



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



# THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

---

2/2011

ANUL / YEAR LVI. (2011)

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA**

22

---

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

---

**Sumar – Contents**

Sumar – Contents .....	1
Tartalomjegyzék.....	2
DEÁK Angéla: Barth's Theory of Time ♦ Teoria timpului la Barth .....	3
VISKY Sándor-Béla: A Total Eclipse of God. Notes to the Theology of Dorothee Sölle. ♦ Eclipsa totală a lui Dumnezeu. Note la teologia lui Dorothee Sölle.....	15
BUZOGÁNY Dezső: The Vicissitudes of Bod Péter's Church History Manuscript. ♦ Vicisitudinile manuscrisului de istorie bisericească a lui Péter Bod.....	45
LUKÁCS Olga: Women's Education in the Transylvanian Reformed Institutions in the 17 <sup>th</sup> and 18 <sup>th</sup> Century ♦ Educația femeilor în școlile reformate în sec. 17 și 18. ....	51
NAGY Alpár-Csaba: Economical Injuries Suffered by the Southern Transylvanian Reformed Church between 1940–44. part I. ♦ Prejudiciile economice suferite de Biserica Reformată din Transilvania de Sud în perioada 1940–1945, partea I..	64
Útmutató szerzőinknek .....	83
Instructions for Authors .....	85

LV. ÉVFOLYAM (2011)

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA**

22

---

Kiadói hivatal: 400174 Kolozsvár, Horea u. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

---

## Tartalomjegyzék

Sumar – Contents .....	1
Tartalomjegyzék.....	2
DEÁK Angéla: Barth időelmélete .....	3
VISKY Sándor-Béla: Istenfogyatkozás. Megjegyzések Dorothee Sölle teológiájáról .....	15
BUZOGÁNY Dezső: Bod Péter egyháztörténeti kéziratának viszontagságai.....	45
LUKÁCS Olga: Women’s Education in the Transylvanian Reformed Institutions in the 17 <sup>th</sup> and 18 <sup>th</sup> Century .....	51
NAGY Alpár-Csaba: Gazdasági jellegű sérelmek a dél-erdélyi református egyházban 1940–44 között I.....	64
Útmutató szerzőinknek .....	83
Instructions for Authors .....	85

Deák Angéla:<sup>1</sup>

## Barth időelmélete

### Abstract. Barth's Theory of Time

Time and history are inseparable. Various questions can come up here.

What's time? To what extent is creation a condition of time? How does time manifest itself in the light of revelation? How far is the understanding of time conditioned by Christ's revelation?

Barth's interpretation of time is as voluminous and multi-layer as his theology. Barth interprets occupation with time as one of the basic problems of Christian theology.

A development can be perceived in his view of time during his theological work. What is time? According to Barth the answer to this question can be mediated taking into account the Christ-event. While interpreting the concept of time, Barth criticizes Augustinus classical interpretation of time and the early Heidegger's modern interpretation. This way we gain insight into Barth's specific view of time.

**Keywords:** time, eternity, revelation, Augustinus, Heidegger.

### I. Karl Barth időelméletének kialakulása és helye a *Dogmatikáján* belül

Az idő fogalmának tisztázása feltétele a történetiszemlélet helyes tárgyalásának. Idő és történet elválaszthatatlan. Most az idő kérdésének tisztázására vállalkozunk. Különböző kérdések merülhetnek fel: *Mi az idő? Mennyire feltétele a teremtés az időnek? Hogyan nyilvánul meg az idő a kijelentés fényében? Mennyire feltétele a Krisztus kijelentése az idő tényének megértésében?*

Barth idő-értelmezése annyira terjedelmes és többretegű, mint teológiája. Egyetértünk Freyer véleményével miszerint nem lehet azt koherens rendszerbe foglalni.<sup>2</sup>

Barth az idő kérdésével való foglalkozást a keresztyén teológia egyik alapproblémájaként értelmezi. Idő-szemléletében teológiai munkássága alatt fejlődés figyelhető meg<sup>3</sup> A *Römerbrief* (1918) első kiadásával új fordulat jelentkezik Barth teológiájában, s így idő-szemléletében is; elfordulás az emberi magabiztosság idő-modelljétől.<sup>4</sup> Dieter Clausert megjegyzi, hogy Barth 1925/26-os előadásaiban fellelhetjük a teológiai idő-értelmezés első

1. A BBTE Református Tanárképző Karának doktorandusa. Email: deakangela@freemail.hu.

2. Freyer, Thomas: *Zeit-Kontinuität und Unterbrechung*, Würzburg, echter, 1993, 68.

3. Der theologische „Ort“ der CD „zwischen den Zeiten“, belegt als Dokument des Übergangs eindrücklich die innere Verschärfung von Offenbarung und Zeit, die zwar auf die in R II definitiv getroffene Entscheidung vom Primat des Offenbarungsgeschehens gegenüber der Zeit zurückweist, aber darüber hinaus eine dogmatisch-ekkesiologische Näherbestimmung jenes Verhältnisses in Angriff nimmt, die bereits auf die Prologomena der KD hindeutet. Erst in ihnen kommt es zur vollen Entfaltung eines theologischen Zeitbegriffs. Uo. 117.

4. Uo. 95.

körvonalait. Felvetődik a kérdés, hogy miért nem használja fel Barth ezt a Christliche Dogmatikban (CD), ugyanis Gerhard Sauter szerint ha nem is beszélhetünk a teológiai időfogalom teljes alakjáról, amint az a Kirchliche Dogmatikban (KD) megjelenik, de azt nem állíthatjuk, hogy Barth akár burkoltan és kezdetlegesen is, de ne közeledne már az idő teológiai értelmezéséhez.<sup>5</sup>

Az idő kérdésének átfogóbb tárgyalását Barth a Dogmatikájában legelőször az Isten kijelentésének (Offenbarung Gottes) tanában fejti ki, azon belül a második szakaszban Az Ige testtétele (Fleischwerdung des Gottes) tanában helyezi el, a Szentháromság-tan után és a Szentlélek kitöltése (Ausgießung des Heiligen Geistes) fejezet előtt.

Isten kijelentésének tanában a három rész az alapvető mondat kifejtésére irányul: Gott offenbart sich (Isten kijelenti magát) (I/1, 323 k.) A 14§ rész (I/2) ezzel az alapvető kijelentéssel behatóbban foglalkozik (KD, I/2, 50).<sup>6</sup>

Barth időértelmezésének sajátosan krisztológiai identifikációja és megkülönböztetése van.<sup>7</sup> Clausert nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Barth a teológiai időfogalomról tárgyal. Van ugyanis teológiai és filozófiai időfogalom.<sup>8</sup>

A teológia időproblémájának központi helye abból is kitűnik, hogy az a középső részen belül, a kijelentéstan krisztológiai fejezetének újra a középső paragrafusa alatt, 14 §, kerül tárgyalásra.

Tehát a teológiai időfogalom képzése Barth krisztológiájának központjában történik. Az idő problémájának ez a helye a prolegomena tematikáján belül megcáfolja azt az elterjedt véleményyt, hogy a dogmatikus Barth az időt és időiséget teológiailag csak periférikusan érinti.<sup>9</sup>

## 2. Az idő a krisztusi kijelentés tükrében

A teológiai időfogalom vizsgálatának természetes kiindulópontja a *teremtés* tanának elemzése. Ez érvényes Barthenál is. A teremtés értelmezésének barthi sajátossága, hogy azt a *Krisztus-eseményben* ismerjük fel, a *Szentháromság* tanával összekapcsolva. Mint ahogy a teremtmény lényének megismerése a Krisztus eseményén keresztül érthető meg, ugyanígy elválaszthatatlan az idő lényegének megértése enélkül az esemény nélkül.

Barth ezáltal elzárkózik attól a lehetőségtől, hogy az idő elemzése lehetséges lenne a körülöttünk levő teremtett valóságból. Mivel a Szentháromság tana a kijelentésből Jézus

5. Sauter, Gerhard: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich-Stuttgart, 1965, XI.

6. A következőkben a szövegben, zárójelben jelöljük Barth főművére való utalást, így: (KD, I/2, 50).

7. Clausert, Dieter: *Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1982, 118.

8. „Die offenbarungstheologische Gesichtspunkt ist es also, vom dem aus Barth jene anderen Zeitbegriffe in den Blick nimmt, um an ihnen zu illustrieren, inwiefern sie zur Lösung der theologischen Aufgabe, nicht dienlich’ (KD I/2, 51) sind.” Uo. 118.

9. Uo.

Krisztusban adatott, így Jézus Krisztus létének elemzése is kiindulópontja az idő koncepciójának.<sup>10</sup>

Barth a kijelentés idejének tárgyalását a következő tétellel kezdi:

„Isten kijelentése Jézus Krisztus jelenlétének eseményében jelenti az Isten idejét számunkra. Ez magában az eseményben beteljesedett idő. Ugyanakkor a várakozás ótestamentumi ideje is és mint az emlékezés újszövetségi ideje ennek az eseménynek a bizonyoságtévő ideje is.”<sup>11</sup>  
(KD I/2, 50)

Barth időtárgyalásának kezdeti kijelentése: Isten kijelenti magát „egyenlő jelentésű” az Istennek ideje van számunkra. (KD I/2, 50) kijelentéssel. Barth a trinitarista, krisztológiai és pneumatológiai aspektusú mondat használatával, amely szerint „Isten kijelenti magát”, kezdettől fogva az idő utáni kérdést a „kijelentés-teológia” központi kérdéseivel kapcsolatban teszi fel (I/2, 4, 54, 50 stb.)<sup>12</sup>

Jézus Krisztus által a kijelentés egyszerű valósága<sup>13</sup> egyszeri valósággá válik,<sup>14</sup> mint ilyen előreláthatatlan és megismételhetetlen. Így Jézus Krisztus egyszeri valósága mindenkori esemény.<sup>15</sup> Az idő és történet struktúrájában a kijelentés egyszeri valósága felfoghatatlan marad számunkra, ugyanakkor nem azt jelenti, hogy mi azt „abszurditásnak” értékeljük, hanem azt jelenti, hogy mi azt, amit Jn 1, 14 vall: Az Ige testté lett, azt számunkra „felfoghatatlan tettként” (KD I/2, 176) értelmezhetjük.<sup>16</sup>

Az Ige testté lett jelenti, hogy az Ige időivé lett. „A Jézus Krisztusban való kijelentés valósága azt is jelenti, amit mi egy ember életidejének nevezünk. Egy rész abból is, amit mi „historikus időnek” vagy világtörténetnek nevezünk a maga ahihistorikus elő-idejével együtt. Nemcsak ebből áll, de ez is része.”<sup>17</sup> (KD I/2, 55)

Az Ige testté lett – ezáltal a kijelentés idői-történeti valósága mint történés érthető meg. Ebben a történésben valami megismételhetetlen új lépett be az addig számunkra is-

10. Hafstad, Kjetil: *Wort und Geschichte*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1985. 209.

11. „Gottes Offenbarung in dem Ereignis der Gegenwart Jesu Christi ist Gottes Zeit für uns. Sie ist die erfüllte Zeit in diesem Ereignis selbst. Sie ist aber die alte testamentliche Zeit der Erwartung und als die neutestamentliche Zeit der Erinnerung auch die Zeit des Zeugnisses von diesem Ereignis.” (KD I/2, 50)

12. Clausert: *i.m.* 117.

13. „Fragen wir nun die heilige schrift nach der Wirklichkeit von Gottes Offenbarung, von dem sie zeugen will, und bekommen wir von ihr die Antwort, dass Jesus Christus diese Wirklichkeit ist ... diese Antwort ... eine schlechterdings einfache Wirklichkeit meint, so einfach wie sonst nichts in der welt, so einfach wie eben Gott ist.” (KD I/2, 11)

14. „...eine „besonderen” direkten neuen Tat Gottes” KD I/2, 70.

15. „Die Wirklichkeit der Offenbarung ist nicht eine Bestimmung aller Geschichte oder eines Teils, eines Ausschnitts der ganzen Geschichte” (KD I/2, 13)

16. Das Ereignis der Inkarnation können wir nur nachträglich aufgrund der ihm eigenen Rationalität, dh. als die unserem Nachdenken „vorangehende Wirklichkeit” einer Tat Gottes verstehen (KD I/2, 29). Clausert: *i.m.* 126.

17. „Die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus ist auch das, was wir die Lebenszeit eines Menschen nennen. Sie ist auch ein Ausschnitt aus dem, was wir die „historische Zeit” oder die Weltgeschichte samt ihrer ahihistorischen Vorzeit nennen. Sie ist nicht nur das, aber auch das.” (KD I/2, 55)

mert és alapvetően felfogható események sorába. Ezért feszíti szét a kijelentés eseménye a mi időről való más fogalmainkat. Az időnek ezáltal az új meghatározottsága által válik az idő olyan idővé, amilyen enélkül az esemény nélkül nem lehetne: Isten ideje, olyan idő, amelyben Istennek ideje van számunkra („Gott hat Zeit für uns” KD I/2, 50).<sup>18</sup>

Barth megállapítása a kijelentés eseményszerűségéről és időiségéről nem merül ki tehát abban a megállapításban és nem is irányul arra, hogy a kijelentést az általunk ismert időhöz, meghatározott múlthoz, és pedig Jézus létének idejéhez kösse. Itt különösen arról van szó, Clausert<sup>19</sup> szerint, hogy a kijelentés mint Isten tette mennyire érthető számunkra. Hogy Isten kijelenti önmagát, ezt teljességgel különleges eseménynek és ennek az idejét mint különleges időt kell megjelölni. Nem helyénvaló a kijelentés időiségét banális történelmi megállapításokkal magyarázni. Mivel a kijelentés Istentől jövő történése, azt csak mint Isten saját tettét foghatjuk fel, ezért a kijelentés-idejének fogalmában arról van szó, hogy Isten kijelentését számunkra, mint az Ő idejét érthetővé tegye. Ezért nem lehet kiindulni egy általános időfogalomból. Csak a kijelentés idejéből tudjuk meg mi az idő, a kijelentés ideje nem a mi időnk. Különbség van a kijelentés ideje és a mi időnk közt, a kettő közt áll a bűneset.<sup>20</sup>

Jézus belépésével az időbe ugyanakkor új idő indul. Éppen azért feszíti szét a kijelentés eseménye a mi addigi idői fogalmainkat.<sup>21</sup> Ha Jézus Krisztus a teremtménynek ugyanakkor alapja és a célja is, akkor nem szűkíthető le a Krisztus-esemény a földi Jézus életének behatárolt időkeretére.<sup>22</sup>

Tehát nem úgy van, hogy Jézus a tudásnak azt a formáját közölte velünk, amely minket abba az állapotba helyezett, hogy a teremtést önmagában megismerjük és ezáltal a tudás által az idő folyamatának teológiai értelmezését mint lineáris folyamatot fejlesszük ki, amely a teremtéssel kezdődik. Ha Jézus Krisztus alapja és célja a teremtménynek, akkor az idő-értelmezésnek kell tudnia ezt a valóságot strukturálni. Egy tisztán lineáris időfogalom nem használható ehhez a célhoz, e cél eléréséhez.<sup>23</sup>

Thomas Freyer szerint Isten ideje az ember számára a „Deus praesens”-é<sup>24</sup> lesz és kifejti, hogy Barth számára a múlt, jelen és jövő korszakok egymásutánjának mátrixa eleve tévútnak tűnik.<sup>25</sup>

18. Clausert: *i.m.* 126.

19. Uo. 122.

20. Allerdings ist Gott der Schöpfer auch der Zeit. Aber die Zeit, die wir zu kennen und zu haben meinen, „unsere” Zeit, ist keineswegs die Zeit, die Gott geschaffen hat. Zwischen „unsere” Zeit und der von Gott geschaffenen Zeit liegt, wie zwischen unserer und der von Gott geschaffenen Existenz als solcher, der Sündenfall. KD I/2, 52.

21. „Die der Offenbarung eigene, in der Offenbarung wirkliche Zeit ist nur als Prädikat der Offenbarung verstehbar. Clausert, *i.m.* 126.

22. L.d.: „Wir würden es nicht als Gottes Offenbarung verstehen, wenn wir vorbehaltlos sagen würden, dass es in „unsere” Zeit stattfand.” (KD I/2, 54)

23. Hafstad: *i.m.* 210

24. „Die Zeit, die Gott für uns hat, wird dadurch konstituiert, dass er uns in Jesus Christus gegenwärtig wird: Deus praesens.” (KD I/2, 55)

25. Freyer: *i.m.* 135.



A világidő múltja a feloldhatatlan kapcsolópontja minden „valós” jelennek („valódi, voltaképpeni, nem feloldható perfektum”), amennyiben az az isteni cselekedet Jézus Krisztusban, halálában és feltámadásában mint perfektum kvalifikálódik. Ugyanúgy az isteni idő által megnyitott jövő valódi, voltaképpeni, nem feloldható futurum (KD I/2, 58). Ezért az idő lineáris kiterjedő láncolatát nem lehet irányadó mértékként elfogadni, habár természetesen annak tényszerű valóságát, a „beteljesedett” és az „általános” idő egymásmellettiségét nem vitatta Barth, mialatt az eszkatológikus-szoteriológiai, Isten által adott lehetőséget, a megterés és bűnbánat lehetőségeként értelmezte.<sup>26</sup>

A kijelentés idejével feltárul előttünk az idő és ennek a különleges időnek fényében úgy ismerjük meg az időt, mint a kijelentésben adatott valóságos időt, amely az Isten által nekünk kigondolt időnek bizonyul, a számunkra egyetlen lehetséges időnek.

Karl Hinrich Manzke a kijelentés és idő kérdése kapcsán két eszme-futtatást vázol fel, amelyek az egész Kirchliche Dogmatikon egymás mellett vonulnak végig és Barth teológiájának egyik alapproblémájára utalnak.

Egyrészt Barth hangsúlyozni akarja, hogy a kijelentés ideje az idő lényét nemcsak feltárja, hanem ez a valóságos idő is. A valóságos idő az Isten örökkévalósága által meghatározott idő – Jézus ideje. „Az a sajátos Jézus Krisztus idejében, hogy ez az idő Urának az ideje. A mi időnköz képeést uralt és ebben megvalósuló, beteljesülő idő.”<sup>27</sup> (KD I/2, 57) Ilyen értelemben lehetetlennek tűnik Barth számára, hogy az idő meghatározását a kijelentés gondolata és eseménye nélkül érje el.

Másrészt Barth hangsúlyozza, hogy a kijelentés ideje az idő fordulatát (Wende der Zeit) ábrázolja. Ez nemcsak az időnek és örökkévalóságnak a differenciált kapcsolatát jelenti, hanem azt az állítást is, hogy az időt úgy kell értelmezni és elemezni, hogy annak fordulatát mint olyant lehessen fenomenológiailag felmutatni. E szerint a „modell” szerint az örökkévalóság ebben a folyamatban mint teljesség (telos) és mint az idő beteljesedése gondolható el.<sup>28</sup>

Barth egész idő-kérdésében nagyfokú koncentráció irányul a kijelentésre. A kijelentés ideje után kérdezve megtudjuk – mialatt Barth az antropológiai aspektusú időproblémát a trinitarista-krisztológiai aspektusra vezeti vissza – hogy: 1. semmilyen más időnk nincs, mint az az idő, amit Isten adott nekünk, 2. Istennek semmilyen más ideje nincs számunkra, mint a kijelentés ideje (KD I/2, 50).<sup>29</sup> Ez a 'kettős axiomatikus feltétel' a krisztológiai koncentráció metodológiai kifejezése, amelyet Barth az időproblémán is végigvezet: Krisztus je-

26. Uo.

27. „Das ist aber das Besondere der Zeit Jesu Christi: sie ist die Zeit des Herrn der Zeit. Sie ist im Unterschied zu unserer Zeit beherrscht und gerade darin wirkliche, erfüllte Zeit” (KD I/2, 57).

28. Manzke, Karl Hinrich: *Ewigkeit und Zeitlichkeit, Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, 496.

29. „Der Erkenntnisgrund aller Aussagen über die Zeit und ihr Wesen liegt in der Offenbarung. Barth tovább megy: Bleibt die Theologie ihrem Thema treu, so gilt die Axiom: nicht nur die Erkenntnis der Zeit, sondern auch die Gewißheit ihrer Realität hängt an der Zeit der Offenbarung.” Uo. 496.



lenvalóságának eseményében nemcsak a kijelentés különös eseményére és annak időiségére foglaltatik benne a válasz, hanem ugyanúgy az idő és időiség utáni kérdésre is.<sup>30</sup>

Barth a kijelentéssel kapcsolatos fejtegetéseiben arra a megállapításra jut tehát, hogy semmilyen más „meghatározása” nincs a kijelentésnek, mint az, ami nekünk a „Jézus Krisztus nevével adatott”. Az Ige testté lett, ami azt jelenti, hogy az Ige időivé lett.<sup>31</sup>

Barth Jézus idejét mint minden idők idejének (*Zeit aller Zeiten*) nevezi, mert amit Isten abban tesz, benne van abban az egész teremtés célja és ezáltal minden teremtett idő célja is.<sup>32</sup> (KD III,2 546) Jézus az időt beteljesedett idővé (erfüllte *Zeit*) teszi. Ezáltal ősi idővé (*urbildliche Zeit*) (KD III,1 82) is. Ez az az idő, amelynek a lénye megvalósult és a rendeltetése elérte a célját.

Az idő problematikáját az oldja meg, hogy tudunk a teremtett idő és a bűneset utáni idő mellett a harmadik időről, amely a kijelentés által áll elő és áll fenn – Isten kijelentése a Jézus Krisztus eseménye.<sup>33</sup>

Barth trinitarista teremtés-megközelítése: Isten mint „teremtő” Jézus Krisztus „Atyja”. Csak Jézus Krisztusban és sehol máshol nem ismerhetjük meg Istent, mint szentháromsági teremtőt (KD III/1,28). Az idő-értelmezést meghatározza a Szentháromság tana, és az idő megismerésének útja Jézus Krisztuson át halad. Barth itt arról beszél, hogy a teremtésnek és az időnek Jézus Krisztusban van az ontológiai alapja.

Barth trinitarista koncepciójának segítségével két perspektívát használ. Mindkettőnek fontossága, következménye van az idő értelmezésére nézve: Isten cselekvése „kifele” („nach außen”) a teremtésben és a történetben és Isten cselekvése „befele” („nach innen”) saját lényé irányába.<sup>34</sup>

Mint Szentháromság Istennek története van „kifele”. Maga a Szentháromság-modell implikál egy történet-folyamatot, amelyben Isten mint „Atya”, „Fiú” és „Lélek” cselekszik. Isten tettei „kifele” megoszthatatlanok. Isten mint „Atya” és „Lélek” nem választható el Jézus Krisztusban végbemenő kijelentésétől (KD III/1, 52). Ezt ha az idő-értelmezésre alkalmazzuk, azt jelenti, hogy az időt nem oszthatjuk fel korszakokra, amelyek a trinitás egyes személyeinek megfelelենek. Az időértelmezés a komplikált egymásban és egymásutánra kell irányuljon, amelyet a Szentháromság képvisel (KD III/1,53).<sup>35</sup>

30. Clausert: *i.m.* 124

31. „Mit dieser Umschreibung will Barth in Revision seiner eigenen frühen Christologie akzentuieren, dass die Zeit, die das Wort zu seiner eigenen gemacht hat, keine andere als unsere verlorene Zeit ist. Er kann jetzt die Kirkegaardsche Formel 'Gott in der Zeit' aufnehmen.” (KD I/2, 68) Uo. 152.

32. „Was Gott in ihr tut, das Ziel der ganzen Schöpfung und eben damit auch aller geschaffenen Zeit ist”. (KD III,2 546)

33. L.d.: „Diese andere Zeit ist aber die neue, die dritte Zeit, die dadurch entsteht und Bestand hat, dass Gott sich offenbart, dass er für uns frei ist, dass er bei uns und mitten unter uns ist, ja, dass er selber, ohne aufzuhören zu sein, was er ist, auch das wird, was wir sind. Gottes Offenbarung ist das Ereignis Jesus Christus.” (KD I/2, 54)

34. Hafstad: *i.m.* 209–210.

35. Uo. 211.

A Krisztus-esemény elemzésével Barth tovább tud lépni. Isten tettehez, mint Szentháromsághoz nemcsak „kifele” állít fel kapcsolatot, hanem ezt a tettet összekapcsolja Isten „belső” létével is. Isten a saját létében nem más mint az az Isten, aki „kifele” a teremtmény-nyel cselekszik. Ez a tényállás összeköti Isten intrinritarista (benső) történetét a teremtett történet tetteivel (KD III/1, 53).

Ez a sajátos trinitarista rendszere megszabja Barth idő-értelmezését. Így értelmezve az idő nem olyan jelenség, amely kizárólag csak a teremtett történetre releváns. Teológusunk kibővíti a perspektívát úgy, hogy az idő menete Isten intrinritarista történetébe is be-lejátszik. Mivel Isten Jézus Krisztusban a teremtett történetbe egy pillanatra a maga cselekvésében belép és mivel Isten trinitarista cselekvése „kifele” azonos az Ő intrinritarista cselekedetével, bizonyos értelemben kimondható, hogy Isten, mint létformát választotta magának az időt.<sup>36</sup>

### 3. Az ember ideje és az örökkévalóság kérdése

Az ember életében az idő a legnagyobb talány, a talányosság különösen abban válik nyilvánvalóvá, hogy a jelen számunkra bizonytalan és megfoghatatlan. Másodsorban pedig az idő behatárolhatóságának kérdésében nyilvánul meg. Harmadsorban pedig abban a kérdésben, hogy az időnek önmagában van-e értelme, vagy az idő célja és értelme annak az örökkévalósággal való viszonyában nyilvánul meg?

Az a felvetés tehát, hogy nekünk időnk 1. csak Istentől és csak 2. az Ő kijelentésében adatott, kiterjeszti Jézus Krisztus különleges idejének ezt a teológiai felismerését az idő-probléma minden aspektusára: az örökkévalóság fogalmára, az örökkévalóság és idő kapcsolatára, a kezdet és a vég kapcsolatára és ezáltal az időiségre, az idői kapcsolatokra és tartalmakra, amelyek a mi létünket meghatározzák.<sup>37</sup>

Az idő és örökkévalóság kérdése az egyik legtöbbet vitatott kérdés. Ez a kérdéskör ketős irányt vesz: egyrészt Isten örökkévalósága és időisége a történelemben, valamint az ember időisége és az örökkévalósághoz való viszonya. Dialektikus ennek a fogalompárnak a magyarázata. Az örökkévaló Isten időt teremt magának és belép abba az időbe, Isten időz (*Gott zeitigt*). Az ember pedig az idő teljes megfoghatatlanságában és az ebből adódó kétségbeesésben ugyanakkor múlandóságának közepette egy nagyobb egység részese, az örökkévalóság birtokosa Jézus Krisztusban beteljesedett idő által. A teremtett időtől a bűneset következtében eltávolodva közeledünk a beteljesedett idő fele, ami az örökkévalóságból kiesett, – így Isten eredeti teremtettségéből kiesett – embert újra az örökkévalóság felé vezérli.

Az idő és örökkévalóság kapcsolatában Barthnál precíz fogalmi differenciálás található. Ahogy az idő Isten szabad cselekvésének a formális eleme kifele, úgy az örökkévalóság a szabadságának befele forduló eleme (KD II/1, 687). Ez arra utal, hogy az idő és örökkévalóság lényegükben nem idegenek egymástól. Oblau Gotthard megjegyzi, hogy minden különbségük ellenére az idő és az örökkévalóság számára lennie kell egy közös nevezőnek,

36. Hafstad: *i.m.* 211.

37. Uo. 124–125.

amely igazolja, hogy mindkettő mint a történet formája meghatározható: az idő mint Isten története az emberekkel és az emberiség története, az örökkévalóság mint Isten belső életének történeti formája. A történet általános formája bizonyos időiség, amelynek az örökkévalóság és az idő közös sajátossága.<sup>38</sup>

A krisztusi eseményre való koncentráció rányomta bélyegét Barth időfogalmára is. Az antropocentrikus teológia koncepciójában Isten örökkévalósága az emberi idő-megtapasztalásból ered. Barth elhatárolódik ettől, mivel azt hogy ki Isten és milyen létformában él, nem lehet az idő lényegéből levezetni. Ha az ember azonban leszögezi, hogy Isten teljesen más, akkor Isten örökkévalósága és az ember ideje össze nem mérhetőnek (inkommensurabel) tűnik. Az örökkévalóság az időtlenség fogalmává válik. Ahogyan Isten az ember életében nem adja fel az istenségét, hanem azt ott különösen bebizonyítja, úgy nem kell az örökkévalóságát feladnia ahhoz, hogy az időben létezzen.<sup>39</sup>

Hogy voltaképp mi az idő, Barth számára nem közvetíthető másként mint a *Krisztus-eseményre* tekintve. Oblau megjegyzi, hogy itt Barth dogmatikai módszerének alapvető jellemvonásánál vagyunk.<sup>40</sup>

Barth idő-fogalmának döntő vonása tehát az, amit *krisztológia koncentrációnak* (christologische Konzentration) nevezett. Barth teológiájában Jézus Krisztus alapja: a megismerésnek, Istennek az időhöz való viszonyulásának, és egyáltalán magának az időnek.

#### 4. Augustinus és Heidegger idő-értelmezésének barthi kritikája

A *mi az idő?* kérdésére a válasz tehát nem közvetíthető Barth számára másként mint a Krisztus-eseményre<sup>41</sup> tekintve. Barth krisztológiailag meghatározott időszemlélete természetesen távol áll olyan időfogalmaktól, amelyek az időt nem mint az emberhez jövő teremtetési adományt, vagy nem mint Istennek, az embernek és az embertársak koegzisztenciájának terét és formáját értelmezik. Ide tartoznak azok a gondolati törekvések, amelyek az idő jelenségét teljes egészében az időben létező alany felől értelmezik és ezáltal az időt mint a létezés időiségét, vagy az emberek öntudati jelenségét értelmezik.<sup>42</sup>

A kijelentésből tudjuk meg mi az idő. Minden más, a teremtett világból jövő idő-értelmezés helytelen és részleges.

Barth időfogalmának értelmezésénél bírálja Augustinus klasszikus időértelmezését és a korai Heidegger modern elemzését, miáltal Barth sajátos időszemléletébe nyerünk bete-

38. Oblau, Gotthard: *Gotteszeit und Menschenzeit, Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, Neukirchener Verlag, 1988, 22.

39. Uo. 12–15.

40. Uo. 16. 18.

41. Barth szemléletének alapvető kritikája (pl. Pannenberg, Zarnit, Montgomery stb.) a csak Jézus Krisztusból kiinduló és csak Jézus Krisztusra alapozó megközelítés. Barth szerint nem lehet antropológiailag kiindulni a kérdés megválaszolásában, mivel a kijelentésből tudjuk meg mi az idő, a kijelentés pedig Jézus Krisztusban adatott.

42. Oblau: *i.m.* 18. 33.

kintést. Ennek mottóját a KD 14 § első mondatai közt találjuk: „...valóban nem kielégítőek a más jellegű idő-fogalmak, ha célunk a kijelentés idejének megértése”<sup>43</sup>. (KD I/2, 50).<sup>44</sup>

Clausert megjegyzi, hogy Barth ez irányú fejtegetései filozófiai időfogalom bírálólatának „illusztrációjaként” szolgálnak, (ezért nem is foglalkozik mélyrehatóan a témával) de fejtegetései saját krisztológiai időfogalmának alátámasztását jelentik. Megérthetjük e példák alapján, hogy milyen megértési-magyarázati útvonaltól zárkózik el és miért.<sup>45</sup>

Augustinus<sup>46</sup> a Vallomások (Confessiones) XI. könyvében az időt mint „distentio animi” (a lélek kiterjedését) értelmezi<sup>47</sup> és a jelen módjaként mutatja be.<sup>48</sup> Az idő tehát nála a mindenkori pillanatra utal.

