



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1-2/2008

ANUL / YEAR LIII.

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
15–16

Desktop Editing Office: Hasdeu no. 52., Cluj-Napoca ♦ Tel/Fax: 0264–405352

Sumar – Contents

Sumar – Contents	I
Tartalomjegyzék	3
János MOLNÁR: Ceremonial Farewell Speech ♦ Prelegere cu ocazia cursului festiv al absolvenților	5
János MOLNÁR: The Decalogue ♦ Decalogul	9
Lehel LÉSZAI: In the Garden of Gethsemane ♦ În grădina Gethsemane	33
Béla-Sándor VISKY: Theodicy Interpretation of Immanuel Kant ♦ Interpretarea teodiceei la Immanuel Kant	45
Sarolta PÜSÖK: Was Kierkegaard a Philosopher or a Theologian? ♦ Kierkegaard: filozof sau teolog?	61
Angéla DEÁK: The Symbol of Downfall in Paul Tillich's Theology ♦ Simbolul căderii în teologia lui Paul Tillich	75
Ruth FABRITIUS: The Outer Wall Paintings of the Moldavian Monasteries and the Religious Wars of the 16 th Century ♦ Picturile murale din mănăstirile moldovenești și luptele religioase din sec. 16....	95
Alpár HANKÓ-NAGY: Atrocities Against Reformed People in Romania Between 1940 and 1945. ♦ Atrocități comise contra credincioșilor reformați din România în perioada 1940–1945.....	113
Iringó HORVÁTH: 18 th Century Textiles in the Reformed Congregation of Uzdiszentpéter (Transylvania) ♦ Textile din sec. 18. în inventarul Parohiei Reformate Sânpetru de Câmpie	131
Csongor JÁNOSI: The Kulaks of Sovata and of Its Neighboring Villages ♦ Chiaburii din Sovata și satele învecinate.....	147
Olga LUKÁCS: Relationship between the University and the Reformed Theological Faculty in Transylvania in the 17–19 th centuries ♦ Re-	

lația dintre Universitate și Facultatea de Teologie Reformată în Transilvania sec. 17–20	171
Sándor FAZAKAS: From the Healing of Memories to the Reconciled Community ♦ De la memoria vindecătoare la comunitatea reconciliată.....	185
Gábor HÉZSER: Spirituality – Thoughts (Not Only) for Protestant Aids ♦ Spiritualitate – Idei (nu numai) pentru asistenți pastorali protestanți	197

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
15–16

Kiadói hivatal: Kolozsvár, Haşdeu u. 52. ♦ Tel/Fax: 0264–405352

Tartalomjegyzék

Sumar – Contents	I
Tartalomjegyzék.....	3
MOLNÁR János: Évzáró beszéd	5
MOLNÁR János: A Tízparancsolat.....	9
LÉSZAI Lehel: A Gecsemáné-kertben	33
VISKY Sándor-Béla: Immanuel Kant teodiceája, avagy a rossz problémájá- ra adott elméleti válaszlehetőségek elutasítása	45
PÜSÖK Sarolta: Filozófus volt-e Kierkegaard vagy teológus?	61
DEÁK Angéla: A bukás szimbóluma Paul Tillich teológiájában.....	75
Ruth FABRITIUS: Die moldauische Aussenmalerei und die Glaubens- kämpfe des 16. Jahrhunderts.....	95
HANKÓ-NAGY Alpár: Reformátusok elleni atrocitások Romániában 1940–45. között	113
HORVÁTH Iringó: Uzdiszentpéter 18. századi textíliái.....	131
JÁNOSI Csongor: Szováta és a hozzátartozó falvak kulákjai.....	147
LUKÁCS Olga: Az egyetem és a református teológia kapcsolata Erdélyben a 17–19. században	171
FAZAKAS Sándor: A gyógyító emlékezéstől a megbékélt közösségig..	185
HÉZSER Gábor: A spiritualitásról – gondolatok nem csak protestáns segítőknél	197

Molnár János:

Évzáró beszéd

A Mt 24,45-ben Jézus, a Mester kérdést tesz fel tanítványainak, és a kérdés mellé ajándécsomagot borítékol. A kérdés így hangzik: Kicsoda a hű és bölcs szolga, akit az ő ura gondviselővé tett az ő háza népén, hogy a maga idejében adjon azoknak eledelt? A borítékolt ajándécsomag pedig arról szól, hogy boldog az a szolga, akit az ő ura, mikor hazajön, ily munkában talál, mert gondviselővé teszi őt minden jószágá felett.

Kedves végzősök, azt hiszem ennek a kérdésnek benneteket kettős kihívás elé állít. Az első a múltba néz, múltat kutat, keres és önértékelésre készített. A mai nappal és az ezt követő licencvizsgálóval elérkeztetek az egyetemi alapképzés befejezéséhez. Az Ige szavaival: a ház ura eljött, hogy megnézzé és számba vegye azt, hogy az elmúlt négy illetve három év alatt hogyan sáfárkodtatok mindazzal, amit reátok bízott? Hadd nevesítsünk néhány dolgot a reátok bízottak közül: ifjúság, egyetemi élet, diákélet, tanulás és tanítás, tudomány és kultúra, társas-lélektani kapcsolatok, barátság és szerelem, beilleszkedés és alkalmazkodás, felelősség és személyiségfejlődés, világkép és világnézet. Viszont nem kell most válaszolni erre a múltat vizsgáló kérdésre, miszerint mindezekben mennyire voltatok kolozsvári egyetemistaként hű és bölcs szolgák. Már csak azért sem, mert azt hiszem, hogy ebben az ünnepélyes keretben sokkal fontosabb, hangsúlyosabb és kiélezettebb ennek a kérdésnek jövő idejű kisugárzása, hisz az egyetlen igazi, értékes és értelmes életcél fogalmazódik meg benne minden pályáját kezdő pedagógus számára, s ez így hangzik: hű és bölcs szolgának lenni. Ebből pedig a priori következik, hogy a magyar pedagógus, a magyar tanár a hű és bölcs szolga, aki idejében tud eledelt adni a gondjaira bízott háznépnek, jelen esetben magyar iskolába küldött magyar gyermeknek. Pedagógiai cél ez, mely egyszerre cél és minden napon történő valóság. A magyar pedagógus ugyanis nem élete végére válik hű és bölcs szolgává, hanem minden nap azzá kell lennie, amikor átlépi az iskola küszöbét. A kérdés, mint cél, és mint realitás olyan viszonyrendszerben van egymással mint a tér és a határtalanság, az idő és az időtlenség, valamint az oki viszony és a csodálatos, a megmagyarázhatatlan és a megfoghatatlan a magyar filozófiai gondolkodásban – mondja Karácsony Sándor *A magyar világnézet* c. munkájában (17). Befejezett egyetemi alapképzésetek után tehát tudtok-e, akartok-e az élet minden napján hű és bölcs szolgák lenni?

