, hogy legyen. Mindig egy lépéssel előbb kell lenni azokkal szemben, akiktől elvárjuk, hogy helyesen viselkedjenek. Úgy kell megnyilvánulnunk, mint amiképpen szeretnénk, hogy hozzánk is viszonyuljanak. Mi is szeretnénk, hogy megbocsássák egy rossz lépésünket. Akkor miért nem bocsátunk meg először mi magunk az ellenünk vétkezőknek? Jól esik, ha az embertársaink velünk szemben kedvesek. Vajon mi magunk milyen szeretettel viszonyulunk a hozzánk forduló, megszorult embertársunkhoz? Haragszunk, ha a szomszéd irigykedik az új mosógépünkre, s közben néha megriadunk, hogy más sikereire mi magunk is éppen olyan irigyek vagyunk.

Tolsztoj *Bibirscókos öregapó* című meséje nem csak a gyermekeknek szól!

Élt egyszer egy Bibirscókos öregember, akit egy fiatal házaspár rendezett. Olyan öreg volt szegény, hogy már enni sem tudott rendesen. Reszketett már a keze a lába a vénembernek, s ráadásul még bibirscókók is fityegtek az orrán. Egy napon az öreg, az ebédnél, kiloccsantotta a levest a tisztán elővett abroszra. Nagy veszekedés lett belőle, hisz nem először fordult elő az eset, s végül megegyeztek, hogy ezen túl a kályha mellé tett széken, a térdéről fogja megenni az ételt. Az öregapó nem is hadakozott. Nap mint nap a megegyezett helyen ette meg az ebédet, de néhanapján szeméből egy könnycsepp is kifordult. Egy nap kiejtette a kezéből a cseréptálat, amiből evett, az pedig darabokra törve szétesett. A menyecske másnap egy olcsó fatálat vett az öregnek, és ebben találta az ebédet.

Egyik délután, amikor együtt volt a kis család, a négyéves kislány deszkadarabokból valamit fúrni-faragni kezdett. – Mit csinálsz kislányom? – kérdezték a szülei a kisgyermeket. – Kis vályút eszkábálok – válaszolta a gyermek –, amiből majd édesanyám és édesapám esznek, ha majd megöregednek. A szülők szemei ekkor könnyekkel teltek meg, és elhatározták, hogy újra asztalhoz ültetik az öreget.

Kedves Testvéreim! Ez a kedves kis történet nagyon sokszor életre kel az életünkben. Legtöbbször épp a jelentéktelennek vélt cselekedeteinkkel ejtjük a legmélyebb sebeket. Szeretnénk, hogy gyermekeink szeretetében, törődésében öregedjünk meg, s közben a családokon belül hányszor látnak csatákat, amelyekből a legjobban ők szenvednek.

Az egyik kicsengetési kártyán olvastam egy hasonló tartalommal bíró üzenetet: „Ahogyan te szeretsz / Úgy szeretnek mások, / Úgy lesz ellenséged, / Úgy lesz jó barátod!”

Az evangélium szerzője a legnemesebb fémek képviselő jelzővel illette meg a jézusi parancsolatot. Ez a parancsolatok parancsolata. Amennyiben sikerül életünk mindennapjaiba beleépíteni, minden bizonnyal a körülöttünk levő világ is megszépül, barátságosabb lesz, de ehhez először nekünk kell megtenni a tanítványokhoz méltó, szelíd, alázatos és barátságos lépéseket.

Kedves Testvéreim! Próbáljátok meg! Ámen.

SZABÓ ELŐD

SIVÁRLELKŰ EMBEREK
VAGY ISTEN ORSZÁGA

„Még beszélt a sokasághoz, amikor, íme, anyja és testvérei megálltak odakint, mert beszélni akartak vele. Valaki szólt neki: »íme, anyád és testvéreid odakint állnak és beszélni akarnak veled.« Ő azonban így felelt annak, aki szólt neki: »Ki az én anyám, és kik az én testvéreim?« Erre kinyújtotta kezét tanítványai felé, és így szólt: »íme, az én anyám és az én testvéreim! Mert aki cselekszi az én mennyei Atyám akarátát, az az én fivérem, nővérem és az én anyám.«” (Mt 12,46–50)

Amikor egy gyülekezet előtt elmondandó beszédet kell hogy írjon az ember, akkor jó néhány szempontot szem előtt kell tartson, hogy munkája eredményes legyen. Az egyik ilyen szempont, amely a legfontosabbak közé tartozik: a kiválasztott téma aktuális, időszerű legyen – hogy ne legyen időben és térben nagyon távol a hallgatótól, mert az emberek nem azért járnak templomba, hogy száraz történelmi előadásokat hallgassanak, hanem azért, hogy valami üzenetet ezekből a régi történetekből maguknak leszűrjenek, és magukkal vigyenek. A mai beszédemnek talán sok hiányosságát felfedezhetitek majd, de egy biztos: időszerűségét, aktualitását nem vonhatja senki kétségbe. Egy olyan témáról szeretnék ugyanis beszélni, ami első látásra talán a politikai élet, a jog tárgykörébe tartozik, de amely – ha mélyebben megvizsgáljuk – befolyásolja mindennapi életünket, életünk minőségét, s amely kérdésben mi is hivatottak vagyunk válaszolni.