Heidegger számára a jelen nem jelenti a kiterjedés nélküli lépést a már-nem-léttől a még-nem-létig, hanem a mindig-most-jövő-nek a mindig-már-megjött felé lépését fejezi ki.<sup>49</sup> Barth szerint Heidegger az „eredeti időt” úgy értelmezi, mint időiséget, mint a létezés lehetőségét.<sup>50</sup> Barth összefoglalásában így hangzik: Nem az idő létezik, hanem a lét, aminek – miáltal 'időz': saját jövője, múltja és jelene van.”<sup>51</sup> (KD I/2, 51)

- 
43. „...anderswertig gewonnene Zeitbegriffe tatsächlich nicht genügen, wenn es darum geht, die Zeit der Offenbarung zu verstehen” (KD I/2, 50)
44. Ld még: „Man darf sich für die Übernahme eines anderwertig gewonnenen Zeitbegriffs als Voraussetzung einer Untersuchung des Begriffs der Offenbarungszeit nicht auf die Schöpfung der Welt und also auch der Zeit durch Gott berufen. Allerdings ist Gott der Schöpfer auch der Zeit. Aber die Zeit, die wir zu kennen und zu haben meinen, „unsere” Zeit, ist keineswegs die Zeit, die Gott geschaffen hat. Zwischen „unsere” Zeit und der von Gott geschaffenen Zeit liegt, wie zwischen unserer und der von Gott geschaffenen Existenz als solcher, der Sündenfall.” (KD I/2, 52)
45. „Der offenbarungstheologische Gesichtspunkt ist es also, von dem aus Barth jene anderen Zeitbegriffe in den Blick nimmt, um an ihnen zu illustrieren, inwiefern sie zur Lösung der theologischen Aufgabe, nicht dienlich’ (KD I/2, 51) sind.” Clausert: *i.m.* 137.
46. Augustinus elvetette a kör analógiáját – miszerint az idő körkörös – és az idő mozgását egy egyenes vonallal fejezte ki, mely az idő teremtsével kezdődik és az összes idői dolog átalakulásával végződik. Ez az eszme nemcsak lehetővé, hanem szükségessé tette, hogy Isten Országáa a történelem célja. Ez az egyenes vonalvezetés azonban nem jelöli meg az időnek azt a tulajdonságát, hogy az örökkévalóból jön és oda tér vissza. Tillich, Paul: *Rendszerezés teológia*. Osiris, Budapest, 2002. 667.
47. Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1982. 373.
48. Nach Augustin findet sich die Ausdehnung der Zeit nur in der Seele, weil Vergangenheit und Zukunft kein Sein besäßen und die Gegenwart keine Ausdehnung. Vergangenheit sei Erinnerung von Vergangenenem, Gegenwart Anschauung von Gegenwärtigem und Zukunft Erwartung von Zukünftigen. Mesch, Walter: *Zeit/Zeitvorstellungen*. In: Betz, Hans Dieter/Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Szerk.): *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 4. kiadás, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 8. kötet, 1087.
49. „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen deshalb die phänomenalen Charaktere des 'Auf-sich-zu', des 'Zurück auf', des 'Begegnenlassenes von'. Die Phänomene des zu (...), auf (...), bei (...), offenbaren die Zeitlichkeit als das εἰς-αὐτὸν schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer sich‘ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakteristischen Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Halle, 1927, 328-329.
50. Dasein als ontologische Möglichkeitsstruktur vollzieht sich also eigentlich und ganz in einer Sinnstiftung, die aus der Zukunft in die Gewesenheit zurückgeht, indem sie in die Gegenwart entlässt. Cho, Hyun-Chul: *Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth*, Erlangen, 2000, 41.
51. „Die Zeit ist nicht, sondern das Dasein ist – indem es 'zeitigt': seine eigene Zukunft, seine eigene Gewesenheit, seine eigene Gegenwart.” (KD I/2, 51)

Barth szerint Augustinus és Heidegger időfogalma nem képes Isten idői létét megfogni. Azért nem tudnak olyan időfogalmat alkotni, amely a kijelentés ideje, mert nem képesek olyan időfogalmat elgondolni, amelyben az ember időmegtapasztalása ne lenne benne és ne antropológiai kiindulópontja lenne annak. Ezért ez az időfogalom alkalmatlan az örökkévalóságnak, mint az emberi idő tartalmának elképzelésére.<sup>52</sup>

Barth szerint:

„Augustinus és Heidegger az időt bezárólag és végérvényesen a következőképpen értelmezik:

- mint a teremtett emberi egzisztencia önmeghatározását. Az embernek ideje van, miáltal időt vesz magának, igen miáltal időt remt magának (...)
- mint feltételes valóságot, feltételes (...) mint a teremtett-emberi egzisztencia önmeghatározása. Lényegében ez az egzisztencia, az emberi animus aktusa, mint a létezés lehetősége az `időiség`, de nem idő, mint olyan (...).<sup>53</sup> (KD I/2, 57).

Az első központi kérdése az idő eredetére vonatkozik. A második kérdés pedig az idő értelmére és céljára. Barth a kérdések elemzésénél az ember, Isten és embertársai közti koegzisztenciát (Koexistenz) hozza fel alátámasztásul.<sup>54</sup>

Oblau kérdésére: hogy Barth miért éppen az egzisztenciális időfogalom példájával mutatja ki, az emberek bűn által megzavart viszonyát az időhöz,<sup>55</sup> Thomas Freyer ad magyarázatot, miszerint Barth kritikájából kitűnik, hogy itt elsősorban nem Augustinus és Heidegger időértelmezésének kritikájáról van szó. Barth ellenvetése messzemenően alaposabb és lényegbevágóbb: Augustinus és Heidegger Barth számára az újkori tipikus valóságértelmezés két exponensének számít, akiknek az idők koherenciája, az emberi szubjektivitás közti jelenlétközisége és annak állítólagos önkonstrukciója átütő erejű.<sup>56</sup>

Az idő és örökkévalóság megítélésbeli változását követhetjük végig a bemutatott barthi kritika alapján. Míg Augustinus az időt elsősorban az örökkévalóság ellentétéként értelmezi, addig Barthenál az idő és örökkévalóság egymásba és egymás mellett lelhető fel. Az idő Isten világba jövetelének a helye, és az idő örökkévalóság vonatkozását nem lehet

52. Manzke: *i.m.* 498.

53. „Augustinus und Heidegger verstehen die Zeit abschließend und endgültig:

- als eine Selbstbestimmung der kreatürlich menschlichen Existenz. Der Mensch hat Zeit, indem er sie sich nimmt, ja indem er sie schafft...
- als eine bedingte Wirklichkeit, bedingt ... eben als Selbstbestimmung der kreatürlich-menschlichen Existenz. Eigentlich ist diese Existenz, ist der Akt des menschlichen animus, ist die 'Zeitlichkeit' als Möglichkeit des Dasein, nicht aber die Zeit als solche..." (KD I/2, 57).

54. Die zeitförmige Bund als Gestalt der Koexistenz und Partnerschaft zwischen Gott und Mensch ist der sachliche Brennpunkt der auf dem Grund der christologischen Konzentration entfalteten Theologie Karl Barths. Oblau: *i.m.* 34.

55. Uo. 43.

56. „Augustinus und Heidegger sind ihn nur zwei Exponenten des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses, für das die Kohärenz der Zeiten, ihre Kopräsenz inmitten menschlicher Subjektivität und deren angebliche Selbstkonstruktion anschlaggebend sei." Freyer: *i.m.* 129

az időből megalapozni. Az újkorban bekövetkezett szemléleti változás nyomja rá bélyegét Barth szemléletére is, miszerint az idő és örökkévalóság nem mint egymásnak ellentmondó pólusok jelennek meg.<sup>57</sup>

Az idő-meghatározás kijelentés általi krisztológiai megalapozásának az volt a következménye, hogy az örökkévalóság fejlődése mint történetileg közvetített, ill. önmagát az időnek történetileg közvetítő ígérete, másodlagos konstrukció maradt. Barth elutasította az idő örökkévalóság-vonatkozásának az időből való megalapozását.

Barthnak az áthagyományozott idő-elméletekkel való kritikai összeegyeztetése, amelyek az jellemez, hogy az idő elrejtett örökkévalóság-vonatkozását és ezáltal maguk megváltásigényét megmutassák, abba az axiomatikus megállapításba torkollik, hogy az idő valóságát a kijelentésen kívül keresni, a teológia feladatának a megtagadását jelenti.<sup>58</sup>

A *Mi az idő?* kérdésre a válasz tehát nem közvetíthető Barth számára másként mint a *Krisztus-eseményre* tekintve.

### Felhasznált irodalom

- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1982.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik I/1*. 4. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1944.  
*Kirchliche Dogmatik I/2*. 3. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1945.  
*Kirchliche Dogmatik II/1*. 5. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1975.  
*Kirchliche Dogmatik II/2*. 5. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1974.  
*Kirchliche Dogmatik III/1*. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1945.  
*Kirchliche Dogmatik III/2*. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1948.  
*Kirchliche Dogmatik III/3*. 1. Auflage, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1950.
- CHO, Hyun-Chul: *Der theologische Zeitbegriff bei Karl Barth*. Erlangen, 2000.
- CLAUSERT, Dieter: *Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl Barths Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1982.
- FREYER, Thomas: *Zeit-Kontinuität und Unterbrechung*. Würzburg, echter, 1993.
- HAFSTAD, Kjetil: *Wort und Geschichte*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1985.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Halle, 1927.

57. Mesch: *i.m.* 1085.

58. Manzke: *i.m.* 500.

- MANZKE, Karl Hinrich: *Ewigkeit und Zeitlichkeit, Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.
- MESCH, Walter: *Zeit/Zeitvorstellungen.* In: Betz, Hans Dieter/Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Szerk.): *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, 4. kiadás, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, 8. kötet.
- OBLAU, Gotthard: *Gotteszeit und Menschenzeit, Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth.* Neukirchener Verlag, 1988.
- SAUTER, Gerhard: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion.* Zürich-Stuttgart, 1965.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia.* Osiris, Budapest, 2002.



Visky Sándor-Béla:<sup>1</sup>

## Istenfogyatkozás. Megjegyzések Dorothee Sölle teológiájáról

**Abstract.** A Total Eclipse of God. Notes to the Theology of Dorothee Sölle. Sölle's world of ideas would be profoundly true, and would carry much more weight in the attempts made for the renewal of theology, if she had consistently kept the non-commutative order of cause (God) and effect (intellect), instead of carelessly mixing the two. Because it is true that the gospel preached in this spiritually disintegrated, indifferent age, an age that questions with virtuosity the very meaning of existence, should give prominent place to the relation of intellect and personality to God. But if it is not completely clear that God himself is the source of the Spirit, which is triumphant over all nihilistic disintegration and that we, without discernment, identify God with our faith in the rationality of the world, then we again have made our heroic faith, ourselves and mankind the instance which lends the greatest meaning.

**Keywords:** *Egő eimi ho ón*, *Stellvertretung*, *Deus ex machina*, *der Abwesende*, Büchner, repressive theism, Himmler, theology of priests, marcionism, Bonhoeffer, representation of God, twisted Holy Saturday, Jean Paul, Kant's concept of faith, Chain's story, Heinz Zahrnt.

„Az élet célja: szeretetképesnek lenni” – tanítja Dorothee Sölle, a német feminista teológusnő.

„Nem tudták kisajátítani sem a kegyesek, sem a politikusok, sem a konzervatívok, sem a felvilágosultak. Megengedte magának, hogy mindig más legyen – a kegyeseknek politikus, a politikusoknak kegyes, a püspököknek zavaró elem, az egyház-idegeneknek egyházszertő.” (Fullbert Steffensky).

Teológiát, filozófiát és irodalmat tanult Kölnben, Freiburgban és Göttingenben. A hamburgi egyetem tiszteletbeli professzora. 1960-tól írói, költői és rádiós munkásságot fejt ki, az irodalomtörténet magántanára. 1975 és 1987 között rendszeres teológiát tanított New Yorkban. Jelentős ökumenikus és békemozgalmi munkásságot fejtett ki. *Gott-ist-tot* teológiájában élesen elutasítja Isten mindenhatóságának gondolatát. Legismertebb művei: *Leiden* (1973); *Stellvertretung* (1982) és *Gott denken* (1990).

### Megmentheti-e Krisztus – Istent?

A 2003-ban hetvennégy éves korában elhunyt német teológusnő olyan érzékenységgel és empátiával diagnosztizálja korunk „Istenfogyatkozását”,<sup>2</sup> az „Isten halála” utáni teológia,

1. PhD, egyetemi docens a BBTE Református Tanárképző Karán. Email: viskybela@yahoo.com.
2. Vö. Szegő Katalin: *Látáskultúra és kereszténység*. In: uő: *Gondolat-utak*, 277.: „...ez a kiváló perszonalista (Buber) világosan megmagyarázta, hogy súlyos lényegvesztés áldozatai vagyunk, amikor Isten halálát vagy

sőt általánosabban: a kortárs létérzékelés állapotát, mint kevesen a letűnt század második felének gondolkodói közül. A szenvedés-problémával sok tekintetben hasonló módon birkózik, mint más kortárs teológusok, de velük ellentétben a *depositum fidei*nek a mindenkori keresztény hagyományban őrzött és rögzített kereteit oly módon feszíti szét, mégpedig a szenvedővel való teljes identifikáció nevében, hogy olvasóját nem hagyja nyugodni a kérdés: a széttört edényben marad-e még valami a hit olajából? Mert ennek hiányában – paradox módon – éppen arról a világoosságról kell lemondani, amelynek fényében egyáltalán észrevehető még a szenvedő, arca pedig a saját arcunkként mutatkozik.

De miről is van szó?

### Vagyok, aki vagyok

Közismert, hogy a LXX Isten önkijelentését, az égő csipkebokornál kinyilvánított nevét (2Móz 3,14) – אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה: Vagyok, aki Vagyok –, ezt az Isten valóságának lüktető, állandóan jelenvaló életét magába foglaló, a néppel való együtt járás ígérését hordozó nevet az εγω ειμι ο ων kifejezéssel, a VAGYOK-ot az ειμι lét-ige participiumával, az ων-nal fordítja, valahogy így: Vagyok aki Van. Ez az adalék nyelvi-filológiai szinten csupán jelzi azt a hatásában alig felmérhető szellemtörténeti folyamatot, amelynek során a bibliai reveláció Istene belső dinamikáját – a szubsztancia bővületébe került görög gondolkodás révén – folyamatosan kiszorítja Isten attribútumokkal felruházott statikus léte. Isten „önmagában”, aki „van”,<sup>3</sup> Sölle számára olyan kísértet-képnek tűnik, amely elfojtja, kiszorítja az „Isten érettünk” valóságát, azé az Istenét, aki belépett a történelem folyamába, és akit egyedül ennek révén, az ő teremtményeivel való együttes élete lencséjén keresztül érzékelhetünk és ismerhetünk meg, sehogy másként. Számára Istent VAN-ként elgondolni ennek az alapszempontra a megengedhetetlen mellőzését jelenti.

„Nem úgy áll a dolog, hogy Isten először ‘van’, majd másodszor ‘reád is’ gondot visel – az íghirdetésnek és az alkalmazásnak ez a modellje még mindig egy naiv teizmus alapjain nyugodna.”<sup>4</sup>

Ennek a teológiai rendszernek az axiomatikus meghatározása szerint Isten nem más, mint a nagy Jelen-nem-lévő, a hiányzó (*der Abwesende*), akit e földön képviselni kell. Az istenhiánynak ez a motívuma viszont korántsem azonos a hagyományos értelemben vett negatív teológia alaphangjával, és még kevésbé állítható, hogy a képviselő szükségére azon a bibliai-reformatori felismerésen alapszik, hogy a Szent a bűnössel csak Közbenjáró útján találkozhat. Hanem annak az állításából táplálkozik, hogy az előző korok hamis optimizmussal közvetlenül megtapasztalhatónak vélt Istene a szekularizáció folyamatában rendre teret veszített, mintegy „munkanélkülivé” lett; nyilvánvaló, hogy itt Bonhoeffernek a „nagy-

---

az enyhébbnek tűnő Istenfogyatkozást hangoztatjuk. Nem vesszük észre ugyanis, hogy a mi szemünkkel van a baj és nem Istennel.”

3. *Stellvertretung*. 152: „Es geht Nietzsche sowenig wie dem christlichen Glauben um Gott, wie er ‘an sich’ ist: der ist als vorfindlicher Gegenstand des Bewusstseins tot; es geht ihm um Gott der für uns und mit uns lebt.”

4. Uo. 159.

korúvá lett világ"-ra vonatkozó fejtegetései köszönnek vissza.<sup>5</sup> Azonban tőle merőben eltérően Sölle fatális tévedése, amely miatt istentanában szükségszerűen csúszik feloldhatatlan önellentmondások útvesztőjébe, éppen az, hogy ezt a kulturális értelemben vett „Isten halála” tényét, melyet lényeglátóan diagnosztizál, elegendő oknak tekintette, hogy többé ne lehessen Istenről úgy beszélni, mint aki önmagában is „van” és „él”.

„Amennyiben Isten él! és az emberek azt mondhatják: 'Isten van! Szent akarata él!', úgy hiányzik annak a teológiai kényszere, hogy Isten reprezentációját Krisztusban mint Hiányzónak a képviselőt gondoljuk el. Mert épp elég ideig vélték az emberek közvetlenül megtapasztalhatónak Istent, miközben valójában csupán saját magukkal volt dolguk. A keresztény vallás minden eddigi formája közvetlen Isten-kapcsolatot feltételezett, és éppen ezért fenyegeti azonnali veszély akkor, amikor Istenre mint morális, politikai és természettudományos munkahipotézisre immár nincs többé szükség.”<sup>6</sup>

### A porosz isten

Csak egyetérteni tudunk azzal, amit Sölle itt azon kulturális miliő szétmorzsolódásáról mond, melyet a posztmodern korig, úgy tűnik, Isten közvetlen megtapasztalhatóságának a feltétel-rendszereként gondoltak el általában az emberek. De ugyan miből vezeti le azt a „teológiai szükséglet” (theologische Nötigung), mely szerint Krisztusnak feltétlenül Hiányzót kell képviselnie, akiről még annak állítása is, hogy van, netán él, naiv teisztikus beidegződések merő relikviája csupán? Sölle a szenttelen és a történelemben szörnyűségei mögött cselekvőként feltételezett „porosz Isten” bálványképének lebontását kívánja elvégezni, teljes joggal, ám kétségtelenül baloldali humanista eszmékből táplálkozó radikalizmusa megakadályozza annak a bibliai egyensúlynak a megtalálásában, mely Moltmann gondolkodásában, ugyanilyen ikonoklaszta munkája mellett, mégis sikerül. Számára az az Isten, akiről egyáltalán ki lehetne mondani, hogy van, hogy jelen van, miközben mindenható és szerető Atya, nem lehet más, mint az a cinikus önkényúr, akit Auschwitz után teljes joggal vet el a ma embere. Miközben előszeretettel hivatkozik Bonhoeffer „erőtlen Isten”-ére, aki nem mozgósít angyseregeket, hogy övéinek külön védelmet nyújtson, és Isten szenvedésére, aki ily módon „gyöngé” ebben a világban, hisz jelenléte nem erőfitogtatásokban, nem a világ folyásába való *deus ex machina* beavatkozásokban mutatkozik meg, eközben az a hamis látszat áll elő, mintha a mártír teológusnak ez az Istene – akinek a „gyöngesége” csupán mérhetetlen hatalmának egyik formája ebben a világban – azonos volna a söllei teológia Istenével, akinek sem léte, sem jósága és mindenhatósága egyértelműen nem állítható. Ez viszont nyilvánvalóan nincs így, hisz Bonhoeffer e kettőt: Isten „erőtlenységét” egyfelől,

5. Vö. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. Magyar fordításban: *Börtönlevelek*. 148–160. 149: „Kiderül, hogy 'Isten' nélkül is működik minden, még hozzá éppen olyan jól, mint azelőtt. 'Isten' nemcsak a tudomány területén, hanem az általános emberi dolgokban is mindinkább kiszorul az életből.”

6. Uo. 148.

másfelől jelenlétét, hatalmát és jóságát mindig együtt állítja, megteremtve ezzel a feszültséggel az *imitatio Christi*nek mint az egyedül autentikus keresztény létformának a tulajdonképpeni szellemi terét. Noha a Bonhoefferre való hivatkozás ebben a szövegösszefüggésben nem releváns, hisz a mögötte húzódó teológiai szemlélet alapvetően más irányítású, mint a Sölléé, mégis jól jelzi szerzőnk teológiai tájékozódását, mely – Moltmannhoz hasonlóan – a teizmustól éppúgy elhatárolódik, mint az ateizmustól, miközben alapeszméje a humanista teodicea-érzékenység motívuma:

„Isten hagyja magát kiszorítani ebből a világból – a keresztre. Isten erőtlensége és gyöngesége a világban, és éppen ily módon és csakis így van ő velünk és segít bennünket. Ez az alapvető különbség minden más valláshoz képest. A vallásosság az embert szükségében Istennek a világban megmutató hatalmára utalja; Isten a *deus ex machina*. A Biblia viszont az embert Isten szenvedésére és erőtlenségére utalja: csak a szenvedő Isten segíthet.” (Bonhoeffer) Ezek szerint az az ateizmus, melynek ‘a szenvedés a kösziklője’ (Büchner) – az tehát, mely a megoldhatatlan teodicea-probléma szülötte –, bonhoefferi értelemben maga is vallás! Mert az az Isten, akit az ártatlanok szenvedése miatt ér szemrehányás, a Mindenhatóság Istene, a Király, az Atya, a világ feletti Uralkodó. Reá méltán zúdul a modern kor vádja és nincs az a teológiai műfogás, mely ezeknek a Mindenhatónak címzett kérdéseknek az igazságát elfojthatná, és Isten tekintélyelvű állítása révén – mely a magunk elnémitásával lenne azonos – elhallgattathatná mondván, hogy csak neki van joga kérdezni és vádolni.”<sup>7</sup>

Sölle számára az „Isten” megjelölés ily módon kettős értelmű negatív konnotációt hordoz: ő vagy Hiány, Nem-jelenlét – vagy pedig a mindenkor hatalmi helyzet status quo-jának legmagasabb szintű legitimációja. Így látja sommásan Kálvin teológiájának is kérdésünkre vonatkozó részét: ha minden rossznak, betegségnek, sőt még a rátságukkal és haszontalanságukkal az ember kárára való állatok létének is az ember bűne és az arra válaszoló isteni büntetés az okozója, akkor ez azt jelenti, hogy ez a szemlélet nem a szenvedő emberen tájékozódik, hanem – önmagát mintegy Isten kilátótornyába helyezve – mindent ennek a szenttelen kívülállásnak a szemével néz. Az ily módon teológiai szinten is fönntartott *represszív teizmus*<sup>8</sup> és a *represszív* társadalom olyan szövődésekkel kapcsolódik egybe, és úgy táplálják kölcsönösen egymást, hogy annak áldozatai mindig az elesettek, a legkisebbek, az útfélre szorítottak lesznek.

## Istenúr vagy Önkényúr

Szerzőnk képtelen az *Istenúr* vagy *Önkényúr* alternatíva (kényszer)képzetétől szabadulni: nem csoda, hisz a bibliai Szentháromság-Istenről mint teremtő és megmentő szeretet-köl-

7. Uo. 172. A Bonhoeffer-idézet helye: *Widerstand und Ergebung*. 244. Az idézett magyar fordításban: 170.

8. D. Sölle: *Leiden*. 36.

csönösségről semmit sem kíván tudni. Betudható-e ez annak az apologetikai szándéknak, mely fejtegetéseiben nem kíván olyan teológiai premisszákkal élni, melyeket szekularizált címzettjei egyáltalán nem osztanak? És meddig lehet elmenni ebben az azonosulásban úgy, hogy amiről szó van, az még mindig az evangélium legyen, és ne valami más? Jellemző ilyen vonatkozásban a szerző hármasszertani tétele, melynek értelmében *mindent le kell fordítani a mai ember nyelvére, amit csak lehet; mindent ki kell gyomlálni a teológiai beszédből, ami ellentmond a szeretetbe vetett hitnek* (Glaube an Liebe); végül *meg kell nevezni, és mindig újra kell mondani azt, amit sem lefordítani nem lehet, sem pedig feladni nem szabad.*<sup>9</sup>

Az első és harmadik kikötéssel messzemenően egyetérthetünk. A másodikkal is, csak hogy itt felmerül egy súlyos kérdés: mi legyen a szeretet definíciója? És mi a mértéke? Amennyiben nem az önmagát kijelentő Istenről állítjuk meghatározásként és mértékként egyaránt, hogy ő a szeretet (1Jn 4,16), úgy a korszellemtől áthatott szubjektív értékítéleteknek olyan homályos követelményrendszerét állítjuk ennek helyébe, mely sohasem lesz alkalmas arra, hogy etikai tájékozódási pontként szolgáljon. A szenvedő ember iránti viszonyulás mértéke – éppen az ő érdekében – nem lehet ő maga, a szenvedő ember. A mértéket kívül kell keresni – kívül azon, aki lehajol és kívül azon, akihez lehajolnak. Értékelésünk szerint ezen a ponton kerül vízválasztó elé a szerző és indul el abba az irányba, ahol az út végén csak ez a kettős elágazás található: Istenúr vagy Önkényúr.

Ez utóbbinak a körvonalait látja fölsejleni Moltmann teológiájában is, akinek szeméret veti, hogy noha a „szegények és rabszolgák Istenéről” beszél szemben az antik apatikus Istennel, mindazáltal ezt a pátoszt gyengíti az a teológiai rendszer, amelynek keretében ez kifejezést nyer. Azt nehezményezi, hogy ebben a rendszerben Isten nem kizárólag a szerető és szenvedő Krisztussal azonos, hanem emellett megtartja a mindenható Atya szerepét is. Sölle számára valóságos botránykőnek számít Moltmann kereszt-teológiájában minden olyan kijelentés, melynek mentén az Atya személyében valamilyen módon Krisztus halálának okozóját láthatjuk. Moltmann a páli teológia szellemének megfelelően egyértelműen *Isten cselekvéseként* értelmezi Krisztus halálát. A 2Kor 5,21 értelmében az Atya *bűnné tette érettünk azt, aki bűnt nem ismert*, míg a Róm 8,32 szerint ő az, *aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta.*

De hát lehet-e *Isten cselekvése* a világtörténelemnek ez a legbotrányosabb gyilkossága, ha egyszer annak nagyon is kézzelfoghatóak az immanens vallási – hatalmi – politikai ösztönző erői éppúgy, mint ezeknek az erőknél az emberi ágensei? Annak az állításában, hogy a kereszt-eseménynek *Isten a cselekvő alanya*, legalább három alapvető teológiai szempont koncentráliódik, mégpedig a *providencia*, a *szoteriológia* és az *identifikáció* vonalán.

A gondviselés értelmében ez azt jelenti, hogy *a gonosz a hívők szemében megfosztatik attól a delejes önhittségtől, melyben az tobzódik, és amellyel áltatja magát, amikor úgy véli, hogy cselekvésében ő az abszolút kezdet és vég, holott „semmi hatalmad nem volna rajtam, ha felülről nem adatott volna neked”* (Jn 19,11). Számukra így lesz meztelenné a király, miközben lehull róla félelmetessége, ördögi komolykodással magára aggatott, Istent majmoló álarca.

9. Uo. 15.

A kereszthalálban Isten cselekvését megvallani: elengedhetetlen feltétele ez annak, hogy abban ne csak égbekiáltó igazságtalanságot, az emberi (főpapi!) irigység fondorkodását, a római jog csődjét, a csöcselékké vedlő tömeg hisztériáját, a tanítványi hűség kudarcát, hanem ennél mérhetetlenül többet: *megváltásunk isteni tettét* lássuk. Az „Istentől való elhagyatottság”, a „bűnné és átokká lett érettünk” kifejezések a megváltás misztériumának éppen azt a metafizikai mozzanatát jelzik, mely mint örökkévaló döntés sohasem lehet az idői, a történelmi esetlegességek és az emberi önkény függvénye, kiszolgáltatottja. Ilyen értelemben hivatkozik a reformátori hagyomány (Barth-tal, Moltmannal együtt) a Jel 13,8-ra: „Imádják őt (a fenevadat) a földnek minden lakosai, akiknek a neve nincs beírva az életnek könyvébe, amely a Bárányé, aki megöletett e világ alapítása óta.”<sup>10</sup>

Végül Krisztus kereszthalála csak akkor lesz Istennek a világ minden nyomorúságával való identifikációjának nyilvános bizonyossága, ha az valóban a Szentháromság-Isten szuverén tette.

Csak ezeknek a sajátosan teológiai (tehát bibliai-hitbeli, a vigasztalás és az istengyermeki szabadságból való részesítés funkcióját is betöltő) szempontoknak az önkényes mellőzésével lehet a kijelentésből, miszerint „Isten cselekvése a kereszt”, azt a következtetést levonni, hogy tehát Isten, ha „van”, akkor lényege szerint csakis maga az irracionális kegyetlenség, az amorális erőszak lehet, mely válogatás nélkül eltapos jót és rosszat. Csak ilyen vaskos félreértés alapján lehetséges, hogy Sölle Moltmannak ahhoz a *W. Popkes*re hivatkozó gondolatához, miszerint a kereszten Isten éppen azt tette meg, amit Ábrahámnak nem kellett megtennie Izsákkal szemben, a fasizmus történetének egyik leghírhedtebb beszédét asszociálja, mivel számára a „nem kímélte, elhagyta, odaadta” kifejezések nem beszélhetnek másról, mint arról, hogy egy ilyen Isten lényege és dicsősége maga a brutalitás, hasonlóképpen a Harmadik Birodalom egyik kulcsembere, Himmler korabeli szónokoltában előtárt „lényeghez” és sajátosan értelmezett „dicsőséghez”:

„Közületek a legtöbben tudni fogják, hogy mit jelent az, ha száz, ha ötszáz, ha ezer holttest fekszik egy rakásban. Bennünket az tett erősé, hogy – az emberi gyengeség néhány kivételétől eltekintve – mind ezt végigcsináltuk és talpon maradtunk! Történelmünknek olyan dicsőséges aranylapja ez, melyhez foghatót a múltban soha nem írtak és a jövőben sem fognak írni soha.”<sup>11</sup>

10. A nem egyértelmű fordítási lehetőség ellenére is. Az *Új fordítás* az idézett *Károlival* szemben: „...hogyan imádják őt mindenki, aki a földön lakik, akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta.” Ebben a változatban tehát „a világ kezdete, alapítása” nem a Krisztus halálára, hanem az életkönyvbe való beírás mozzanatára vonatkozik. A *Vulgata*, *NIV*, a *Dordrecht*i Zsinat által elfogadott *holand* fordítás a Károlinál, míg a *Luther*-fordítás, a *TOB*, *Jeruzsálemi Biblia*, *Cornilescu*, *Kecskeméthy* fordítások az *Új fordítás*ban kifejezésre jutó értelemben tolmácsolják. Az előző értelmezés nyilvánvalóan a *supralapsarius* tanok megalapozásában játszott fontos szerepet.

11. *Leiden*. 37.



## Teológiai szadizmus

Sölle szerint, amennyiben fönntartunk bizonyos „teológiai szadizmust”,<sup>12</sup> melynek során a szenvedés-értelmezésben eltekintünk magától a szenvedőtől, és Jézus halála esetében Istenre is úgy tekintünk, mint aki elvont, és az ember bűne által kibillentett igazságesszme helyreállítása érdekében adja halálba Fiát, akkor az ilyen Isten-kép jogalapot nyújt arra, hogy a zsarnokok saját igazság-eszményük keresztültöréséért semmiféle eszköztől ne riadjanak vissza. S e teológiai szadizmus végső konzekvenciája pedig előbb-utóbb a szadista hóhérok imádata lesz – mint a mennyben, úgy a földön is.

Sölle kemény bírálata akár jótékony ösztönzést is nyújthat az egyoldalú anselmusi szoteriológia korrekciójához, de mindenképpen teológiai rövidzárlatra vall az említett Istenúr-Önkényúr alternatíva, mintha a Szentírás minden lapja nem éppen arról a jelenlévő és cselekvő Istenről beszélne, akinek önmaga odaadása a keresztben „értettünk” való – nem pedig elvont igazsága iránti – mérhetetlen szeretetének egyetlen felfogható mértékegysége marad az idők végezetéig.

Milyen értelemben, milyen szöveggörnyezetben beszél mégis Sölle „Isten”-ről? Azon jogos és dicséretes igyekezetében, hogy a második kötéltáblát ne lehessen elszakítani az első-től, és ahhoz képeft csupán másodrangú kötelezettségnek tekinteni, melyet szükség esetén akár zárójelbe is lehet tenni (mely gyakorlatot Jézus is határozottan elveti a farizeusokkal folytatott *korbán*-vitában éppúgy, mint az irgalmas szamaritánus példázatában), tehát hogy a *kultusz* el ne nyelje az *ethoszt*, szerzőnk nem csupán eloldthatatlanul összeköti a kettőt, hanem valósággal egymásba oldja azokat: Isten számára nem „van”, hanem a helyes, életigenlő cselekvésben „létesül”, „történik”. Sölle egy buchenwaldi francia fogoly történetére hivatkozik, egy tizenkilenc éves vak fiatalemberre, akiből nyomorúságos helyzete ellenére is valósággal sugárzik az életerő (hitbeli állapotáról semmit sem tudunk), olyannyira, hogy rabtársai gyakran hívják különböző barakkokba, hogy beszélgethessenek vele. Kilátástalan helyzetén úgy emelkedik felül, hogy teljességgel elfogadja azt, *igent* mond rá, és ebből a feltétlen életigenlésből fakad az az erőttöbblet, melyből másoknak is jut. Ebben és a hasonló cselekményekben<sup>13</sup> gyanítja Sölle Isten jelenlétét, innen a definíció:

12. Uo., 43: „Erst auf Golgotha erfüllt sich Morija, erst jetzt schlägt Gott richtig zu. Die vergleichsweise schwächliche Ausdrucksweise des Paulus, dass Gott seinen Sohn nicht verschonte, sondern dahingab, wird jetzt systematisch auf den Begriff gebracht: den des Vernichtens.

Wer will so einen Gott? Wer profitiert von ihm? Wie müssen Menschen beschaffen sein, deren höchstens Wesen seine Ehre darin sieht, Vergeltung zu üben im Verhältnis eins zu hundert? Warum soll in solcher Theologie Jesus „an Gott” leiden? Sind denn die Leute in Auschwitz an Gott Gestorben – und nicht am Zyklon Beta, das die IG-Farben preiswert herstellte? War Er auf der Seite der Henker – oder nicht doch auf der Seite der Sterbenden? ...Darum ist jede Deutung des Leidens, die von Opfern wegschaut und sich identifiziert mit einer Gerechtigkeit, die hinter dem Leiden stehen soll, schon ein Schritt auf den theologischen Sadismus zu, der Gott als Quäler begreifen will.“

13. Kertész Imre *Kaddisában* a Tanító Úr történetének van hasonló funkciója.



„Ennek az elfogadott és szeretett totalitásnak a hagyományos szimbóluma 'Isten.'<sup>14</sup> Vagy más megfogalmazásban: „Annak a képessége, hogy ne szűnjünk meg szeretni, az Istenben való hittől függ, amennyiben ezalatt azt értjük, hogy a világ egésze (Totalität der Welt) nem értelmetlen, üres, véletlenszerű és az emberrel szemben közönyös, hanem őérette van.”