Ha igen, akkor nézzük meg, hogyan lehetséges ez! Először is nem úgy, hogy saját magam annak kiáltom ki, s ezzel a kezem is kinyújtom a borítékolt ajándécsomag után. Ezt a magatartási formát önreklámozásnak, karrierizmusnak és profitorientáltságnak nevezzük. Ha ennek helye is van a piactudományban, nincs helye a pedagógiában. Jézus egészen más utat jelöl ki a hű és bölcs szolgává válás számára. Miután felteszi a kérdést, anélkül hogy választ várna a tanítványoktól, elkezd beszélni a gonosz szolgáról, aki annak

tudatában, hogy az ő ura késik a hazajövetellel, elkezdi verni és ütni a gondjaira bízottakat, gazdája vagyonát pedig elherdálni a részegesekkel együtt.

A gonosz szolga példájával Jézus mindenk előtt önismeretre nevel, s ez a kezdete az említett cél elérésének és beteljesítésének. A kiindulópont tehát az önismeret, és egyben a való. A cél a normatív és egyben a kellő. Hogy a célt elérjem, tudnom kell, hogy ki vagyok, ismernem kell jelenlegi önmagam, reálisan kell felmérnem a lehetőségeimet és adott helyzetemet. Tisztán kell látnom, honnan indulok el, s hova szeretnék megérkezni. Ez az egész folyamat semmi más, mint növekedés, fejlődés, melyben folyamatosan és állandóan, itt és most a cél valósul meg. Kilépek tehát gonosz szolga voltomból, s elindulok a hű és bölcs szolgává válás útján, aki idejében, azaz a kellő időben eledelt tud adni a rábízottaknak, azaz aki tanítani és nevelni tud a gyermek életkori, szellemi, lelki, kulturális és társadalmi sajátosságainak figyelembevételével.

Egyik jól ismert mese szerint ez a tanári élet útján történő és megvalósuló fejlődés nem más, mint királyfivá válás. Valamennyien ismerjük Csipkerózsika meséjét. A százéves vadon csipkebozótot csak a királyfi tudta áttörni és Csipkerózsikát is csak a királyfi tudta életre csókolni, nem a lakáj, nem a komornyik, de még a tábornokok és miniszterek hada sem. A mesében az életre csókolás analóg az Igében említett idejében történő tápláléknyújtással, ami az egyetlen értelmes és értékes pedagógiai életcél: életre csókolni Csipkerózsikát, idejében táplálni a gondjaimra bízottakat, tanítani és nevelni egy egészséges erdélyi magyar ifjúságot.

Mindebből posztulátumként következik három lényeges dolog:

1. Meg kell újulnia az iskolában az iskolai munkának – mondja Karácsony Sándor értékelve Makkai Sándor: *Magyar nevelés, magyar műveltség* c. írását. „Naiv, nemzetiségekkel nem törődő történet szemléletre, objektív tények helyett szubjektív világnézetet nyújtó természettudományos nevelésre és gyökértelen erkölcsi idealizmus helyett az élet szolgáltatába állított iskolai munkára van szükség. Az ilyen munkában az oktatást sem túlbecsülni, sem lebecsülni nem szabad, hanem annak kell venni, ami: az életcél öntudatosításának az ember összes tevékenységeiben. Ebben a felfogásban az élet egészen felelhető az intelligencia síkjába, vagyis a megismerés, megértés, megítélés, értékelés szférájába... Az ilyen iskola eszménye: az egységes szellem, amely minden részletében összeműködő és azonos módon céltudatos.”

2. A nevelőnek „szakítania kell azzal a tévhittel, hogy növendékének mindenható teremtménye és ura. Az új nevelő nem kormányzó hatalom, hanem őrálló faktor. Nem vezér, hanem kísérő. Nem diktál, hanem tolmácsol. Saját életével dokumentálja növendékeinek az életcél. Felelős és alázatos.” (Karácsony S. uo.189.).

3. A nevelő szemében az ifjúság többé nem átmenet, hanem életforma. „Csak egyik meghatározója az életkor, tartalmi sajátossága pedig: a döntés előtt állás, ezért nincsenek lezárt, csupán újra felvetett kérdései. Pedagógiailag az a fontos, hogy kérdéseire a feleleteket a felnőttek adhatják meg. Ifjúságunk harcban áll apáival, kritikus magyarázatok helyett a tények érdeklik, hajlamos a gyors állásfoglalásra. Ne is tekintélytisztelőre számítsunk, hanem önkéntes hódolatszenvedélyére. Ezt pedig csak szeretet fejében kaphatjuk meg tőle.

Az egyetlen lehetséges megoldási formánk tehát: az alázatos istenfiúság.” A mese szavaival: a királyfivá válás.

Kedves diákok, most, amikor négy illetve három év alapképzés után elbocsátunk titeket a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karáról a királyfivá válás útjára, azzal a reménységgel tesszük, hogy nemcsak hű és bölcs szolgák lesztek majd naponként, hanem boldog szolgák is. Boldogok, mert hazaérkező uratok minden alkalommal királyfiúi szolgálatban fog találni titeket. Ebben a boldoggá tevő, hűsleges, bölcs és életre csókoló szolgálatban Urunk áldása kísérjen titeket erdélyi iskoláink felé, vagy akár vissza a mestéri és a doktori képzés tanfolyamaira. Tudjatok, merjetek és akarjatok mindig és mindenhol, Adyt idézve: a felséges tűz csiholói lenni.

Molnár János:

A Tízparancsolat – 2Móz 20,1–17

The Decalogue

The study is a short exegeses of Ex 20:1-17 also presenting several aspects of the Decalogue, like: the number of commandments in different church traditions, other types of law texts in the Old Testament etc. The main part of the study explains verse by verse the biblical chapter containing the ten commandments. The Hebrew expressions are analyzed and their implication on the understanding of the commandments is presented.