Nézzünk csak szét a minket körülvevő világban, szűkebb vagy tágabb környezetünkben, s bátran állapíthatjuk meg, hogy az emberek egyre inkább eltávolodnak egymástól, elszigetelődnek saját környezetükbe, a családi otthonokba, a szűk családi körbe. De itt, Európa, a nyugati világ keleti határán még aránylag kedvező a helyzet; ha nyugatabbra tekintünk, ott már a családi kötelékek is felbomlóban vannak, s az emberek talán még jobban el vannak idegenedve, el vannak vadulva egymástól. S ha mindezt végignézzük, végiggondoljuk, akkor megállapíthatjuk, hogy merre tart ez a fejlődés: az ember egyedül maradása felé: egy olyan világ felé, ahol a családi hajlék helyébe egy szabványméretű skatulya lép; ahol a családi élet ismeretlen fogalomná válik; ahol egyre több időt kell munkával tölteni, s egyre kevesebb idő jut az egymásra figyelésre, az emberközi kapcsolatokra; ahol az ember egyedül kell szembenézzen minden gondjával és bajával, mert az embertárs már nagyon, elérhetetlenül messze van. És ami talán a

legsúlyosabb, az az, hogy ezen világ felé haladás közben, s e világ eljövetelekor az emberek már nem is fogják érezni a hiányt, hanem észrevétlenül megszokják és egyedül lehetséges életmódként fogadják el. Ez, testvéreim, nem Isten országa lesz; ez, testvéreim, a sivárlelkű ember országa lesz!

Vajon milyen lenne Isten országa, az a világ, amely felé Jézus tanítása szerint haladnunk kellene? Ennek a kérdésnek a megválaszolására vegyük igénybe a felolvasott bibliai történet üzenetét. Ez a történet mindig bonyolult és kényelmetlen volt a keresztyéneknek, mindig félelemmel közelítették meg azt, pedig olyan egyszerű és tiszta lehet az üzenet, ha nem negatív, hanem pozitív szempontból tekintünk rá. Jézushoz megérkeznek rokonai: édesanyja és testvérei keresik őt, és beszélni akarnak vele. De Jézus válasza meglepő: meglepő volt az akkor jelenlevőknek, és bizonyára megütközést okoz a mai olvasóban is: a szeretet prófétája, a szelídség hirdetője visszautasítja szeretteit, családjá legközelebbi tagjait: „Ki az én anyám, és kik az én testvéreim? ... Íme, az én anyám és az én testvéreim! Mert aki cselekszi az én mennyei Atyám akaratát, az az én fivérem, nővérem és az én anyám.” Első látásra talán ijesztőnek tűnik, mert mint a karácsonyi történetben is a pásztorok, mi is hajlamosak vagyunk a gyanakvásra, a félelemre. De nézzük pozitívan az üzenetet: mennyire másképpen hangzik a történet, ha nem úgy fogalmazunk, hogy Jézus megtagadta édesanyját és testvéreit, hanem, ha azt mondjuk, hogy Jézus családtagnak, testvérnek, édesanyjának fogadta mindazokat, akik az ő mennyei Atyjának akaratát cselekszik. Mennyivel jobban, biztatóbban hangzik a befogadás, mint a megtagadás! És így már érthetővé válik, és ránk nézve is értelmezhető az üzenet: nem a családtagjainkat, szeretteinket, édesanyánkat és testvérünket kell megtagadjuk, hanem minden mellettünk élő embert kell családtagként néznünk és családtagként viszonyulnunk hozzájuk.

A két ország, a sivárlelkű ember és a Jézus által hirdetett Isten országa között ilyen hatalmas hát a különbség: Isten országában egyre több ember kerül be a családnak nevezett közösségbe, egyre tágul a közösség; míg a mi világunkban, a sivárlelkű ember világában egyre távolodik ember az embertől, lélek a lélektől, távolodik a segítő kéz a segítségére szorulótól, és még a család is egyre szűkül, s végül pedig elértektelenedik, s az ember magára marad. Vajon melyik világban lenne jó élni? Vajon melyik világban szeretnénk mi élni?

Mondhatnátok azt e kérdésre felelet helyett, hogy ez nem rajtunk, kismembereken múlik; hogy egy maréknyi ember nem tud a világtörténelmi folyamatokkal szemben kiállni, és azok elé akadályokat gördíteni. De ez kényelmes álláspont! Mert igaz az, hogy az egész világra nincsen befolyásunk, de befolyásunk van arra a környezetre, amelyben élünk. És az sem igaz, hogy a közösségi élet, a nagy közösségekben folytatott életforma nem életképes, hiszen számtalan példa mutatja azt, hogy igenis, alkalmazható: a szászok például, akik két évtizede még itt éltek közöttünk, olyan utcaközösségekben éltek, amelyek nagy családokként működtek, s e családon belül munka, javak, örömök és bánatok egyenlőképpen megosz-

lottak: s könnyebb a terhet elviselni, a munkát elvégezni közös erővel, s az öröm és a siker érzései is nagyobbak, ha meg tudjuk osztani a mellettünk élőkkel.

Országunkban az iskolai nevelés törvénybefoglalt célja az, hogy az egyén képességeinek fejlesztése által önálló személyiségeket neveljen, magyarul: olyan embereket, akik képesek a saját lábukon megállni, képesek egyénileg megoldani minden problémájukat. Ez egy nemes cél, de mégis hiányzik a célkitűzések közül valami: az, hogy az ember társas lény, s a közösségek megkönnyítik az életet, és minőségileg javítják annak színvonalát. S ha a törvények nem is mondják ki, azért mi taníthatjuk arra gyermekeinket, hogy próbáljanak minél nagyobb és minél jobban működő közösségekben élni, azokkal az emberekkel, akik körülöttük élnek, akik ugyanazokkal a gondokkal küszködnek, és akikkel egymásnak kölcsönösen tudnak segíteni e gondok megoldásában. S nemcsak szóban taníthatjuk őket, hanem elsősorban példamutatással, ha mi magunk is igyekszünk a család fogalmát a lehető legtöbb emberre kiterjeszteni.