## Ok és okozat

Sölle számtalan kijelentése mélységesen igaz lenne, és sokkal nagyobb súllyal eshetne latba a teológia megújításáért folytatott erőfeszítésben, ha következetesen megmaradna az ok (Isten) és okozat (értelem) közötti felcserélhetetlen sorrend mellett, ahelyett hogy e kettőt a legkisebb aggály nélkül vegyítené. Mert való igaz, hogy egy szellemileg széthullott, közönyös és magának a létezésnek az értelmét virtuóz módon megkérdőjelező kor számára hirdető evangéliumban hangsúlyos és kitüntetett helyet kap az értelem és személyesség Istenhez kapcsolása. De ha nem teljesen egyértelmű, hogy maga Isten a minden nihilista széthulláson győzedelmeskedő Lélek forrása, és Istent minden megkülönböztetés nélkül azonosítjuk a világ értelmébe vetett hitünkkel, akkor ismét heroikus hitünket, önmagunkat, az embert tettük meg legfőbb értelmet kölcsönző instanciává. A teremtésnek nincs *saját értelme*, a Teremtőtől nyeri azt, mint a Hold a maga fényét a Naptól. Barth méltán állítja, bármily meghökkentő: ha a világot nem Isten teremtette, a világ nincs is. Azaz: nincs értelmes, logosz-szerű létmódja, hisz az nem a világba beépített, valamiféle materiális adottság, hanem egyedül a Teremtő–teremtmény közötti relacionális, pontosabban: szövetségi viszony származéka. Nem túl nagy vakmerőség hát az emberre átruházni az értelem-adásnak ezt a roppant feladatát? Számtalanszor bebizonyosodott: az ember csak összeroppanni tud ez alatt a *metafizikai túlterhelés* alatt. Isten kétségtelenül benne van minden folyamatban, ahol a szeretet maga fejt ki éltető energiáit, de őt azonosítani ezzel a folyamattal, nem más ez, mint valamiféle szolidaritás-panteizmus. A panteizmus pedig, Schopenhauertől tudjuk, az ateizmus egyik elegáns és szalonképes megnevezése csupán. Teljesen világos, hogy ebben a megközelítésben semmi más, mint az ember pokoli próbákban is töretlen, heroikus szeretete illetve e szeretet által elfogadott létvalóság az, mely méltó arra, hogy az 'Isten' megnevezéssel illessük:

„Amennyiben a lélek a kétségbeesés éjszakájában sem szűnik meg szeretni, és ezzel a szeretettel együtt 'hatol a semmibe', úgy szeretetének tárgyát méltán nevezhetjük 'Istennek'. Az élet végtelen igényléséről is beszélhetünk ekkor, mely éppen a kereszt sötét éjszakájában jut szóhoz. Ebben a megfogalmazásban kerülni kell annak a látzatát, mintha ehhez szükség volna egy személyesen elgondolt Istenhez fűződő kapcsolatra. A kereszt éjszakájának és a fénynek a miszti-

14. *Leiden*. 117.

kus megtapasztalása nem szorul egy ilyen személyes értelmezésű Isten-kapcsolatra.”<sup>15</sup>

Való igaz, Moltmann is helyenként úgy beszél Istenről, mint eseményről. De nála mindig a Szentháromság személyei közötti belső élet eseményéről, szeretet-áramáról van szó. Joggal teszi fel a kérdést: hogyan lehet egy eseményhez imádkozni? Mi nem egy eseményhez, hanem egy eseményben imádkozunk, hangszik a válasz. A két teológus közötti döntő különbség ebben is megragadható: Sölle „eseményéhez” valóban nem lehet imádkozni, és ily módon az Önkényúr-Istenúr csapdából nem jelent igazi *tertiumot* annak a kijelentése, hogy „Isten nem idegen hatalmasság, hanem az, ami az emberek között történik.”<sup>16</sup>

Így jut el ez a teológia Isten alanyiségának a kikapcsolásáig, akinek a helyébe a fenti módozat szerint az Istent-teremtő etikum kerül:

„A valóság-elfogadó és az azt átalakító ember tevékenységéről van itt szó. Sehöl sem merül fel a kérdés, hogy miért tette Isten ezt vagy azt – ez a mindent cselekvő Isten semmilyen szerepet nem játszik.”<sup>17</sup>

Mindez Sölle számára az igazi, misztikus elfogadás fényét és erejét jelenti, szemben azzal a mazochista elfogadással, melynek mintapéldányává Jóbót tette meg egyfajta papos teológia:

„A papos teológia a szenvedés kérdését az alávetettség elfogadásával válaszolja meg: 'Az Úr adta, az Úr vette, áldott legyen érte az Úr neve.' A misztikus teológia a szenvedésre azzal a szeretettel válaszol, amellyel szemben 'az Úrnak' szégyenkeznie kellene, mert erősebb, mint ő maga. De 'az Úr' többé nem tárgya ennek a teológiának.”<sup>18</sup>

## Az imádságról

Sölle istentana jobb megértése érdekében tanulságos nyomon követni az imádságról vallott felfogásának alakulását. Az 1965-ben kiadott *Stellvertretung*ban még ez áll:

„Az imádság, mindenekelőtt a tiszta hódolat, magasztalás formájában, még a közvetlen Isten-kapcsolat korából visszamaradt relikviának tűnik. Mindazáltal az imádságra is érvényes, bármilyen formában is éljen az tovább a posztkeresztény világban, hogy az Isten jövendőjére való kitekintés, amiről ebben az aktusban szó van, azzal a világgal való azonosulásból táplálkozik, amelyben élünk. Ebbe a világba hívjuk be Istent, de ez a hívás csak ott lesz valóban Isten utáni hívás, ahol hűségesek maradunk a földhöz; ellenkező esetben nem más

15. Uo. 192.

16. Uo. 202: „... Gott nicht als eine fremde Übermacht gedacht wird, sondern als das, was zwischen Menschen sich ereignet.”

17. Uo.

18. Uo. 119.

ez, mint hamis békességkeresés, nyugtató-manőver, egyszóval pót-cselekvés csupán.”<sup>19</sup>

Az imádsággal mint hódolattal és magasztalással tehát Sölle mit sem tud kezdeni. Nyilván azért, mert istentana szükös keretei között immár nincs helye annak az augustinusi *Deus et anima* kapcsolatnak, mely az egyházatya örökségként hagyományosan a nyugati spiritualitás szerves része. A belső szoba én–Te közösségének és a személytől Személyig jutó kölcsönösségnek a létjogosultságát fönntartani számára annak elfogadását jelentené, hogy létezhet autentikus Isten–ember viszony a felebaráttal való kapcsolat kizárásával is. Ennek a lehetőségét valóban a lehető leghatározottabban el kell utasítani, hisz Auschwitz ténye letagadhatatlanul arra figyelmeztet, hogy a történelmi kereszténység adott esetben megélhetőnek vélte Isten-kapcsolatát a felebarát kizárása, vagy legalábbis a vele való sorsközösség felvállalása nélkül is. Reprezentánsaik szerte Európa templomaiban jó lelkiismerettel vették magához Uruk értük áldozott életének jegyeit, anélkül hogy ez egyben a lehető legeggyértelműbb módon annak a kötelezettségnek a magukra vételét is jelentette volna, hogy minden szükségben szenvedő iránt nekik is hasonlóképpen kell cselekedniük, és hogy a szent jegyek csakis akkor jelentik azt, amit, ha azok az ő megalázottak iránti áldozathozataluk végső mértékének – a halálig menő szolidaritásvállalásnak – a jegyei is egyben. Sölle folytonos gyanakvása tehát a „személyes” Isten-kapcsolat iránt nem alaptalan. Csakhogy a bibliai értelemben vett személyesség egyáltalán nem azt jelenti, ami-re ő gyanakszik: nem a másik ember kizárását, hanem éppen bevonását az ima- és ezzel együtt az élet-eseménybe, a párbeszédbe, mely ily módon nem csupán dialógušt, hanem sokkal inkább „trialógušt” jelent. Amikor például Pál „meghajtja térdeit”, és amikor kitarja szívét Isten előtt, akkor kiderül, hogy ebben a szívben mindig hordoz valakit (Fil 1,7): személyeket, gyülekezeti közösségeket, az ígéret gyermekeit: Izrael népét, a pogányokat, sőt az egész kozmoszt, mely fohász kodik és nyög. Az Isten előtti szív a „személyes” imádságban ugyanis nem beszükül, hanem kitarul, nem kizár, hanem befogad. A másik befogadása mindig a „másik nélküli”, az Isten előtti helyzetben nyeri el végső megalapozását, így eltökéltségét és erejét is.

Éppen ennek a felebarát iránti eltökéltségnek az örökkévalóságban (Istenben) megalapozott erejét adja fel Sölle, amikor az imádságot – mely a Biblia emberei számára mindig is személyes harcot, tusakodást, de ugyanakkor annak az erőnek a vételét is jelentette, mellyel a másik felé és a közösség felé lehet fordulni – egyszerűen az önkifejezés egyik formájává oldja. Miután mélyrehatóan elemzi a szenvedés és nyelv viszonyát, és joggal marsztalja el azt a vallási attitűdöt, mely elnémítja a szenvedő ember panaszát, és így sokkal inkább frusztrálja, neurotizálja őt, ahelyett hogy felszabadítaná, sajnálattal állapítja meg az imádság gyakorlatának visszaszorulását, ily módon:

„Az imádság, mint a hagyományos önkifejezés egyik lehetősége, manapság szinte teljesen eltűnt. Egyre több ember számára tűnik értelmetlennek és fölöslegesnek az a képesség, hogy önmagával párbeszéd-

19. *Stellvertretung*. 146.

det folytasson. Ez nem is lenne baj, ha más, új lehetőségek adódnának az önkifejezésre, az önmagunkkal való vitára és – ami szintén a beszédet feltételezi – a csendességre. Ha tehát az ima elveszítése nem jelentene megszegényedést, ha az önmagunkkal való beszélgetés, dialógus, tárgyalás mindazt tartalmazná, amit egykor az imádságban ki-mondott, összegyűjtött, elkiáltott, megátkozott és sóvárgott az ember. De vajon ez a helyzet?”<sup>20</sup>

Sölle Isten-felfogásából szükségképpen adódik az imádságról kialakított képének homályossága. Amennyiben az ima semmi más, mint csupán önkifejezési forma, önmagunkkal folytatott párbeszéd, hogyan segíthetne akkor még abban, hogy önmagamon túlra jus-sak? Hisz a tényleges ima aktusában újból és újból annak a csodáját élheti meg az imádko-zó, hogy lénye minden negatívuma, félelme és gőgje, gyávasága és elveszettsége, egyszóval bűne megítéltetik és elfedeztetik, léte pedig egy rajta kívüli – a megszólított – Valóság irá-nyából úgy nyer ismételt megalapozást, hogy némaságba fulladt énje újra megajándékoz-tatik a szó kegyelmével, a reménnyel tehát. Mert „az tud beszélni, aki reménykedni tud, s viszont”.<sup>21</sup> Szerzőnk őszintén panaszkolja ugyan, hogy amennyiben Istent immár dicsőíte-ni sem szabad, és ha eluralkodik az a szemlélet, hogy a hazugság és látszat úgy át- meg át-szövi az életet, hogy többé semmi dicsőretre méltó sem akad benne, akkor ezzel görcse-inket és félelmeinket erősítjük csupán, de nem veszi észre, hogy ez az egzisztenciális el-bizonytalanodás éppen annak a bibliai istenkép elhomályosodásának az egyenes ágú kö-vetkezménye, mely elhomályosításhoz bizony ő maga is hozzájárult. Ezért különös, hogy az idézett *Stellvertretung* egy későbbi kiadásának utószavában, 1982-ben a következő val-lomását találjuk:

„Az Istenről való helyesebb beszéd kutatása közben egyre inkább az ima és a költészet nyelvébe mélyedtem bele. Imádkozni, az imádságra képesnek lenni továbbra is fontosabbnak tűnik számomra, mint ar-ról töprengeni; ez a kísérlet az imádságra való előkészítésként is ol-vasható talán.”<sup>22</sup>

### Imádkozni vagy az imádságról értekezni

Imádkozni valóban mérhetetlenül fontosabb, mint az imádságról értekezni. Ez viszont nem ment fel annak a kérdésnek a megválaszolása alól, hogy *mi* is hát *az imádság*, és főleg, hogy *kihez* is imádkozunk. Sölle egyre inkább felismerte ugyan az imádság fontosságának sze-repét, de nem tartotta szükségesnek e kérdésekre adott korábbi válaszainak korrekcióját.

Ha Sölle számára az emberi értelmezés szerinti szeretet minden teológiai kijelentés mértéke, akkor nem csoda, hogy ez a hermeneutikai alapállás istentanában nyilvánvalóan gnosztikus szemléletmódhoz vezet.

20. *Leiden*. 97.

21. Ludwig Wittgenstein. Vö. Esterházy Péter: *A szív segédigéi*. In: *Bevezetés a szépirodalomba*. 655.

22. *Stellvertretung*. 182.

Ez egyrészt az Ószövetség Jahve-Istenének és az Újszövetség Krisztus-Istenének az áthidalhatatlan szembeállításában mutatkozik meg. Már Jób-értelmezésében is feltűnik ez a kettősség. A Jób 19, 25 לַאֱלֹהִים-ja itt nem a hagyományos *megváltó*, hanem sokkal inkább ügyvéd, aki a természet-démon Istennel kerül szembe, sőt még hangsúlyosabban az, aki a vérbosszút végrehajtja. „A gyilkos és jogtíró Istennel szemben Jób egy másik Istenhez apellál.”<sup>23</sup> Ez a segítőkész, igazi barát egészen más, mint a könyvben megmutatkozó bármelyik istenkép: nem az önkényes próbára tevő, nem az, aki a maga tisztaságát csak a teremtmény bemocskolása árán érheti el, sem pedig a csillagok és a tenger Ura, a vad természet pusztá *tremenduma*. Sölle még az ószövetségi istenképben is hasadást lát: Ernst Bloch értelmezését elfogadva, szerinte Jób könyve úgy oldja meg a teodicea-problémát, hogy a szenvedő itt kivonul a hatalom önkény-istenéből – exodus Jahvéból! –, hogy az igazi exodus igazi Istene felé forduljon, aki kihozta népét az egyiptomi szenvedésből, hisz az az Isten, akit ő megtapasztalt, csupán egy *másik Fáraó*. Jób kegyessége abban áll, hogy nem hisz ebben az Istenben, és nem veti magát alá neki. Ehelyett a szabadítás Istenére visszatekintve, majd előre nézve, Jahvéval szemben egy másik Istenre vár.

„Jób kiáltását az ügyvéd, a szabadító, a vérbosszú végrehajtója és az orvos után úgy kell értenünk, mint a kereszténység előtti világ megválaszolatlan kiáltását, mely Krisztusban nyer majd választ. Jób erősebb, mint a régi Isten. Nem a szenvedést okozó, csak a szenvedést hordozó felelhet meg Jóbnak. Nem a vadász, hanem a vad.”<sup>24</sup>

## Markion

Tény, hogy a kereszténység felől nézve Markion óta a gnoszticizmus a legkézenfekvőbb és legegyszerűbb megoldás a teodicea-kérdés bonyodalmaira. Csakhogy a „hasadás Istenben” vagy a két-Isten teória egyetlen biblikus hitet valló ember számára sem elfogadható. Az exodus Istenének romantikus módon csak a szabadítás tényét és végeredményét, csak a fürjeket és manná, csak a sziklából fakadó vizet és a győzelmeket tulajdonítani, megfelelkezve arról, hogy maga a vándorló nép ugyanennek az Istennek a kezéből fogadta az éhséget és szomjúságot, a betegséget és halált, a mérges kígyókat és a megkövezés törvényét –

23. *Leiden*. 148.

24. Uo. Érdemes felfigyelni a Junghoz való szellemi közelségre, aki az *Antwort auf Hiob* című, 1952-ben megjelent híres könyvében így ír: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet? Itt emelkedik fel (Krisztus) emberi lénye az isteni mivolthoz, nevezetesen abban a pillanatban, amikor Isten megéli a halandó-haldokló ember sorsát, tapasztalván ugyanazt, amit hű szolgájának, Jóbnak kellett elszenvednie. Itt kap választ Jób, és – látható – ez a mindenek feletti pillanat ugyanolyan isteni, mint emberi, ugyanolyan eszkatológikus, mint amennyire pszichológiai. ... A Krisztus-élet pontosan olyan, amilyennek lennie kell, ha egyszerre egy isten és egy ember élete. *Szimbólum* tehát, különmemű természetek összetevődése, valahogy úgy, mintha Jóbot és Jahvét *egyetlen* személyiséggé egyesítenénk. Jahve ama szándéka, hogy emberré legyen, ez a Jóbbal történt összecsapásából fakadt óhaj, Krisztus életében és szenvedéseiben teljesül be.” Magyarul: *Válasz Jób könyvére*. 60–61.

nos, ez nem csupán a legegyszerűbb történeti olvasatnak sem felel meg, de ugyanúgy megszese esik a *sömá Izráél egy Uráról* szóló vallástétel alapvető teológiai következményeitől is.

Hasonlóképpen Jób könyve egész elementáris feszültségét oldjuk fel és semmisítjük meg, ha nem tartjuk magunkat a szöveg nyilvánvaló igényéhez, ahhoz tudniillik, hogy a szenvedő *ugyanazt az Istent* hívja saját ártatlansága melletti tanúságtévőként, akinek a kezétől érték az elviselhetetlen csapások. Továbbá pedig teljesen önkényes Jób könyvét szelektív módon – a befejező számvetés nélkül – olvasni és interpretálni, hősét pedig holmi „zsidó Prométheuszként” aposztrofálni, az „egyszer szóltam, többé nem szólok” magasabb szintű bölcsesség birtokába jutásának a kijelentését pedig fölényesen kiollózni a szövegből, a kerettörténetet pedig a „papos alávetettség-teológia” dokumentumaként elvetni.<sup>25</sup>

### A fejlődő Isten

A gnosztikus szemlélet *másik* eleme a *fejlődésben lévő Isten* gondolata: a klasszikus gnoszticizmustól kezdve Hegelen és Teilhard de Chardinén keresztül napjainkig végighúzó gondolat ez, hol latens, hol pedig virulens formában. Ezt az elképzelést úgy is fölfoghatjuk, mint az apatikus, szenvedésre és szeretetre képtelen, a világ eseményeitől semmilyen módon meg nem érintett Isten diametrális ellenképét. Ennek az oldálnak az Istene olyannyira együtt él és együtt lélegzik a világgal, hogy annak egyetlen rezdülése sem marad isteni reakció nélkül: ebben az összefonódásban aztán már azt sem igen lehet tudni, hogy kié a hang és kié a visszhang, kié a fény és annak visszaverődése, hogy ki az, aki szól, és ki az, aki válaszol. Egyszerűen az ok-okozat viszony Isten és a világ között olyannyira oszcillál, hogy nem lehetséges többé a „Teremtő” és „teremtmény” kategóriáinak fönntartása. Sölle tételesen kijelenti ugyan, hogy Istennek ez a „világi jellege” (*Weltlichkeit Gottes*) nem jelentheti az ő világba oldását<sup>26</sup> – ahhoz a világ nem eléggé istenszínű! –, mindazáltal rendszerében mégis ez történik.

Ennek az elgondolásnak a veszélye – Söllénél is – az, hogy olyan erőteljesen hangsúlyozza Isten és a világ együttállását, hogy Isten kockajátéka a világgal és a történelemmel teljességgel nyitott marad. Ahogy egy ideologikus evolucionista számára az élet és az ember megjelenése számtalan véletlen összejátszásának eredménye csupán (szemben az antropikus elvvel), és az élet megjelenésére néző törekvés így módon akár ugyanannyiszor csődöt is mondhatott volna, ugyanúgy Isten története is – mivel szétbonthatatlan szimbiózisban él a világgal – egészében véve nyitott. Isten is „fejlődik”, „folyamatban van”, ha-

25. Nyilvánvaló, hogy szövegkritikai szempontból a mű több, különböző korból származó és hagyományanyagból táplálkozó réteg ötvözete. De a könyvnek a héber Bibliában közölt adaléka – „*E könyv mondatainak száma ezerhetven*” – arról tanúskodik, hogy tudatos szerkesztés révén a szöveg ma is rendelkezésünkre álló formáját a kanonizációs folyamat lezártnak tekintette, egyszerűen meghatározva az elkövetkezendő értelmezők számára a könyv *teológiai egységének* tényét mint mellőzhetetlen hermeneutikai kulcsot.

26. *Stellvertretung*, 168.



lad saját önkiteljesedése felé, de nincs semmilyen „eszkatológikus garancia” arra nézve, hogy ez a fejlődés valahol nem csúszik vakvágányra, és hogy valaha is a céljához ér. Sölle szerint a keresztény reménység éppen arra néz, hogy „Isten eljut a maga identitásához”,<sup>27</sup> mert: „Krisztus Istennel azonosult és Istennek a saját identitásához való eljutásától tette függővé önmagát.”<sup>28</sup>

Ez a mondat azonban értelmezésre vár; meg kell tehát vizsgálnunk Sölle krisztológiai tanítását.

### Pro nobis

Sölle Krisztusa nem a Szentháromság második személye. A Szentháromság Isten egységes „munkájáról”, „üdvtervéről”, a személyek közötti szeretetkapcsolatról, a Szentlélekről, aki ezt az „opera ad intra” szeretetet „pro nobis”, az emberért való „opera ad extra”-ként bizonyítaná meg a hívő ember szívében – nos minderről nála szó sem esik. De nem csupán ezek a hagyományos dogmatikai megfogalmazások hiányoznak – mellőzésük önmagában még korántsem jelentene teológiai opciót –, hanem fejtegetéseiből az evangéliumoknak az a Krisztusa hiányzik, az a Fiú, aki mindent az Atyával való összhangban és szeretetközösségben cselekszik. Értelmezése szerint a passiótörténet nem az Atya és Fiú szeretet-tette a Szentlélek erejében minden hívő üdvösségére – ez a szenvedés olyan megdicsőítése lenne a szemében, mely mindenféle emberi atrocitásra jogalapot ad –, hanem minden korábbi összhang visszavonhatatlan széttörésének tragikus óráját jelenti:

„Jézus passiótörténetében egy döntő fordulat ment végbe: a ,ki-méjl meg’ kérésétől a gyötrelmes tiszta tudatig, hogy ez nem fog bekövetkezni. A Gecsemánétól a Golgotáig vezető út elszakadás a (narcisztikus) reménységtől... Jézus passiótörténetének a lényege az a kijelentés, hogy ő, *akit Isten elhagyott, maga lesz Istenné*. Jézus nem úgy hal meg, mint egy gyermek, aki továbbra is az Atyára vár. Az Éli, éli... a felnőtté válás kiáltása, a világra jövetel fájdalomának a kiáltása.”<sup>29</sup>

Sölle istentanáinak és krisztológiájának feloldhatatlan ellentmondásosságát az ilyen és ehhez hasonló kijelentésekben kell keresnünk. Jézus valóban eljut a „tiszta tudatig”, amikor vérverejtékes tusakodása végén kijelenti: Íme, eljött az óra (Mt 26,45). Itt már leszámolt azzal a gondolattal, hogy számára az Atya útja más is lehet, mint a keserű pohár fenéki ürítése. Ettől a pillanattól kezdve végig a Via Dolorosán az Éli, éli... kiáltásáig valóban nem számol már az Atyának semmilyen, őt a haláltól megszabadító tettevel, és különösképpen nem egy olyan *deus ex machina* beavatkozással, mely angyali seregek közreműködésével, földrengéssel-ézzengéssel elhozná a szabadítást a rómaiak kezéből és a keresztől – némiképp a gúnyolódók kiáltásainak megfelelő forgatókönyv szerint Krisztus le-

27. I. m. 172.: „...dass Gott zu seiner Identität komme.”

28. I. m. 167.

29. *Leiden*. 180. Kiemelés tőlem – V. S. B: „...dieser, der Gott verlassen hat, selber Gott wird.”



mond az Atyának ilyen szerű beavatkozásáról – de nem az Atyáról! Ez az a döntő különbség, amelyen Sölle minduntalan átcsúszik, és aminek a mellőzése szövegeiben a sokszor átláthatatlanná sűrűsödő homály forrása lesz, hisz megkülönböztetés nélkül azonosítja a *beavatkozó Atyát* magával az *Atyával*. Mert lemondani arról a vágyról, hogy a Mindenható itt és most mutassa meg hatalmát és lépjen közbe érettünk, távolról sem azonos azzal, hogy lemondunk magáról a Mindenhatóról. Jézus a kereszten valóban nem vár arra, hogy az Atya szabadítsa meg őt a haláltól – de arról az Atyáról, aki megválthatja őt a halálból, pillanatig sem mond le. Mi mást jelentene akkor a Gecsemáné kerti „Legyen meg a te akaratod”, vagy az „Atyám, a te kezébe teszem le az én lelkemet” végszó a kereszten, nem is beszélve az Ember Fia szenvedésének és feltámadásának többszörösen előre jelzett isteni *kell-jéről (dei)?* Egyébként nyilvánvaló, hogy a kortárs teológiai eszmélkedés nem fog kitálatni a teodicea útvesztőiből addig, amíg ez a jézusi végszó – Atyám, a te kezébe teszem le a lelkemet – és annak egész szellemi hozadéka nem kerül ismét egyensúlyba az Éli, éli... kiáltás manapság egyoldalúan kiemelt túlsúlyával. Mert ez utóbbi kiáltásban mást hallani, mint a „bűnné lett érettünk” metafizikai pillanatának a regisztrálását, és ezt a kiáltást nem mindeneestől fogva a maga teológiai horderejében megérteni, hanem a Jahvéból való kivonulás, az önmagára maradt ember saját iszonyú szabadságára ébredésének pillanatát látni benne, nos, ez nem más, mint a felvilágosult ember saját autonómia-álmának a 20. század egzisztencializmusán és mélypszichológiáján iskolázott visszavetítése ebbe a kiáltásba, egyben pedig arra való törekvés, hogy ennek a szekularizált autonómia-igénynek ebben a kiáltásban is igazolást nyerjen. Így lesz a kereszten függő Krisztusból Nietzsche Isten halálát meghirdető örültjének az előfutára.

### Vallás és hit megkülönböztetése

A dialektika teológiának a *vallás* és *hit* fogalmaira vonatkozó radikális megkülönböztetését is ilyen irányban értelmezi Sölle:

„Amíg a vallás, amit szociológiailag a csalódásokkal szembeni biztosíték-mechanizmusok együtteseként foghatunk fel, az Atyához való ragaszkodást mélyíti el, addig a hit abból a feladtból végez el valamit, melyet – Freud szerint – azok vettek magukra, akik készek arra, hogy az Atyáról lemondjanak.” Mert „Isten nem a mennyben van: ő a kereszten függ. A szeretet nem földöntúli, beavatkozó, önmagát állító hatalom – és a keresztest szemlélni azt jelenti, hogy búcsút mondunk ennek az álomnak.”<sup>30</sup>

Vajon az a tény, hogy a szeretet önmagát állító hatalomként nem akadályozza meg Krisztus kínhalálát (mint ahogyan azt a Korán állítja!)<sup>31</sup> és előtte meg utána az emberi tör-

30. *Leiden*. 180, 182.

31. Korán 4. Szúra 157, 158: „...valójában nem ölték meg őt, és nem feszítették keresztre, hanem valaki más tétetett nekik Jézushoz hasonlóvá és azt ölték meg... Bizonyosan nem ölték meg őt, ellenkezőleg, Allah magához emelte őt.” (Simon Róbert fordítása)

ténelem hullámzásában megannyi ártatlan passióját, biztosan azt jelenti-e, hogy *többé nem gondolható el Isten úgy, mint a szeretet és hatalom együttállása?* Sölle számára mindenképpen ezt jelenti.

Kérdés: vajon Isten hatalmának és szeretetének megnyilvánulásai Jézus csodatetteiben – gyógyításokban, holtak feltámasztásában, a háborgó tenger lecsendesítésében, az ötezrek jóltartásában – nem ingatja-e meg ezt a túl magabiztos feltételezést? És Jézus, aki „megfeszítettett erőtlenségből, de él Isten hatalmából” (2Kor 13,4), feltámadásával vajon nem éppen a beavatkozó, a halált utolsó szóként el nem ismerő Isten hatalmának a tanúbizonysága? Megszabadítani őt a haláltól – vajon nem erőteljesebb bizonyítéka ez Isten hatalmának, mint megkímélni őt a haláltól? És pünkösöd után végig a történelmen vajon ennek a hatalomnak nincsenek-e mind a mai napig egyértelmű jelei, modern/posztmodern *szeimeionjai?* De nem csupán a csodajelekről van itt szó. Mondhatnánk, statisztikailag nézve, ezek az esetek elenyésző kivételek csupán. Individuális történetek, melyek nem képesek arra, hogy feltartóztassák a *történelem* szenvtelenül haladó és ártatlanok millióit könyörtelenül maga alá taposó óriáskerekét.

Újabb kérdés: ugyan ki cáfolhatná azt, hogy Isten, mint szeretet és hatalom hatóerejébe vonhatja az emberi szabadságot? A fáraók és a mindenkori hatalmasságok szabadságát is? Mert ha a 20. század kozmikus arányú koncentrációs táborai messzemenően alkalmasnak látszottak a *homo interpres* számára, hogy a legradikálisabban kérdőjelezzék meg Istenben a szeretetnek és hatalomnak ezt az egységét, ha tehát Istennek és a történelemnek ilyenszerű egymásra vonatkoztatását a *szörnyűségben* mindenképpen elvégezte ez az értelmezés, akkor miért nem gondolható el ugyanez az egymásra vonatkoztatás – már csak a pusztá logikai méltányosság és következetesség alapján is – az *üdvösségben*, e táborok felszabadításának a történetében, például.<sup>32</sup> És akkor itt csupán a méltányos logikát emlegettük, anélkül hogy külön szoltunk volna arról a bibliai történelemszemléletről, mely a gondolatban rejülő minden félelmetesség ellenére Babilont mégiscsak úgy ábrázolta, mint az irgalommal kiválasztó Isten pörölyét saját népével szemben, mely pöröly, a maga idejében, szintén szétzúzatik; vagy pedig a pathmoszi látomásban az érthetetlenül nagy mozgásteret élvező fenevadat minden félelmetessége ellenére mégiscsak a királyiszek fennhatósága alá vettként szemléli.

### Isten várása

Lemondani tehát konkrét esetekben – legyen szó akár egyéni sorsokról, akár történelmi mozgásokról – annak a várásáról, hogy Isten *azt, akkor és oly módon* adja meg, *amit, amikor és ahogyan* kértük, sőt lemondani arról is, hogy egyáltalán megadja, nem azonos azzal, hogy lemondunk *Isten várásáról*, és azt sem jelenti, hogy ezzel együtt feladtuk volna azt a hitünket, miszerint Istenben szeretete és hatalma megbonthatatlan egységet alkotnak. Pál háromszor imádkozik a *beavatkozásra képes* Istenhez, hogy venné el testéből a tövisét.

32. Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*. 343.: „Isten Auschwitz, de az is, aki Auschwitzból kihozott. És aki kötelezett, sőt rákényszerített, hogy minderről számot adjak, mert hallani és tudni akarta, hogy mit tett.”

Háromszori kérés után a maga konkrét esetére nézve megértette, hogy ez nem fog bekövetkezni. Ez azonban nem jelentette azt, hogy pillanatig is valamiféle klasszikus teodicea-dilemma fogalmazódott volna meg benne: ha Isten szeret, bizonyára elvette volna a tövißt (és még mennyi mindent!), ha nem vette el, arra csak egy magyarázat van, hogy nincs hatalma, nem képes rá! Ellenkezõleg, Pál és még annyian, akiknek részük volt a Krisztus szenvedéseiben, éppen azt igazolják, hogy Istentõl *szabad kérni; szabad rá bízni* a „beavatkozás” vagy a „be nem avatkozás” döntését, tudva azt, hogy akár egyik, akár másik következék be, az maradéktalanul Isten szeretetének tette lesz. Szabad élni az akár-akár szabadságában; a szabadítás megtapasztalása esetén szabad magasztalni a Szabadítót; továbbá ugyanígy szabad egy idõ után eljutni a felismerésre, és *lemondani* kérésünk tárgyáról, anélkül hogy ezzel kérésünk címzettjérõl is le kellene mondanunk. Így tesz Bonhoeffer, amikor 1945. április 8-án felismeri az órát, mely az életrõl való józan lemondást jelenti számára, de nem az Életben való megtartatás ugyanilyen józan bizonyossága nélkül: „Ez a vég – számomra az Élet kezdete.”<sup>33</sup>

Különös és nem csekély következetlenségre vall, hogy Sölle, aki egyébként oly nagy hangsúlyt fektet a szenvedés és minden nyomorúság nehézkedési erejét (Simone Weil) legyõzõ szeretet emberi tapasztalatára, sõt tételesen ki is mondja, hogy a teodicea-probléma érdemben nem elemezhetõ ezeknek a tapasztalatoknak a bevonása nélkül, mégis kitart amellett, hogy *mindenféle szenvedés* – a Krisztusét is beleértve – szükségszerû következménye, hogy „búcsút mondunk ennek az álomnak”: az Atyának. Az „Istentõl elhagyott lesz tehát Istenné”.

„Krisztus képviseli a hiányzó Istent, amennyiben fõnntartja az idõt számára, hogy megjelenjen. Azonosul azzal, aki jelenleg nem az, aki lehetne, és igénybe veszi õt számunkra. A képviselet itt is egyrészt annak a halott Istennek a hiányára vagy tehetetlenségére (Abwesenheit oder Unfähigkeit) épül, akit képviselni kell, másrészt a képviselõ ideiglenességére, aki egy ideig a képviselt szerepét átveszi. Mivel Isten nem lép közbe, hogy ügyét érvényre juttassa, ezért lép fel Krisztus az õ helyébe. Megvigasztalja azokat, akiket Isten mindez ideig cserbenhagyott, meggyógyítja azokat, akik nem értik az Istent, megelégti azokat, akiket Isten éhezni enged.”<sup>34</sup>

A képviselõ és a képviselt közötti dichotómia a végletekig feszül ezekben a sorokban. Ha a megértés maximális készségével is fordulunk e kijelentések felé, és egy idõre elvonatkoztatunk a bibliai Isten- és Krisztus-képtõl, valamint az Írásban megmutatkozó Atya – Fiú viszonytól (bevallottan *teológiai* értekezés teheti-e ezt büntetlenül?!), akkor is marad a pusztán logikai kérdés: miért *kell* képviselni a világban egy olyan Istent, aki tehetetlen, és aki vagy nem tud, vagy nem akar törõdni a saját ügyével? Mi szükség õrizni istenrelikviaként annak az Istennek az emlékét, aki a maga részérõl elhagyta ezt a világot? Fõnntartani egy olyan Isten helyét, aki cserbenhagyja azokat, akik leginkább rá lennének utalva – miért?