Keywords: Old Testament exegeses, Decalogue, Hebrew expressions.

A Tízparancsolat héber neve: aszeret hadd'barim, magyarul: tíz ige (beszéd). Görög fordításban: dekalosz, magyaros kiejtéssel: dekalógus. Magyar nyelvterületen jelölésére a „tízparancsolat” kifejezést használjuk, ami tartalmilag helyes, műfajilag részben kifogásolható. A héber szövegben ugyanis csupán a 4. és 5. parancsolat tartozik a parancsolat műfajához, a többi tiltás, amit a 1^o tiltószó vezet be, s az utána következő cselekvést kifejező ige imperfectum alakja nyomatékosit. Ennek magyarázatát a héber jogi gondolkodásban és az ebből születő törvényalkotásban kell keresnünk. Míg az apodiktikus (ellentmondást nem tűrő, határozott, egyenes parancs) törvény feltétel nélküli és egy tagú, a kazuisztikus törvény, mely az emberi együttélést és annak társas-lélektani viszonyait szabályozza, egy vagy több feltételes mellékmondatlal kezdődik, meghatározza a jogi esetet és a kijáró büntetést.

A Tízparancsolat kijelentése a pusztai vándorlás idején történt a Sinai hegyen Isten és Izrael szövetségkötése alkalmából. Ez a 120 héber szóból álló szöveg a „törvénykönyvek törvénykönyve” – mondja Hertz J.H.¹, mely a hit alapja, az egész Tóra oszlopa és gyökere, s melyen keresztül minden ember az istenimádat és a jog alapvető szabályait ismerheti meg.

Zsidó hagyomány szerint az isteni hang hetven nyelven szólott a kijelentéskor. Akkor ennyi nyelvet beszéltek a földön, így nemcsak a héberek, hanem a föld minden lakosa hallotta a kijelentést. Az elhangzó igék az egész világot megtöltötték illattal, míg a parancsolat hangzott a Sinairól, egyetlen madár sem énekelt, egyetlen barom sem bőgött, az óceán nem háborgott és egyetlen teremtmény sem moccan: „Az egész természet lélegzetviasszafojtva figyelt az isteni hang hallatára, amely kinyilatkoztatta a lelkiismeret és az igazság fennhatóságát a világegyetemben”², Istennek azt a szent és magasztos akaratát, melynek valóra váltását, életté alakítását Isten tőlünk, emberektől várja.

1. Hertz J. H.: *Mózes öt könyve és a Haftarák*, Bp. 1984. II/230.

2. Hertz: *uo.* II/230.

Számokkal kapcsolatos kérdések

A két kőtábla kérdése

A szentírásban csak arról olvasunk, hogy Isten két kőtáblára írta a Tízparancsolatot. Sehol sem olvasunk arról, hogy melyik és hány parancsolat volt az egyiken, melyik és hány a másikon. A szakirodalomban ismert az a felfogás is, hogy mind a tíz parancsolat az első kőtáblán volt, a második kőtábla az elsőnek csupán másolata volt. A hattita uralkodók szövetségekötési gyakorlatára épít ez a felfogás. Ebben a joggyakorlatban mind a király, mind a vazallus kapott egy-egy példányt a szövetséget szabályozó iratból. Református és általában protestáns felfogás szerint az első tábla az első négy parancsolatot foglalta magába, míg a második tábla a következő hatot. Ez a felfogás Jézus tanítására alapoz, mely szerint a tízparancsolatot tartalmilag két parancsolatba lehet összefoglalni: szeretet Isten iránt és szeretet a felebarát iránt (Mt 22,37. Lásd: Heidelbergi Káté 93. kérdés-felelet).

Bárhogyan is álljon a két tábla teológiai vagy épp hattita gyakorlatra építő történelmi magyarázata, a zsidó bölcsek felfogása szerint a két tábla, melyre a Tízparancsolat rá volt vésve már a világ teremtésének előestéjén elő volt készítve, tehát korban megelőzik az emberiséget és így függetlenek időtől, helytől és faji kultúrától. A dicsőség szafir trónusából vágattak ki ezek a táblák. Épp ezért a Tízparancsolat kijelentésének napja (Szíván hatodika) éppolyan jelentős, mint maga a teremtés napja.³

A tízes szám kérdése

Miért tíz parancsolat és nem több vagy kevesebb? A héber számszimbolikában a 10-es szám, akárcsak a 3, 7 vagy a 12 jelképes értékű, s több mint az emberi kéz ujjainak száma és a parancsolatok száma közötti anatómiai kapcsolat. De ha csak ennyi lenne, már akkor is kulcsfontosságú lenne, ugyanis „ha egyszer tízig elszámoltad – mondja David Noel Freedman, minden ujjadat és minden esélyedet felhasználtad”.⁴

Ebből az anatómiai kapcsolatból a szimbolika világába lépve azt hiszem nem tévedek, ha azt mondom, a 10-es szám először a teljesség száma. Isten a teljes Izraellel az egész néppel köt szövetséget a Sinai hegyen. Másodszor: a maximális esélyek száma. Isten tíz esélyt, azaz, minden esélyt megad az övének, hogy megmaradjanak a vele való szövetségben és engedelmisségben. Ezt az esélyszimbolikát igazolja Freedman szerint a tíz csapás, tíz és nem több, de nem is kevesebb, ami esély volt a fáraó számára, hogy szabadon bocsássa a hébereket, és a tíz ellenszegülés, amiről 4Móz 14,20–24-ben olvasunk. Izrael tíz lehetőséget kapott a pusztában, hogy teljes szívvel engedelmeskedjen Istennek. De miként a fáraó elbukott és Egyiptom megsemmisült, azok az izraeliták is elpusztultak, akik noha látták Isten dicsőségét és a jeleket, melyeket tett, mégis „megkísértették” Őt tízszer is.⁵

Szövegünket a Biblia maga tízparancsolatnak nevezi (5Móz 4,13; 10,4), attól függetlenül azonban a szakirodalomban nemcsak a már említett tilalom-parancs műfaji kérdés

3. Ábóth V. 6 – lásd Hertz: uo II/230–231.

4. D.N. Freedman: *A kilenc parancsolat*, Gold Book, 28.

5. Freedman: uo 34.

merül fel, hanem az a kérdés is, hogy valójában hogyan is oszlanak fel a szövegben található parancsolatok?