Nemcsak a több száz vagy több ezer kilométerre élő rokonokkal kell tartani a szívélyes kapcsolatot: az is fontos, de a segítség azoktól jöhet, akik közel vannak, akikkel egy házban, egy utcában, egy faluban, egy városban élünk, s velük is legalább olyan fontos ezt a jó, testvéri kapcsolatot fenntartani. Nemcsak azért, mert hasznunk származik belőle, hanem azért is, mert erre tanít bennünket Jézus, erre ösztönöz bennünket a keresztény vallás egyik sarokpontja, a felebaráti szeretet.

Az államok, amelyekben élünk soha nem lesznek keresztények, de mi lehetünk azok; az államok, amelyekben élünk, soha nem fogják célként kitűzni az emberi közösségek megerősítését, mert e közösségeket nehezebben lehetne irányítani és becsapni, de mi tehetünk közösségeink erejéért. Az államok, amelyekben élünk, soha nem fognak minket arra buzdítani, hogy szeressük és segítsük egymást, mert nem ez az érdekük, céljuk, feladatuk, de mi igenis tehetünk azért, hogy környezetünkben a szeretet és a segítség ne csak jelszó, de valóság is legyen. És az államok, amelyek a Földön vannak, soha nem változnak majd sivárlelkű emberi országokból Isten országává, de ott, ahol élünk és dolgozunk, mi igenis meg tudjuk ennek az országnak egy darabkáját valósítani mindennapi életünkben.

Nyújtsuk hát ki kezünket egymás felé, a mellettünk élő emberek felé, és Jézushoz hasonlóan szóljunk így hozzájuk: „Íme, az én anyám és az én testvéreim!” Ámen.

Könyvszemle

Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete, szerk. Szabó Árpád, Erdélyi Unitárius Egyház, Kolozsvár 2007, 332.

A legendásan szerény és alázatos Erdő János ma lenne 94 éves. Elképzelem, ahogyan születésnapján sok ezredszer feljön az unitárius kollégium lépcsőin, kinyitja a könyvtár ajtaját, és csendesen munkához lát. A szombat délelőtt zsongító csendjében az írógép ütemes kattogása betölti a bentlakás folyosóit, és könnyű álmot ígér a reggeli préces után édesdeden alvó teológiai hallgatóknak.

Az egyetemi tanár, a főjegyző majd a püspök szakmai igényességéről, kínos pontosságáról és emberi melegségéről nem csak Kolozsvárott, de Szegeden és Budapesten, Bostonban és Londonban is legendák születtek. Az Isten és ember szolgálatában eltöltött több mint fél évszázadot a mi feladatunk értelmezni és megérteni. E közös munka első lépéseként Erdő János szolgatársai és tanítványai nyújtják át az élő emlékezet kötetbe rendezett tanulmányait. A tudós professzor és olykor-olykor konok egyházvezető nagysága előtt eltörpül az emlékkötet, de úgy gondoljuk, hogy Erdő János tudományos eszményeihez valamelyest kapcsolódó tanulmányok méltán számíthatnak a pályatársak és a tanítványok figyelmére.

Egy majdani unitárius eszmetörténész számára valószínűleg sokatmondó lesz, hogy erdélyi, magyarországi és amerikai tudósok gondolatgazdag és tematikailag is sokszínű tanulmányai olvashatók itt együtt, ez már önmagában is minősíti Erdő János szerteágazó tudományos munkásságát. A szorosabban vett egyháztörténeti tanulmányok mellett irodalom-, pedagógia- és vallástörténeti, biblia- és rendszeres teológiai, vallásnéprajzi/névtani tanulmányok kerültek közlésre.

A kötetnyitó, *Erdő János egyházunk és népünk szolgálatában* c. tanulmány szerzője Molnár B. Lehel az egykori tanítvány csodálatával írt a 20. század unitárius történetének egyik legkiemelkedőbb egyéniségéről. A kor- és pályatársak, a Protestáns Teológiai Intézetben évtizedekig együtt dolgozó tanártestvérek, Kozma Zsolt és Gálfy Zoltán tanulmányai a mindenkori egyház- és vallástörténészek számára jelölik ki a követendő utat. Nem tehetem meg, hogy ne idézzem Kozma Zsolt *Az Ószövetség történelemszemlélete* c. tanulmányának egyik, Erdő János életszemléletével is egybecsengő megállapítását: „*Ha egy ázsi múltunkban nem látjuk meg Isten vezérlő akarátát, ha az események tényeiben, elődeink cselekedeteiben nem fedezzük fel az ő állandó jelenlétét, egyházainkat formáló és megtartó*

tetteit, kérdésessé válik, hogy az, ahogyan gondolkozunk és írunk, nevezhető-e még hívő gondolkodásnak és egyáltalán egyháztörténelemnek.”

A legfiatalabb tanítványi nemzedékéhez tartozó Czire Szabolcs *A történeti Jézus asztalközössége és az úrvacsora gyakorlata* c. terjedelmes tanulmányában makroszociológiai, gazdasági-társadalmi folyamatok vizsgálata során a Jézus korabeli asztalközösségtől vezet el az úrvacsora rítusáig. Szabó Árpád az ember természetéről és rendeltetéséről írott értekezésében, talán Erdő János egyik legkedvesebb, és sokat kutatott, – életpéldájával hitelessé tett témáját szövegezte meg. Rezi Elek az unitárius rendszeres teológia irodalmát térképezte fel írásában. Balázs Mihály *A kolozsvári unitárius kollégium 262. számú kódexe* c. tanulmányában a 17. század még sok meglepetést tartogató kéziratos anyagából egy Dávid Ferencet néven nevező prédikáció kapcsán hívja fel a figyelmet az unitárius *ars orandi* studiózásának fontosságára. Gaal György *A két világháború közti erdélyi magyar iskolák identitás-védelve Gál Kelemen munkásságának tükrében* c. tanulmányában Gál Kelemen munkásságának méltatlanul elfeledett fejezetét hozta felszínre. Kovács Sándor Jókai *Egy az Isten* c. regényének geneziséjét és ennek angol fordításait vizsgálta. Simén Domokos Báthori Zsigmondról, Adorjáni Rudolf Károly *A pipei unitárius egyházközség keresztelési anyakönyveiről* írt.