33. D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. 202.

34. I. m. 155–156.

Sölle következetesen ragaszkodik ugyan tételéhez, miszerint „éppen ezekért az értelmetlenül szenvedő emberekért lenne szükség egy mindenható és jóságos Istenre, de pontosan az ő esetük miatt nem sikerül egy ilyen Istent szeretni”,<sup>35</sup> anélkül azonban hogy ezt a következtetést végigvinné a nyílt ateizmusig. Ennek az ateizmusnak a banalitását abban az elképzelésben látja, mintha a Fáraó-isten mellőzésével vagy tagadásával egy csapásra megoldódnának azok a kérdések, melyeket egy ilyen Isten léte felvetett. Ez a kérdés olcsó feladását, nem pedig megoldását jelentené. A hagyományos teizmus és radikális ateizmus között Sölle járhatónak látja a nem létező utat: *atheistisch an Gott zu glauben*.<sup>36</sup> Ezért továbbra is szükséges fönntartani – Isten – üresen maradt helyét, amely pusztaságot még mindig valamilyen értelem-kölcsönző instanciaként vélünk felismerni, legalábbis ezzel a megveszekedett reménységgel meredünk reá, a semmire, jobb időkre várván, amikor ennek az ürességnek közepete ismét körvonalazódni kezd majd Isten tulajdon arca. Addig is:

„Az értelmetlenség és az értelem utáni vágy közötti abszurd szituáció állandó kérdésessége arra a következtetésre kényszerít bennünket, miszerint Istent képviselni kell. Isten hiányát, mint az ő értünk való létének egyik módját foghatjuk föl. Ebben a helyzetben arra vagyunk utalva, hogy a nem-helyettesíthető Istent valakinek képviselnie kell. Ezzel Nietzsche kijelentése – Isten halott – az ‘Istent képviselni kell’ irányába tolódik el... Ez azt jelenti, hogy Isten – most – nincs jelen. Persze, a mi naiv antropomorfizmusoktól elszokott fülünknek némiképp megbotrántoztató, ha azt halljuk Istenről, hogy beteg, elutazott, vagy hogy valamire nem képes. Ám ez a beszédmód nem is annyira abszurd, hiszen – Buber ‘Isténfogyatkozás’ kifejezéséhez hasonlóan – szembenéz azzal a kihívással, ami abban rejlik, hogy Isten most, a világnak ebben az idejében nincs jelen, és hogy közvetlenül nem tapasztalható meg. Krisztus képviseli a hiányzó Istent, mindaddig, amíg ez az Isten nem teszi magát számunkra láthatóvá. Ideiglenesen képviseli Istent, mégpedig azt az Istent, aki immár nem érhető el közvetlenül, és aki nem állít már a maga színe elé, ahogyan ennek a megéléséről korábbi idők vallásos tapasztalata beszél. Krisztus ennek a most hiányzó Istennek a helyét tartja fenn közöttünk. Mert ennek az Istennek, aki nem mutatja meg magát, és aki elhagyott bennünket, Krisztus nélkül fel kellene mondanunk: semmi okunk sem volna arra, hogy továbbra is várjunk reá, vagy hogy ne nyilvánítsuk halottnak.”<sup>37</sup>

35. *Leiden*. 175.

36. *Stellvertretung*. 158.

37. I. m. 150–151.

## További kérdések

További, szünni nem akaró kérdések: ha „a világnak ebben az idejében” nincs jelen Isten, mi a biztosítéka annak, hogy valaha még egyáltalán kedve kerekedik megjelenni? Vagy komolyabban szólva: az eszkatológikus távlat nincs-e túlságosan az immanens történelmi – szociológiai – pszichológiai ösztönzések kaotikus hullámverésének kiszolgáltatva? És mikor kezdődött a világnak ez az ideje? Találgathatnánk a modern forrásvidékét, miközben olyan jól bevált nyelvi szimbólumokat mormolnánk, hogy ‘forradalom’, egyenként ellátva az ‘ipari’, a ‘francia’, a ‘szexuális’ jelzőkkel, továbbá a reneszánszra is gyanakodnánk némileg, nem minden jogszerűen nélkülözve. De szerzőnk továbbmegy, és az istenfogyatkozás idejét tulajdonképpen az *Éli, éli...* kiáltástól datálja. E kettő – a kulturális értelemben vett istenhiány egyfelől, másfelől pedig az istenhiány mint egzisztenciális alaphelyzet, mint lét-adottság, mint metafizikai tény – minduntalan összerosódva, az előbbi ez utóbbira vetítve, elhatárolatlanul jelenik meg ebben a teológiában, ami olyannyira konfúzus-sá teszi azokat a mondatokat, melyekben egyáltalán Istenre történik utalás.

Továbbá: Krisztus nélkül ennek az Istennek valóban fel kellene mondanunk. Pontosabban, Krisztus nélkül még csak meg sem ismerhetnénk azt, akinek felmondani szándékoznánk, hisz „senki sem ismeri a Fiút csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki csak a Fiú, és az, akinek a Fiú akarja kijelenteni” (Mt 11,17). Ez pedig azt jelenti, hogy amennyiben *Krisztus személyét és művét* nem mindeneستől, kizárólagosan és maradéktalanul *Isten tulajdon műveként* értelmezzük szentháromságtani összefüggésben, hanem ehelyett szakadást látunk a személyek között, vagy ha Krisztust úgy tekintjük, mint aki hősiességével kész kompenzálni a közben elgyengült Isten munkáját, úgy az evangéliumok és az egész Szentírás legalapvetőbb szemléletétől szakadunk el, elfeledkezve arról, hogy *Isten* úgy szerette a világot, hogy egyszülött *Fiát adta* érte, és hogy *Isten* volt az, aki *Krisztusban* megbékéltette magát a világot (Jn 3,16; 2Kor 5,19). Ez következik be Sölle teológiájának dogmatikai „alépitményében”, ennél fogva pedig az – egyébként igen komoly és megiszívlelendő – etikai felismeréseknek a „felépitménye” maga is szükségképpen ingataggá válik. Szerinte a kereszténység dogmatikai tradíciójában erőteljesen jelen van ugyan az „Isten cselekedett Krisztusban” tétel, de igencsak elhalványul az Újszövetség ugyanolyan hangsúlyos gondolat-párja, hogy Krisztus Istent képviseli, és az ő nevében cselekszik e földön.<sup>38</sup> Sölle ilyen irányú kiegyensúlyozási kísérlete azonban nem marad meg a Máté evangéliumának fenti hivatkozásban jelzett tökéletes kölcsönösség egyensúlyánál, hanem olyannyira a másik végletbe csap át, hogy nála *Krisztus immár nem az emberek, hanem az Isten Megváltója* lesz. Nem elérhetővé teszi Istent az emberek számára, mint Közbenjáró, Út, Ajtó, Világosság, ahogyan az evangéliumok Krisztusa, hanem – mivel megmentésre, átmentésre szorul – képviseli őt azok előtt, akik egyébként nem kívánnak lemondani az „Isten hálála” tételéről. (A nem elhanyagolható kérdés, hogy a következő sorban azok, akikre Sölle

38. *Stellvertretung*, 148.

hivatkozik, ehhez a paradigmához „ontológiai” vagy csak „kulturális” értelemben ragaszkodnak, itt is tisztázatlan marad.)

„Sokan vannak, akik mindkét tapasztalatot – Isten halálát és Krisztus életét – magukénak vallják, és mindkettőhöz ragaszkodnak. Aki őket az úgynevezett logika, a szokványos tradíció vagy az egyházi teológia eszközeivel e kettő közötti választásra akarja kényszeríteni, az a pozitivizmus nótáját fújja, és elárulja azokat, akik ebben a kettős tapasztalatban élnek, miközben azok önhitt gondtalanságának a malmára hajtja a vizet, akik biztosan tudják: nincs Isten és Krisztus halott. Vagy pedig, ami még rosszabb, azokéra, akik éppen olyan jól tudják, hogy van Isten, és ezért Krisztus is él. Krisztus viszont nem helyettesítője a halott Istennek, hanem képviselője az élőknek, akire nézve éppen az érvényes, amit mi az emberek javára igénybe veszünk: hogy őt nem lehet helyettesíteni, de képviselni igen.”<sup>39</sup>

Tiszteletre méltó törekvés, sőt erkölcsi imperatívusz azonosulni a kétségbeesés, az eszmei és morális nihilizmus, az értelmetlenség, az Isten- és önmaga elvesztésének lidérceivel hadakozó modern/posztmodern emberrel. De vajon azonosulhat-e Isten Országának polgára ezzel a tapasztalattal is? Nem arról van szó, mintha ő nem ismerné a létvesztés és létrontás (Hamvas Béla) minden megalázó, pokoli stációját, hanem arról, hogy ezeket a mélységeket úgy ismeri, mint amelyekhez egyedül az *abrenuntiatio* módján lehet köze. Ez nem azt jelenti, hogy *de facto* mindig sikerül is így viszonyulnia ezekhez a kísértésekhez, azt viszont igen, hogy tudja: arra kapott meghívást, szabadságot és felhatalmazást, hogy nemet mondjon reájuk. Elképzelhető-e egyáltalán olyan keresztény teológia, mely következetesen érintetlenül hagyja az „Isten halála – Krisztus élete” kettős tapasztalatát, anélkül hogy az evangéliumot éppúgy elárulná, mint azokat, akik e tapasztalatban és e tapasztalat szerint élnek, miközben semmilyen támpontot nem nyújt számukra annak megértéséhez, hogy „Krisztus nem helyettesítője a halott Istennek, hanem képviselője az élőknek”. Élő most már, vagy halott? Ha élő, miért rosszabb az önhitt ateizmusnál is, ha valaki kimondja: „van Isten, ezért Krisztus is él” – a kifejezés esetlenségét ezúttal mellőzve? Isten módszertana az Írás értelmében valóban az (ez Sölle szemléletének igazság-mozzanata), hogy a láthatón – a választott nép történetén, az idők teljességében pedig Krisztus személyén – keresztül jussunk el a láthatatlanhoz. Krisztustól, a Szentháromság második személyétől jutunk az Atyához, és nem fordítva, de ez magának az Atyának az akarata, és semmiképp sem jelentheti azt, hogy a közvetítő „kisegíti”, és mint ilyen elfedi a közvetítettet.

### Isten élete

Amennyiben az „Isten halála” kifejezés a 20. század ötvenes-hatvanas éveiben hódító sajátos létérzékelés kulturális és teológiai reflexióját jelenti, használata nyilván jogos (tanácsos

39. I. m. 152.



az idézőjel). De ha ez valamiféle „ontológiai priori”, melyet egyenesen a kortárs teológia alapkövévé szentelünk, akkor valóban azokat a kétségbeesett remény-keresőket áruljuk el, akiknek a nevében kiállítottuk Isten halotti bizonyítványát.

Sölle azonban, ha rendkívül ellentmondásosan is, ragaszkodik Isten életének gondolatához.

„Az evangélium ezt jelenti: Krisztus azonosul Istennel a nem-azonosság talaján.<sup>40</sup> Ez a képviselési identifikáció Istennel, amit Krisztus előfutárként és ideiglenesen teljesít, ez a szeretet transzcendens feltétele... Ő csak reprezentálja Istent, de nem helyettesíti, és félreérténék az inkarnációt, ha azt úgy fognánk föl, mint Istennek az emberi formába történő maradéktalan önadaadását, mintha semmi többet nem várhatnánk Istentől, és mintha már mindent megkaptunk volna tőle.”<sup>41</sup>

Tisztázatlan marad, hogy Istennek ez a – minden fennebb vázolt tehetetlensége ellenére – mégis megmaradó élete mit is jelent? Mi az, amit még várhatunk tőle? És miből gondolhatjuk, hogy egyszer majd változtat mostani stratégiáján, és végre előlép azok javára, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot? Nem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy Sölle olyan Isten „életéről” tesz említést, aki semmiféle életjelt nem ad magáról: halott tehát vagy legalábbis tetszhalott. Így jutunk el a *fordított nagyszombat* azon állapotához, melyben immár az élő Krisztus hivatott arra, hogy feltámassza a halott Istent. Csak-hogy a bibliai bizonyosságtételen komolyan megalapozott szentháromságtani összefüggés nélkül – mely összefüggés mellőzéséhez a Szentírás szelektív, sőt önkényes olvasata vezeti Söllét – Krisztus életének, mint a korabeli hatalmasságokkal szembeszegülő, és általuk végül likvidált vándorprédikátor életének lényegében semmilyen önmagán túlmutató vallási relevanciája nincs: enélkül, vallási értelemben, ő éppúgy halott, mint metafizikai atyja.

Szerzőnk Krisztus életének a ma embere számára is fennmaradó fontosságát – annak esélyét, hogy számára ez a Krisztus még mindig valamilyen archimédeszi pontot jelentsen a világ zűrzavarában – abban látja, hogy ez a Krisztus embertestvéréivel szolidaritást vállal „el egészen az ateista alaptapasztalatig”.

### Jean Paul látomása

Miről is van szó? Jean Paul (1763–1825), a klasszicizmus és romantika határán mozgó német mester egyik apokaliptikus víziójú elbeszélő költeményének a felidézéséről. A költő a pokolra alászállt halott Krisztusról álmodik, aki a világépitmény tetejéről azt a döbbenetes hírt közli az elhunyt lelkekkel, hogy „nincs Isten”. Ez a Krisztus – Sölle értelmezésében – a végsőkig elmenően vállalta az identifikációt azok állapotával, akik számára Isten halott, mégpedig oly módon, ahogyan ezt az elegyháziasított Krisztus sohasem tette.

„És amikor felpillantottam a mérhetetlen világra keresvén az isteni szemet, a világ üres, feneketlen szemgödörrel meredt vissza rám; az

40. Azaz: szegénységben, esendőségben, halandóságban.

41. I. m. 157.



örökkévalóság pedig a káoszon nyugodott: azt emésztette és kérődzte vissza vég nélkül.”<sup>42</sup>

A költő ekkor felébred az ateizmus lidércálmából és az Isten nem-létének lehetetlen lehetősége miatti első döbbenete után, annak felrémlése után, hogy mi lenne, ha egyszer ő maga is, hitében meginogva, a halott Krisztus félelmetes szózatában feltárulkozó díszletet fogadná el létezése színteréül, nos mindezek után visszaáll a bizalma – az élő, az éretten előlépő Isten iránt:

„Ha valamikor szívem oly szerencsétlen és annyira kihalt lenne, hogy összetörne benne minden olyan érzés, mely igent mond az Isten jelenlétére – ő akkor meggyógyítana engem, és visszaadná érzéseimet, irományom pedig hamisnak bizonyulna.”<sup>43</sup>

Sölle ezt a mondatot nem a látomás visszavételeként vagy valamilyen kegyes pedagógia hangoztatásaként értelmezi: számára az egész írás sokkal inkább a hitben való járásnak azt az autentikus módját ragadja meg, amely hit nem más, mint „bizonyosság a bizonytalanságban”, kísérlet annak az ateisztikus istenhitnek a felmutatására, melyet Isten helytartója – ezúttal Krisztus szerepében maga a végszót kimondó költő – tesz lehetővé azáltal, hogy proklamálja ezt a hiányzó Istent az ember számára.

### Bizonytalanság a bizonyosságban – bizonyosság a bizonytalanságban

Sölle dogmatizmusnak és üdvpozitivizmusnak nevez minden olyan hitet, mely nem hordja magán a „bizonytalan bizonyosság”<sup>44</sup> paradox jellegét, és amely hit a világról és az éretten való létről könnyű szívvel lemondó, azt elvesztítő kereszténység ismertető jegye: ezen az öntelt biztonságot sugárzó hiten a világ egyetlen gúnyos mosollyal túlteszi magát.

Megszívlelendő ez a kijelentés („felismerést” azért nem mondok, mert mint ilyen, legalább Pascal, majd Kierkegaard óta datálódik)! Tökéletesen egyet is értünk vele, csupán pontosabban kell definiálni, mit is jelent és milyen természetű ez a *bizonytalanság* a bizonyosságban, illetve *bizonyosság* a bizonytalanságban: mi benne a „bizonyos” és mi a „bizonytalan”? Pontosabban: jogos-e a „bizonytalan bizonyosság” kifejezés használata azzal a  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ -szel kapcsolatban, melyről az Újszövetség beszél?

A felvilágosodás hatására a hit a tudásnak valamilyen hígított, alacsonyabb rendű formájaként, a „bizonytalan ismeret” szinonimájaként él a köztudatban. „Kant szerint a hit alapvetően bizonyosság, ami olyan alapokon áll, melyek szubjektíven adekvátak, de objek-

42. *Stellvertretung*, 157 (Jean Paul: *Werke*. München 1959. Bd. II, 269.): „Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäute sich.”

43. I. m. 158.

44. Az itt használt „Gewissheit in Ungewissheit” kifejezés tükörfordítása – bizonyosság a bizonytalanságban – itt azért nem megfelelő, mert azt sugallná, mintha a bizonyosság a hit attribútuma, míg a bizonytalanság a világé illetve a külső körülményeké volna, amellyel szemben ez a hit biztos alapként tételeződik. De Sölle ezt nem így érti, hanem éppen az öntelt, dogmatikus magabiztossággal szemben az élő hit biztonságának „bizonytalansági együttthatójáról” beszél.

tíven inadekvátak. A hit tehát szilárd elkötelezettség olyan meggyőződés mellett, amit a meglévő bizonyítékok alapján nem lehet kellőképpen igazolni.<sup>45</sup>

A protestáns teológia Kantnak ezt a tételét – és általában a „puszta ész” vallási illetékességéről vallott nézeteit<sup>46</sup> – önmagában véve igaznak tekintheti (erőteljesen támaszkodott is rá a természeti teológia visszaszorításáért folytatott küzdelmében), de hangsúlyozni kell, hogy itt a hitnek filozófiai- és korántsem teológiai definíciójáról van szó. Ez utóbbi szempontjából pedig éppen az hiányzik belőle, ami annak bibliai lényege: a hit, mint a nem látott dolgok valósága, mely egyedül csak *tárgya felől*, azaz afelől a realitás felől értelmezhető, amelyből az igaz ember él.<sup>47</sup> Lényege elsősorban nem az *intellectus* számára megragadható – az ilyen irányú megközelítésből fakad Aquinói hit-fogalmának is a gyengéje, mintha az valamilyen középút lenne a biztos ismeret és a bizonytalan vélemény között –, hanem a *fidutia* előtt áll nyitva.

Sölle hitfogalma – bizonytalan bizonyosság – ehhez a skolasztikus-kantiánus megközelítéshez közelebb áll, mint annak bibliai artikulációihoz. Az újszövetségi szóhasználatban ugyanis a hit *minden esetben* a tudással és a bizonyossággal áll kapcsolatban, nem pedig a szubjektív véleménnyel és a bizonytalansággal: „*Tudom, kinek hittem, és bizonyos vagyok benne – πεπεισμαι* –, hogy ő az én nála letett kincsemet meg tudja őrizni ama napra.”<sup>48</sup> Pál előtt sem a cél nem lehet bizonytalan, sem a reá figyelőkben nem hagyhat kétséget afelől, hogy milyen irányba tart – az *αδηλως* itt előforduló kettős jelentése értelmében: „Úgy futok, mint nem bizonytalanra.”<sup>49</sup> A hitnek sem a tudása, sem a nyelve nem lehet bizonytalan, mert „ha a trombita bizonytalan (*αδηλως* = nem világos, nem artikulált, felismerhetetlen) hangot ad, ki fog a harcra készülni?”<sup>50</sup> Ugyanakkor a hit felől nézve a világ legbiztosabbnak tekintett fogódzójához, a gazdagsághoz éppen a „bizonytalan” jelző tapad.<sup>51</sup>

## Hitbizonyosság

De miben különbözik ez a fajta hitbizonyosság a Sölle által emlegetett és joggal elvetett önhitt bizonyosságtól vagy éppen a vallásos fanatizmustól? Abban, hogy míg ez utóbbi képviselőjének bizonyossága arra a tudásra épít, amit ő birtokol, és amely birtoklás szemében szintén kizárólag az ő érdeme, addig a hit bizonyossága annak tudására épít, aki őt magát is birtokolja: aki tehát a kincset megőrzi számára ama napra. Továbbá a hit bizonyosságával élő egyetlen dolgot mélységesen nem ért, egyetlen dologban örökké „bizonytalan”, és nem képes felocsúdni annak a nem-tudásából, hogy mások között, miért éppen ő? *Miért* ő a megszólított, a megajándékozott, az Isten tenyerén hordozott? Mivel ez a vá-

45. Alistér E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*. 128.

46. Vö. Uő: *Vallás a puszta ész határain belül*. 129–350.

47. Zsid 1,11; Róm 1,17.

48. 2Tim 1,12 (Károli).

49. 1Kor 9,26. Vö. Kiss Sándor: *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*.

50. 1Kor 14,8.

51. 1Tim 6,17: „Ne reménykedjenek a bizonytalan – *αδηλότης* – gazdagságban.” (Károli)

lasz örökre elvesz számára az Isten kikutathatatlan szeretetének a mélységében, az ebből fakadó megrendültség – „bizonytalanság” – kizárólag akkor bizonyul hitelesnek, ha a bizonyosság válaszával egészül ki, mégpedig az etikum terén: azért vagyok én a megszólított, hogy a „meg nem szólított” rajtam keresztül részesüljön a megszólítotttság minden áldásából: ez a predestináció tulajdonképpeni titka! Az önelégült és a tudom kinek hittem tapasztalatában élő között a különbség tehát pontosan annyi, amekkora az önhívó és az Ő-hívó létmódja között: hajszálnak tűnik, mégis áthidalhatatlan. Nem az a baj, mintha a keresztények túlzottan tudnák azt, hogy kiben hisznek, és ezért igen nagy bizonyosság sugározna belőlük, és szintén nem az, hogy túlságosan megrendítené őket az ingyenes, de nem olcsó kegyelem gondolata, és ezért igen nagy bizonytalanság áradna szét róluk. Hanem az, hogy sem a bizonyosság, sem a megrendültség – a kettő csak együtt járhat, és egymással egyenes arányban állnak – nem az evangéliumi radikalizmus szerint történik: ez pedig az a fajta langyosság, amit az Isten kiköpni készül a szájából. Bizonyosság nélkül nincs irány, nincs cél és nincs erő – megrendültség nélkül nincs szolidaritás, szeretet, készség arra, hogy az erőt az erőtlének javára fordítsuk, miközben tudván tudjuk, hogy mi magunk szorulunk rá elsőként. Bizonyosság nélkül a megrendültség: elveszettség, megrendültség nélkül a bizonyosság: gög. A világnak viszont alázatos bizonyosságra van szüksége, arra az erőtlenség által célhoz jutó erőre, melyről a Zsid 6,11 paradox formában, mint a reménység bizonyossága – *πληροφοριαν της ελπιδος* – beszél. Hogyan lehet bizonyosság a reményben? – úgy, hogy itt nem a földiekkel játszó égi tüneményről, Pandora szelencéjének szerencsétlenné tevő reményéről van szó, hanem az útra találtak reménységéről. Hát remény a bizonyosságban, az hogyan lehetséges? Úgy, hogy a bizonyosság nem a reménység halála, nem a megérkezetttség,<sup>52</sup> hanem az úton járás, a mögöttem lévő lépésből – de nem az útról! – való örök exodus.

E szükségesnek vélt kitérő után ismét kérdezzük tehát: mennyiben jogos Sölle „bizonytalan bizonyosság” kifejezése a keresztény hitre vonatkozóan? Csak és kizárólag a fentiek figyelembevételével lehet legitim ez a szóhasználat, mégpedig úgy, hogy a „bizonytalan” jelző mindenképpen idézőjelbe kerüljön, ahhoz hasonlóan, ahogyan Pál beszélt arról, hogy az evangélium „bolondság”, és Isten ereje „erőtlenség” – miközben tudva tudta, hogy ez csupán a természeti ember pillanat-perspektívája szerint van így, és hogy az evangélium „valójában” nagyobb bölcsesség és hatalom, mint az emberek minden bölcsessége és hatalma együttvéve.<sup>53</sup> Sölle rendszerének bizonytalanságai pontosan az ilyenszerű idézőjelek hiányára vezethetők vissza: de itt nem holmi írásjelek pontatlan használatáról, hanem teológiai gondolkodása mélystruktúráinak hiányosságáról beszélek!

52. Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*. 210: „A múltkor azt mondtam, ‘vendégtermészet’ vagyok. Igaz. Egyszerűen nem állhatom az *arrivé*-szellemet, a birtokló természetet, az átlépést a kirekesztettből az ‘elitbe’.” Ez viszont csak a dolog egyik fele. A megérkezetttség a modern, míg a teljes úton-kívüliség állapota a posztmodern kísértése. A keresztények egyik csapdába sem eshetnek: a számukra adatott *tertium* éppen az, hogy nem megérkezettek, mert járnak az úton, és nem úton kívüliek, mert hisz az úton járnak.

53. 1Kor 1,25: „Mert az Isten ‘bolondsága’ bölcsőbb az emberek bölcsességénél, és az Isten ‘erőtlensége’ erősebb az emberek erejénél.”

Amire Sölle kifejezése mindezek mellett is felhívja a figyelmünket, az az, hogy a hitben soha sem lehet szó olyan matematikai-logikai bizonyosságról, mely bárkit elkülöníthetne, és kiemelhetne az emberek közösségéből, vagy azzal szembe fordíthatna. Hanem, tegyük hozzá, csakis arról a szubjektumot mindeneüstül igénybe vevő, de nem a szubjektumba gyökerező tapasztalati bizonyosságról, melyet a hívő számára a Szentlélek belső bizonyágtétele hitelesít, és amely bizonyosság még inkább szolidarissá teszi őket minden szenvedővel, istenhívővel és ateistával egyaránt. Mert ennek a hitnek késznek kell lennie a levetett saru alázatával és szentségével, teljes tiszteletadással szemlélni mindazok tapasztalatát, akik úgy érzik, hogy a világ „üres, feneketlen szemgödörrel mered reájuk”. Aki a hívők közül sohasem érezte ezt, az vesse reájuk az első követ.

### Isten képviselete: a fel nem támadt Krisztus

Mindezek után meg kell kérdeznünk: alkalmas-e Sölle Krisztusa arra, hogy *Istent* képviselje, amennyiben elfogadjuk, hogy ez a „bizonytalan bizonyosság” terében zajlik (a kifejezés kétértelműségétől eltekintve), és hogy ez a munkája valóban „csak” képviselet, *identificatio aliena*, anélkül hogy Isten helyettesítése volna?

A válasz nyilvánvalóan Krisztus feltámadásának vagy e feltámadás elmaradásának tényén fordul meg. Amennyiben egy teológiai reflexió ezt az üdvtörténeti fordulópontot teljes mértékben mellőzi, óhatatlanul le kell vonni a következtetést: valahányszor csak előfordul ebben a Jézus vagy a Krisztus megnevezés, eleve nem jelölhet mást, mint egy kétezer évvel ezelőtt vallási-politikai zavarkeltés vádjával meggyilkolt férfit. Az azóta eltelt időben élők, a mában vagy a jövőben élők számára tehát egy halottat, aki vallásos-kulturális hatásában bármennyire is éljen a különböző korok embereinek tudatában, személyét tekintve mégiscsak halott, egy a sok milliárd halott közül, akiket a föld valaha is a hátán hordozott. Egy halott viszont nem képviselheti az Élőt; egy halott nem mutathatja meg érzékelhetőbben magát az embereknek, nem jelenthet közelebbi tájékozódási pontot számukra, mint a Rejtőzködő.

*Sölle viszont nem tud az Isten transzcendenciájába felvételét Krisztusról* – és ez a nemtudás a végletekig feszített szolidaritás-eszménye nevében történik, Krisztusnak, úgy mond, azokkal a megkínzottakkal és meggyilkoltakkal vállalt tökéletes identifikációja nevében, akik számára sohasem jött el a feltámadás „fűszerszámos” hajnala. Ő is felidézi Elie Wiesel megrázó tablóját *Az éjszaka* című könyvből, annak a fiúnak az akasztását, akinek haláltusája alatt az Appelpplatzon valaki az mormogja: *Hol az Isten?*<sup>54</sup>

Hogy lehet, kérdezi Sölle megindultan, hogy lehet *erről az ifjúról* cinizmus nélkül kijelenteni, hogy „ő most Istennél van, feltámadott, a mennybe ment”? Tegyük csak annyit, javasolja, hogy lássuk meg e között az auschwitzi nagypéntek és annak golgotai párja között az analógiát: a „Hol van Isten?” itt ugyanúgy elhangzik, mint az Éli, éli... kiáltásban; az ifjú ugyanúgy meghal, mint ama harminchárom éves, nagyobb fivére<sup>55</sup>; az „itt van a bi-

54. Lásd a 147. oldalon.

55. Vö. F. Mauriac előszava az *Éjszakához*, melyben a szerző az E. Wiesellel való találkozását idézi: „Én pedig,

tón” felismerésében pedig a római hitvallása visszhangzik: „Bizony, Isten Fia volt!” Szerzőnk következtetése:

„Valamennyien, minden egyes ember a hatmillió közül, Isten szeretett fia volt. *Másként, mint ebben az értelemben, akkor* (kétezer éve – V. S. B.) *sem történt feltámadás.* Isten nem a mennyben van: ő a kereszten függ. A szeretet nem földöntúli, beavatkozó, önmagát állító hatalom – és a keresztet szemlélni azt jelenti, hogy búcsút mondunk ennek az álomnak. Éppen azok, akik megtapasztalják a gyöngék erejét a szenvedésben, akik a szenvedést bevonják a saját életükbe, akiknek immár nem az a legfőbb céljuk, hogy megússzanak minden szenvedést, éppen ők vannak jelen mások számára, ők, akik egy értelmetlen életben kérdezetlenül megfeszítettnek. Egy másféle szabadítás, ahogyan azt a metafizika nyelve ígérte, nem lehetséges többé; Istent, aki szenvedést szerez, nem igazolja e szenvedés későbbi felfüggesztése sem. Nincs az a menny, mely jóvátehetne egy olyan szörnyűséget, mint Auschwitz. De Isten, aki nem egy magasabb Fáraó, mégis igazolta magát: az együtt szenvedésben, az együtt meghalásban a kereszten.”<sup>56</sup>

Nincs tehát metafizikai feltámadás: egyedül a másik szenvedő szolidaritása az a tér, *amelybe* a kiszorított felvétethet-feltámadhat. Jézus feltámadásáról sem beszélhetünk hát, hisz „a csodaszerűnek mindig az a veszélye, hogy elszakítsa Jézust tőlünk, hogy őt kiváltságokkal ruházza fel, hogy olyan külön státust kreáljon számára, amellyel nem rendelkezett”<sup>57</sup> Szerzőnk szerint a mindenkori szenvedő számára, „nem az jelenti a támaszt, hogy Isten Fia szenvedett, hanem *ahogyan* az ember Jézus szenvedett.”<sup>58</sup>

De hát az ember Jézushoz hasonlóan még számtalan más ember is szenvedett a történelemben! Miben bizonyul többnek Jézus hozzájuk képest, és mit jelent ez az *ahogyan*? A fizikai szenvedés mértéke és módja nála sem volt más, mint a két latornál, vagy a Via Appiát szegélyező keresztek megkínzottainál. A dilemma így hangzik: *Az ahogyan* mássága teszi Jézust Isten Fiává, vagy azért más a világ minden kínhalált halt gyötrelméhez képest az ő haláltusája és halála, *mert* az Isten Fiának az *ahogyanja* ez? Az Újszövetség a mondat második felével, Sölle az elsővel válaszol, ily módon pedig valamilyen *agónikus* – *adoptiánus* – *ebionita* krisztológiát sugall. Az Újszövetség szerint Jézus a feltámadásban bizonyult „Isten hatalmas Fiának”,<sup>59</sup> pontosan azért, mert örökkévalón az volt. E nélkül a krisztológiai alap nélkül azonban milyen reménység marad a megalázottaknak?

---

aki hiszem, hogy Isten: a szeretet – vajon mit válaszolhattam volna ifjú beszélgetőtársamnak, akinek kék szemében tükröződött még az angyali szomorúság, amelyet egy napon az akasztott gyermek arcán látott? Mit mondhattam volna neki? Beszéltem volna arról a másik izraeliről, arról a fivérééről, aki tán hasonlított is hozzá, arról a megfeszítetttről, akinek keresztye legyőzte a világot?”

56. *Leiden*. 182–183.

57. I. m. 100. Sölle ezt a Gecsemáné kertben imádkozó Krisztusnak nyújtott angyali segítségről mondja, de nyilván minden „*Mirakulöse*” jelenségre, így a feltámadásra nézve is érvényesnek gondolja.

58. I. m. 171.

59. Róm 1,4.

Sölle válaszára egy általa idézett másik modern passiótörténet kapcsán találhatunk rá. Egy tizennégy éves galíciai zsidó fiú tragédiáját idézi, akinek egyik lágerből sikerül lopva hírt adni szeretteinek:

„Drága szüleim!