Ha az alábbi táblázatot megvizsgáljuk, három tradíciókört fedezhetünk fel. Az első a zsidó hagyomány számozási rendszere, a második a római katolikus, az anglikán és a lutheránus számozási sorrend, a harmadik pedig az ortodox és református számozás. Ez utóbbival találkozunk Philonál és Josephus Flaviusnál is.

A Tízparancsolat számozása

2Móz 20,2–17	Zsidó hagyomány	Keresztény hagyományok	
		R. kat., anglikán és lutheránus	Ortodox és református
Én, az Úr, vagyok a te Istened, aki kihozatalak téged Egyiptomnak földéről, a szolgálat házából. (20,2)	4	3	4
Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem. (20,3)	5	4	3
Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, amelyek fenn az égben, vagy amelyek alatt a földön, vagy amelyek a vizekben a föld alatt vannak. (20,4)			
Ne imádd és ne tiszteld azokat; mert én, az Úr a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok, aki megbüntetem az atyák vétkeit a fiakban, harmad- és negyedíziglen, akik engem gyűlölnék. (20,5)	2	1	2
De irgalmasságot cselekszem ezeríziglen azokkal, akik engem szeretnek, és az én parancsolataimat megtartják. (20,6)			
Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, aki az ő nevét hiába felveszi. (20,7)	3	2	3
Megemlékezzél a szombatnapról, hogy megszenteljed azt. (20,8)			
Hat napon át munkálkodjál, és végezd minden dolgodat; (20,9)			
De a hetedik nap az Úrnak a te Istenednek szombatja: semmi dolgot se tégy azon se magad, se fiad, se leányod, se szolgád, se szolgálóleányod, se barmod, se jövevényed, aki a te kapuidon belől van; (20,10)	4	3	4
Mert hat napon teremte az Úr az eget és a földet, a tengert és mindent, ami azokban van, a hetedik napon pedig megnyugovék. Azért megáldá az Úr a szombat napját, és megszentelé azt. (20,11)			
Tiszteld atyádat és anyádat, hogy hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr a te Istened ád te néked. (20,12)	5	4	5
Ne ölj. (20,13)	6	5	6
Ne paráználkodjál. (20,14)	7	6	7
Ne lopj. (20,15)	8	7	8
Ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot. (20,16)	9	8	9
Ne kívánd a te felebarátodnak házát.		9	
Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét, se szolgáját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát, és semmit, ami a te felebarátodé. (20,17)	10	10	10

Bármelyik felosztást vesszük figyelembe, a parancsolatok száma tíz. A szakirodalomban viszont találkozunk azzal az állásponttal is, hogy ez a szám csupán kilenc (pl. D. N. Freedman). Ez a vélemény abból a megállapításból indul ki, hogy a tulajdonképpeni tizedik parancsolat nem bizonyítható bűnre vonatkozik. A kívánság önmagában, nem bűn, s a felebarátja házáat, feleségét stb. kívánó ember bűnössége sohasem derül ki mindaddig, amíg a kívánságot nem követi cselekedet. De amikor a kívánság cselekedetté lesz, akkor azonnal valamelyik előző parancsolat lép életbe. A 10. parancsolat ilyenképp a kívánságot, vagyis az előző parancsolatok megszegését munkáló ösztöni erőt tiltja, és nem a konkrét bűnt. Jellege preventív, azaz megelőző tiltás, ami csak feltételesen hordja magában a jogi esetet. Ha tehát a 2Móz 20,2 – a parancsolatok bevezetése, pontosabban a parancsolatok történelmi tettekkel illusztrált nyitánya, akkor a 2Móz 20,17 nem más, mint a parancsolatok Isten preventív szeretetét megfogalmazó pedagógiai befejezése.

Hasonló jellegű törvényszövegek a Tórában

A 2Móz 20,1–17-ben és az 5Móz 5,6–21-ben olvasható tízparancsolat szövegének irodalmi megnevezése: etikai dekalógus. Más rokon szövegek: a kultikus dekalógus 2Móz 34,12–16 (itt a parancsolatok száma 13), a sikemi dodekalógus 5Móz 27,15–26, az egyes számú dekalógus 3Móz 19,3–12 és a többes számú dekalógus 3Móz 19,13–18.

Hivatkozik a Tízparancsolatra Zsolt 50; 81; Jer 7,9; Hós 4,1–3. Jézus is idézi a Tízparancsolatot, mint az örök élet elnyerésének útját Lk 18,20.

A szöveg maga

1. vers

Isten dörgés és villámlás, láng és tűz között, kürtök zengésében szólal meg és közli övéivel a Tízparancsolatot, a szövetségnek azokat az ígéit, melyeket kézre és homlokra kötötten kellett hordani, melyet felírhatnak minden ajtófélfára, később zsidó és keresztyén templomok homlokzatára vagy belső falára.

2. vers

Mielőtt Isten bármit is parancsolna, bemutatkozik, elmondja, hogy ki Ő és mit tett vagy tesz övéiért. Ő יהוה – Jahve, ez az ő tulajdonneve, s ő Izrael Istene. Ez a bemutatkozás Isten és Izrael kapcsolatrendszerét tárja fel, de ugyanakkor ebben a társas-lélektani kapcsolatban Isten személyi mivoltát is. Ő nem valami őenergia, valami végtelenbe vesző világ-princípium, nem filozófiai eszme, hanem Isten, aki mint személy, megszólít és megszólítható, cselekvő és viszontcselekvést elváró. „A te Istened” megnevezésben rejltő jogviszony, pontosabban birtokviszony Izrael számára tapasztalható valóság. Isten nemcsak teremtő Isten, hanem szabadító is. Történelmi cselekedete a rabszolgaságból a szabadságba vezet. Az egyén és egy egész nép szabadsága ez abban a korban, amikor a rabszolgaság és a zsarnokság a társadalom intézményesen szentesített alappillére volt.

3. vers

A bemutatkozás és Isten szabadító cselekedetének nevesítése után hangzik el a tulajdonképpeni első parancs, Isten első nagy elvárása Izraellel szemben. Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem. Az „én előttem” héber kifejezést fordíthatjuk így is: az én szívem előtt, vagy kívülem, de így is: az én arcomon. Ez utóbbi fordítás szerint a parancsolat megtiltja Izraelnek, hogy Isten arcát más istennel eltakarja. A szabadító Isten és Izrael közé nem kerülhet más isten. Az arc látása, vagy épp felragyogtatása két személy között a legmeghittebb kapcsolat kifejezője. Ezt a kapcsolatot Izrael nem zavarhatja meg idegen istenekkel. De egyáltalán léteznek Jahvén kívül más istenek is?