Az amerikai szerzők – John Buehrens, az amerikai Unitárius Univerzalista Társulat volt elnöke és Paul Rasor, a virginiai Wesleyan College professzora – a liberális teológia 21. századi kihívásairól értekeznek. George M. Williams, a Protestáns Teológiai Intézet díszdoktora tanulmányában Rammohan Roynak, az indiai Brahma Samaj alapítójának a vallások közti párbeszéd érdekében kifejtett munkásságát ismertette.

A kötet függeléke tartalmazza Erdő János publikációs jegyzékét. A hosszú és tevékeny élet fényében ez bizony szerénynek tűnhet, de ha a teljesség igénye nélkül készült jegyzékhez képzeletben hozzácsatoljuk az Erdő János szerkesztésében 1975-től 1996-ig megjelenő Keresztény Magvető 25 kötetét, a Ferencz Józseffel közösen 1942-ben kiadott *A magyarországi unitárius egyház szervezeti törvényét*, az 1968-ban megjelent *Négyszáz év 1568–1968* című jubileumi kötetet, akkor a látszólag szerény publikációs jegyzék tekintélyes életművé válik. De még így sem lenne teljes, hiszen nem hallgathatjuk el az emlékezetes 1979-ben szervezett Siklósi konferencián tartott előadását, miként azt sem, hogy jobb időben kiadásra váró Zsinati, Fő- és képviselő tanácsai jegyzőkönyveket, 1971-től 1994-ig Erdő János vezette.

Az emlék- és tanulmánykötetet Szász Ferenc brassói lelkész személyes hangvételű *A feddhetetlenségtől a tökéletességig* című esszéjének befejező sorai-val ajánlom a kedves Olvasó figyelmébe.

„Tökéletes volt-e Erdő János? – kérdezem most magamtól, tíz évvel a halála után, bár tudom, hogy nem, nem volt az, nem lehetett az. Ember volt, Isten teremtménye, Jézus tanítványa.

Valahol mégis a feddhetetlenek közé sorolom magamban.

Feddhetetlen volt, mint Ábrahám, amikor ártatlanul börtönbe vettetett – ezt családja is megszenvedte.

Feddhetetlen volt, mint Nőé, amikor bárkájába mentett minden értéket, hogy ne vesszenek el a szennyes és zavaros idők sodrában.

Feddhetetlen volt, mint Jób megpróbáltatásában, de zokszó nélkül viselte sorsát. Majdnem mindenki tisztelte és szerette, de közeli, benső barátja nem sok akadt.

Hibái is lehetnek, de ezek valahogyan nem jutnak eszembe. Ha néha szigorú volt, rigolyásnak tűnt, akkor is szeretettel nevelte tanítványait, feltétel nélkül bízhattunk mindig benne. Jó volt tanulni tőle, feltekinteni rá, mint Professzorra, Főjegyzőre, Püspök atyára.

Hiányzik Erdő János, de hiszem, hogy az örök életben a nagyokkal van együtt, Dávid Ferencsel, Enyedivel, Szentábrahámival, Kőrmöczivel és a többiekkel, a számára kedvesekkel.

Mi nem avathatjuk sem boldoggá, sem szentté, de tökéletesnek érezhetjük Atyja közelében. És szellemiségét jelenvalóvá tehetjük szolgálatunkban.”

KOVÁCS SÁNDOR

Máthé Dénes: *Nyelvfilozófiai-nyelvtörténeti-retorikai-stilisztikai tanulmánykötet szemléje* is helyet kap, azt jelen esetben két tény teheti indokolhatóvá. Egyfelől az, hogy a könyvben olvasható tanulmányok közül kettőnek a tárgya az erdélyi unitárius egyháztörténet kiemelkedő személyiségeihez, Heltai Gáspárhoz, illetőleg Gellérd Imréhez kapcsolódik. Másfelől pedig az – a tárgy szempontjából melleleg –, hogy a kötet szerzője az unitárius egyház egyik főgondnoka.

Hogy a *Keresztény Magvető* oldalain egy nyelvfilozófiai-nyelvtörténeti-retorikai-stilisztikai tanulmánykötet szemléje is helyet kap, azt jelen esetben két tény teheti indokolhatóvá. Egyfelől az, hogy a könyvben olvasható tanulmányok közül kettőnek a tárgya az erdélyi unitárius egyháztörténet kiemelkedő személyiségeihez, Heltai Gáspárhoz, illetőleg Gellérd Imréhez kapcsolódik. Másfelől pedig az – a tárgy szempontjából melleleg –, hogy a kötet szerzője az unitárius egyház egyik főgondnoka.

Máthé Dénes új könyve – amint az előbbi sorokból is kiderül – változatos tudományterületi nézőpontokat villant fel (még etikátörténeti és pedagógiai vonatkozásokat is találunk a kötetben), és jócskán tartalmaz másodközléseket. Nem egyebet bizonyít ez, mint hogy a szerző – nem „ragadván bele” szorosan értelmezett szakjába – a nyelvi és írott kultúrának a mindenkor releváns mozzanatait igyekszik felmutatni, elemezni, majd a belőlük leszűrhető elméleti következtetéseket szintetizálni; illetve az is jól kiolvasható e kötet szerkezetéből, hogy Máthé Dénes rugalmasan „vállaló” kutató.