Ha az égbolt egy nagy papírtekercs, az emberek tömege pedig tintatenger volna, akkor sem lehetne leírni mindazt a szenvedést, amit körös-körül látok. A láger egy tisztáson fekszik. Kora reggeltől kihajtanak az erdőbe dolgozni. Vérzik a lábam, mert a cipőmet is elvették. Egész nap dolgozunk, szinte semmit nem eszünk, éjjel a csupaszföldön alszunk (a nagykabátjainkat is elvették). Minden éjjel részeg katonák botokkal vernek végig, a testem fekete a véraláfutásos foltoktól, mint egy elszenesedett fadarab. Néhány nyers sárgarépát vagy egy-egy répát löknek nekünk olykor, és – micsoda gyalázat! – azért is verekszenek a foglyok, hogy egy darabot vagy egy levelet elkapjanak. Tegnapelőtt két fiú megszökött, erre valamennyiünket sorba állítottak, és minden ötödiket lelőtték közülünk. Nem voltam ötödik, de tudom, hogy élve nem szabadulok innen. Kedves anya, kedves apa, drága testvéreim, Isten veletek! Én meg csak sírok...”<sup>60</sup>

Igaza van Söllének: az ilyen és ehhez hasonló mélységű szenvedés bármilyen értelmezése egyfajta optimizmust sugall, ami Schopenhauer szavai szerint nem csak abszurd, de valósággal elvetemült gondolkodásmód, cinikus gúnyolódás az emberiség megannyi névtelen fájdalmán. De bírálata célt téveszt, amikor a kereszt eseményét is a mindenkori emberi szenvedés racionalizálásaként és instrumentalizálásaként látta:

„A Krisztus szenvedése – mint a szenvedni, élni és meghalni tanulás példája – Chaimnak, ennek a zsidó gyermeknek semmit sem jelenthet. Éppen ezekért az értelmetlenül szenvedő emberekért lenne szükség mindenható és jóságos Istenre, de pontosan az ő esetük miatt nem sikerül egy ilyen Istent szeretni.”<sup>61</sup>

Csakhogy a Krisztus halálát (és feltámadását, amiről Sölle nem beszél) nem az ember szenvedésének magyarázataként hirdeti az evangélium (ha az egyház bármikor és bármilyen formában is ezt tette, nagyon rosszul tette!), és nem is a szenvedés elhordozásának mikéntjét oktató morális példázatként, ahogyan Sölle sugallja (noha az *imitatio Christi*-ben ez is benne van). Sokkal inkább a megváltásnak és annak az eszkatológiai szabadításnak az alapjaként és kezeseként, mely a világon egyedül biztosíthatja az áldozatot afelől, hogy a hóhér nem fog uralkodni rajta mindörökké. Egyedül ez marad akkor, amikor az áldozatok már nem tanulhatnak semmit Krisztus halálának „pedagógiai hasznából” – de ez megmarad, és képes arra, hogy föltépje a reménység kapuját a halál süket reménytelenségében.

Furcsamód korábban éppen Sölle mutatta fel az ember Jézus meghalásának *hogyanjában* e halál többletét, mint ami „megerősíti” az embert, ez pedig értelmezésében épphogy

60. *Leiden*. 174.

61. I. m. 175.



csak morális-pedagógiai értelmű többlet! Ha ez már semmit sem jelent, minthogy a halál rémítő csendje beálltának pillanatában immár semmit sem jelenthet, mi marad akkor? A feltámadásnak az Isten új teremtésére nyitó hatalmas reménység-perspektívája helyett az a napilapok gyászjelentéseibe vagy szinte már sláger-szövegekbe illő olcsó vigasz, hogy a Chaimok „szívünkben és emlékezetünkben örökké élnek”, és hogy „szenvedésük nem volt hiábavaló: általuk is egy jobb kor hajnala köszönt majd reánk”. Lényegében ennyibe sűrít-hető a Sölle által ajánlott végső vigasz:

„A tizennégy éves Chaim halott; hol az arca, melyről Isten letörölné a könnyeket? Az így elképzelt Isten túl későn érkezik. De amennyiben Istent nem mint idegen fölöttes hatalmat, hanem mint emberek közötti eseményt gondoljuk el, akkor a halál nem szakítja meg a kapcsolatot, ami ehhez a gyermekhez köt, akkor ez az ő egyéni élete elmúltával sem enyészik el... Hallom az ellenvetést: de mit használ ez Chaimnak és a többi halott gyermeknek? ... Chaim reménysége, hogy gyermekeinknek nem kell többé szenvedniük, olyan reménység, melyet nem lehet elhárítani azzal, hogy 'ugyan, mi haszna neki ebből?'”<sup>62</sup>

De *ki* ez a Chaim, *akinek* még bármiféle reménysége lehet? Valóban: Isten nem „idegen fölöttes hatalom”, hanem „az emberekkel lakozó fölöttes hatalom”, amióta Immánuelként ismerhette meg őt a világ. Az áldozatoknak az olyanszerű „továbbélését”, amit szerzőnk vázol, ez az Isten-hit korántsem zárja ki, ellenkezőleg: éppen az által a reménység által, hogy maguknak a megalázottaknak részük van az Isten Országának igazságában, nyernek az itt maradók erőt és jó belátást arra, hogy e gyalázatosan megtört életek továbbélése közöttük, ez életek „tanulsága”, ne valamiféle *ressentiment* ördögi körébe hajtsa őket, ezúttal *bennük* teremtve újra a pusztításnak azokat a feltételeit, melyek ellen tiltakoznak.

Elkerülhetetlen a következtetés: a halott Krisztus képvisel itt egy halott Istent, akihez imádkozunk, miközben tudjuk, hogy mindez magunkhoz szóló beszéd csupán. Közben azonosulunk a szenvedővel, és azzal vigasztaljuk, hogy mi magunk is éppoly reménytelenek vagyunk, mint ő. De mások emlékezetében élni fog. (Vagy nem fog élni – ne feledjük, hogy itt többnyire névtelenekről beszélünk, marhabélyegek billogjaiban tárgyiasított nímándokról!). És várakozunk, várakozunk... mire is? Sölle válasza: a szeretet heroikus megmutatására.

## Etikai túlterhelés

Sölle rendszerében az etikum végtelen dimenziókba tornyosul, rátelepszik minden vallásira, míg végül megfojtja, összeroppantja azt. Ha az Auschwitz utáni – Freud szemüvege mögül kitekintő – teológia számára a botránykő a középkori örökségnek az ember-gyermekek fölé fenyegetően tornyosuló apa-istene, akinek tekintete és tekintélye alatt semmivé törpül az ember, akkor Sölle szemlátomást úgy véli kiegyensúlyozhatónak ezt a helyzetet,

62. I. m. 212.



ha felcseréli a szerepeket: Krisztusnak kell megmentenie, életben tartania és feltámasztania Istent, továbbá pedig az embernek kell megmentenie, életben tartania és feltámasztania Krisztust e világban.

„Krisztusnak nincsen más keze, mint a mienk: ő ránk van utalva. Ha nincs több keresztény a világon – Krisztus halott. Istent sem lehet függőség-nélkülinek, reláción-kívülinek elgondolni. Isten is reánk van utalva.”<sup>63</sup>

Szerzőnk itt ismét túllépi, mondjuk így: „a kijelentés dialektusának” a határát, és olyan területre jut, ahol már óhatatlanul visszhangozni kezdenek a feuerbachi istenteremtő projekciós elméletek – azzal a különbséggel, hogy míg ott mindeneztől filozófiai, emitt tisztán etikai megfontolásokból táplálkoznak.

A Krisztus-teszt hitvallói hagyományában a bibliai tanúságtevőktől kezdve a reformáción át napjainkig pillanatig sem volt kétséges, hogy Isten bevonja a maga munkájába az embert és az *emberi eszközöket*, és hogy ő azokon keresztül munkálkodik, ahogyan a Második Helvét Hitvallás gondviseléséről szóló (VI.) fejezete utánozhatatlan józansággal állítja: „Mert az az Isten, aki bármely dolognak megszabta a végét, megszabta az elejét is, meg azokat az eszközöket is, melyek által azt véghez vihetik az emberek.”

De ugyanúgy világos volt az is, hogy két alapvető szempont sértetlen és egyértelmű marad: egyrészt az Isten Országá minden munkájánál Isten az ágens, a kezdeményező, a cselekvő, az abszolút értelemben vett szubjektum; másrészt pedig az ember számára Isten munkatársának lenni, a σούεργος<sup>64</sup> státust hordozni sohasem személyiségének, szubjektum-voltának törlését, hanem annak felülmúlhatatlan méltóságát jelenti. Ennek az eszköz-létnek, ennek a δούλος-életnek vállalása viszont, bármilyen magas királyi méltóságra is emel, sohasem tette kérdésessé azt, hogy *ki van kinek a kezében, kinek kiszolgáltatva*: vajon hogy érezheti magát a fazekas a cserépedény markában? És hogyan szólna a 127. zsoltár ebben a hangszerezésben? Bizonyára valahogy így: „Ha az ember nem építi a házat, hiába dolgozik azon az Úr. Ha az ember nem őrzi a várost, hiába vigyáz az Úrnak szeme. Hiába az Úrnak korán felkelnie, későn feküdnie, fáradsággal szerzett kenyeret ennie! Az ember Szerelmesének – az Úrnak – álmában ad eleget.”

Nem paródia ez, hisz meggyőződésünk, hogy minden felülről kezelése egy ilyen hőfokon megszenvedett és kétségtelen őszinteségű szellemi tusakodásnak, mint a Söllée, csak elkövetőjét minősítené! A fenti sorokban nem ezt tesszük, csupán magának a szerzőnek a gondolatait tolmácsoljuk, ha némileg meghökkentő formában is, miközben tudatában vagyunk annak, hogy az etikai megközelítések túlhajtásában provokatív söllei fordulatokat magának a történelmi (20. századi) kereszténységnek az „etikai alulhajtása” provokálta ki. Ebben az értelemben mindenképpen figyelemre méltóak a mindenkori túl könnyű lelkiismeretet megszólítani kívánó állításai, és óriási hiba volna, ha Sölle dogmatikájával szembeni fenntartásaink alapján feljogosítva éreznénk magunkat a valóságos „etikai segélykiáltásai” szembeni süketségre.

63. *Stellvertretung*. 180.

64. 1Kor 3,9: *Mert mi Isten munkatársai vagyunk.*

## Shewet Jehudah

Másrészt nem túl nagy feladat-e az ember számára az Isten-hulla etikai újraélesztése? Lehet-e egyáltalán egy hősie nekirugaszkodással Isten ellenére Istenben hinni? Sölle azt állítja, hogy ez a feladat, amikor Salomon Ibn Verga 'Schewet Jehudah' című, 1550-ben kelt krónikájából idéz:

„Spanyol emigránsoktól hallottam, hogy egy menekültekkal teli hajón kiütött a peštis. A kapitány a szárazföld egy pusztta helyére tette ki őket. Sokan éhen pusztultak, néhányan felkeltek, hogy valami lakott helyig vonszolják magukat. A zsidók közül valaki feleségével és két kisfiával volt. Az asszony a meneteléstől elcsigázva legyengült, és meghalt. Az apa tovább cipelte gyerekeit, míg kimerülten összeesett. Amikor magához tért, holtan találta mindkét fiát. Fájdalmában felkelt, és azt mondta: 'Világ Ura! Sok mindent elkövetsz, hogy feladjam hitemet. Tudd meg azonban, hogy én még a mennyben lakozó ellenére is egy zsidó vagyok, és az is maradok. Semmit sem használ hát mindaz, amit velem tettél, vagy ezentúl tenni fogsz.' Aztán felmarkolt egy kevés port meg füvet, behintette a halott gyermekeket, és továbbhaladt útján, hogy lakott területet keressen.”<sup>65</sup>

De nekünk magunknak is tovább kell haladnunk, hisz az a szellemi terület, amit Sölle ajánl, a hit számára nem bizonyul lakhatónak: ezen a terepen nincs helye az Isten sátorának. Igazat kell adnunk Heinz Zahrnt summás bírálatának:

„A radikális politikai teológia egyoldalúsága ateizmusában rejlik. Ezért számára a bűn és a megbocsátás csupán egyetértő emberek közötti történés, amelyknél Isten tulajdonképpen fölösleges. Dorothee Sölle ezt a rá annyira jellemző nyíltsággal támasztja alá: 'Nem hiszek az olyanfajta megbocsátásban, ami felülről jön, itt lent szívesen nyerek bocsánatot, és ha erre nincs mód, akkor az ilyen Isten tartsa meg magának a megbocsátását.' Ha valaki ilyen határozottan érdektelennek mutatkozik Isten bocsánatával kapcsolatban, akkor az nemcsak a teológia, de az evangélium végét is jelzi.”<sup>66</sup>

Sölle megoldása egyértelmű: nincs olyan Isten, aki egyszerre lenne mindenható és jó-ságos, tökéletes erő és maradéktalan szeretet. Ha a klasszikus teodicea-kérdés eleve abból indul ki, hogy „feltételezzünk egy Istent, aki két fő tulajdonsága szerint A+B, és lássuk, hogyan helyezhetjük el mellette egy egyenletben a szenvedés X-ét”, akkor Sölle a kérdést rövidre zárja: a szellemnek az „egy egyenlet két ismeretlennel” típusú aporiákból adódó minden betegségére prevenció kúrát ajánl: „Ne feltételezzünk egy olyan Istent, aki A+B!” Magunkra maradtunk: világ árvái, egymás kölcsönös megváltói, egyesüljetek!

65. I. m. III.

66. Heinz Zahrnt: *Mire jó a kereszténység?* 229–230. Sölle idézete a szerző *Das Recht ein anderer zu werden* (Jog másvalakinek lenni) c. kötet 143. oldaláról való.

*Buzogány Dezső:*<sup>1</sup>

## **Bod Péter egyháztörténeti kéziratának viszontagságai<sup>2</sup>**

### **Abstract. The Vicissitudes of Bod Péter's Church History Manuscript.**

The study is a short presentation about the creation and further fate of a manuscript of the famous Hungarian church historian, Péter Bod. The spiritual background of this work is the 18th century with its aggressive recatholization by the Hapsburg Empire, which led to an introspective attitude among the leaders of the Transylvanian Reformed Church. The goal of the author although was not only to write the history of the Hungarian Reformed Church, but to create a comprehensive Transylvanian history (along with the Unitarian Church, the Szekler and Romanian community etc.). The manuscript was sent during the life of Péter Bod to be published in Holland, but the project remained unfinished. 100 years later a Hungarian student in Leiden discovered the manuscript and pursued a well known Dutch editor to publish it. The originally Latin work was translated later into Hungarian, and its critical edition is due within a project initiated by the Pokoly József Church History Society in Kolozsvár.

**Keywords:** Péter Bod, church history, manuscript, 18th century, L. E. Rauwenhoff.

Tudván tudom, hogy akár történelemkönyvet, akár egyháztörténetet ír az ember, az a jó, ha a mondatok mögött nem lehet felfedezni a munka szerzőjét, vagyis a szubjektumnak nincs erőteljes jelenléte. A személyes felhang tehát egyáltalán nem fontos, sőt zavaró az ilyen jellegű munkákban, a szerző személyének tehát alább kell szállnia, azért, hogy az igazság, a valóság, a történelmi hűség annál jobban kiemelkedjék –, hogy ezt az egyházi szóhasználatban maghonosodott képet alkalmazzam, kissé pogány módon ugyan, de úgy érzem találón, a történeti vagy egyháztörténeti munkákra. A bölceleti szakirodalomban egzakt tudományágnak minősülő történelmi diszciplína esetére axiómaként is hangzó komor szabályt esetünkben hadd ne vegyük ennyire szigorúan, részben azért, mert a kor sem igazán volt a mogorva történelmi objektivitás időszaka, részben pedig azért, mert Bod Péter nem könyveiben fellelhető szubjektív jelenlévőként áll előttünk, hanem egyháztörténeti megközelítésünk tárgyaként. Esetünkben tehát a szerző személye nem jelentéktelen, bár szubjektumként ezer szállal kapcsolódik történelmi produktumához, mégis munkássága, személye, ízig-vérig történészi habitusa indokoltá teszi vele is foglalkoznunk. És mert egyetlen személy sem képes teljes mértékben függetleníteni magát korától és kora szellemi-tudományos sugárzásától, ezen cirkumsztanciákkal is hadd foglalkozzunk, bizonyos fokig.

1. PhD, egyetemi tanár a BBTE Református Tanárképző Karán. Email: dezsobuzogany@gmail.com.
2. Elhangzott 2008. november 15-én az Országos Széchenyi Könyvtárban, a Bod Péter Társaság által szervezett ünnepi előadáson.

## *I. cirkumsztancia – szerzőnk kora*

### *Habsburg berendezkedés következményei a református egyházban*

A református egyház 17. századi, belső lelki és külső szerkezeti konszolidációs munkájának eredményeként a század végére tan-kérdésében stabilizálódva, szerkezetét illetően pedig megerősödve szállhatott szembe azzal a folyamattal, amely Bod Péter korában, a 18. században bontakozott ki: a harmadik, s egyben a leghosszabb és legerőteljesebb rekatolizációs folyamat. Ezt segítette a század végének politikai-társadalmi életét izgalomban tartó fokozatos Habsburg előrenyomulás és erdélyi hatalmi berendezkedés, amely meghirdette és következetesen érvényesítette intoleráns egyházpolitikai célját. Ez pedig csaknem másfél évszázadig tartó, állandóan megújuló támadások, templomfoglalások, szolgálati lehetőséget korlátozó, minden egyházi tevékenységet visszaszorító császári intézkedések, erőszakos térítések, türelmetlen birodalmi valláspolitikai, felekezeti üldözések formájában öltött testet.

A zord és moštoha körülmények között a református egyház két dolgot tehetett: túlélni és befelé fordulni. A túlélést szolgálta legfelsőbb szinten az egyházi vezetés és a világi gondnoki testületként működő Főkonzisztórium: állandó sérelmi hadjárata a megszálló Habsburg hatalom ellen számos vallási interpellációt termelt. Egy fokkal alább ezt szolgálta az egyházmegyéék szintjén konszolidált és folyamatosan működtetett egyházi szerkezete: az állandó kapcsolattartás többlet erőforrást jelentett lelkésznek és gyülekezeti tagnak egyaránt, még akkor is, ha ezek, eszperesi vizitációként, amolyan ellenőrző körutak voltak. Viszont ez tartotta össze a gyülekezetet, ez szolgálta annak állandó erkölcsi higiéniáját, ez tette végső soron felelőssé a lelkészt és a tanítót a közösség minden irányú szolgálatáért, ez hozta felszínre a helyi közösségeket hátrányba kényszerítő visszaéléseket, és szolgáltatott muníciót a Bécsset ostromló panaszlevelekhez. Az egyházi élet súlypontja, az aranykornak is tekinthető korábbi századhoz képest, áttevődött a teológiai részletkérdések vitájáról a belső építkezésre és az áttérítési kísértések miatt szétfoszlani látszó közösségi egység megtartására.

## *II. cirkumsztancia – szerzőnk egyházának viszonyai*

### *Elzárkózni vagy felzárkózni*

A befelé fordulás más területen is érződött. A teológiai vitákat felváltotta a kontemporatív tudományosság, mert a vitás teológiai kérdések megtárgyalását nem nézte jó szemmel a berendezkedett hatalom, különösen, ha ezek az államvallássá előléptetett római katolikus hitkérdéseket feszegették. A kifelé irányuló, tantételeket célzó református egyházi kül-, vagy inkább felekezetpolitika zsákutcának bizonyult. Nem véletlen, tehát, hogy a dogmatikára, mint tudományágra moštoha sors várt, miközben a kényszerű befelé fordulás az olyan diszciplínáknak kedvezett, mint pl. az egyháztörténet, amely műfajként ekkor kezdi el kialakítani szakmai szabványait, és tanúi lehetünk e tudományág fejlődési üteme fellendülésének, illetve szakszerűsödésének. Persze az elméleti teologizálásra is adódott lehetőség, hiszen a felvilágosodás és racionalizmus ellen fellépő, hagyományos alapo-

kon teologizáló lelkészi attitűd egészen látványosan megtermékenyítette a teológiai szakirodalmat. Témánk összefüggésében bennünket viszont sokkal jobban érdekel az egyháztörténet-írás fejlődése és eredményei.

### Historia Hungarorum Ecclesiastica

Bod Péter több tucatnyi munkája közül hadd emeljünk ki ezt az egyet, reménységünk és meggyőződésünk szerint a legjellegzetesebbet, és ennek bemutatásával, pars pro toto, jelelni meg szerzőnk egyháztörténeti jelentőségét. Amikor Bod Péterről, mint egyháztörténésről beszélünk, nem szerencsés csak erre az egy tudományágra leszűkítenünk történelmi érdeklődésének horizontját. Az sokkal tágabb és szélesebb, mint csak a református egyház történetének kérdésköre. Mint az egyház püspökhelyettese, nemcsak kötelességének, de szívügyének is tartotta megírni egyháza történetét. Mindazonáltal sokkal nagyobb perspektívában gondolkozott: Erdély teljes, átfogó, mindenre tekintő történetének elkészítésén. Ennek lettek volna részei egyrészt a református egyház története, aztán az unitáriusoké (*Historia unitariorum in Transylvania*), a székelyek históriája (*De origine et antiquitatibus Sicularum*), a románok rövid történetének vázlata (*De origine Valachorum, Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*), de ide tartozik a jogi állapotok számbavétele és sok minden más. Ebben a nagy együttesben kell szemlélnünk egyháztörténetét, amely, semmi kétség, önálló munkaként is megállja a helyét.

#### Egy kézirat viszontagságai

Mindenki, belföldiek és külföldiek egyaránt egyetértenek abban, hogy a *Historia Hungarorum Ecclesiastica* egyik legjelentősebb munkája. A leideni L. W. E. Rauwenhoff (1828–1889), aki 1888-ban kiadta Bod írását, latin nyelven írt bevezető gondolataiban utal arra az alapos könyvtári és levéltári munkára, amellyel Bodnak sikerült a szükséges anyagot összeszednie és feldolgoznia. Bod Péternek nem érhetette meg munkája kiadását, bár annak gondolata még életében ott motoszkált a nagyenyedi kollégium egyik tanárának, Ajtai Abód Mihálynak a gondolatában, aki 1756-ban Bod kéziratának 1114 lapját megküldte Iohannes van den Honert leideni professzornak, azzal a nyomatékos kéréssel, hogy vállalja fel a kinyomtatással járó gondokat. A kiadási költségek viszont igen magasak voltak. Nemsokára 1758-ban Honert is meghalt, Ajtai pedig két évre rá, 1760-ban a kéziratot elvitte Daniel Gerdes groningeni professzorhoz, aki csak annyit tudott vállalni, hogy folyóiratában (a *Scrinius Antiquarius*ban) két fejezet közlésével felhívja a figyelmet a munkára. Gerdes 1765-ben bekövetkezett halála után a kézirat visszakerült Leidenben Ewaldus Hollebeek kezébe, aki három évig őrizte, míg végül 1768-ban beadta a Leideni Egyetemi Könyvtárba, ahol a kéziratok között leltározták *Biblioteca Publica Latina*, nr. 10B jelzett alatt. A felvétel idején a kézirat utolsó lapjára latinul ezt írták rá: *E kézirat másik fele három-négy éve Bécsben lappang, tekintetes Türi Sámuelnél, aki az Erdélyi Református Egyház ottani udvari ágense, egyik honfitársunk pedig, hazája iránti szeretettől indítatva, ide akarja szállítani azt is, hogy az első felével egyesítse. 1768. aug. 14. L[ugduni] Bat[avorum]*. A bejegyzéshez,

később hozzátoldották ezt a fél-profétai mondást: *Ez óhaj talán soha sem fog megvalósulni.* A Türi birtokában lévő kézirat tartalmát és vázát viszont Leidenben akkor már ismerték, hiszen az ott levő első rész legalább ennyit tartalmazott. A könyvtárba letett első részt is látták és olvasták, hiszen még 1768-ban jegyzéket csatoltak hozzá, amely a Leidenben tanuló diákok névsorát tartalmazta, s amelyet 1784-ig folyamatosan frissítettek. Ez egyben a 18. század, sőt az elkövetkező száz esztendőnek is az utolsó dátuma.

A Türi Sámuelnél lévő kézitról maga Bod Péter ad néhány szavas fogódzót, amikor *Önéletírásában* az 1765. évi eseménysor egyik bekezdésében ezt mondja: *Bécsi agens Tek. Türi Sámuel uram volt nálam 18-dik Martii és következő három napokon [...] adtam ökegyelmének 12 aranyakat, minthogy sokszor küldött könyveket. Vitt el tőlem magával: Continuationem Hist[oriae] Hung[arorum] ecclesiasticae Libr[i] IV. közel kétszáz árkušt oly véggel, hogy Belgyiomba mennén azt is, amely Gerdes uramnál vagyon, kezéhez vészi, és nyomtatásra valami bibliopolának adja által bona fide.* Nem tudunk arról, hogy Türi eljutott-e egyáltalán Hollandiába, tény viszont, hogy valami oknál fogva a kézirat egyesítésére nem került sor, legkevésbé annak kiadására, a második rész sem jutott el Leidenbe, sőt szinte másfél századot kellett lappangania valahol.

Ami alább következik inkább a memoár stílusjegyeit hordozza magán, mintsem az értekező prózáét, mert azon személy visszaemlékezése, akire oroszánrész hárult Bod Péter latin egyháztörténetének kiadásából. Azért is fontosnak tartottuk a latinul írt bevezetőt alaposan ismertetni, mert tudomásunk szerint egyetlen Bod Péterrel foglalkozó munka sem foglalkozott vele, holott igen jelentős kézirat-történeti adalékot tartalmaz az egyháztörténetről.

1884-ben Szalay Károly sárospataki magyar diák leideni tartózkodása idején, az egyetemi könyvtár katalógusát átpász mázva, örömmel fedezte fel Bod Péter egyháztörténeti munkáját. Ekkor nemcsak az jutott eszébe, hogy mekkora tisztelettel beszéltek Magyarországon és Erdélyben Bod Péterről, hanem az is, hogy tudósaink milyen nagy sajnálattal emlegették Bod Péter eltűnt kéziratát. Megismerkedve a kézirat tartalmával igazat kellett adnia élvonalbeli tudós elitünknek, akik bizonyára osztoztak Mikó Imre véleményében, aki a Bod Péterről 1862-ben írt monográfiájában, néhány részlet alapján, úgy értékelte a munkát, hogy az erdélyi református egyház történetének egyik legbecsesebb kincsétára. Nem csoda tehát, hogy Szalayban türelmetlen vágyódás született megjelentetni az egyháztörténetet. Megkereste tehát Rauwenhoffot. *Kötelességemnek éreztem a dolgot, sok nehézsége ellenére is – írja Rauwenhoff –, mert Szalay visszatért hazájába, ezért aligha remélhettem, hogy a kiadással járó vesződés közepette számíthatok segítő támogatására.*

Miután Magyarország és Erdély tudós egyházi embereinek értésére jutott az, hogy Bod Péter munkája előkerült, sok férfinál igen türelmetlen várakozás vett erőt. Kovács Ödön nagyenyedi professzor, aki egy volt a leidenben végzett igen kiváló diákok közül, hirdetést adott fel a *Protesztáns Egyházi és Iskolai Lap* címen megjelenő folyóiratában, kérve a hazai tudósokat, hogy írják fel nevüket a készülő kiadás megrendelői közé. Sokan pedig lázas keresésbe fogtak Bod Péter munkája egyéb lappangó részei után, nem kevés eredménnyel, ugyanis a kolozsvári könyvtárban nemsokára felfedezték a munka negyedik



részét, amely a leideni kéziratban nem szerepel, és nagy meglepetésükre terjedelme akkora volt, mint a Leidenbe került részek közül kettőnek. Végül az erdélyiek és magyarországiak meg-megújuló kérésére és türelmetlen sürgetésére Rauwenhoff rávette magát a kiadásra, beszélt „E. I. Brill és Társai” kiadóval és nyomdával, W. N. Rieu könyvtárigazgató jóvoltából másolatot kapott a könyvtárban őrzött kéziratról, Erdélyből pedig sürgősen útnak indították a megtalált IV. részt, hogy késése a munka ütemét ne lassítsa. Ezzel a kiadás ügye kimozdult a holtpontról.

Az előfizetőkről itthonról érkező biztató hírek beláttatták Rauwenhoffal, hogy reménye és bizakodása nem volt hiábavaló, ezek alapján a nyomdászok nyugodt lélekkel elkezdhatték az előkészületi munkálatokat. A munka publikálását felvállaló leideni teológiai tanár kellemesen meglepődött azon, hogy nemcsak a szakmabeliek (pl. Ballagi Mór) és a szerző egyházának hivatalosai (köztük Szász Domokos püspök) mutattak igen eleven érdeklődést a kiadás iránt, hanem a közép- és főrendű nemesek is, közöttük Vay Miklós báró, vagy különösképpen Tisza Kálmán miniszterelnök és királyi belső titkos tanácsos, aki saját ügybuzgalma folytán harminc főrendi nemesét győzött meg arról, hogy fel kell iratkozniuk a megrendelők listájára. Mindkét főúr neve ott szerepel a kiadott munka címlapján, a szerkesztő jeles támogatókként nekik ajánlja a munkát. Ez, természetesen újabb lendületet adott mind Rauwenhoffnak, mind az elindított kiadási folyamatnak. Mégis késett a kiadás. Megkapóan őszinték Rauwenhoff szavai: *mód felett sajnálom, hogy a vásárlók türelmét késlekedésünkkel némiképp próbára kellett tennünk. Sok oka van ugyanis annak, hogy a már elkezdett munkát nem tudtuk annyira hamar befejezni, mint reméltük. Midőn ugyanis a kiadói munkát elkezdtem, meg voltam győződve, hogy Szalay lelkész Leidenbe jön és itt felvállalja a munka nagyobbik részét, ezzel pedig a dologban annyira előrehaladok, hogy csak a végső simításokat kell majd elvégeznem. Ámde még mielőtt neki foghattunk volna a munkának, Budapesten igen tisztos hivatalt kapott, amely meggátolta őt abban, hogy ide visszajöjjön. Mégis segített valamit: a magyar nevek korrigálását elvégezte, névjegyzéket és mutatókat készített, illetve történelmi megjegyzéseket fűzött a munkához.*

Az előkészületek tehát nem a várt ütemben haladtak, többek között Rauwenhoff egyéb elfoglaltságai miatt sem (ekkor írta és készítette sajtó alá saját könyvét a Vallásfilozófiát – *Philosophia Religionis*), de két év leforgása alatt végre sikerült a Bod Péter felosztása szerinti első két könyvet (liber I. és II.) megjelentetni. A másik két könyvet két külön kötetben rövidebb idő alatt ígérte publikálni.

Nem kritikai kiadást készített, hanem Bod kézírata pontos és hű mását adta nyomdába, azért hogy *ama kiváló történelmi dokumentumokat úgy adjam át a magyaroknak, ahogyan azokat maga a szerző hagyta hátra. Az ő feladatuk lesz ezeket később úgy kezelni, hogy belőlük egyházuk története a lehető legteljesebben és legpontosabban kikerekedjen. Minthogy érthető is, hiszen rendelkezésükre áll sok olyan segédanyag és segítség, amelyet én nem kaphattam meg.*

Ezzel a hányatott sorsú kézirat-részek tekervényes utakon haladó kálváriája lejárt, Bod Péter latinul írt egyháztörténeti munkája végre napvilágot látott. Talán a legfeltűnőbb az, hogy munkáját Bod latinul írta. Igen, a széles európai tudós társadalomhoz kívánt szólni, persze nemcsak ezzel, hanem a tervezett átfogó, sok területre tekintő Erdély-történet-



tel is. Az európai perspektívát mutatja az is, hogy *Önéletírásában* maga is lelkesedéssel fogadja a külföldi megjelenés lehetőségét.

A latin nyelvűség viszont nem jelenti azt, hogy szűkebb hazáját megfosztotta volna munkájától. Nem Bod Péter, hanem pátriája gondoskodott arról, hogy az egyháztörténet magyarul is megjelenjen, először az erdélyi kollégiumokban tananyagként, majd bekerüljön a nemzeti tudományosság vérkeringésébe. A szerző és munkája iránt megmutatkozó igen nagy és lelkes érdeklődés nem kiadói szóvirág vagy mesterségesen végzett, megszozott udvariasságból származó dicséret. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy már a 18. században lefordították és újra meg újra lemásolták, bizonyára kollégiumi használatra. Két ilyen vaskos kéziratköteg is fennmaradt, az egyiket Nagyenyeden őrzik a kollégium dokumentációs könyvtárában, a másikat Kolozsvárott az egyetemi könyvtárban. Az előbbit Almási Ferencz másolta 1833-ban (befejezte december 8-án), aki azt közli magáról, hogy ekkor már végzett diákja volt a Kolozsvári Református Kollégiumnak. A kolozsvári egyetemi könyvtárban őrzött másik másolatot Kolozsváron készítette Szikszai Mihály 1853-ban, utoljára az EME tulajdonában volt, 4 negyed ívrét kézirat kötetet tartalmaz, kötetenként kb. 300–400 oldal terjedelemben, laza szerkezetű, szellős sorközökkel, 15–16 soros, 8–9 szó/sor, emiatt a 4 kötet. Ami a magyar változat szövegét és tartalmát illeti, helyenként szó szerint követi a latin változatot, de annak nem teljes fordítása, csak amolyan bő kivonata. Komoly filológiai összehasonlítást kellene végeznünk ahhoz, hogy szerkezetét és különösképpen tartalmát mindkét változatnak összevessük az eredeti latinnal, amelynek valamiféle másolata egyébként megvan a nagyenyedi református kollégium dokumentációs könyvtárában. Tekintettel arra, hogy munkaközösségünk, a Pokoly József egyháztörténész nevére hallgató kutatóközpontunk belső és külső munkatársai tervbe vették az egyik magyar változat kiadását, a szöveg pedig szinte teljesen számítógépre került, ezt a szövegkritikai és filológiai munkát mindenképpen el kell majd végeznünk.

A nem kevés fáradsággal járó munkánkat pedig ugyanazon felismerés indította el, amely Mikó Imrében is megszületett, és amelyben osztoztak vele tudós eleink: a 18. században megújult és szakmaiságában komoly fejlődést felmutató egyháztörténeti irodalmunk egyik igen jelentős dokumentumát magyar nyelven is kiadni nemcsak szakmánk, hanem nemzetünk iránti köteleességünk is.

*Lukács Olga:*<sup>1</sup>

## Women's Education in the Transylvanian Reformed Institutions in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century

### Abstract.

At the beginning of the 16<sup>th</sup> century the intellectual and spiritual wave that overtook Europe had targeted the renewal of the Church, and the acclimatization of the spirituality gained through the movement known as Reformation.

Inspired by the same spirituality not only in Western Europe, but in Transylvania also the recently embraced movement had brought about changes in the field of education.