A kérdésre kétség nélkül igennel kell válaszolni (5Móz 4,19). Egyiptomban több száz istent imádtak és a kánaáni világban is több, mint száz isten kultusz fogadta a honfoglalókat. Minden városnak, minden természeti jelenségnek, társadalmi eseménynek stb. volt istene. Az ókori kelet nem más, mint „az istenek között felparcellázott világ.”⁶

Idegen istenek léteznek tehát, holott nincs realitásuk. 2Móz 19,5-ben azt olvassuk, hogy Istené az egész föld. Ő az egyetlen teremtő és Ő a világúr. Az általa teremtett égitesteket, növényeket, állatokat, természeti erőket megszemélyesítő istenek mind emberi kitalálások, irreális létezők, azaz nem létező létezők, olyanok, mint az ábrázolásaik: emberi kéz munkái, fa és kő és fém, nem látnak, nem hallanak, nem járnak és nem cselekszenek. Illés is és Ézsaiás is gúnyt űz belőlük. (1Kir 18,27k; Ézs 40,18k; 45,14k). „Elilim”-ek, azaz „semmik” (Ézs 2,8.18.20), de mégis létező és ható tényezők, valódi hatalmak, melyeket az emberek istenként imádnak, s melyek az embereket valóságosan is birtokukba vehetik.

Az első parancsolatban tehát nem arról van szó, hogy Istent kell első helyen imádni, és utána jöhetnek az idegen istenek is alacsonyabb fontossági sorrendben, hanem arról, hogy Izraelnek nincs joga más isteneknek kiparcellázni azt a világot, amely egyedül a szabadító Isten tulajdona. Izrael, mint Isten népe nem sülyedhet le a pogányok politeista kultúrvilágába. Az első parancsolat ilyenképp Isten kizárólagos tiszteletének és imádatának parancsa.

4–6. versek

A második parancsolatot lehet a vallási képzőművészet elleni parancsként is értelmezni, de ez helytelen és járhatatlan exegetikai út, ha figyelembe vesszük azokat a művészi gondolat készült kultikus tárgyakat és építészeti ornamentikát, amivel a szent sátorban vagy épp Salamon templomában találkozzunk. A parancsolat nem a képzőművészet fejlődését tiltja tehát, hanem egyszerűen azt, hogy Izrael ne készítsen Istenről képet, azaz bálványt. De miért?

Amikor a parancsolat felvázolja a korabeli háromdimenziós világképet: ég, föld és föld alatt – akkor egyértelműen utal arra, hogy Isten sem a világűrben lévő égitestekkel, sem a levegőben repülő madarakkal, sem a földön, a föld alatt vagy a vízekben élő állatokkal nem azonosítható. 5Móz 4,15–16 újabb indokot fogalmaz meg: „Őrizzétek meg azért jól a ti lelketeket, mert semmi alakot nem láttatok akkor, amikor a tűznek közepéből szólott hozzátok

6. J. Douma: *A tízparancsolat*, Iránytű kiadó, 1994, 15.

az Úr a Hórebén; Hogy el ne vetemedjete, és faragott képet, valamely bálványféle alakot ne csináljatok magatoknak, férfi vagy asszony képére.” Jahve tehát nem jelent meg antropomorf, azaz emberhez hasonló formában, így sem férfiként, sem nőként nem ábrázolható.

Ézs 40,18–25 szerint azért nem lehet képet készíteni Isténről, mert nincs olyan emberi találmány, mely alkalmas lenne Istén egészének megragadására. Minden kép vagy szobor materializálná, eltárgyasítaná Istent, s ez Istén valóságának elferdítése lenne. „Azt, aki mindent megalkotott, s királyként uralkodik a világ és lakói felett, nem képes felfogni az emberi értelem, s így nem készítheti el képmását sem – mondja D.N. Freedman⁷ ... a Teremtő ábrázolása már csak azért is tiltott ... mert Istén készített önmagáról képmást: az embereket. „Teremtünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra” (1Móz 1,26).

Amikor az ember istenéről képet készít, ezzel nemcsak imádatát és szeretetét fejezi ki, hanem azt a vágyat is, amellyel birtokba akarja venni az istenség erejét. A kép az ókori politeista kultuszokban olyan, mondja J. Douma⁸, mint a transzformátor. A magasfeszültség veszélyes és halálos kimenetelű, ha az ember nem tudja ellenőrzése alatt tartani. Így van ez az isteni erővel is. A transzformátorház viszont az életveszélyes magasfeszültségi áramot alacsonnyá, kisebb kockázattal használhatóvá teszi. Ugyanezt teszi a kép, illetve a szobor is, amit az ember isteni imádatban részesít, de ha arról van szó, össze is törheti. Istén viszont az Ő isteni ereje, hatalma és dicsősége feletti rendelkezési jogot nem adja át az embereknek.

A második parancsolat tehát, amikor tiltja a képkészítést, határozottan beszél arról, hogy Istén nem tárgyasítható és az ember nem rendelkezhetik az ő isteni ereje és hatalma felett. Istén maga szabja meg, hogy milyen formában jelenti ki magát övéinek, s ez a forma nem a szobor, hanem az ige (lásd: 5Móz 4,15).

Viszont ez a parancs felvet még egy másik kérdést is, és pedig Istén lélek voltának kérdését. Ha Istén nem test, Izrael a Hórebén nem láthatja alakját (תְּבוּנָה – alak, forma), akkor bizonyára lélek. Viszont, amikor Izrael nem láthatja Istén alakját, ebből a szövegből még nem olvasható ki az, hogy Istennek, nincs alakja (vö. 4Móz 12,8), s őt teljes egészében csupán szellemi, lelki valóságként kell és lehet elképzelni.