A könyv első fejezete nyelvfilozófiai dolgozatot kínál. A *Nyelvfilozófiai problémák Bretter György írásaiban* című tanulmány – amely voltaképpen szerzőnk egyetemi szakdolgozatának kivonata – kiemelten vizsgálja a nyelv és erkölcs problematikájának lecsapódásait a jeles baloldali filozófus műveiben. Elgondolkodtató – és talán „nemesedésünkre” szolgálhat – Bretter sommás mondata az erkölcs egyetemes „jelenválóságáról”: „Nincs olyan állítás és nincs olyan tagadás, amely ki tudná küszöbölni a hit és a valóság dilemmáját. Még a matematikai logika sem képes erre, ezért ilyen szempontból a matematikai logika is hordoz egy erkölcsi mozzanatot.” De nem kevésbé megfontolandók a nemzedéki viszonyok nyelvhasználati tanulságairól szóló Bretter-állítások. Ezeket így foglalja össze Máthé Dénes: „Az idősebb nemzedék belátja az alkalmazkodás szükségyszerűségét, az alkalmazkodás nyelvének kialakítását tehát pozitív ténynek minősíti még akkor is, ha tudja, hogy ez nyelvének kettészakadását jelenti; a fiatalabb nemzedék elutasítja (egyelőre) ezt a megoldást, mert bűnösnek érzi a kompromisszumot, viszont tapasztalnia kell a kívülrekedést, az elszigetelődést, a nyelvi egység partikularitását, amit ugyan önmagáért való egységként próbálhat feltüntetni, s az alkalmazkodást a társadalmiság elutasításában vélheti megtalálni, ám ez az idősebb nemzedék szemében tartalmi excentrikusságnak bizonyul. Az egymást keresztező nézetek, a kettős vereség tudatosulásában a nyelv hitelét veszti, a valódiság hiányának érzékelésében mindkét nyelv látszatok hordozójaként jelenik meg. A kitörési lehetőségek keresése tovább atomizálja a kisközöséget, a partikuláris szféra nyelve szétesik, szigorúan egyéni lesz.”

A tanulmány továbbá a metanyelv-problematikát is érinti (a metanyelv olyan nyelvi jelrendszer, amellyel egy természetes nyelvről mint a tudományos kutatás tárgyáról beszélünk – vagyis „nyelv a nyelvről”). Bretter a metanyelvi valóságok között előszeretettel vizsgálta a kortudat „nyelvét”.

Nem utolsósorban kell kiemelnünk Máthé Dénes Bretter-tanulmányából a nevezetes „itt és mást” vezérgondolatot (Bretter az *Adalék egy hely- és egy időhatározó sajátosságaihoz* című dolgozatában tételezte ezt a nyelvfilozófiai modellt). Az „itt is most” nyelvi klisében olyan világgép mutatkozik meg, amely, bár az objektivitást sugallja, éppen a pillanatnyiségra és a helyi partikularitásra törekedve önmagát zárja el a lényegi és egyetemes érzékelésétől. „Az analízis eredményeként az »itt és most« egysége kettészakad – írja Máthé Dénes –, s helyette az *itt és mást* kerül normatív és ideológiai funkcióba. [...] Az *itt és mást* a cselekvés és a folyamatosság elevenségét érzékelteti az »itt és most« merevségéhez képest, ugyanakkor az analitikus fogalmisággal megalapozott ideologikum létezési módjában is fölötte áll az »itt és most« hangulatiságának.”

A kötet második tanulmánytömbje elvileg (s a tartalomjegyzék szerint) szociolingvisztikai írásokat foglalna magában. Míg azonban a második és harmadik tanulmány – *A verespataki magyarság kétnyelvűségének, nyelvcserejének előzményei és jellemzői*, illetve a *Magyar–román nyelvi kapcsolatok Zabolán* – va-

lóban nyelvészeti érdekű közlemény, addig az első esszé – *Az Erdélyi Fiatalok és a kisebbségi létforma* – egyáltalán nem a szociolingvisztika mint nyelvészeti aldiszciplína eszközeivel és fogalomkészletével idézi fel a múlt század 30-as éveinek emlékezetes szellemi törekvését és mozgalmát. A dolgozattal magával kapcsolatban semmiféle fenntartásunk nem lehet, hiszen a benne foglaltak maximálisan kielégíthetik az érdeklődő olvasó igényét „az értelmiségi ifjúság szabad véleménynyilvánításának független fóruma” eszme- és politikatörténeti betájolására; nem feltétlenül érthetünk viszont egyet azzal, hogy ez a tanulmány itt, ebben a kötetben kapott helyet. E szemle írójának szemében egyenesen szerkesztési „bakinak” tűnik ez az egyébként érdekes és érdemi írás a nyelvészeti érdekű kötet kontextusában.

A manapság a közérdeklődés homlokterébe került, „aktualitását nyögő” Verespatak nyelvi változásait vizsgáló munka a település történeti változások folyamatainak szemrevételezésével kezdődik. S ennek a krónikának – mintegy „viszonyítási rendszernek” – az ismeretében könnyen érthetővé válik Verespatak nyelvcseréjének ténye és tragikumai. „Verespatakon [...] a magyar nyelv nem a mindennapi használatban, hanem egyre inkább csak az emlékezetben él, és csupán alkalmi, ritualizált helyzetekben idéződik fel. Hasznosnak csak ilyen értelemben mondható, erről viszont a helybelieknek más a tapasztalata. Klasszikus szállóigénket helyzetüknek megfelelően így fogalmazza át a vidék egyedül maradt magyar értelmiségije: »Hitében él a nemzet.«” Máthé Dénes „spontán, riporteri kérdésekkel nem irányított beszélgetések” nyomán mutatja ki a nyelvvesztés folyamatának kulcsponjtait, fő motívumait, közösségi hatásait.