It had declared mass education although it could not achieve it fully.

The illustrious personalities, advocates and followers of this movement had hastened and patronized the spreading of education amongst the female population as well.

Even if there are to be found data attesting that the issue of girl education was considered primary, in the 16<sup>th</sup> century there is still no evidence of an institutionalized form of female education.

*On one hand the education of the women had no longer been the task of the minister but that of the chorister or schoolmaster, while in some communities female teachers were employed for this post.*

At the end of the 18<sup>th</sup> century and at the beginning of the 19<sup>th</sup> the function of the girl schools was not only an interest of the Church but the monarch also urged their establishment by means of enactment.

In the Ratio Educationis expanded by Maria Theresa in the year 1777, one cannot yet find disposals regarding the education of women, however, the opportunities of such an education were granted.

However, the aims of the 1646 synod had not been fully achieved even in the 18<sup>th</sup> century, it is sure that a process had started and developed and later achieved its final stage in establishing a primary girl school. This issue has reached a solution in the 19<sup>th</sup> century due to the law of education introduced in 1868, and due to establishment of the teacher training-collages.

**Keywords:** 1646 synod, institutionalised form of female education, National Reformed Schools, ecclesiastical visits.

### The influence of the Reformation on education

The Reformation had an outstanding influence on Hungarian culture, the development of mother tongue, the Bible translation, and the social conditions, the relations between the serfs and the nobility, the organization of presbyteries, the development of music, botany, and medical science and so on.

---

1. PhD, egyetemi adjunktus a BBTE Református Tanárképző Karán. Email: lukacso@yahoo.de.

This paper deals with education and educational policy and female education within these issues between the 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries.

The spiritual trend sweeping through Europe during the 16<sup>th</sup> century aimed at renewing the church and implementing the spirituality gained and acquired in the Protestant Reformation movement. According to this spirituality the renewing trends also brought novelty in the field of education both in Western Europe and in Transylvania. It preached education for the people even though it could not put it completely into practice. In this trend, the outstanding representatives and followers of the Reformation urged and supported the idea to broaden education for the girls, as well.

The father of the Reformation, Martin Luther (1483–1546) did not work out any detailed concepts on the female education program, but he dealt with the practical aspects of female education in several writings. His pieces of advice in this respect are largely influenced by his conception on women, men and family.<sup>2</sup> Luther addresses several of his writings to the leaders of the German cities, urging them to fund girls' boarding schools offering primary education: „God would want each city to have a girls' school where the girls would study the Gospel daily for one hour.”<sup>3</sup>

Jean Calvin (1509–1564), founder of the Reformed Church saw the aim of education in the fact that the faithful must receive healthy education so that the pristineness of the Gospel would be spoiled neither by ignorance, nor by false conceptions. Its prerequisite is the knowledge of human sciences and languages while school shall be a „nursery”, (Komjáti kánon 1623),<sup>4</sup> aimed at educating and training children for spiritual service and civil leadership. The main governing perspective is absolutely clear: Getting to know God and giving one's life to God.<sup>5</sup> The aim of school in his teachings is the following „to educate students to the necessary service of church and state (ad usum necessarium in ecclesia et politia)”.<sup>6</sup> The reformer did not deal separately with female education.

During the centuries prior to the Reformation, educating the girls was the privilege of the upper class under the form of convent education and homeschooling.<sup>7</sup> But, in op-

2. Luther, Martin: *Ein Sermon vom ehelichen Stand*. In: Hoffmann, Franz (ed.): *Pädagogik und Reformation von Luther bis Paracelsus*. Berlin, 1986. Volk und Wissen. 61–65. (Hereinafter: Luther M.: *Ein Sermon*).

3. „Wollte Gott, eine jegliche Stadt hätte auch eine Mädchenschule, darinnen des Tages die Mägdlein eine Stunde das Evangelium hörten.” Luther M.: *Ein Sermon*. 69.

4. The 1623 Synod in Komját elaborated the „canons of Komjat” regulating the inner life of the Calvinist church. The canons had 5 chapters: 1. On true faith and the bishop; 2. On the deans; 3. On ministers; 4. On schools.; 5. On Synods.

5. Nagy, Géza: *Fejezetek a Magyar Református Egyház 17. századi történetéből*. Budapest, 1985. 97. (Hereinafter: Nagy, Géza: *Fejezetek*.)

6. Calvin strived to implement his educational theory by creating the secondary school in Geneva and put a lot of energy into the foundation of the Geneva academy where he also taught. He would wake up every day at dawn and prepared his lectures in writing. Melancthon is partner in the Reformation worked in the same way, creating the cradle of the huge German educational system. Nagy, Géza: *Fejezetek*, 99.

7. The girls' regular schooling was a kind of a supplement both in the Middle Ages and in other historical epochs. The main aim of social integration (socialization) was the preparation for the traditional housewife and mother role during centuries. Oszkár Molnár: *Neveléstörténelem segédkönyv a tanító- és tanítókép-*

position to this, the daughters of the lower classes did not have the possibility to receive any education and training in an institutionalized context.<sup>8</sup>

The first Hungarian provision dealing with female education and born from the spirituality of the Reformation was published after 1597, which in the translation by courtesy of Lajos Maklári Pap reads: „The youths and girls must be taught in the church...”<sup>9</sup> That is, although there are no sufficient available sources, one can infer that the female education preached and generalized due to the Reformation had already started to some extent in Transylvania. But the subsequent enthusiasm declined.

For more than two centuries after the Reformation, one can only speak about denominational general female education. Although there is data available regarding the fact that during the aforementioned century, the girls' education was considered rather a primary task, one can by no means speak about organized institutionalized female education during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.

### The creation of the Reformed public school network and the issue of female education

The churches founded by the Reformation did not alter too considerably the former humanistic education.<sup>10</sup>

There is scarce information about the internal and external regulation of Reformed primary schools during the 16<sup>th</sup> century, yet the data prove that generally the teacher's level of education determined the type of syllabus taught and consequently, certain schools even offered Greek classes. Anyway, teaching Latin was mandatory at primary school level, too. Based on his research, Áron Kiss reached the conclusion that the girls' schools, em-

---

ző intézetek V. osztálya számára és a tanítók továbbképzés céljaira. Budapest, 1929. 200–204; Kiss, Áron: *A magyar népiskolai tanítás története*. Budapest, 1981. 15. (Hereinafter: Kiss, Á.: *A magyar népiskola*). Békefi, Remig: *A népoktatás története Magyarországon 1540-ig*. Magyar Tudományos Akadémia, 1906. 198–204.

8. Püsök, Sarolta: *Nómozgalmak, feminiszt teológia? Kísérlet a főbb irányvonalak és kérdéskörök ismertetésére*. In: *Református Szemle*. Kolozsvár, 2002/4–5. 375–376.
9. Maklári Pap, Lajos (transl.): *Borsodi kánonok*. In: Erdélyi, János (ed.): *Sárospataki Füzetek. Protestáns Tudományos Folyóirat*, Sárospatak, 1865. 80.
10. The humanistic town schools got consolidated during the stormy events of the beginning of the 16<sup>th</sup> century, having three degrees. The primary degree taught elementary subjects, in the secondary students acquired Latin grammar while in the third they studied the classics and the theoretical concepts of poetics, rhetoric and logics. In the mid-16<sup>th</sup> century, the towns that got converted to Protestantism adopted this type of education and carried it on unaltered combining it with a strong religious education. The final aim of teaching and education was the „pietas”, that is the truly experienced, inner piety while the humanistic education is a tool in this respect (according to the melachtonian formula: „sapiens atque eloquens pietas”, that is, „wise and eloquent piety.” Erasmus' idea about language knowledge (cogito verborum) coming before material knowledge was smoothly complied with during the 16<sup>th</sup> century. Mészáros, István, *Mióta van iskola?* Budapest, 1982. 82–93; Horváth, Márton (ed.): *A magyar nevelés története*. I. Budapest, 1988. 50–51 (Hereinafter: Horváth, M.: *A magyar nevelés*); Mészáros, István, *Az iskolaügy története Magyarországon 996–1777 között*. Budapest, 1981. 211–212. (Hereinafter: Mészáros, I.: *Az iskolaügy*).

ploying a female teacher were the only ones considered public or mother tongue-oriented schools during the 17<sup>th</sup> century.<sup>11</sup>

The numerous laws and council decisions regarding schools prove that the church assumed the task to generalize, develop and improve schools. Several deans constantly instructed their communities to have „a school built, repaired or its roof fixed” and also hauled the craftsmen and the students up for their behaviour and work. Those who wanted to school the most gifted children had a Reformed school at hand in their town or in the nearest most populated community. The state law of 1624 strictly prohibited to the Transylvanian nobility to hold back the serfs’ children from schooling.<sup>12</sup>

Sources offer inconsistent and contradictory information about the network and types of schools in the 16–17<sup>th</sup> centuries. For example, Albert Szenci Molnár (1574–1639) in the foreword of his „Imádságos könyvecske” urges Hungarian women to get educated, according to the model offered by other western people.<sup>13</sup> One can read about the generally defective situation of schools in the letter addressed by Johann Amos Comenius (1590–1670) to George II. Rákóczi, who complained about the „Considerably scarce focus on education, since there is not one single mother tongue school in the entire kingdom inhabited by the Hungarians, where children could practice reading, writing and morals.” (Gentis Felicitas). Apáczai Csere János’ (1625–1659) words are probably more trustworthy: „It is painful to see one or two hundred household villages whose only eyes, ears and tongue is the teacher or the minister. Christianity would become liberalism and ungodliness without mother tongue schools.”<sup>14</sup>

---

11. Kiss, Á: *A magyar népiskolai*. 15. These schools taught the following subjects: religion, religious chants, reading, writing and counting.

12. „One shall punish those landlords who prevent their serfs’ children from attending school.” *Erdélyi Országos Emlékek*. Ed. Szilágyi, Sándor, vol. VIII. Budapest, 1882. VI. Art. 236. Even so, the elementary education in mother tongue in public schools had the same hard time fighting the prejudices of the class-structured society as the presbytery. The 1639 Synod of Maorsvásárhely had Molnár Gergely Alvinczi’s poem-grammar published, observing thus the „customs of the Hungarian school” but it was used only to teach Latin more thoroughly. See Bod, Péter: *Erdélyi református zsinatok végzései 1606-1672*. Kolozsvár, 1999. 47. 1. (Hereinafter Bod, P.: *Erdélyi református zsinatok*).

13. „May the Lord allow us to have the lower and middle class woman animals interested in writing and reading by His Holy merciful example and have their daughters taught. Following the customs of several other true faith Christian nations: while both in villages and in towns there are girls’ schools in which girls are taught catechism and how to read by righteous old women... I don’t know would doubt the usefulness of these girls’ schools. Because it is a marvelous thing that while the head of the household is attending to his duties, the lady of the house is reading the Holy Bible to the servants and makes them read it, too ... She could write about herself to her husband in faraway lands and she can read her letters by herself.” Szenci Molnár Albert, *Imádságos Könyveczke, Mellyben szép Hálaadás és áhitatos Könyörgésec vadnac: kinec-kinec akarmelley renden, mindenemű állapottyában és szükségében, naponkint elmondásra hasznosoc és alkalmasoc*, Heidelberg, 1621. RMK I. 514. 4.

14. Apáczai Csere, János *válogatott pedagógiai művei*. Compiled by Lajos Orosz who wrote the introduction and notes and translated the Latin text. Budapest 1956. 104–105.

At the end of the 17<sup>th</sup> century, in 1695, István Szőnyi Nagy edited and published his work „Magyar iskola” in Cluj.<sup>15</sup> The author believes that one of the main reasons of the nation's fall is the „ignorance of the common people” and in order to stop it, everyone especially women must be taught how to read and write.<sup>16</sup>

The quotations above make it obvious that the Hungarian mother tongue schools and mainly the girls' boarding schools were quite scarce during the century dealt with, thus one can draw the conclusion that there were very few girls receiving the education granted by the Reformed Protestant schools during the first half of the 17<sup>th</sup> century.

### Acts concerning female education

Researching the reports of the Transylvanian Reformed Synods, one encountered the deeds urging girls' education within the broader topic of Hungarian schools dealt with by the 1646 Synod. The Synod dealt separately with the issues regarding the girls' and young women's education. The Synod decreed that the girls should be enrolled in the so called “vernacular” schools functioning in every village and town in order to be taught how to read and write.<sup>17</sup>

This council's decision was implemented as a law in the Geleji canon<sup>18</sup> that supported the institutionalized female education in order to boost and run national schools.

Act No. XCVII. stipulates that girls should be taught mostly by „knowledgeable” women and be separated from boys' classes. They should mainly be taught how to read and should be taught how to write only upon request. The main aim of female education was to have them understand Sunday sermons and participate more actively in the liturgy by songs learned in church.<sup>19</sup> This provision indicates that the content and aim of education was mainly a religious one.

15. *Magyar Iskola, mellynek mesterségével az okos és serény Tanító, kiváltképen az idősbeket, írás olvasásra XII órák alatt meg-taníthattya*, Kolozsvár, 1695. (Az oktatás végén a szerző névbetűi Sz. N. I. Kol. R. E. P. Toldy, Ferencz kiadta: Corpus Grammaticorum. Régi magyar nyelvészek. Pešť, 1866. 585-604. I. Ism. Lugossy József, M. Akad. Értesítő 1844. 162. l., Néptanítók Lapja 1876. I. sz.).

16. It is particularly interesting that István Szőnyi Nagy also speaks about Gypsy education in this work. They must be taught how to read and write since „there are Gypsies, too who are diligent in their studies and can read nicely while others can only write.” It suggests writing on a board as a teaching method. Horváth, M.: *A magyar nevelés*. 86.

17. „We do not oppose, what is more we do encourage having the girls and young women (who feel like it) taught reading and writing in vernacular schools in all towns and villages.” Bod, Péter: *Erdélyi református zsinatok végzései 1606-1762*. Kolozsvár, 1999. 53.

18. *Church canons, collected partially from the old canons in Hungary and partially from the Transylvanian canons, extended according to the requirements of the age and better organized by Geleji Katona István bishop of the Transylvanian faithful churches*. 1649. (Hereinafter: Geleji canon).

19. „In Christ's earthly country or in the courageous churches there is also need for schools in mother tongue not only for schools teaching elevated arts and foreign languages. So, these schools must be founded both for boys and girls or maidens in every town and village, which should not hire men but rather kind, pious and knowledgeable woman teachers, if there are any. It can also be performed and attended to by the married choristers or the ministers of smaller congregations who shall separate girls especially from the older



According to the practice of the Reformed church, this education mainly comprised religious teaching i.e. it took place under the form of catechism teaching delivered by the minister or by the chorister if the community could afford one. This idea is also supported by the report of the Hungarian congregation of Óvár in Cluj: „payment granted by the Church to the Chorister for teaching the girls but as his Chorister Parnas does not teach the girls any longer, his grace shall no longer be granted this payment by the Church.”<sup>20</sup> The congregation adopted this decision and consequently the chorister improved his conduct and promised that „his grace would teach the girls both during the classes in Church and at his home.”<sup>21</sup> This sentence proves that the girls were taught in two locations: on the one hand, there was a Sunday school in church and a weekly school at the chorister’s home. The chorister’s duty was to sing and to assist the girls Sunday schooling. The minister’s duty was to stay in church after the holy service and teach the girls catechism and the basics of religion.

Education and teaching generally meant to memorize if the minister did not take the trouble to teach them how to read. Between reading and writing the former was given a more significant role because everyone was supposed to read the Bible and the prayer books.<sup>22</sup> The main subject was the Bible and only then several newly published catechisms.<sup>23</sup>

One century had elapsed until in 1688 the Synod of Küküllővár, referencing the decision of the Synod of Szatmár, renewed the provisions on founding the rural Hungarian schools but this time, not only for boys but also for the girls, adding the provision that they should also be taught „the arts of counting”.<sup>24</sup>

The Synod of Nagyenyed held in 1693 directly instructed the masters to urge the children to learn in Hungarian and then they may „learn in Latin, too”.<sup>25</sup>

In 1696, in Nagyenyed it was adopted that the „squires should determine the congregations to teach girl-children.”<sup>26</sup>

---

boys and teach them how to read and writing if it is pleasing for them and their parents, so that they teach them more easily salvation studies and a pious life from the catechism, Bible reading and other similar books and teach them to chant psalms and holy songs, so that they would be able to listen to the church’s teachings and preaching with greater usefulness.” Geleji canon, 68.

20. Keserű, Bálint (ed.): *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez III.* Herepei, János cikkei. Budapest-Szeged 1971. 321. (Hereinafter *Adattár III.*)
21. Herepei János: *Adattár III.* 321.
22. „In 18th century Hungary the most widely spread book among peasants was the prayer book and what is more, for peasants reading equaled praying.” Tóth, István György: *A magyar művelődés a kora újkorban*, In Kósa, László (ed) *Magyar művelődéstörténet*, Budapest, Osiris. 199–200.
23. Horváth, M.: *A magyar nevelés*, 86; Mészáros, I.: *Az iskolaügy*, 369-370.; Pukánszky Béla-Németh András, *Neveléstörténet*, Budapest, 1995, 145-147.
24. Illyés, Géza, *Az erdélyi református zsinatok emlékei és végzései c. kézírata*, Kolozsvár, 1942., to be found in the Transylvanian Reformed Collective Archive. 151–152. (Hereinafter Illyés, G., *Az erdélyi református zsinatok emlékei és végzései.*)
25. Bod, P.: *Erdélyi református zsinatok*, 61.; Illés, G.: *Az erdélyi református zsinatok emlékei és végzései*, 152.; Pokoly, József, *Az erdélyi református egyház története IV*, Budapest, 1905, 321.
26. „In Hungarian schools, school masters are supposed to teach the children reading, writing and counting and where possible, girls should be taught as well; squires take care and oblige them to do so.” Bod, P.: *Er-*

Although the above council decisions as well as the laws worded in the Geleji canon on female education imply that the Transylvanian Reformed church had its own requirements, yet they do not prove the fact that the widespread female education was functioning in any kind of institutionalized context in the Reformed school network of 17<sup>th</sup> century Transylvania.

### The context of adopting legislation on female education

The act of 1649 on public instruction was adopted due and pursuant to the work of puritan preachers returned from abroad and this same initiative was carried on in the 17<sup>th</sup> century by the pedagogues, as mentioned in the former chapter of the paper.<sup>27</sup>

One can read about the puritans that „some of the followers taught the people from door to door... And besides, they organized private houses and private girls' schools, since they were not satisfied with the public catechism teachings held in church, which have been considerably fashionable since the age of reformation, while they humiliate ministerhood and became the teachers of girls in every household.”<sup>28</sup>

János Tolnai Dali (1606–1660) a significant representative of Puritanism uttered the following statement during the Synod held in Tokaj in 1646: „what if girls' schools could be founded in our country as in the country of foreign nations”,<sup>29</sup> which could not be achieved in the 17<sup>th</sup> century. Diligence was not missing since we can read that János Tolnai Dali would have wanted a girls' school in Tokaj and that „Tokaj was the first town in the country where he started teaching women to read and write.”<sup>30</sup> In the catholic context, Tolnai's endeavour was preceded only by Péter Pázmány by the girls' school founded by the latter in 1628.<sup>31</sup>

This meant that the puritans wished to implement a foreign model in domestic grounds on the one hand and this program was mentioned above in connection with Albert Szenci Molnár, and on the other hand, they aimed at compensating for the domestic ministers' failures. However, pursuant to the Synod of Szatmár, the girls' education did not start as expected was due to the puritans' activity and conduct.

---

délyi református zsinatok, 63.; Illés, G.: Az erdélyi református zsinatok emlékei és végzései, 152.

27. Illyés, G.: Az erdélyi református zsinatok emlékei és végzései, 152.

28. Zoványi, Jenő, *Puritánus mozgalmak a Magyar Református Egyházban*. A Magyar Proteštáns Irodalmi Társaság kiadványa. Budapest, 1911. 117–118.

29. Zoványi, Jenő: *Puritánus mozgalmak*. 126.

30. Dienes, Dénes, *A tokaji református egyház története*, in.: Bencsik, János (ed.), *Tokaj. Vároštörténeti tanulmányok III*. Kiadja Tokaj Város Önkormányzata. Tokaj, 2002. 243.

31. Upon Pázmány Péter's (1570–1637) (Archbishop of Esztergom) initiative, the Congregatio Jesu order settled in Bratislava where it founded a boarding school for girls in 1627. The Archbishop highly interested in education-related issues wrote the following about them in one of his letters: „The kind Mothers teach the girls most diligently to be pious, have proper morals and acquire womanly activities. [...] Given the results of the sisters' institute, I intend to settle them in Nagyszombat, too.” Puskely, Mária, *Szerzetesek, Zrínyi Nyomda Kiadója*, Budapest, 1990. 103.

Their work really triggered the minister's considerable dislike. And it was not only due to their humiliating sermons about them, but it might have also been for their practices, which did not comply with the morals of the time. „Walking from door to door they taught women and maidens who did not get any education so far.”<sup>32</sup> This kind of behaviour was unusual. In those times, when according to the normal practices the ministers were teaching in church since they cared for virtue, however clean the puritans' practices had been, they were led by innovative intentions, which triggered the minister's disapproval. These might have been the aspects that lead to the puritans being accused of polygamy in some places.

Female education was better and better organized in more locations but it was not still as efficient as boys' education. This is why „retaining the girls in church”<sup>33</sup> and teaching them catechism was the ministers' special task. But in our century, one can find more and more references about the fact that women teacher were hired the female gender.<sup>34</sup>

No matter how opposite to the practices of the time, the puritans' activity lead to a result that took the form of a decision adopted by the Synod of Szatmár that ruled and instructed the organization of girls' school. One cannot follow the way in which this decision was put into practice in the 17<sup>th</sup> century since the reports do not offer any kind of information in this sense. Still, one can assume that the requirements were fulfilled at least in certain places even if not countrywide.<sup>35</sup>

As mentioned before, the organization of girls' schools is not a 17<sup>th</sup> century phenomenon because during this century neither the historical nor the congregational context made it possible. The general institutionalization started in the 18<sup>th</sup> century. The congregations purchased building with great difficulties and huge financial sacrifices and this is how girls' education was transferred from the church and parish to the school buildings. Schools started to be founded countrywide from the beginning of the century, offering basic elementary teaching to either boys and girls together, or separately.<sup>36</sup> The fact that public mass education could not be validated during this century either was due to the existing feudal system.

---

32. Makkai, László: *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. 95.

33. Held them back after the holy service was over.

34. Misák, Marianna: *Reformáció és nevelés. Adatok a leányok oktatásának 17. századi történetéhez, különös tekintettel Felső-Magyarországra*. Kiadja a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteménye, Sárospatak, 2001. 24–28.

35. For example, Aladár Molnár considered the founding of the girls' school in Debrecen between 1700–1708 as a fulfillment of the provisions of the Synod held in Szatmárnémeti. He also mentions that the teachers were mostly women. Moreover, the girls' schools founded in different neighborhoods of the town had their own regulations issued in 1708 by the Mayor and the town council. At this point, they employed 6 men and 7 women teachers, hiring two more women during that same year. That is to say, schools hired both men and women to carry out teaching activities until 1725; from this point on only men were hired until 1875. Molnár, Aladár, *A közoktatás története Magyarországon a XVIII. században*. 1. Bd. Magyar Tudományos Akadémia Történeti Bizottsága, Budapest, 1881. 328–329.

36. Dienes, Dénes, „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanultam...” *A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon*, Sárospatak, 2002. 96.

One must make a distinction between the villages and cities of the time from the point of view of their approach towards education. According to István Mészáros, the main obstacle in spreading mass education was not only the feudal system but also the organization feudal tenure as well as the highly scattered feature of the serf villages. The number of children to be enrolled in school was extremely small in the self yards. They could not be brought together due to the long distances among the yards. Moreover, the parents' urging effect on children to have them educated and taught how to read and write was insufficient. Thus, in most places, they did not even volunteer to hire a teacher and did not want to assume the new material burden of their children's exemption from household chores besides the already existing burdens. But the situation was different in the cities, where in the first decades of the 18<sup>th</sup> century, the Pietists took major steps towards organizing Latin-free smaller schools independent from the existing higher secondary education. One of their most outstanding representatives was Mátyás Bél who founded the so-called street schools in Pozsony in which respectable widows attended to the girls.<sup>37</sup>

Yet, it is important to mention that although schools started functioning, they were still inefficient from the point of view of ensuring mass education. Ernő Fináczy wrote the following: „...the material and intellectual requirements of education are insufficient. There is no compulsory education; schooling is disorganized; there are hundreds of schools where the number of students does not exceed 10 and thousands in which teaching is carried out only during 4–5 months, because the serfs have their children perform agricultural labour during most of the year. In several places school is interrupted for years because there is either no school master or school or students.”<sup>38</sup>

The historical events at the end of the 17<sup>th</sup> and at the beginning of the 18<sup>th</sup> century certainly hindered the work in several places but starting with 1711 the practice of female education was restarted and launched a process reaching its goals in the institutionalized female education. Female education took two directions. On the one hand, the education was taken away from the ministers' hand and taken over by the chorister or the school master and on the other hand, a women teacher was hired for this purpose in other places.

By the end of the 18<sup>th</sup> century and especially at the beginning of the 19<sup>th</sup> century, the need for girls' schools took roots not only in the religious and denominational context but the rulers also took measures to launch their organization by decisions in this sense.<sup>39</sup> The

37. Mészáros, István, *Népoktatásunk 1553-1777 között*. Tankönyvkiadó. Budapest, 1972. 83-86. (Hereinafter *Népoktatásunk*).

38. Fináczy, Ernő, *Az újkori nevelés története*, Budapest, 1927. 281.

39. In Mátyás Bajkó's opinion the so-called girl schools spread mostly at the beginning of the century especially in larger villages and towns. In his opinion, in these schools the girls received quite an “anemic” kind of education since the main aim was to have them acquire reading and catechism as well as handicraft and household-related activities. The better girls' school was the one that taught Bible reading during the reading activities and psalm chanting during the catechism class, mostly because these were the main elements of basic education in boys' schools and throughout public education, as well. Subjects aimed at preparing the girls for family life and work had a special positive role, and were acquired mostly practically. This way, girls' schools as a type of institution gained a kind of realistic coloring during their development

Ratio Educationis promulgated by Maria Theresa in 1777 did not promote girls' education but it offered them the possibility to receive education.<sup>40</sup> A state provision regarding female education can be found in Ratio Educationis II of 1806, which was basically only applicable to Hungary.<sup>41</sup>

### **The issue of female education reflected by congregational visits**

In order to complete the research of the topic, one shall finally make reference to the newly published visit reports of the bishopric, making thus the issue of female education clearer in the following bishoprics: Orbai,<sup>42</sup> Hunyad-Zaránd<sup>43</sup> and Küküllői.<sup>44</sup>

The partial visit reports (of the bishopric or deanery) were mainly problem-centered. This is the main reason why they did not report any of those issues that a certain congregation did not have a problem with. But they highlighted even more the problematic issues. It is probably due to this reason they do not make any reference to the separate female education in certain cases. Besides the reports, there are important data supplied by the deeds of certain congregations still waiting to be processed.

One can generally ascertain that the partial synod reports (of the bishopric or deanery) are known since the 30s and 40s of the 17<sup>th</sup> century. The visit reports of the Küküllői bishopric were systematically issued since 1648, whereas the Orbai bishopric's since 1677 and the Hunyad-Zaránd bishopric's since 1686.

The 17<sup>th</sup> century reports scarcely mention the Reformed Protestant public schools. In certain places, like in Telek<sup>45</sup> and Zágón<sup>46</sup> it was ascertained during the 1680 visit that the vicar's house ought to be built and the fence ought to be repaired. The vicar is not supposed to breed large animals around the church. This allows one to imply that there was a school

---

that they kept until the end of the 18<sup>th</sup> and the beginning of the 19<sup>th</sup> century. Bajkó, Mátyás, *Kollégiumi iskolakultúránk a felvilágosodás idején és a reformkorban*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976., 28. (Hereinafter: Bajkó, M.: *Kollégiumi iskolakultúránk*).

40. Kiss, Áron, *A magyar népiskolai tanítás története*, Budapest, Franklin Társulat, 1881. 25–34.

41. Female education in Hungary is largely provided for by the Ratio Educationis II of 1806. There are special provisions in this sense at points 28, 29, 30, 31. According to these provisions, the common people's girls must be taught religion, reading, writing, mother tongue and counting. The middle and upper class girls must be taught religion, ethics, gospels, reading and writing in mother tongue as well as female household keeping. The girls of higher ranks must also be taught German, French, Hungarian and world history, geography, besides the above-mentioned subjects. Kiss, Á: *A magyar népiskolai*, 47–48.

42. *Az Orbai Református Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei I. (1677–1752.)*, introduction by Csáki, Árpád and Szócsné Gazda, Enikő, Sepsiszentgyörgy, 2001. (Hereinafter: *Orbai, Vizitációs jegyzék*); Benkő, József, *Filius Posthumus vagyis atya halála után született gyermek*. ed. Csáki, Árpád and Demeter, László. Kolozsvár, 2004.

43. *A hunyad-zarándi református egyházközségek történeti kassztere*. I. ed. Buzogány, Dezső-Ósz Előd-Sándor. Kolozsvár, 2003. (Hereinafter: *HuZa, Vizitációs jegyzék*).

44. *A történelmi küküllői református egyházmegye egyházközségeinek történeti kassztere*. ed. Buzogány, Dezső-Ósz, Sándor-Előd, Tóth, Levente. Kolozsvár, 2008. (Hereinafter: *Küküllő*).

45. *Orbai, Vizitációs jegyzék*. 3. 22r, II. 2. 7.

46. *Orbai, Vizitációs jegyzék*. 23.r. 8.

in that location at that time. Another 17<sup>th</sup> century visit report mentions the village teacher under the name of “dean” or “master” whose living conditions must be ensured by the congregation. For example, in 1680 in Zabola<sup>47</sup> the schoolmaster's house had to be renovated, while in Páva in the same year they found that the „the stable on the school premises stand in an unsuitable place and this is why it must be rebuilt in another more suitable location.”<sup>48</sup> The enumeration could obviously be continued but one wished to illustrate with all of the above that there were Reformed public schools functioning in the rural communities by the end of the 17<sup>th</sup> century, in which there was one teaching staff fulfilling all the requirements. Yet, the reports do not offer any kind of information either on the level of teaching, the manner in which it was delivered or the students attending these schools. Most data refer to the fact that the community had to ensure the schoolmaster's living conditions.

Several reports dated at the beginning of the 18<sup>th</sup> century mention that the congregation had to care for the „preacher's study house” and it is bound to have it built. One could suppose that at the beginning of the 18<sup>th</sup> century this expression meant the vicarage but it might have meant that the minister or his assisting chorister-teacher taught the children in the „study house”. This idea is assumed because during several visits, paid to Papolc,<sup>49</sup> Zágón,<sup>50</sup> and Páva<sup>51</sup> in 1715, the reports mention alongside with the houses what the “classis” looked like. During this period, the first meaning of classis was church bench rows. Due to the fact that this aspect is often mentioned right after the schoolmaster's obligations, one could draw the conclusion that the „classis”, i.e. „bench rows” referred to the classroom. This presumption is also supported by the report drafted in Zagon in 1721, which speaks about the „inexperienced classis”<sup>52</sup>.

The issue of female education is tackled during the visit paid to Páké in 1721; the committee ruled that the girls were bound to attend school in spring and summer time and the preacher should be in charge with their teaching. The report also stipulates that if either the preacher does not fulfill his teaching obligations or the girls fail to attend school, they shall receive a fine amounting to 3 forints.<sup>53</sup> The situation of girls' education is also assessed in Körös in 1721<sup>54</sup>.

The visit to Páké in 1728 rules that the girls are supposed to attend Sunday teachings and in case they would not, they would be submitted to „ecclesia to blushing”, i.e. public penance. As payment for the teaching they receive, the girls are supposed „to harvest for

47. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 35r. 14. old; 3. 36r. 15.

48. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 2. 39v. 17..

49. „The preacher's house must suitably be built, having a terracotta stove and a veranda flooring built in it... The master's veranda and smoke facility should have a proper doors and the classis must be built accordingly.” Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 52. 93.

50. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 59. 97.

51. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 69. 105.

52. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 140. 151.

53. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 108. 125.

54. Orbai, *Vizitációs jegyzék*. 135. 148.



a day”.<sup>55</sup> The report does not offer any detailed information as for the content of Sunday teaching but since it was carried out by the minister, one could suppose that its aim was to offer religious teachings. One shall primarily think about the preparation for the first communion during the catechization practice, which was transformed from the end of the 18<sup>th</sup> century in the solemn public confirmation organized in the congregation that is publicly making proof of one’s faith.<sup>56</sup> This presumption is supported by the report drafted in Balavásár in 1751, which rules that the boys are bound to „attend school”, while the girls are bound to attend „Sunday school.”<sup>57</sup> It is assumed that Sunday school was common for both boys and girls.<sup>58</sup>

Later visit reports bear testimony of the spreading of Sunday school and its compulsory feature.<sup>59</sup>

The visit paid to Kraszna in 1736 rules that the girls should be taught precisely from Pentecost to Saint Michael’s day that is during spring and summer time.<sup>60</sup>

Only the Reformed protestant visit reports of the second half of the 18<sup>th</sup> century supply clear cut data about the institutionalized female education. This could partially be related to the provisions of compulsory education provided for by the 1777 Ratio Educationis.