Istén alak nélküli szellemi voltát cáfolják azok az antropomorfizmusok, antropopateitikus, zoomorf vagy épp geomorf ábrázolások, melyekkel tele van a Szentírás. Istennek van keze, füle, szeme, arca, lába. Emberi alakban jelenik meg Ábrahámnak Mamré tölgyesében (1Móz 18,1k), Jákob Pénuelnél szemtől szemben látja őt (1Móz 32,30). Mózes, Áron, Nádáb, Abihú és a hetven vén szintén látta Istent (2Móz 24,10), Mózes szemtől szemben beszélt vele és alakját is láthatta (4Móz 12,6k). Akkor tehát, amikor a Szentírás arról beszél, hogy Istén lélek, akkor elsősorban nem az ő alak nélküliségéről beszél, hanem arról, hogy Istén erő. A lélek erő. Ezt az asszociációt és szemantikai kapcsolatot támasztja alá Ézs 31,3 is: „Egyiptom csak ember, nem Istén, lova is csak test és nem lélek”. Ember és Istén, test és lélek állnak itt kapcsolatban egymással. Az ember és a test asszociációban egyértelműen a gyengeség és erőtlenség, Istén és lélek asszociációban pedig az erő és hatalom fejeződik ki.

7. Freedman: uo. 60–61.

8. Douma: uo. 32.

A második parancsolat viszont nemcsak a képzéskészítést tiltja meg, hanem a képmádatot is: Ne imádd és ne tiszteld azokat (5.v.). A héber פָּנֵי ige a valaki vagy valami előtti leborulást, a teljes porba hullást, az illető tárgy vagy személy előtti teljes megalázkodást, a neki való hódolást fejezi ki. Az עָבַד ige pedig, amit a revKároli szövegünk a „tisztelni” igével fordít, a kép, pontosabban a bálvány szolgálatát jelenti. Általános jelentésben pedig azt a szolgálatot és munkát, amit abban a korban a rabszolgák végeztek. Izrael nem imádhhatja a bálványokat és nem szolgálhat nekik. A bálványkultusz mélyre süllyeszti Izraelt. A szabadságra kihívott nép rabszolga státuszba zuhan vissza.

A képzéskészítés és imádás tilalmának motivációját az 5. versben találjuk. Izraelnek tilos a bálványkészítés és imádás, mert Izrael Istene, Jahve, féltőn szerető Isten. A נִשְׁאָר kifejezést fordíthatjuk így is: féltve őrködő, valakiért buzgólkodó vagy egyszerűen úgy, hogy féltékeny. Első esetben Isten szülői magatartása fogalmazódik meg. Ő féltve őrködik és vigyáz, hogy gyermekei nehogyan valamilyen rossz befolyás hatása alá kerüljenek. Parancsaival el akar hárítani minden veszélyt, minden gonoszt és minden tisztátalanságot. Ezzel kizárólagosan magának követeli gyermekei szeretetét, ragaszkodását és engedelmességét. Másik esetben Isten pogány istenekkel szembeni mássága, közelebből Isten pogány istenekkel szembeni intoleranciája fogalmazódik meg. Míg a környező népek istenpanteonjában újabb és újabb istenek kaphattak helyet és sem a főistent, sem más istent nem zavarta a panteon bővülése és gazdagodása, Jahve nem tűr maga körül semmilyen panteont és semmilyen más istennek imádatát. Ő az egyetlen Isten, Ő a Mindenható és Örökkévaló. Ő a teremtető és szabadító: rajta kívül nincs más Isten.

A második parancsolat motivációját a szankció és az áldás közlése zárja le. A szankciót a פָּנֵה ige fogalmazza meg. Az ige többféleképpen is fordítható: 1. keresni, megkeresni, meglátogatni, 2. megvizsgálni, megtekinteni. 3. valaminek utána nézni, 4. számon kérni, megbüntetni. Az egyes bibliafordítások általában a büntetni igét választják a פָּנֵה fordításakor. Ebben az esetben a szankció az, hogy Isten a harmadik és negyedik nemzedékben is megbünteti a bálványimádásba esett ősök bűneit. A szövegnek ezt a fajta értelmezését Ezékiel korában közmondásban is megfogalmazták: az apák ették meg az egest, és a fiak foga vásott bele (Ez 18,2). Ezt a fordítást és közmondásos értelmezést azonban a Tóra egyik tanítása sem támasztja alá, sőt Ez 18-ban maga Isten is visszautasítja. Ezékiel 18,4-ben azt olvassuk: aki vétkezett, az hal meg. Tehát ha az apa vétkezett, ezért a vétekért nem a fia vagy unokája bűnhődik, hanem maga az apa, aki a bűnt elkövette. Hasonlóképpen tanít 5Móz 24,16 is: „Meg ne ölettessenek az atyák a fiakért, se a fiak meg ne ölettessenek az atyákért; ki-ki az ő bűnéért haljon meg.” A „megbüntetem... stb.” szankció ilyenképp nem arról szól, hogy Isten a gyermekekben bünteti meg az apák bűnét, hisz a bűnös, bálványimádó apának lehetnek olyan fiai, akik látják ugyan apjuk gonosz cselekedeteit és mégsem követik azokat (Ez 18,5.10.14), hanem sokkal inkább a bűnt elkövető szülő családja és leszármazottjai iránti felelősségről. A bűnt elkövető szülő a bűnre való hajlamosságot örökségül adhatja fiainak és unokáinak azzal, hogy őket is belevonja a bálványok tiszteletébe. Ez történt az északi ország

királyainak esetében is. Szinte mindegyik király apáról fiúra öröklődően Jeroboám bűnében járt, míg végül Isten mind a királyság intézményét, mind az országot teljesen elpusztította. A bűnös szülők legrettenetesebb hagyatéka gyermekeire viszont nem az – mondja Hertz⁹ –, hogy a gyermekek is elkövetik azokat a bűnöket, amiket a szülők, hanem az, hogy a gyermekek hajlamosak lesznek más, új bűnök elkövetésére. Ezzel az apa, a szülő nemzedékekre menően mérgezi meg családját és helyezi az Úr haragja alá.

Tekintettel a **נָפַץ**-ige „megbüntetem” félreérthető fordítására, a szakirodalomban más fordítási javaslatokkal is találkozunk. Hertz pl. a „megemlékezik az atyák bűnéről a fiakon” fordítást javasolja a következő magyarázattal: „Isten megemlékszik az atyák bűnéről, amikor meg akarja büntetni a gyermekeket. Különbséget tesz az erkölcsi felelősség között, mely csak a bűnös szülőket terheli és a természetes következmények, a bűnre való hajlamosság között, ami az utódokhoz örökségként került.”¹⁰ Ezt a bűnre való hajlamosságot, amit a gyermekek a szülőktől kapnak, s amit már nem a szülők, hanem a gyermekek váltanak cselekedetté szövegünkben a **נָפַץ** = gyűlölni, ellenérzéssel viselkedni ige fejez ki. Isten tehát megemlékezik az atyák bűnéről harmad és negyedíziglen amennyiben az utódok gyűlölik őt, azaz ők is megszegik Isten parancsolatait. Bűnös helyzetüket csak súlyosbítják azok, akik szüleiktől bűnös örökséget vettek át.