Hasonló esettanulmány a zabolai kétnyelvűségről, illetve román és magyar nyelvhasználatról szóló munka is. A helybeliekkel készített beszélgetések nyomán Máthé Dénes levonja a következtetést, hogy „a román–magyar kommunikációs viszonyrendszerben a helybeli román kisebbség nyelve jut meghatározó, irányító szerephez, a többségi magyar nyelv pedig a köznapi, társalgási beszédhelyzetekben is funkciókat veszít, csökken a használati aránya és jelentősége. Ennek hosszabb távon az lehet a következménye, hogy a kétnyelvű beszédhelyzetekben a román nyelv használata válik kizárólagossá.” Mindannyian érezzük, hogy ezek a konklúziók korántsem csak Zabolára, hanem több tíz vagy akár több száz településünkre is érvényes.

A nyelvtörténeti írásokat magába foglaló harmadik tömbben két tanulmány kapott helyet, a Heltai Gáspár nyelvhasználati sajátosságait és Apáczai Csere János etikai horizontját vizsgáló dolgozatok. Mindkettő napvilágot látott már a *Keresztény Magvetőben* (Apáczai: 2004/2, Heltai: 2004/4), ezért e helyen bővebben nem szólunk róluk.

A grammatikai, retorikai, stilisztikai írásokat gyűjtő fejezet első részében igazi „kiválóságok”, a nyelvi és kulturális örökség nagyérdemű áthagyományozói köszöntenek ránk: Karácsony Sándor, Adamikné Jászó Anna, Gellérd Imre.

Karácsony Sándor szociolingvisztikai alapokra épített magyar nyelvtana nemzedékek kézikönyve és szívükhöz nőtt olvasmánya. Máthé Dénes a híres munka pedagógiai alapjait vizsgálja. „Karácsony Sándor könyve megírásának a háttérben az a kérdés áll, hogy *lehetséges-e a nevelés*. Számára azért válik problematikusá a pedagógiának ez az alapkérdése, mert filozófiai, lélektani megfontolások mellett tapasztalati tényként is szembesülnie kell a nevelés meddőségével. Ha van valami objektív körülmény – »nehéz esetek«, a hozzáértés vagy a nevelői jó szándék hiánya –, ami magyarázatot adhat e kudarcrá, érthető, sőt megnyugtató a csőd, mondja a szerző. De a nevelés gyakran azokban az esetekben is sikertelen, ha optimális belső és külső körülmények között folyik.” – Ugyan melyik pedagógus nem szembesül ezzel?!

Máthé Dénes kimutatja, hogy Karácsony Sándor nyelv-konceptiója nem áll teljes összhangban kora didaktikai, pedagógiai és lingvisztikai nyelv-felfogásával. Számára a nyelv az élő/használt nyelvezetet jelentette, amelynek elsődleges feladata a kultúra közvetítése. A nyelv és nevelés szerves összefüggésével kapcsolatban Máthé Dénes így összegzi Karácsony felfogását: „a nevelő aktus akkor ér véget, amikor a nyelv megszűnt funkcióként, erőhatásként működni, amikor a nevelőtől nyelvi úton közölt tartalmat a növendék a maga egyéniségének szerves részévé asszimilálta, s így a formából a forma révén tartalom, kultúra keletkezett. [...] Amíg két ember kommunikációja során jog, művészet, társadalom, vallás »születik«, addig érvényes a Karácsony Sándor-i értelemben felfogott nevelés és nyelv jelenvalósága, működése, hatása. Ez azonban minőségi szint.”

A következő írás voltaképpen egy fontos olvasásszociológia-történeti könyv ismertetése, Adamikné Jászó Anna művéé: *Az olvasás múltja és jelene*.

A Léttapasztalat és képi gondolkodás az egyházi beszédben cím többet ígér, mint amennyit a dolgozat „teljesít”. Valójában egy utólag adott, de túlادagolt cím gondjával állunk szemben. A szöveg ugyanis konkrétan Gellérd Imre (tehát nem általában a prédikátor-lelkészek) léttapasztalatát és képi gondolkodását vizsgálja – ez amúgy is „életműnyi” feladat volna, amennyiben a fentebb idézett cím még csak felekezeti szűkítést sem tartalmaz –, mégpedig egy 2005-ös Gellérd-émlékonferencia ürügyén. Gellérd Imre prédikációi még mindig közkézen forognak, sok unitárius lelkész számára így a mai napig is mintául szolgálnak. E beszédek retorikai, stilisztikai szempontú vizsgálata tehát nagyonis indokolt és időszerű. A dolgozat első része Gellérd életéről és írásairól szóló összefoglaló, a második rész foglalkozik magával a kitűzött témával, a szónoklattani-stilisztikai vizsgálattal.

Stilisztikatörténeti tanulmány követi a fentebbi elemzést. A 20. század első felének magyar stilisztikai iskoláit, irányzatait ismerteti itt Máthé Dénes. A terjedelmes tanulmány első lényegi része a stilisztika státusára vonatkozó felfogásokat rendszerezi (önálló-e ez a diszciplína vagy nem, mit jelent a stílusvizsgálat esetében az önállóság, és mit a más tudományoknak való alárendeltség?) E fel-

fogások sommázata – a múlt századi magyar stilisztikát illetően – leginkább az lehet, hogy (legalábbis a hatvanas évek végén) a magyar stilisztikusok még nem tekintették magukat sajátos tárgyat vizsgáló külön kutatócsoportnak, s először Szabó Zoltán, a kolozsvári egyetemen oktató stilisztikus vallja tudatosan a szaktudomány önállóságának elvét. Máthé továbbá a magyar stilisztika 20. század eleji modernitásának néhány jellemzőjét is felsorakoztatja, majd a stilisztikai jelenségek esztétikai, illetve nyelvtudományi megközelítésének módjait jellemzi.