In 1766 in Alpestes, the religious leaders ruled that congregations were supposed to build schools in which „boy and girls students should be enrolled together”.<sup>61</sup> Moreover, they strived to solve the issue of local education, both for boys and girls in order to avoid having them commute to the neighbouring village.<sup>62</sup>

There are several references to the fact that parents were fined if they did not allow their children to attend school.<sup>63</sup>

In conclusion, the visits checked the children’s school attendance, as well as the level and quality of education, which are all included in the reports.<sup>64</sup> But one does not know exactly yet what „we found progress in science” meant and what science, subject it referred to.<sup>65</sup>

The number of girls attending schools at the end of the 18<sup>th</sup> century was still quite low as compared to the boys. This fact is reflected in the report of Bácsi drafted in 1802, where „14 boys and 3 girls [attended school], who were assessed and made the proper proof of progress, they could read well, while some could even learn by heart.”<sup>66</sup> The report offers significant data not only regarding the number of girls, i.e. one fifth of the students are

---

55. Orbai, *Vizitációs jegyzk.* 199.

56. Dienes D.: *A református kegyesség*, 53.

57. Küküllő, Balavásár, 1751. 75.

58. Küküllő, Bethlenszentmiklós, 1782. 119.

59. Vö. Orbai, *Vizitációs jegyzk.* 207. 206.; 209. 207. 210; Küküllő, Ádámos, 1740. 22.

60. Orbai, *Vizitációs jegyzk.* 270. 248.

61. *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Alpestes, 1766/5. 93.

62. *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Haró, 1777/1. 374.

63. *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Haró, 1793/2. 388.; *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Déva, 1772/2. 287.

64. *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Déva, 1772/2. 287.

65. *Ibid.*

66. *HuZa, Vizitációs jegyzk.* Bácsi, 1802/1. 163.

girls but also about the fact that children are taught how to read and write in this Protestant village school.

One can conclude that the Transylvanian Reformed Church paid a rather considerable attention to female education starting with the 17<sup>th</sup> century while at the beginning of the 18<sup>th</sup> century, it strived to fund girls' schools and have an institutionalized kind of education *intra muros*.

Although the provisions of the 1646 Synod of Szatmár were not completely met and complied with in the 18<sup>th</sup> century, one can undoubtedly ascertain that the process was launched and headed in the direction it had initially taken that achieved female education in institutionalized primary schools. The girls' educational situation was radically solved by the 1868 Education Act and the foundation of teacher training schools.

*Nagy Alpár-Csaba:*<sup>1</sup>

## Gazdasági jellegű sérelmek a dél-erdélyi református egyházban 1940–44 között I.

### **Abstract. Economical Injuries Suffered by the Southern Transylvanian Reformed Church between 1940–44. part I.**

The study presents the situation of the Reformed Church in Romania between 1940 and 1944 from the economical perspective. The pauperization of the Hungarian population of Romania was a state policy in that period, and the Reformed Church was no exception. The economical pressing, the unbearable tax burden decimated its financial resources, and weakened its capacity of economical self-sustainment.

The published study is the first part of a longer series. In this we present the requisition of church buildings by local and military authorities, the tax burden and forced war loans. Many parishes, church estates, and even schools with educational activity were requested from one day to another by the local or military authorities.

These requisitions puzzled seriously the church leadership, because the lack of these buildings hardened the church and educational activities. The tax burden meant the artificial raise of local taxes, which had to be paid by the local Reformed parishes.

The methods for the calculation of the tax changed radically from one year to another, getting in 1941 the Reformed congregation in the unwanted situation of not being able to pay their taxes. War loans were supposed to serve the war carried for the “reunification of the nation”. This kind of war loan, which was meant implicitly to finance a war against Northern Transylvania was obviously rejected by the Hungarian population, but still the government forced the church and its pastors to make propaganda among followers in order to carry out the signing of war loans among Hungarians.

**Keywords:** church history, Romania during WW2, Reformed Church of Transylvania, church buildings, requisition, school buildings, tax burden, forced war loans.

A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész életé ismertető írásaink immár három éve jelennek meg a *Studia* hasábjain. Eddigi írásainkban rámutattunk arra, hogy milyen indokok és célok álltak a román kormánynak a bécsi döntés után alkalmazott kisebbségpolitikája mögött. Elmondtuk, hogy ez a politika a dél-erdélyi magyarságra és implicita a református egyházra a szenvedések sokaságát zúdította, majd részletesen, csoportosítva ismertettük mindazokat az atrocitásokat, melyek ebben az időszakban református lelkészeket, tanítókat vagy a híveket, illetve a templomokat, iskolákat, egyházi épületeket értek, valamint azt, hogy a tendenciózus módon alkalmazott cenzúra miképpen bénította meg a korabeli református egyházi sajtó működését Romániában. Bemutattuk a dél-erdélyi (nem csak) református lelkészek elleni hatósági túlkapásokat is. Sorozatunk folytatásaként az egyházat ért gazdasági sérelmekről beszélünk. A magyar lakosság pauperizálása (elszegényítése) állampolitikai célkitűzés volt a negyvenes évek Romániájá-

1. PhD, egyetemi adjunktus a BBTE Református Tanárképző Karán. Email: [alparka@gmail.com](mailto:alparka@gmail.com).

ban, ez elől pedig a református egyház sem menekülhetett. A gazdasági túlkapások, a kímeletlen adóprés anyagi erőforrásait jelentősen megtizedelte, és anyagi önfenntartó képességét igencsak kérdésessé tette.

## Hatóságilag lefoglalt egyházi ingatlanok

### *Katonák és menekültek beszállásolása*

A második bécsi döntés példátlan módon és váratlanul szakította ketté Erdélyt. A régió szívében levő települések egyik napról a másikra határ menti településekké váltak. A román közigazgatás – érthető módon – nem volt felkészülve arra, hogy az új határ mentén csendőrséget, határőrséget, határátkelőket stb. szervezzen meg. A hiányzó infrastruktúrát pedig igen gyakran a magyarság rovására pótolták. Egyrészt a magyarok házához szállásolták be a határőrséget ellátó katonákat, ami közvetve ugyan, de az egyházra is súlyos terheket rótt; másrészt az irodákat és főhadiszállásokat legtöbbször olyan ingatlanokban rendezték be, melyeket az egyházaktól vettek el.

A bécsi döntés másik következménye az észak-erdélyi román menekültáradat volt, amely a hatóságokat szintén készületlenül érte. Ezt a kérdést is a magyarság rovására igyekeztek orvosolni. A menekülteket a magyarok házához, a magyar egyházak épületeibe szállásolták be. A magyarokhoz való elszállásolást a menekültek elüldözöttségének kárpótlásaként fogták fel, mintha a menekültek sérelmeiért a dél-erdélyi magyarok tartoztak volna megfizetni. A Belügyminisztérium 12098. sz., 1942. május 21-i rendelete kimondta:

„Az elhelyezést a magyar lakosságú községekben és falvakban kell elkezdeni, kötelezve minden magyar családot, hogy befogadjon egy román családot és enniük is adjon, miközben a román család köteles segídekezni a befogadó gazda birtokain, vagy a befogadó község birtokain, vagy valamilyen ipari létesítményben, ha van a környéken. A magyarok háza-  
inak rekvirálását a rekvirálási törvény alapján kell végrehajtani.”<sup>2</sup>

A magyar családoknál végzett beszállásolások sok helyen példátlan sérelmeket okoztak ezeknek. A katonai beszállásolások esetében elsősorban a beszállásoltak száma sérelmes. Torda megye és Aranyosszék magyar községeiben egy családhoz átlagban 8–10 katonát helyeztek el, a Hunyad megyei magyar falvakban ez a szám sokszor 40-re emelkedett. Alpestesen egy-egy szoba-konyhás parasztházban 30 román katona lakott.<sup>3</sup> A Déva környéki beszállásolásokról ifj. Müller Jenő ezt írta: „A XIV. Lajos korabeli protestáns üldözésekre és dragonyos vérengzésekre emlékeztet mindaz, ami a katonai beszállásolások kö-

2. Idézi Relașiile româno-maghiare și situația minorităților în anul 1942. Ancheta comisiei germano-italiene Hencke-Roggeri, in: *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX.*, Cluj-Napoca, 2007. 269.

3. MOL (Magyar Országos Levéltár), K 63 (Külügyminisztériumi levéltár. A Külügyminisztérium politikai osztályának iratai), 263. cs., 27/7/Pa t. (Román-magyar viszony, dél-erdélyi panaszok, sérelmek I.), 3773pol/1942.

rül tapasztalható.” Jelentése szerint csak a magyar családoknak kellett átadniuk a lakásaikat, a román családoknál csak szórványosan fordultak elő beszállásolások. A Déva melletti ún. csángótelepen minden házban 10–40 katonára lakott. Az egyik csángó gazdának, aki egy szoba-konyhában lakott tíztagú családjával, 20 katonát kellett befogadnia. Másik, kilencfős családnak 30 katonát. A 2 600 lelket számláló Alsófelsőszentmihályra több mint 1 000 embert küldtek, sőt, volt olyan időszak is, hogy 2 900 katonára volt a községben. Az egyik gazdatisztet feleségével és négy gyermekével az utcára dobta ki a katonai vezető, hogy házában irodát rendezhessen be.<sup>4</sup> A katonai beszállásolások tatárdúlással egyenlő csapást jelentettek a magyar falvakra, mert a katonák nem csak a nekik szánt épületrészeket foglalták le, hanem a magyar parasztok, földesurak lakószobáiba, konyháiba, magtárába, kertjeibe, iskoláiba, egyesületeibe telepedtek be. Tönkretették a szobák, konyhák, gazdasági épületek berendezéseit, kerítéseket égettek el, anélkül, hogy a beszállásolásért megállapított hivatalos igénybevételi összegeket vagy a károk megtérítését még csak kérni is lehetett volna tőlük. A beszállásolt katonák a magántulajdont egyáltalán nem tisztelték. Ha loptak, nem lehetett tetten érni őket, mert fegyveresen védekeztek.<sup>5</sup>

Az észak-erdélyi menekülteket elsősorban Torda, Alsó-Fehér és Hunyad megye magyarjai házaiba költöztették. A menekültek a házakat kárpótlásként a magukénak tekintették. A szállásadók bútortzatát, ingóságait a legkíméletlenebbül használták, bért nem fizettek, csak élősködtek.<sup>6</sup>

### **Egyházi ingatlanok elrekvirálása**

Ha egyházi iskola, lelkészi lakás, kántori, harangozó lak vagy művelődési ház üresen állt valamelyik határ menti településen (de nemcsak), akkor biztosan lehetett számítani arra, hogy azt hatósági célokra vagy a menekültek beszállásolása végett lefoglalják. Bár a rekvirálási törvény szerint bér vagy bármilyen ellenszolgáltatás nélkül nem lehetett lefoglalni ezeket az ingatlanokat, a hatóságok az egyébként is nevelésesen alacsony bért sem fizették ki értük. Ha észak-erdélyi román menekültek költöztek az egyháztól elorozott épületekbe, bérre nem is lehetett számítani. Az is sérelmes volt, ha az egyház ingatlanait katonai célokra foglalták le, de nem katonákat költöztettek beléjük, hanem raktárnak használták azokat. Így jártak el Torda környékén és Hunyad megyében több helyen, amint arról Gyárfás Elemér jelentést tett. Gyárfás arról is beszámolt jelentésében, hogy a Népközség tiltakozására a hatóságok azzal válaszoltak, hogy az észak-erdélyi hasonló gyakorlat miatt járnak el így.<sup>7</sup>

Tiltakozásnak helye nem volt, a tiltakozó szállásadó, vagy – egyházi épületek esetében – lelkész vagy gondnok örülhetett, ha megússza annyival, hogy elzavarják, ugyan-

4. MOL, K 28 (Miniszterelnökségi levéltár, nemzetiségi és kisebbségi osztály iratai), 159. cs., 262. t. (Romániai magyarok elleni vétségek. 1940–43), 1942 – O – 18463.

5. Uo.

6. MOL, K 63, 263. cs., 27/7. t. (Román-magyar viszony, dél-erdélyi ügyek) 3773pol/1942.

7. MOL, K 63, 265. cs., 27/7/Pa t. (Román-magyar viszony, dél-erdélyi panaszok, sérelmek III.), 7907pol/1942.

is – amint arról már szoltunk – a tiltakozókat néha bántalmazták, vagy feljelentették rémhírterjesztés, románokat gyalázó kifejezések használata, szervezkedés, élelmiszer-rejtegetés vagy más képtelen vádakkal.

Két szomszédos mezőségi falu, Mezőköbölkút és Mezőújlak egyaránt határövezetbe került. A mezőköbölkúti idős lelkész rögtön a bécsi döntés után nyugdíjazását kérte, és át szeretett volna költözni Magyarországra. Az egyházközség ekkor Nagy Ödön, akkor még Mezőújlakon szolgáló lelkészt választotta meg, aki el is vállalta kinevezését. Ahogy a csendőrség tudomást szerzett arról, hogy a lelkész elköltözni készül Mezőújlakról, rögtön lefoglalták a parókiát, ahol csendőrlaktanyát rendeztek be. Évi 4000 lej (egy félhavi lelkészi fizetés értéke) bért ajánlottak fel a parókia használatáért. A lelkész közölte az Intézőbizottsággal a tényállást, de az kijelentette, hogy évi 12 000 lejnél kevesebért semmiképp nem hajlandó bérbe adni a parókiát. Ebben az ügyben megkeresték a tordai csendőrparrancsnokságot is, de onnan is azt a választ kapták, hogy a csendőrség 4000 lejnél többet nem hajlandó fizetni. Persze, ekkor már egy hónapja használták a parókiát, és semmiképp nem akartak kiköltözni belőle.<sup>8</sup> Nagy Ödön azonban köbölkúti parókiáját sem vehette át, mert amikor elment átvenni az egyházközséget, akkor tudta meg, hogy a távozni készülő, idős lévita-lelkészt, Földes Károlyt 1940. november 20-án kiköltöztették a parókiából, és távozásáig az egyik szobában húzhatta meg magát. A parókiára pedig két csendőr költözött be családostól. Nagy Ödönt be sem engedték az épületbe, arra hivatkozva, hogy ott civil személy nem tartózkodhat. Az új lakók szabad prédának tekintettek mindent, ami a parókián és körülötte volt. Az időközben eltávozott lévita-lelkésztől elrabolták gabonáját, ingóságait, fehérneműjét, élelmiszereit; tehenét és disznaját Nagycégre szállították. A fahiány miatt várható volt, hogy a kerítés és a csűr deszkáit elégetik. Nagy Ödön kénytelen volt a kántori lakásba költözni, ami alacsony, vizes épület volt, lakásnak teljesen alkalmatlan.<sup>9</sup> A lelkész 1941 januárjában azt panasolta, hogy azt sem engedték, hogy a parókia udvaráról a trágyát elhordja, vagy hozzáférjen a gazdasági épületekhez, nem csak az épületet, hanem a kertet, az udvart, a gazdasági udvart is használták, elégették a csűr deszkáit és a kerítést; a lelkészt pedig még az udvarra sem engedték be. A hatóságok diszkriminatív eljárását jól példázza, hogy a szomszédos Mezőszilváson román ember házat bérelték, a bért rendszeresen kifizették, és a gazdát nem fosztották ki.<sup>10</sup> A lelkésztől nyilatkozatot is kicsikartak, amelyben ki kellett jelentenie: beleegyezik abba, hogy a parókiát havi 1000 lej bérért használják. Az Intézőbizottság nem támogatta a bérbeadást, és ezt számtalanszor közölte a hatóságokkal, de semmilyen érdembeli válasz nem érkezett.<sup>11</sup> Sőt, egy 1941. végi, Honvédelmi Minisztériumhoz intézett memorandumból az is kiderül, hogy a mezőújlaki és köbölkúti parókiáért még azt a csekély bért sem fizették ki a hatóságok, amit eredeti-

8. DRELvt (A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban), 678/1940.

9. DRELvt, 47. cs. (Egyházi sérelmek), I.; II.

10. DRELvt, 47. cs., 2.

11. DRELvt, 1056/1941.



leg ígérték.<sup>12</sup> 1943. január 11-én, a mezőségi esperes jelentése szerint még mindig csendőrök használták a mezőköbölküti parókiát. Az esperes ekkor nyomatékosan kérte az Intézőbizottságot, lépjen fel a katonai hatóságoknál, hogy a bérleti szerződést ne kelljen meghosszabbítani, és az időközben újonnan kinevezett mezőköbölküti lelkész beköltözhessen a parókiára.<sup>13</sup> Az esetnek – bár gazdasági jellegű sérelemnek számít – nem csak gazdasági téren voltak katasztrofális következményei, mivel a lelkészi lakás hiánya közvetett módon az egyházközségre is romboló hatással volt. Nagy Ödön ugyanis, megunva a lelkészi lakás körüli hercehurcát, 1942 szeptemberében Mezőméhesre távozott.<sup>14</sup> Az Intézőbizottság Mezőköbölkútra Péterfi Árpád lévita-lelkészt nevezte ki.<sup>15</sup> Ő viszont egy napig sem lakott az egyházközségben, mert nem foglalhatta el a lelkészi lakást. Ennek az áldatlan helyzetnek a következményei Musnai Lászlónak 1944 júliusában keltezett jelentéséből láthatók. A teológiai tanárt az Intézőbizottság azzal bízta meg, hogy személyesen iktassa be az egyházközség lelkészének Szegedi László teológust (akit az Intézőbizottság 1944 nyarán nevezett ki), és vizsgálja meg az egyházközség helyzetét. A jelentés szerint az egyházközségben hat hónapig a beszolgáló lelkész sem fordult meg, mert félt a letartóztatástól. A templom nem volt használható, istentisztelet tartására csak télen kaptak engedélyt magánházaknál. Hatvan tanköteles gyermek volt, akiknek senki nem tartott vallásórát. A konfirmandusok Uzdiszentpéteren konfirmáltak úgy, hogy presbiter készítette fel őket, ahogy tudta.<sup>16</sup> A hatóságok csak 1945 februárjában adták át végleg a parókiát az egyházközségnek, amikor – Erdély újraegyesítése miatt – nem volt már szükség külön csendőrségre a faluban. A mezőségi esperes jelentése szerint ekkor Nagy Ödön lelképásztor is visszaköltözött a faluba.<sup>17</sup>

Mezőkeszüben a határőrök akkor foglalták le a tanítói lakást, amikor a tanító katonai kiképzésen volt, és nem tartózkodott a faluban. Az egyházközség is, az Intézőbizottság is kényszeredetten bár, de kénytelen volt tudomásul venni a helyzetet.<sup>18</sup>

Az alsófelsőszentmihályi parókiát többször is lefoglalták a határőrség részére. Először 1940 őszén, amikor a lelkésznek sikerült kiharcolnia, hogy egy szobát megtarthasson magának. A következő napokban viszont a katonák olyan bosszúhadjáratot indítottak ellene, hogy három hét múlva már maga kérte, hogy kiköltözhessen. Másodszor 1942 tavaszán foglalták le a parókiát, ekkor a lelkészt a falutól egy kilométerre levő házba akarták kiköltöztetni. Hosszas alkudozás után annyit sikerült elérnie, hogy az iskola egyik helyiségében rendezhesse be az irodáját, és az unitárius parókián kapjon egy szobát. A rekvirálás módját az is jellemzi, hogy a rekviráló tiszt kijelentette a lelkésznek, jobban jár, ha átadja a

12. DRELvt, 2958/1941.

13. DRELvt, 73/1943.

14. DRELvt, 2101/1942.

15. DRELvt, 2132/1942.

16. DRELvt, 1257/1944.

17. DRELvt, 195/1945.

18. DRELvt, 524/1943.

helyiségeket szép szóval, mert ha nem, elveszik erőszakkal.<sup>19</sup> A lelkész 1943-ban átszökött Magyarországra, a határőrség pedig ekkor immár harmadszor költözött be a parókiára.<sup>20</sup>

Piskin a lelkészi lakást 1940 októberében foglalták le katonai célokra, a lelkész számára egy szobát hagytak meg. A lelkész a parókián nem érezhette magát otthon, jelentése szerint a kapuban álló katona mindig idegenként kezelte, és leigazoltatta, valahányszor az épületbe akart menni. Bért soha senki nem fizetett. A jelentéstevő ugyanakkor azt is megjegyezte, hogy a román parókián, ahol négy szoba volt, egyetlen helyiséget sem foglaltak le.<sup>21</sup>

Gyulafehérváron 1944 áprilisában csak a református lelkésztől rekvirálták el háromszobás lelkészi lakásának egy szobáját, ahol az egyházközség irodája volt. A lelkész a rendőrkesztornál többször jelentkezett panasszal, de azt az soha nem fogadta el.<sup>22</sup>

A hátszegi egyházközséget is igen súlyos sérelem érte a katonák beszállásolása miatt. Az egyházközségtől elrekvirálták az egyetlen jövedelemhozó ingatlanát, a „Híd” vendéglőt. Évi 100 000 lej bért ígértek érte az egyházközségnek, 60 000 lejt készpénzben kellett volna kifizetniük, 40 000 lejt pedig az épület javítására kellett volna fordítaniuk. Az egyházközségnek azonban nem fizettek, annak ellenére, hogy az ingatlan adói az egyházközséget terhelték.<sup>23</sup> Hiába kérték még a Honvédelmi Minisztériumtól is, hogy az egyházközség kapja meg jogos járandóságát, 1943-as jelentésében Nagy Ferenc még mindig sérelemként említette, hogy a hátszegi egyházközség nem kapta meg a vendéglő utáni bért.<sup>24</sup>

A Keresztváron beszállásolt katonák a református temető kerítését szedték szét, és a deszkákból ágyakat és egyéb tárgyakat készítettek, illetve tüzelőnek használták azokat. Hiába tett panaszt az egyházközség a brassói katonai hatóságoknál, semmilyen választ nem kapott.<sup>25</sup>

A mezőpagocsei tanítónőt a határőrök kertjétől fosztották meg önkényesen, és lovakat legeltették benne. Hiába kért kárpótlást, hiába tiltakozott a gyakorlat ellen, nem engedték, hogy saját kertjét használhassa.<sup>26</sup> Nagyölyvesen a határőrök az egyházközség erdejéből loptak fát 5 000 lej értékben.<sup>27</sup>

Korábbi tanulmányunkban említettük már Nemes Dezső, magyarfenesi lelkész kálváriáját és a csendőrségnek a magyarfenesi magyarságon végrehajtott bosszúját a tordaszentlászlói csendőrgyilkosság miatt. Amikor az egyházközséget a tettesek után nyomozó csendőrség megszállta, a csendőröket a lelkész letartóztatása és kitoloncolása folytán üresen maradt parókiára szállásolták be. A beszállásolt csendőrök feltörték az egyházközség irattárát,

19. DRELvt, 47. cs., 33.

20. DRELvt, 1892/1943.

21. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

22. DRELvt, 662/1944.

23. DRELvt, 2000/1941.

24. Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. MOL, K 610 (Sajtóarchívum), 91. cs., (Dél-Erdélyi Adattár) VI/11., 217.

25. DRELvt, 2205/1943.

26. DRELvt, 1744/1941.

27. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

máglyát raktak az iratokból, a kapitány pedig ingyen osztogatta szét a fásszínben található fát a környékbeli románoknak.<sup>28</sup>

Nem volt kevésbé sérelmes az sem, ha az egyházi ingatlanokat a menekültek beszállásolására foglalták le. A pusztakamarási parókiát menekültek számára foglalták le, mivel a lelkész a megüresedett tanítói lakásban lakott. A lelkész jelentése szerint két menekült családot akartak oda elhelyezni, az egyiket azért, mert az előző lakóhelyén kocsmát akart berendezni, a másikat pedig, mert „az államalkotó fajhoz tartozó szállásadója utasította ki a lakásából, talán tisztasági okokból”.<sup>29</sup> A lelkész át is adta nekik a parókiát, a menekültek viszont nem elégedtek meg a lakás használatával. Lovaiakat a parókia melletti kertben akarták legeltetni, a lelkészt pedig – amint azt már említettük – majdnem megverték, amikor számon kérte tőlük garázdálkodásaikat.<sup>30</sup> Szintén menekültek számára foglalták le a magyarszentbenedeki parókiát, mivel az, lelkész hiányában üresen állt.<sup>31</sup>

Az alsóorbói kastélyt, mely a református egyház tulajdonában volt, ismeretlen körülmények között sikerült lefoglaltatnia egy Stoica nevű, észak-erdélyi menekült mérnöknek. A lefoglalás után az „új gazda” rögtön a sajátjának tekintette az épületet. Beköltözött és óriási javításokba kezdett. Nem tudjuk, hogy az épület tulajdonjogának későbbi sorsa miként alakult.<sup>32</sup>

Szintén különös körülmények között sikerült elkobozni a kisenyedi református egyházközségtől néhány igen fontos, jövedelemszerző ingatlanát. A kisajátításra 1940. november 26-án került sor. Hosszas pereskedés következett, amelynek – a jelentésvető szerint – 1942-ben még nem lehetett látni a végkifejletét.<sup>33</sup>

Alvincen az egyházközség birtokában levő földterületeket sajátították ki sérelmes körülmények között. A földek kisajátítási árát 900 lejben állapították meg holdanként, holtott egy hold föld reálértéke Alvincen 90 000 lej volt, de még az 1932-ben kisajátított erdőkért is 3500 lejt fizettek holdanként a hatóságok. Ebben az ügyben is hosszas pereskedés következett, mely még 1945-ben sem ért véget, és az egyház valószínűleg már nem is kapta vissza ezen birtokait, vagy azok valós értékét.<sup>34</sup>

Nem csak az egyházközségek épületei, földje lehetett az egyházat kifosztani akarók célpontja, néhány esetben az istentiszteleti helyeket is szívesen kisajátították volna a hatóságok.

A kerelőszentpáli leányegyházközségnek nem lévén temploma, az istentiszteleteket az egyik gyülekezeti tag házánál végezték. 1940 őszén ezt a házat is az észak-erdélyi menekültek számára akarták lefoglalni. Az eszperesi hivatal és az Intézőbizottság a megyei prefektúránál és a Kultuszminisztériumnál is kénytelen volt interveniálni, hogy a szentpáliak istentiszteleti helye megőrizhesse eredeti rendeltetését.<sup>35</sup> Arról is tudásunk van, hogy a

28. DRELvt, 617/1941.

29. DRELvt, 1573/1941.

30. DRELvt, 47. cs., 24.

31. DRELvt, 1127/1944.

32. DRELvt, 869/1944.

33. DRELvt, 121/1942.

34. DRELvt, 78/1942.

35. DRELvt, 714/1940.

magyarigeni egyházköztség templomát akarták átjásznani a görög-keleti egyház kezére. Bár részletesebb adataink nincsenek, az 1943-ban keltezett főügyési vélemény szerint az egyetlen mód, ahogyan az Intézőbizottság elkerülhette a templom elvesztését az volt, hogy sürgősen lelkészt nevezzenek ki a faluba.<sup>36</sup> A bukovinai csángó falu, Andrásfalva templomának, a gyülekezet 1941-es áttelepítésével esedékes magyar-román egyezmény alapján a román állam tulajdonába kellett kerülnie. A templom kisajátítása meg is történt, 1945-ben az Intézőbizottság már arról értesült, hogy a parókiára az ortodox lelkész költözött be, a templomot pedig ortodox egyház használja.<sup>37</sup> Az épületekért, ha nem is a református egyházat, de a magyar államot – a kormányközi megegyezés alapján – kártérítésben kellett volna részesíteni. A kérdéstről Zwiedeneck romanizálási államtitkár számtalanszor próbált tárgyalni Antonescu államfővel, közölve, hogy hajlandó tárgyalni a magyar féllel a bukovinai magyarok visszamaradt ingatlanai után történő kártalanításról, de az államvezető mindannyiszor visszautasította, kijelentve, hogy a magyaroknak egy banit sem hajlandó fizetni.<sup>38</sup>

Búzásbocsárdon a nem használt egyházi iskolát rekvirálták el a menekültek számára. Amellett, hogy az egyházköztség semmilyen bért nem kapott, és az épületet lelakták a menekültek, az is sérelmesnek tekinthető, hogy a faluvezetés az egyházközségeket kötelezte arra, hogy az iskola udvarán található mellékhelyiséget a saját költségén építtesse át a menekültek számára.<sup>39</sup> Egy 1940. december 10-i rövid feljegyzés alapján tudomásunk van arról is, hogy az ótordai elemi iskola épületét is ki kellett ürítenie az egyháznak.<sup>40</sup>

### *Működő oktatási intézmények épületeinek lefoglalása*

Az egyházi iskolák lefoglalása körüli sérelmek szembetűnőbbek voltak akkor, amikor nem használaton kívüli (akárcsak Búzásbocsárd esetében), hanem működő iskolákat foglaltak le, főként katonai célokra, a tanulóknak és tanároknak pedig a meghagyott helyiségekben kellett meghúzniuk magukat. A lefoglalt iskolaépületekkel kapcsolatban egy 1942-es, részletes jelentésben találunk adatokat.<sup>41</sup> A jelentés szerint a református egyházi iskolákban a következő sérelmes lefoglalások történtek:

A csombordi gazdasági iskolának helyet adó kastély épületét 1941. október 1-én foglalták le, hogy katonai kórházat rendezzenek be benne. A lefoglaló hatóságok nem vettek minden helyiséget birtokba, így az iskola tovább működhetett, de ez csak a lefoglaló parancsnokok jóindulatának volt köszönhető, akik öt szobát meghagytak az iskola számára. Ebben az öt szobában zsúfoltak össze 52 tanulót, így sikerült „a tanítást és a bentlakást a legprimitívebb módon biztosítani.” Két helyiség szolgált tanteremül, amelyeket csak egy ajtó választott el egymástól, a zaj áthallatszott egyikből a másikba. Az igazgatói irodába,

36. DRELvt, 1552/1943.

37. DRELvt, 1002/1945.

38. Ezt lemondása után maga Zwiedeneck közölte a bukaresti magyar nagykövettel, amint az a nagykövet jelentéséből kiderül. MOL, K 64 (Külgyminisztériumi levéltár, Politikai osztály rezervált iratai), 95. cs., 27. t. (Román-magyar viszony, 1941.), 36rešpol/1942.

39. DRELvt, 897/1944.

40. DRELvt, 20. cs., XIX. t. (Memorandumok tára), 3.

41. MOL, K 28, 161. cs., 266. t. (Romániában élő magyarok iskola és oktatás ügyei, 1941–44.), 1942 – B – 18713.

mely egyben tanári szoba is volt, csak a tantermen keresztül lehetett bejutni. Két szűk hálósobában a tanulók egymás fölé épített fapriccseken szorosan egymás mellett háltak. A konyha 7x3 m-es helyiség volt. Ez szolgált főzésre, étteremül, cselédlakásul, sőt, jó ideig a gazdasszony lakása is ott volt. Ott történt a mosás, a kenyérdagasztás, míg a kenyeret a szomszéd ház kemencéjében sütötték meg. Nagy nehézséggel járt a tanulók mosdása, amit a kastélyon kívül elhelyezett 3x4 m-es helyiségben voltak kénytelenek megoldani. Az ifjúság a fürdőhelyiségtől el lévén zárva, hetente egyszer Nagyenyedre jártak be fürdeni. Gyakorlati munkateremül a kastély alatti üres borošpince szolgált. Az iskolának ilyen összezsúfolása így is 50 000 lejbe került. Amikor az iskola vezetői Nagyenyeden tiltakoztak a helyzet ellen, az illetékes katonai parancsnok közölte, hogy a kórház javára maga is felajánlotta a nagyenyedi térparancsnokság épületét, de felettesei kijelentették, hogy annak más célt szántak, bár az épület mindig üresen állt, annak ellenére, hogy ötször akkora volt, mint a csombordi kastély. Az iskola lefoglalásakor még a nagyenyedi kaszárnya is szinte teljesen üres volt.<sup>42</sup>

Az 1941–42-es iskolai évben a nagyenyedi Bethlen Kollégiumban mind az előadótermet, mind az internátusi szobákat 300 ágyas katonai kórház céljaira akarták lefoglalni. Jóllehet a kórházat végül nem rendezték be az épületben, a kiürítés tervét el kellett készítenie az iskola vezetőségének, a kiürítésre pedig hónapokon át állandóan késznek kellett lenniük.

A kollégiumi épületek helyzetének ismeretéhez tudni kell, hogy Bethlen Kollégium keretében működő nagyenyedi fiúliceum és a tanítóképző intézet egymással szervesen összeforrtak, egy iskolatestet alkottak, sőt a Kollégiumhoz még az I–VIII. osztályos elemi iskola, a Bethlen Gábor Teológiai Akadémia és a téli gazdasági iskola is hozzátartozott. Ezek mind kötődtek a bentlakáshoz, sőt, a tanítóképző intézet minden hallgatójának bentlakónak kellett lennie. Ezek pedig mind a Bethlen Kollégium épületében voltak elhelyezve, csak a gazdasági iskola volt Csombordon.

A megnövekedett tanulói létszám és a teológiai akadémia jelenléte miatt a rekvirálás nélkül is igen szűkösön lettek volna. Meg kellett volna szüntetni az ének-zenetermet, a kézimunkatermet, a rajztermet és a természettudományi előadótermet, be kellett volna vezetni a délelőtti és délutáni alternatív tanítási rendszert, ami maga után vonta volna a tanórák számának csökkentését, meg kellett volna szüntetni a bentlakók dolgozószobáit, a dísztermet hálóteremmé kellett volna alakítani, s a tanuló ifjúságnak még így is csak csekély részét lehetett volna a bentlakásban elhelyezni. A tanulók zsúfolt elhelyezése, a gyenge szellőztetési, mosdási lehetőségek, a kollégiumi kórházépület és fürdőhelyiség lefoglalása miatti beteg-elkülönítési és fürdési lehetőségek teljes megszűnése súlyos következményekkel járhatott volna.

A kórház végül nem került a Bethlen Kollégiumba, 260 ágyat, 53 szalmazsákot és ágyneműt azonban elrekviráltak. A tanulók 90 %-a hálóhely nélkül maradt: fekvőhelyük heteken át a földre helyezett szalmazsák volt. A Bethlen Kollégium előljárósága tölgyfa-

42. Lásd még DRELvt, 2315/1941.

deszkából ágyakat készíttetett, hosszú ideig ezeket használták. 1942. február 1-én pedig – részlegesen bár – de mégiscsak lefoglalták a Bethlen Kollégium központi épületét, ezúttal katonai újoncok beszállásolása miatt. Lefoglalták a gyakorló elemi iskola egész épületét, a kis-kollégiumi épület egész emeletét, ahol a Teológia volt, és ezen kívül több más helyiséget is. Emiatt a kollégium vezetősége kénytelen volt megszüntetni a főgimnázium és a tanítóképző intézet internátusának dolgozószobáit, a bentlakókat jobban összezsúfolták, megszüntették a zenetermet, az iskolai szövetkezeti boltot, a gazdasági munkatermet, pedelluslakást. A teológiát összes lakóhelyiségeivel, előadótermeivel és tanári szobájával valamint igazgatói irodájával négy helyiségbe kellett összezsúfolni. A túlszűfolttság miatti nehéz helyzetet súlyosbította, hogy az épületbe katonai újoncokat szállásoltak be, ami az ifjúság erkölcsi nevelésére volt rossz hatással.