A negyedik nemzedékig tartó számonkéréssel szemben, vagyis a második parancsolathoz kapcsolódó szankcióval szemben az áldás ezeríziglen tart. Isten irgalmasságot cselekszik (**נֶעֱשֶׂה חֶסֶד** – szó szerinti fordításban: kegyelmet tesztek, gyakorolok) azok ivadékaival, akik őt szeretik és az ő parancsolatait megtartják. Míg a bálványimádásba süllyedt szülő bűne negyedik nemzedékig árnyékolja be a család életét, és helyezi Isten büntetése alá, a kegyes, igaz és Istent szerető szülő életének áldásos következményei beláthatatlan időre (ezeríziglen) éreztetik jelenlétüket az utódok életén.

7. vers

Izraelben határozottan tilos volt a pogány istenek nevének kimondása. 2Móz 23,13-ban ezt olvassuk: „idegen istenek nevét ne emlegessétek (**וְלֹא תִזְכְּרוּ**), ne hallassék az a te szádból (**וְלֹא תִשְׁמַע**). Hós 2,19 (Károli 2,16) szerint maga Isten vesztí, azaz pusztítja ki népe szájából a Baálok nevét, hogy azoknak neve se említettessék többé. Mindaddig, míg a pogány istenek nevének kimondása szigorúan tilos, azt sehol sem olvassuk, hogy ez a tilalom Isten nevére is vonatkozna. A harmadik parancsolattal ezt a tilalmat igazolni téves dolog lenne, ugyanis a **אֲשֶׁר** (itt tiltó formában) sehol sem jelenti a név kiejtését, kimondását, pontosabban a név kimondásának tilalmát.

A **אֲשֶׁר** ige alapjelentése: emelni, felemelni, felvenni, pl. kezét, fejet, arcot, lábat, stb. Ez a cselekvés minden esetben valaminek a használatba vételével kapcsolatos, valamilyen cselekvés értelmében, annak céljából, vagyis valamilyen cél elérése érdekében. A név felemelése, felvétele is valamilyen cél érdekében történik, pontosabban valamilyen cél érdekében nem szabad megtörténnie. Ezt a héber szöveg így fejezi ki: **לֹא תִשְׁמַע**. A **אֲשֶׁר** jelentése:

9. Hertz: uo. II/215.

10. Hertz: uo. II/214.

tartalmatlanság, haszontalanság, hiábavalóság, hazugság, hamisság. Ebben a kontextusban a harmadik parancsolat nem a név kiejtését, hanem téves, hamis és rossz szándékú használatát tiltja. Természetesen ezzel a tilalommal יהוה nevének szentségét védi és oltalmazza, sőt magát Isten személyét. A név ugyanis azonos annak viselőjével. Benne maga a nevet viselő személy van jelen, annak teljes valósága. A harmadik parancsolat ilyenképp névlevéldés. Védi Isten nevét, tilt a névvel való mindenféle visszaélést.

Kérdés: melyek azok a visszaélések, amelyeket a harmadik parancsolat tilt? A parancsolat egy kazuisztikus esetet sem említ, más bibliai tudósítások alapján viszont a szakirodalom több jogi és etikai szituációt is nevesít.

Az első ilyen eset a varázslás. A környező népek kultuszában az istenség nevének felidézése erőforrás.¹¹ A név olyan erő, melynek birtokában a cselekményt végző személy elenséget tud ártalmatlanná tenni, betegséget tud kiűzni, vagy épp jövődőt tud mondani. יהוה nevét ilyenszerű okkult praktikákban nem szabad felhasználni. Érdekes azonban megjegyezni, hogy az Ószövetségben sehol nem olvasunk olyan varázsszöveget, amelyben Isten neve szerepelne, és sehol sem olvasunk olyan rendelkezést, amely tiltaná Isten nevének varázslásban való használatát. Mindezt azzal magyarázhatjuk, hogy Izraelben ex officio tilos maga a varázslás: „Ne találtassék te közötted, aki az ő fiát vagy leányát átvigye a tűzön, se jövődömondó, se igéző, se jegymagyarázó, se varázsló” – olvassuk 5Móz 18,10-ben.

A második szituáció, amelyben tilos Isten nevének használata, az a hamis prófétálás. A próféta Isten beszédét, mondanivalóját szóló személy. Nem véletlen, hogy szinte minden próféta beszéd így kezdődik: „így szól Isten.” Ez a bevezető formula a próféta és az elmondott beszéd hitelességének és legalitásának igazolója. A próféta Isten nevében szól. Viszont a hamis próféták is Isten nevének felemlegetésével próbálják legalizálni önmagukat, azaz elhívetni a hallgatóságával, hogy amit mondanak, az igaz. Ezt az esetet rögzíti 5Móz 18,22: „ha a próféta az Úr nevében szól, és nem lesz meg és nem teljesedik be a dolog, az az a szó, melyet nem az Úr szólott.” A hamis próféta בִּזְרֹה = elbizakodottságban, önteltségben, dölyfben, Jer 29,9 szerint: בִּשְׁקֶר = hazugságban beszélő személy.

A harmadik szituáció a hamis eskü. Az esküben Isten nevének használata, akárcsak a próféta beszéd esetében, az esküt tevő tanúvallomásnak igazságát legitimizálja. Valószínű, igaztalan tanúskodást nem lehet Isten nevével lefedni. Ezzel kapcsolatosan határozott tiltást olvasunk 3Móz 19,12-ben: „és ne esküdjétek hamisan (לִשְׁקֶר) az én nevemre, mert megfertőztetted a te Istenednek nevét.”