Kérdések a metafora körül – a kötet következő (és egyben utolsó) tanulmánya az egyik legfontosabb gondolkodási és stíluseszközünk megközelítéséhez találunk elvi adalékokat. Amikor metaforákat – szóképeket – használunk, túllépünk a szigorú racionalitás, a köznapi célelvőség és objektivitás határán. „A metaforaalkotásban [...] felfüggesztődik az a racionális, tényszerű elv, hogy valamely dolog csak önmagával lehet azonos. És a metaforaalkotásban a dolgok közötti lehetséges viszonyokra tevődik a hangsúly, nem az önmagukban vett, elszigetelt dolgokra.”

Máthé Dénes új kötete könnyűszerrel meggyőzi a figyelmes olvasót arról, hogy e viszonylag fiatal tudományterület – ti. a stilisztika – terén a fentebb már említett Szabó Zoltán nyomában méltó, avatott szakember tevékenykedik tájainkon is. Az igazán vágyott kifejtet természetesen az volna, ha Kolozsváron a nyelvfilozófia, a nyelvészet és a stilisztika háromszögében fiatalokból szerveződő önálló, időtálló műhely alakulna, amely saját kutatásaival hatékonyan „hozzáír” a nyelv és gondolkodás vizsgálatának újabb, nemzetközileg is jegyezhető fejezeteihez.

JAKABFFY TAMÁS

Egyházi élet – Hírek

Az Egyházi Főhatóság tevékenysége

■ Egyházunk legfőbb végrehajtó testülete, az Egyházi Képviselő Tanács február 9-én rendkívüli ülést tartott Kolozsváron. Napirenden az éves ülésézési terv és eseménynaptár megállapítása, a kiadói terv véglegesítése, az angliai teológiai ösztöndíj odaítélése, valamint az egyházi központi költségvetés elfogadása szerepelt. A tanács elfogadta a székelykeresztúri Unitárius Gimnázium kérését is a Berde Mózes Unitárius Gimnázium név felvételéről.

■ Az Egyházi Képviselő Tanács március 30-án tartotta I. évnegyedi rendes ülését Kolozsváron. Előtte való napon a tanács munkáját szakmailag segítő állandó bizottságok ülésére került sor, amelyek napirendjén a Tanács által véleményezésre kiadott ügyek szerepeltek.

■ Közérdekű tudnivaló, hogy Románia Parlamentje a 2006. év végén elfogadta az egyházak jogállásáról és a vallásszabadságról szóló 489/2006-os számú törvényt. Az új vallásügyi törvény fél évszázados várakozás után az 1948-as évben a kommunista államhatalom által kiadott előző törvényt váltja fel. A törvény a *Hivatalos Közlöny* 2007. január 8-i 11-es számában olvasható, vagy a www.culte.ro/ClientSide/lege_libertate_rel.aspx honlapon.

Egyházköri munka

■ A gondnok-presbiteri értekezleteket március második felében rendezték meg egyházköreinkben. A kolozs-tordai egyházkörben az értekezlet március 17-én volt Kolozson, a marosi egyházkörben március 22-én Marosszentgyörgyön, a küüllői egyházkörben március 21-én Segesváron, a székelykeresztúri egyházkörben március 23-án Székelykeresztúron, a székelyudvarhelyi egyházkörben március 23-án Székelyudvarhelyen, a háromszék-felsőfehéri egyházkörben pedig március 24-én Bölönben. Az egyházközségek általános gazdasági állapotát felmérni hivatott összejöveteleken egyetemes egyházunk részéről dr. Szabó Árpád püspök, valamint a főgondnokok: dr. Máthé Dénes, illetve Kolumbán Gábor volt jelen.

Lelkészképzés

■ A teológiai hallgatók a januári vizsgaidőszakban tették le I. félévi vizsgáikat. A sikeresen vizsgázók közül tanulmányi eredményeivel Csécs Márton Lőrinc (9,36-os általánossal), valamint Varró Amália (9,20) emelkedett ki, a többiek nem

érték el a 9-es általánost. Az Egyházi Képviselő Tanács a 2006–2007-es tanévben is tanulmányi és segélyösztöndíjat biztosított a hallgatóknak: előbbit a vizsgaeredmények, utóbbit egy családi helyzetet, tanulmányi előremenetelt és órákon kívüli tevékenységet felmérő, átfogó pályázati rendszer alapján.

■ Február 2–3-án rendezték meg a teológiai hallgatók lelki elmélyülését célzó csendesnapokat. Az első napon Czire Szabolcs teológiai tanár tartott áhítatot és bibliamagyarázatot, majd Szász Ferenc brassó-újvárosi lelkész adott elő Az alkohol, mint kísértés és veszélyforrás a lelkészi szolgálatban címmel. A napot Solymosi Alpár firtosváraljai gyakorló segédlelkész áhítása és bibliamagyarázata zárta. Másnap a reggeli áhítatot és bibliamagyarázatot Szász Ferenc lelkész tartotta, majd Solymosi Alpár gyakorló segédlelkész előadása következett A fiatal lelkész beilleszkedése a gyülekezet életébe címmel.

■ Az unitárius teológiai hallgatók 2007 húsvétján is legációk szolgálatokat végeztek. Az Egyházi Képviselő Tanács ülésén kiértékelte az erről szóló jelentéseket, és a legátust fogadó egyházközségeknek köszönetet mondott e lelkészképzésünk gyakorlati vonatkozásai számára létfontosságú intézményben való részvételükért.

Lelkésztovábbképzés

■ Az I. évnegyedi lelkészi értekezleteket március elején tartották: a kolozsvári egyházkörben 5-én Magyarszováton, a marosi egyházkörben 8-án Ikládon, a küüllői egyházkörben 7-én Bethlenszentmiklóson, a székelykeresztúri egyházkörben 6-án Székelykeresztúron, a székelyudvarhelyi egyházkörben 13-án Székelyudvarhelyen és a háromszék-felsőfehéri egyházkörben 14-én Sepsiszentgyörgyön. Az értekezletek fő előadását a lelkészi javadalmazási rendszer lehetséges megújítási elképzelései alkották, dr. Szabó Árpád püspök felvezetésében; Király Tünde, a Nyugdíjintézet főkönyvelője pedig a nyugdíjárulékok befizetésével és általában a nyugdíjazással kapcsolatos tudnivalókat osztott meg.