Katonai lefoglalás alatt állt még a brassói református kereskedelmi fiúliceum kétemeletes épülete is, mely egyben internátus is volt. Egy ideig lefoglalva tartotta azt a CFR (Román Vasúti Társaság), aztán katonai kórház lett belőle. Mikor felszabadították, rögtön odaköltözött a német Wehrmacht, és továbbra is lefoglalva tartotta az épületet. Az iskola csak úgy működhetett, hogy délelőtt és délután, alternatív rendszerben a református leánygimnázium helyiségeit használták, míg internátusi célra négy helyiséget bérelt az iskolavezetőség. a katonai kórház kiköltözése után 147 900 lej kárt állapítottak meg.

A jelentés utalt még néhány elemi iskola lefoglalására is, melyekről megjegyezte, hogy azok a román kormány tiltó rendelkezése ellenére történtek.

A nagyszebeni három tanerős, református elemi iskolát 1941. január 3-án foglalták le a német katonai hatóságok. Ekkor Szabó Dénes igazgató-tanítót feleségével, három gyerekével és bútoraival együtt télvíz idején az iskola udvarára lakoltatták ki, végül a református lelkész fogadta be őket saját lakásába. A bérösszeget csupán négy hónapig fizette a csendőrpáncsnokság, később a fizetést megtagadta, az okozott károk pedig 91 681 lej tettek ki. Az iskolát 1942. január 3-án felszabadították ugyan, de február 5-én ismét lefoglalták, ezúttal a román katonai hatóságok. Mindössze két tantermet hagytak szabadon. Ez alkalommal még az ötgyermekes iskolaszolga egyik szobáját is lefoglalták a legkíméletlenebb fenyegetések között.

A fogarasi református egyházközség két tanerős elemi iskoláját a román hatóságok 1941. július 27-én katonai kórház számára foglalták le, a kórházat azonban nem rendezték be, hanem abba 1941. szeptember 1-én a Radu Negru állami fiúgimnázium költözött be, és november 23-ig birtokolta az épületet.

A segesvári református egyházközség két tanerős iskolájának épületét két tanterem kivételével 1941. augusztus 8-án foglalták le. Az udvaron folyó járás-keelés, gyakorlatozás nemcsak a tanítást zavarta, hanem a gyermekeknek és a tanítóknak a legtermészetesebb mozgását is lehetetlenné tette. Itt is tetemes károk keletkeztek, de azoknak értékét a katonai hatóságok vonakodása miatt meg sem lehetett állapítani.

A jelentés szerint az is sérelmes volt, hogy a folyamatos tiltakozás ellenére a Kultuszminisztérium és a román kormány mind az egyház, mind a magyar kormány előtt tagadta, hogy ezeket az oktatási intézményeket lefoglalták volna. A Kultuszminisztérium például a 259 635 számú iratában, 1941. november 11-én közölte, hogy a fogarasi, nagyszebe-



ni és segesvári iskolákat a hadsereg nem tartja lefoglalva. A budapesti román nagykövetség 169-I. számú, a magyar kormányhoz intézett irata kijelentette, hogy nem volt katonai célra lefoglalva a nagyenyedi kollégium internátusa, a nagyenyedi fiúliceum és a tanítóképző intézet. Ezek a kijelentések azonban, mint a fentiekből látható, nem feleltek meg a valóságnak. A jelentés végül megállapította, hogy az összes rekvirálás által okozott kár mintegy 1 millió lejre rüg.

### **Megkülönböztetett adóterhek (Illetékegyenérték-adó)**

Az előbbieken szoltunk már arról, hogy a sérelmes gazdasági intézkedések közül a leggyakoribbak az igazságtalan adókirovások voltak. A brassói konzulátus 1942. június 13-i hangulatjelentésében például többek között az is olvasható, hogy a kiutasítások helyett a román kormány a gazdasági és egzisztenciális ellehetetlenítést választotta eszközül, hogy a magyarokat szülőföldjük elhagyására bírja, ennek pedig egyik igen kedvelt módja a magyarok túladóztatása volt. Az 1941–42. és 1942–43. évi adókirovás nyíltan hangoztatott elve, hogy a magyarokra az előző évre megállapított adójuk többszörösét kell kiszabni, azaz az indoklással, hogy a magyarok jövedelmüket – akárcsak a zsidók – a dél-erdélyi román elem kárára szerezték és szerzik, tehát a magyarok túladóztatásával kell elérni a román elemet ért sérelmek jóvátételét.<sup>43</sup> A magyarság gazdasági életét ellehetetlenítő intézkedések azonban nem csak a magyarság gazdasági résztvevőit (vállalkozók, iparosok, kézművesek, ügyvédek, orvosok, gazdák), hanem az egyházat is ugyanolyan intenzitással sújtották. Bár számottevő gazdasági létesítményei nem voltak, a gazdasági zaklatás jó eszközének bizonyult az, ha egyházi ingatlanokra kirótt, úgynevezett illeték-egyenértékadót elviselehetetlen módon növelték meg.

Az illeték-egyenértékadót általánosan minden romániai ingatlan birtokosára kirótták, az évi adó mértéke állandó, az ingatlan értékének 1–3 %-a volt. Az adó alapját képező ingatlanok értéke viszont nem volt állandó, azt az adóbiztosok minden évben az adókirovás pillanatában állapították meg. Az Antonescu-kormány nem növelte meg az illeték-egyenértékadó mértékét, hiszen ezzel globálisan az egész romániai lakosságot sújtotta volna. Mégis, az adókirovás azért volt sérelmes a magyarokkal szemben, mert az 1941-es évtől kezdve az adóbiztosok úgy számolták ki az illeték-egyenérték adót, hogy az adó alapját képező ingatlan értékét messze annak reális, ingatlanpiaci ára fölött állapították meg. Ez az előző években megállapított értéknek akár a tízszerese is lehetett, ami egyértelműen azt jelentette, hogy az így kiszámított adó is az előző évinek a tízszeresére növekedett. Bár nincs adatunk arról, hogy bizalmas rendelet írta volna elő az illeték-egyenérték adó ilyen alkalmazását a magyarok esetében, mégis, a hasonló gazdasági jellegű intézkedésekre buzdító bizalmas rendeletek létezéséből kiindulva feltételezhetjük, hogy ebben a kérdésben is felsőbb utasításra jártak el az adóbiztosok. Ezt igazolja az a jelentés is, melyet Hamar Béla bukaresti lelkész írt az adóval kapcsolatos intervenciói után. Jelentése szerint sikerült meg-

43. MOL, K 63, 263. cs., 27/7. t. 3773pol/1942.

tudnia, hogy „az ortodox egyházat, mint államegyházat mentesítették az adó alól, a többiekre nézve pedig másként oldják meg a kérdést.”<sup>44</sup>

Így olyan helyzet is előállhatott, hogy a tulajdonos még akkor sem tudta volna évi illeték-egyenértékadóját kifizetni, ha az akkori ingatlanpiaci áron eladta volna az adó alapját képező ingatlanát. Az adóbehajtás rendszerében az is igen sérelmesnek minősült, hogy az adókirovást csak törvényszéki úton lehetett megfellebbezni, a fellebbezés viszont nem függesztette fel a fizetési kötelezettséget, ha pedig az adófizető nem fizetett a kiszabott határidőn belül, következett birtokának lefoglalása és elárverezése. Az illeték-egyenértékadó rendszere azért volt sérelmes, mert úgy szolgálta a magyarság gazdasági sanyargatását, hogy közben megőrizte a törvényesség látszatát.

A hirtelen megnövekedett illeték-egyenértékadó számos egyházközségnek komoly gondokat okozott. A református egyházközségek számára ennek az adónak 1940-ig nem volt különös jelentősége. A kultusz törvény 21. paragrafusában értelmében a református egyház történelmi egyháznak számított, ezért állami szubvencióban részesült, ennek következtében pedig összes egyházi célt szolgáló ingatlanai (templomok, iskolák, parókiák, temetők, papi, tanítói, kántori lakások stb.) mentesek voltak az illeték-egyenérték adó alól. A törvény ugyanakkor kimondta, hogy az adó alapját képező egyházközségi ingatlanok (erdők, egyházi földek, bérházak, általában a jövedelemhozó ingatlanok) értékéből adójóváírás címén le kell vonni bizonyos összeget, és ezután kell kiszámolni az adót. Ez az összeg városi egyházközségek esetében hárommillió, míg falusi egyházközségek esetében egymillió lej volt. Ez azt eredményezte, hogy a legtöbb falusi egyházközség, amelynek ingatlanai együttvéve nem érték el az egymillió lejes értéket, egyáltalán nem fizetett adót, a többi egyházközség évi adója pedig 10 000 lej alatt volt, és csak néhány városi egyházközség fizetett 10 000 lej feletti összegeket.

A helyzet viszont 1941-től kezdve gyökeresen megváltozott. Az adóbiztosok ugyanis megnövelték az adó alapját képező ingatlanok értékét, az ingatlanok közé pedig számos egyházközség esetében besorolták az adózás alól mentesítettek is, az adóalapról pedig nem vonták le a törvény által előírt egy- illetve hárommillió lejnyi jóváírást. Így az a helyzet állt elő, hogy agrárszakadt falusi egyházközségektől hirtelen évi költségvetésüknek akár felét is kitevő összegeket kezdtek követelni.

Az Intézőbizottság – látva az egyházközségek szorult helyzetét – két ízben is memorandummal fordult a kormányhoz az illeték-egyenérték adó ügyében. Az első 90/1941. szám alatt 1941. márciusában nyújtották be a Kultuszminisztériumnak. Ezzel a memorandummal kapcsolatban 1941. márciusában személyesen is tárgyaltak Zeno Păclișeanu államtitkárral, aki a sérelmes adókirovásokról szóló memorandumuk alapján hivatalos igazoló iratot küldött, közölve, hogy az egyházközségek nem jövedelemszerző ingatlanai mentesek az illeték-egyenérték adó alól.<sup>45</sup>

44. DRELvt, 463/1942.

45. *A Romániai Erdélyi Ref. Egyház Aiudon, 1941. évi május hó 20-ik napján tartott intézőbizottsági gyűlésének jegyzőkönyve.* (A továbbiakban Intbizjvk.) Nagyenyed, 1941. 60–61.

A sérelmes adókirovásokat az adóbiztosok a kultuszminisztériumi igazoló irat felmutatása után sem szüntették meg, ezért a következő memorandumot a Pénzügyminisztériumhoz terjesztette fel az Intézöbizottság: ebben azt kérték, hogy vizsgálják felül globálisan az egyházaknál végzett adókirovásokat. A minisztérium elutasította az egyház kérését, és közölte, hogy minden adókirovással kapcsolatos fellebbezés ügyében csak a helyi törvényszékek illetékesek.<sup>46</sup>

Így a kirovás ellen az adóhatóságoknál nem lehetett fellebbezni, az adó összegét csak bírósági határozattal lehetett csökkenteni, vagy eltörölni. A fellebbezés viszont, amint már említettük, nem függesztette fel az adófizetés kötelezettségét, így az egyházközségek könnyen abba a helyzetbe kerülhettek, hogy az adóhatóságok elkezdjék lefoglalni ingóságait. Foglalásokra pedig gyakran került sor, és ezek – bár szintén igyekeztek megőrizni a törvényesség látszatát – sérelmes körülmények között történtek. Magyarszentbenedeken például a pénzügyi hatóságok 32 kg szeget foglaltak le az adó fejében. A lelkész jelentésében arról tett panaszt, hogy a lefoglalt ládákat nem zárták le, és nem pecsételték le, egyszerűen csak elvitték.<sup>47</sup> A nagyrapolti egyházközség szintén nem tudta kifizetni adóját. A helyi perceptor, Bobe Marin azzal fenyegette meg az egyházközség gondnokát, hogy vagy kifizeti az egyházközség adóját a saját pénzéből, vagy lefoglalja a házában levő ingóságokat.<sup>48</sup>

Az adókirovás ellen tizenöt napon belül kellett fellebbezni, ha pedig egy egyházközség elkésett a fellebbezéssel, elvesztette annak esélyét, hogy csökkentsék az egyébként nyilvánvalóan magas adóját.

Az egyházközségek adó miatti terheit valamennyire enyhítette az a határozat, amit a Pénzügyminisztérium a brassói magyar (református, evangélikus és római katolikus) egyházak kérésére hozott meg. A brassói egyházak ugyanis memorandummal fordultak a Minisztériumhoz, amelyben kérték, hogy a fellebbezés elbírálásáig az új adó kifizetését ne kérjék számon az egyházközségeken, ha azok az előző évi adónak megfelelő összeget már kifizették az adóhatóságoknak.<sup>49</sup> A döntést az Intézöbizottság közölte az egyházközségekkel is, de a helyi adóhatóságok úgy értelmezték a pénzügyminisztériumi határozatot, hogy ez az engedmény csak a brassói egyházközségekre vonatkozott. Emiatt az Intézöbizottság kénytelen volt újabb memorandummal fordulni a Kultuszminisztériumhoz, amelyben kérték, hogy a minisztérium közölje az adóhatóságokkal, hogy az említett engedmény nem csak a brassói, hanem minden egyházközségre vonatkozik.<sup>50</sup>

Bár az egyházközségeket sújtó illeték-egyenérték adók mértékéről rendelkezésünkre álló adatok nagyon hiányosak, ezekből is képet alkothatunk az egyház elszegényítését szolgáló adóterhekről. Néhány példa a sérelmes módon kiszámított illeték-egyenérték adóra:<sup>51</sup>

46. DRELvt, 1936/1941.

47. DRELvt, 2360/1941.

48. DRELvt, 738/1942.

49. DRELvt, 1538/1941.

50. DRELvt, 2323/1941.

51. A táblázatban levő adatokat részben a brassói konzulátus 1941. szeptember 22-i jelentéséből vettük (MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t. (Román–magyar viszony, kisebbségi ügyek.), 5781/1941.), részben pedig a DRELvt-ben található jelentésekből összesítettük. Boroskrakkó: 267/1942; Búzásbocsárd: 638/1942;

Egyházközség	Kirovás			Megjegyzés
	1940	1941	1942	
Aranyosgerend	8 980 lej	12 440 lej	n. a.	
Boroskrakkó	n. a.	7 915 lej	7 195 lej	1942-re fellebbezés után 2 915 lej.
Brassó	4 000 lej	88 000 lej	n. a.	
Búzásbocsárd	1500 lej	11 600 lej	24 000 lej	1942-re fellebbezés után 16 000 lej.
Déva	n. a.	41 140 lej	26 400 lej	
Fogaras	n. a.	110 670 lej	96 236 lej	
Gerendkeresztúr	n. a.	11 375 lej	n. a.	Fellebbezés után 2 340 lej.
Gyulafehérvár	7 500 lej	25 709 lej	n. a.	
Hídvég	n. a.	n. a.	11 890 lej	Fellebbezés után 6 350 lej.
Magyarszent-benedek	2 996 lej	2 996+ 7 156 lej	n. a.	Kétszer rótták ki az adót.
Marosbogát	n. a.	n. a.	30 050 lej	Fellebbezés után 22 950 lej.
Marosludas	nem fizetett	23 400 lej	n. a.	Fellebbezés után 16 445.
Marosszentimre	46 lej	10 072 lej	5 071 lej	
Miriszló	n. a.	8 119 lej	3 119 lej	1941-re fellebbezés után 3 119 lej.
Nagyenyed	n. a.	31 650 lej	21 000 lej	1942-re fellebbezés után 16 000 lej.
Nagyenyedi Bethlen Kollégium	nem fizetett	822 000 lej	n. a.	Fellebbezés után 200 000 lej.
Szászvárosi Kun Kollégium	20 000 lej	89 305 lej	n. a.	
Újtorda	n. a.	n. a.	45 965 lej	Fellebbezés után 27 960 lej.
Vajasd	1 673 lej	11 996 lej	n. a.	
Zalatna	4 056 lej	11 351 lej	n. a.	

Déva: 825/1942; Fogaras: 161/1942; Gerendkeresztúr: 411/1942; Hídvég: 347/1942; Magyarszentbenedek: 873/1941; Marosbogát: 1130/1942; Marosludas: 1129/1942; Marosszentimre: DRELvt, 774/1942; Miriszló: 1538/1941; Nagyenyed: 127/1942; Bethlen Kollégium: 1538/1941.; 1830/1941; Újtorda: 379/1942.

Bár a fellebbezés folytán legtöbbször lényegesen csökkent az adó mértéke (noha voltak olyan esetek is, hogy a bíróság nem adott helyet a fellebbezésnek), a kifizetendő összeg még mindig messze felülmúlta az előző évi adó összegét. A fellebbezés pedig szintén többletköltséget jelentett. Ügyvédet kellett fogadni, a megfelelő iratcsomót elő kellett készíteni, és el is kellett utazni a törvényszékre. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy a sérelmes adózás – bár a fellebbezés lényegesen enyhítette hatását – gazdaságilag nagyon megviselte az egyházközségeket, olyan többletkiadásokat eredményezve, melyekre nem volt fedezet.

Az Intézőbizottság – látva az egyházközségek szorult helyzetét – az előző évi és a megnövekedett adó közötti különbözetet és a perköltségeket segély formájában visszatérítette, 1942-től pedig ennek a különbözethez a kifizetését a Magyar Népközösség vállalta magára. A Magyar Népközösség a saját költségén minden egyházközség adóügyének fellebbezésével Nagy Miklós ügyvédet bízta meg, aki egyébként a református egyház egyik jogásza is volt.<sup>52</sup>

Az illeték-egyenértékadó kérdésé végül 1943-ban nyugvópontra jutott. Ekkor nem történt újabb kirovás, hanem kormányhatározat született, miszerint az előző évi adó mértékét 20 %-kal növelik. Ugyanígy jártak el az 1944-ben is.<sup>53</sup> Ez a gyakorlat a legtöbb egyházközség számára megnyugvást jelentett, mert nem kellett újból kezdeni az adóbiztosokkal való hadakozást és a költséges bírósági fellebbezéseket. Azoknak az egyházközségeknek azonban, amelyek eredménytelenül fellebbeztek, s adójukat a bíróság nem csökkentette, az 1943-as és 1944-es növekedés még nagyobb adóterhet jelentett.

### Hadikölcsönjegyzés

Az Antonescu-kormány a megnövekedett adók, az elkobzott ingatlanok, tönkretett vállalkozások mellett, 1941 folyamán újabb módszert talált ki, hogy hadi vállalkozásait finanszírozhassa, és a magyarság gazdasági pozícióját gyengíthesse. Ez az „Împrumutul reîntregirii”-nek nevezett kincstári kölcsönjegyzés volt. Bár a korabeli egyházi iratokban a megnevezés fordítása helyett mindenféle eufemizmussal találkozunk – a jelentéstevők „visszacsatolási” illetve „újjaépítési” kölcsönnek nevezték azt –, voltaképpen nem újjaépítési kölcsönről volt szó, hanem hadikölcsönről. Az elnevezés Románia területi egyesítésére utalt, nyíltan a Szovjetunió által bekebelezett Besszarábia, burkoltan pedig a Magyarországnak és Bulgáriának ítélt területek visszaszerzésére, vagyis Nagy-Románia visszaállítására.

Ilyen hadikölcsön önkéntes jegyzését a dél-erdélyi magyarság érthető módon visszautasította, hisz számukra a román állam és az azt alkotó román nemzet továbbra is a felettük uralkodó, őket minden téren elnyomó ellenséges elem maradt, amelynek önkéntes anyagi támogatását semmilyen körülmények között nem érezték erkölcsi kötelességüknek. Sőt, hadikölcsönt jegyezni olyan háborúhoz, mely alkalomadtán saját, észak-erdélyi véreik ellen, többek között azon tízezrek ellen indult volna, akik nemrég még Dél-Erdélyben éltek (az ott maradtak testvérei, gyermekei stb.) a magyarok részéről értelmetlen és

52. DRELvt, 2184/1941.

53. DRELvt, 813/1944.

öngyilkos gesztusnak számított. Jól tudta ezt a román kormány is, mégis igyekezett mindenáron rábírní a magyar lakosságot is a kölcsönjegyzésre.

A magyaroktól kényszerrel kicsikart kölcsönjegyzés – tekintve, hogy még 1942 tavaszán is csak önkéntes kölcsönjegyzést fogadtak el – sérelmes lett volna, és azonnal felhívta volna magára a német-olasz tiszti bizottság figyelmét. Ugyanígy, a román kölcsönjegyzők propaganda-tevékenysége sem járt volna eredménnyel. Bár egy-két jelentésben olvashatunk arról, hogy a kölcsönjegyző biztosok zsaroláshoz és erőszakhoz folyamodtak, a kölcsönjegyzés a magyarok körében általában nem volt sikeres. A petrozsényi lelkészt már 1941 augusztusában kényszeríteni akarták, hogy egyhavi fizetését kitevő összegre jegyezzen hadikölcsönt.<sup>54</sup> Szeptemberben a nagyenyedi Bethlen Kollégiumot akarták 100 000 lejes kölcsönjegyzésre kényszeríteni.<sup>55</sup> Októberben már azt panaszolta a Kollégium, hogy a gyulafehérvári pénzügyi igazgatóság sürgető iratban követelte tőlük a hadikölcsönjegyzést.<sup>56</sup> Búzásbesenyőn a helyi lelkész panaszja szerint az adóbiztosok azt követelték tőle, hogy ne csak állami, hanem kanonikus jövedelme után is jegyezzen kölcsönt.<sup>57</sup> 1941 októberében már az Intézőbizottság is sürgető felszólítást kapott, hogy legalább 50 000 lejt jegyezzen,<sup>58</sup> és ugyanebben a hónapban a Kultuszminisztérium közölte, hogy a lelkészek októberi kongruáját teljes mértékben hadikölcsön jegyzésére fordítják.<sup>59</sup> A lelkészek sorsán könnyítendő, és hogy ne hagyja őket jövedelem nélkül, az Intézőbizottság úgy orvoslta a hirtelen jött fizetés-kimaradást, hogy egyrészt a lelkészeknek saját forrásból kifizette fizetésük 20–50 %-át, másrészt a következő havi fizetéseket a betervezettnél hamarabb adta ki, és 1942 júniusára fokozatosan visszaállt a rendes fizetési rend. Az Intézőbizottság jelentéseket kért a lelkészektől, hogy melyik lelkész jegyzett már kölcsönt a fizetésének levonásán kívül. Ezekből kiderül, hogy 1941 őszén 19 lelkészt kényszerítettek, akik összesen 78 000 lejt értékben jegyeztek kölcsönt. A jelentésekből azt is megtudjuk, hogy volt, ahol zálogot vettek a lelkészektől, amit csak kölcsönjegyzés esetén akartak visszaadni, máshol pedig megfenyegették őket.<sup>60</sup> Egy 1942. júniusi kimutatás szerint, melyet az Intézőbizottság a Kultuszminisztérium kérésére állított össze, az Intézőbizottság a lelkészek fizetése után 963 000 lejt, a segédlelkészeké után 22 000 lejt, a tanárok és tanítók fizetése után pedig 1 156 950 lejt, azaz összesen 2 141 950 lejt kölcsönt jegyzett.<sup>61</sup>

Nehéz volt kölcsönjegyzésre bírni azokat a gazdákat, iparosokat, birtokosokat, akiknek házaiban katonák vagy menekültek voltak elszállásolva, birtokaikon menekültek és katonák garázdálkodtak, adójukat hirtelen többszörösére emelték, alapvető fogyasztási cikkektől nemzetiségük miatt megfosztották. Ráadásul a propagandának magyar nyelven kellett folynia, mert, amint arra utaltunk, a lakosság egyes, falusi településeken annyit

54. DRELvt, 1981/1941.

55. DRELvt, 2051/1941.

56. DRELvt, 2347/1941.

57. DRELvt, 2577/1941.

58. DRELvt, 2419/1941.

59. DRELvt, 2472/1941.

60. DRELvt, 2591/1942.

61. DRELvt, 1450/1942.



sem tudott románul, hogy a kidobolt rendeleteket megértse. Olyan szervezet pedig, amely minden jelentősebb magyarlakta településen képviselve volt, és hivatalos képviselői mind magyarok voltak, csak egy volt: az egyház.

Kézenfekvő volt tehát, hogy az államnak az egyházat rövidesen arra kellett kényszerítenie, hogy lelkeszei aktívan részt vegyenek a hadikölcsönjegyzésben, mert így a magyar lakosság részéről is jelentős bevételekre lehetett számítani. Az egyházat pedig az államsegéllyel, és az állami támogatással könnyen meg lehetett zsarolni, hogy része legyen ennek a propagandának.

A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész levéltárában, az 1942-es évből származó dokumentumok csomójában igencsak vastag iratgyűjtemény található, mely a lelkeszeknek a hadikölcsönjegyzésre vonatkozó jelentéseit tartalmazza.<sup>62</sup> Többek között itt található a Kultuszminisztérium 2521/1942. számú leirata is, melyben nyílt fenyegetés és követelkezés nélkül – pusztán az egyház „kötelességére” való burkolt utalással – kérték az egyháztól a kölcsönjegyzésben való részvételt.<sup>63</sup> A leirat, miután kifejtette a hadikölcsönjegyzés „fontosságát”, miszerint: „a fronton levők harcának és áldozatainak eredménye elválaszthatatlanul kötődik az itthoniak áldozatához”, elítélően szólt azokról, akik nem akartak hadikölcsönt jegyezni, mivelhogy „dezertálnak a nemzet közös frontjáról”. A következő mondat pedig a magyarlakta vidékekre utalt: „Az ország nem minden részén értették meg ennek a kölcsönnek a fontosságát.” Az egyház feladatáról és kötelességéről szólva, kijelentette, hogy: „az egyház volt az, amely évezredek át irányította a nemzet sorsát”, ebből pedig azt a következtetést vonta le, hogy ezek szerint az egyháznak kell gondoskodni arról, hogy a kölcsönjegyzéstől eddig távolmaradó magyarság is kivegye a részét Antonescu hadi vállalkozásainak finanszírozásából. A lelkeszek tehát, mint állami hivatalnokok, „lelkes felvilágosítási kampányba” kellett, hogy kezdjenek „a kölcsön jegyzésének fontosságát és annak közhasznát” illetően. Ebbe a munkába minden helyi közméltóságot és egyházi testületet be kellett vonniuk, hogy ezek is segítsék a kölcsönjegyzés sikerét. Hentente jelentést kellett tenniük az eszperesi hivatalnak arról, hogy hány családot látogattak meg, és hány kölcsönt jegyeztek.

A lelkeszek tehát, akiknek napokkal korábban egyszer sem engedték volna meg, hogy családokat látogassanak, híveiket számba vegyék, most – az állam érdekében – kötelesek voltak minden egyháztagot felkeresni, csak azért, hogy meggyőzzék, jegyezzen minél nagyobb hadikölcsönt. A minimálisan elvárt kölcsön összege a kölcsönjegyző évi adójának az összege volt. A jelentésekben külön fel kellett tüntetni a meglátogatott családok tagjainak számát, birtokait és a jegyzett kölcsön összegét.<sup>64</sup>

A helyi rendfenntartó hatóságok viszont nem egy esetben a lelkeszeknek még ezt – az állam érdekében végzett – tevékenységét is gyanakvással figyelték. Több egyházközség-

62. DRELvt, 183/1942.

63. Uo.

64. Az iratok, bár nem tartalmazzák minden egyházközség adatait, hiányosan is kiváló forrásnak bizonyulnak a református hívek negyvenes évekbeli gazdasági és szociális helyzetének kutatásához.

ből is érkezett panasz, hogy a csendőrök nem engedték kölcsönjegyző körútra menni a lelkészeket. Ilyenek voltak például Tordaszentlászló, Györgyfalva, Mócs.<sup>65</sup>

A kölcsönjegyzést a brassói konzul 1942. június 13-i jelentésében „vagyondézmának” nevezte. Jelentése szerint a kölcsönt nem jegyezték, hanem előírták, és bár mindenkítől csak az évi adójának megfelelő összeget kérték, gyakran fordult elő, hogy ennek az öt-, tíz-, sőt húszszorosát is követelték. Ha a kölcsönjegyző nem vállalta a kirótt összeget, akkor egyszerűen az összeg végére írtak két vagy három nullát, ha pedig nem fizetett, akkor következhetett a végrehajtás.<sup>66</sup> Ifj. Müller Jenő, a Magyar Népközösség titkára jelentésében szintén említi a hadikölcsönjegyzés sérelmes gyakorlatát. Jelentése szerint nem egy esetben fordult elő, hogy a magyarokkal olyan kölcsönt jegyeztettek, mely veszélyeztette egzisztenciájukat. Arról is szólt, hogy tudomása szerint 220 esetben tíz és húszszorosra emelték fel a jegyzett összeget. Az utólag beírt összegekért végrehajtást is alkalmaztak. Székelykocsárdon három gazdának nem engedélyezték, hogy állatait eladja, amíg hadikölcsönt nem jegyezték.<sup>67</sup> A kölcsönjegyző bizottságok tevékenységét jellemzik az abrudbányai lelkész jelentésében foglaltak. A lelkész azt panaszolta az Intézőbizottságnak, hogy az egyházközséget is 10 000 lej kölcsön jegyzésére kényszerítették. A kölcsönjegyző bizottság így érvelt: „mi most nem kérünk, hanem parancsolunk, s aki jószántából nem fizet, azon végrehajtjuk úgy, mint az adót.”<sup>68</sup>

Végül valószínűleg sem a kényszerítés, sem a lelkészek kényszerű népszerűsítése nem hozta meg a várt eredményt, mert 1942 októberében kormányhatározat született, mely a visszacsatolási kölcsönt visszacsatolási adóvá alakította át.<sup>69</sup> Az adó alól mentesek voltak azok, akik előzőleg jegyezték visszacsatolási kölcsönt, de ezt megfelelő iratokkal igazolniuk kellett az adóhatóságok előtt. A visszacsatolási adó a következő évben is megmaradt.

1944-ben, miután a szovjet offenzíva miatt sor került Besszarábia kiürítésére, az újraegyesítési adó helyett újabb hadikölcsön, a nemzetvédelmi kölcsön jelent meg. Ezt a kölcsönt pedig már mindenkire rákényszerítették. A közhivatalnokok – így a lelkészek is – kötelesek voltak a május havi nettó fizetésüknek megfelelő nemzetvédelmi kölcsönt jegyezni. A kölcsönjegyzés alól mentes volt az, akinek a fizetése kevesebb volt 4 000 lejnél falun, illetve 6 000 lejnél városban, és csak fél összeget kellett jegyeznie annak, akinek a fizetése kevesebb volt, mint 10 000 lej.<sup>70</sup> Nemzetvédelmi kölcsönt azonban nem csak a fizetések, hanem az ingatlanok utáni jövedelmek alapján is jegyezni kellett. A minimális kölcsön értéke az állami adó felével volt egyenlő. Kölcsönt kellett jegyezni mind a földek, mind az épületek jövedelmei után. Mivel a törvény nem volt egyértelmű, nem lehetett tud-

65. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL, K 610, 91. cs., VI/11., 181.

66. MOL, K 63, 263. cs., 27/7. t. 3773pol/1942.

67. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

68. DRELvt, 492/1942.

69. DRELvt, 2809/1942.

70. DRELvt, 818/1944.

ni, hogy az egyházak élveztek-e mentességet vagy sem.<sup>71</sup> Az Intézőbizottság a lelkészek fizetése után 1 012 000 lej nemzetvédelmi kölcsönt jegyzett.<sup>72</sup>

### Felhasznált irodalom

#### *Levéltári források:*

Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár

A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Levéltára

Magyar Országos Levéltár, Budapest

Külügyminisztériumi levéltár, Politikai osztály iratai, K 63

Külügyminisztériumi levéltár, Politikai osztály rezervált iratai, K 64

Ministerelnökségi levéltár, Nemzetiségi és kisebbségi osztály iratai, K 28

Sajtó levéltár, K 610

#### *Könyvek, tanulmányok:*

*A Romániai Erdélyi Ref. Egyház Aiudon, 1941. évi május hó 20-ik napján tartott intézőbizottsági gyűlésének jegyzőkönyve.* (A továbbiakban Intbizjvk.) Nagyenyed, 1941.

*Relațiile româno-maghiare și situația minorităților în anul 1942. Ancheta comisiei germano-italiene Hencke-Roggeri,* in: *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX.* Cluj-Napoca, 2007.

---

71. DRELvt, 856/1944.

72. DRELvt, 1380/1944.

## Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tűnjenek fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjük dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
  - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
  - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: MOLNÁR János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
  - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: MARTON József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: LÉSZAI Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
  - Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin PÉTER: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen CHADWICK (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
  - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május*

5-ig. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/II. II.

– Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944. [http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz\\_2002\\_konyv-bemutato/benko\\_levente\\_eloadasa.html](http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html) (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelki-gondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a besz kennelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbtáshoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslaataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a [http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva\\_en.php](http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php) címen.

## Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published.

*Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: [studia@rt.ubbcluj.ro](mailto:studia@rt.ubbcluj.ro). We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in SmallCaps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):



J.-N. ALETTI, "Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance", in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, "Il lavaggio dei piedi", in G. GHIBERTI (ed.), *Opera Giovanna*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, "Natus ex virgine", in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 75.

S. BROCK, "Genesis 22 in Syriac Tradition", in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, *Hosea*, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as op. cit., art. cit., a.a.O. Also avoid f. or ff. for "following" pages; indicate the proper page numbers. Do not use see, Vgl., etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: [http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva\\_en.php](http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php).