■ A Lelkészképesítő Bizottság március 12-én tartotta meg az egyesült államokbeli Starr King Teológiai Intézet által meghirdetett egyéves teológiai ösztöndíjra kiírt versenyvizsgát. A versenyvizsga eredményeként az ösztöndíjat a 2007–2008-as tanévre Jakabházi Béla-Botond nyomáti lelkész veheti igénybe.

Rendezvények, egyházképviselő

■ A hagyományos újévi püspöki fogadás január 1-jén volt Kolozsváron a püspöki rezidencián. Itt egyházunk püspökének meghívására Kolozsvár unitáriusai, egyházi tisztségviselőink, lelkészeink, az egyházi központi hivatal munkatársai és más vendégek együtt köszöntötték az új esztendő.

■ A január 22-i héten Segesváron ökumenikus imahetet tartottak, aznap a szószéki szolgálatot egyenesen a város felekezeteinek vezetői tartották, köztük dr. Szabó Árpád unitárius püspök is.

■ A Protestáns Teológiai Intézetet fenntartó egyházak elöljárói január 23-án tanácskozást tartottak az intézet jövőjéről, ahol megállapodtak a következőkben: az intézet megtartja önállóságát, ezért teljes gőzzel beindítják az akkreditálást, a Partiumi Keresztény Egyetem és a BBTE Református Fakultása szakmai segítségével, a fenntartó egyházak kérni fogják az intézet állami támogatását, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület sürgősen igyekszik törleszteni adóságát.

■ Január 30-án Harold Babcock egyesült államokbeli unitárius lelkész, a Testvéregyház Tanács elnöki székének várományosa látogatta meg egyházi központi hivatalunkat.

■ Az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkárságának új vezetője, Csepregi András evangélikus lelkész február 12-én látogatást tett egyházi központi hivatalunkban.

■ Sólyom László, a Magyar Köztársaság elnöke romániai hivatalos látogatása során február 13-án Kolozsváron fogadta a romániai magyar történelmi egyházak elöljáróit, köztük dr. Szabó Árpád unitárius püspököt is.

■ Február 20-án az erdélyi magyar történelmi egyházak elöljárói memorandumot küldtek a magyar közjogi méltóságoknak, köztük Sólyom László köztársasági elnöknek is, az erdélyi műemlékvédelmi törekvések anyagi és szakmai támogatásának megtartását kérve.

■ Február 23-án dr. Szabó Árpád püspök és Gyerő Dávid előadótanácsos Csíkszeredába látogatott, ahol Bunta Levente megyei önkormányzati elnökkel és Tamás József segédpüspökkel találkoztak.

■ Az ODFIE február 23–25-én szervezte meg a X. Versmondó és népdal-énekítő versenyének országos döntőjét Nyárádszeredán.

■ Az egyházunk és a hollandiai remonstráns egyház közötti együttműködés március 1-je és 6-a között újabb formát öltött. A hollandiai Schoorlban ekkor került sor egy teológiai konferenciára az úrvacsora kérdésében, amelyen az erdélyi unitárius tanokat a Czire Szabolcs teológiai tanár, Pap Mária esperes, Szeredai Noémi, Tódor Csaba, Jakabházi Béla Botond és Rácz Norbert lelkész összetételű küldöttség szólaltatta meg. A konferenciának ökumenikus jellege is volt, hiszen mind a hollandiai, mind az erdélyi református egyház lelkészi küldöttség által képviseltette nézeteit.

Személyi változások

■ Veress Enikő alkalmazást nyert a központi hivatal szociális koordinátori állásába, január 1-jétől.

■ Szabó Hajnal Imolát alkalmaztuk a Marosvásárhelyi Egyházközség énekvezérének, január 1-jétől.

■ Kopándi-Benczédi Ildikót alkalmaztuk a Lupényi Egyházközség irodavezetőjének, január 1-jétől.

- Vajda Sándor Zoltán alkalmazást nyert a Bölöni Egyházközség irodavezetőjének, január 1-jétől.
- Jobb Zoltán alkalmazást nyert a Homoródjánosfalvi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- Komis Ibolya alkalmazást nyert a Felsőrákosi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- Bálint Zoltán alkalmazást nyert az Árkosi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- Kovács Zita alkalmazást nyert a Székelyderzsi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- Joó András alkalmazást nyert a Csekefalvi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- Berei Imre alkalmazást nyert a Kissolymosi Egyházközség harangozójának, január 1-jétől.
- György Ferenc alkalmazást nyert a Bölöni Egyházközség harangozójának, február 1-jétől.
- Mezei Melinda áthelyezést nyert a Kolozsvár-Iriszi Egyházközség irodavezetőjének, február 1-jétől.
- Benczédi Ágnes áthelyezést nyert a központi hivatal iktató-irattárosi állásába, február 1-jétől.

Halottunk

2007. január 27-én, 81 éves korában elhunyt Szász Balázs, a dicsőszen-
mártoni egyházközség volt énekvezére. 1982-től 2001 augusztusáig – közel
20 éven át – töltötte be az énekvezéri tisztséget. Temetése január 29-én volt
a családi háztól. A temetési szertartást Nagy Endre esperes végezte, majd
Fazakas Endre nyugalmazott esperes búcsúzott a volt szolgatárstól. Földi
maradványait a dicsőszenmártoni unitárius temetőben helyezték örök nyu-
galomra. A sírnál a küüllődombói egyházközség gondnoka mondott búcsú-
beszédet. Emléke legyen áldott.