A negyedik szituáció pedig a káromkodás és átkozódás. Az istenkáromlás bűnéről 3Móz 24,10–17-ben olvasunk. Egy izraelita asszony és egy egyiptomi férfi fia a mezőn összeveszett egy izraeli férfival. A héber szövegben a נִפְּאָה ige Nif'al alakja egyaránt jelent civakodást és verekedést. Ebben a keletkezett bonyodalomban, dulakodásban, melynek okáról semmit sem tudunk, az izraelita asszony fia fennhangon káromolta Isten nevét. Tettét a héber szöveg több igével is kifejezi: II. versben: קָבַב II. = átkozni és קָלַל – alapelentésében: csekélynek, értéktelennek lenni (a szövegben Pi-ben) és a 16. versben: נָקַב

11. J. Douma: uo. 59.

= kifúrni, kilyukasztani, átszúrni.¹² Mindegyik ige a Név tisztességtelen és erkölcstelen emlegetésre utal, azaz Isten nevének megszenteltségének megtartására.

Amiként a III. parancsolat nem nevesíti a fentebb említett négy jogi és erkölcsi szituációt, akként a Név haszontalan és hiábavaló használatának büntetését sem részletezi, csupán Izrael értésére adja, hogy aki vét az isteni névhasználat ellen, azt Isten nem hagyja büntetés nélkül (פִּי – Pi.).

A fentebb idézett történetből megtudjuk, hogy ez a büntetés a megkövezés, amit Mózes rendel el és az egész gyülekezet hajt végre. „Aki szidalmazza az Úrnak nevét, halállal lakoljon, kövezzék azt agyon az egész gyülekezet, akár jövevény, akár bennszülött, ha szidalmazza az Úrnak nevét, halállal lakoljon.” (3Móz 24,16). Szintén halálos büntetés sújtja a hamis próféciát szólókat. Jer 14,15 szerint fegyver és éhség miatt vesznek el. Ez 13,9 szerint pedig nevük nem íratatik be Izrael házának könyvébe és nem mennek be Izrael földjére.

יְהוָה nevét csak imádattal, áhítattal és alázattal lehet kiejteni. Ő a szabadító Isten. A Név elleni minden vétség büntetése halálos büntetés, és ez alól sem az izraelita, de még a jövevény sem mentesül.

8–11. versek

A negyedik parancsolat a hét hetedik napjára, a szombatra vonatkozik, még pontosabban annak megtartását írja elő. Ez a nap a nyugalom napja.

A héber שַׁבָּת = szombat kifejezés a שָׁבַת igéből származik. Az ige jelentése: megszűni, munkát abbahagyni, megpihenni, eljutni valamilyen munka végére, állva maradni. A שַׁבָּת vonatkozik Istenre (1Móz 2,2–3), emberre (2Móz 16,30), állatra (2Móz 23,12) és a földre egyaránt (3Móz 25,2). Aktív jelentése: megállítani, megszüntetni (2Móz 5,5; Ézs 13,11). Ilyenképpen a szombat nemcsak a hét hetedik napja, hanem olyan nap, amelyik megállít, határt jelöl, feloszt. Az ige másik származékszava a שְׁבִיטָה általában jelzi a nyugalom napját (3Móz 23,24.39; 2Móz 16,23). A két kifejezés pedig együttesen (שַׁבָּת שְׁבִיטָה = a nyugalomnap szombatja) a teljes és tökéletes nyugalmi időt fejezi ki (2Móz 31,15; 35,2; 3Móz 23,3).

A héberek az idő hetes felosztását jóval a Sínai-hegyi szövetségkötés előtt ismerték. De nemcsak az idői tagolást, hanem a hetedik nap megünneplését is. Szombatnapon nem volt manna a mezőn. Akik kimentek, hogy mannát szedjenek, nem találtak, viszont akik előző nap kétannyit szedtek, azok edényeiben a manna nem rothadt meg és nem szagosodott meg (2Móz 16,22sk). Ebben a történetben Mózes Jahvétól kapott napnak nevezi a szombatot. „Lássátok meg, az Úr adta néktek a szombatot” – olvassuk 2Móz 16,29-ben, s a nép válasza erre a napra az, hogy „nyugszik (שָׁבַת) a hetedik napon” (16,30).

Mindezt figyelembe véve, azt mondhatjuk el, hogy a héber szombat sajátosan héber eredetű ünnepnap, kezdete egybeesik a jahvizmus kezdetével. Izrael kezdeti és későbbi történelmében egyaránt kijelentett ünnep, miként a Jahve név is kijelentett név. Nem Izrael találta ki, hanem Isten jelentette ki magát ezen a néven. Nem Izrael találta ki ezt a napot, hanem Jahve adta, ajándékozta neki, hogy abbahagyja munkáját és megpihenjen.

12. A rabbik אֶבֶר igét és אֶבֶר igét is a kimondani igével fordítják. Az izraelita asszony fiát azért kövezték meg, mert kiejtette a Nevet. Lásd: Hertz: uo III/261–262.

A szombatnak, mint adott, ajándékozott napnak új tartalmat, színt és perspektívát ad a Sínai-hegyi szövetségkötés. Az itt elhangzó argumentációk és motivációk alapján a szombat túlnő időt jelölő, valamint bizonyos munka után bizonyos pihenést igénylő, biológiai egyensúlyt biztosító szerepén. A szövetségkötés által a szombat „szent” nappá, Jahve részére lefoglalt nappá válik, amelyet Izraelnek meg kell őriznie (שִׁבְּטִי – 5Móz 5,12), s amelyről meg kell emlékeznie (זָכַר – 2Móz 20,8). Mind a megemlékezés, mind az őrzés azt a magatartási, etikai maximumot fejezi ki, amit Jahve elvár Izraeltől. Mindezt az a tartalom motiválja, amit a szombat a szövetségkötésben kap. De mi is ez a sajátos izraeli szombattartalom?

Ha figyelembe vesszük a 2Móz 20,8–11 és az 5Móz 5,12–15 szombattal kapcsolatos parancsait, akkor nemcsak tartalmi, hanem újabb eredetelméleti kérdések is felvetődnek. 2Móz 20,8–11 szerint azért kell megtartani és megszentelni a szombatot, mert Jahve ezen a napon fejezte be a teremtetést. A teremtés a szombat speciális tartalma, de ugyanakkor a szombat eredete is. A szombat beletartozik a teremtési rendbe, miként a házasság vagy a munka. 5Móz 5,12–15 szerint azonban a szombat speciális tartalma és egyben eredete az Egyiptomból való szabadulás. A szombat Jahve nagy történelmi tetteire emlékező nap. Az a nap, amelyen Izrael átéli a szabadulás ősélményét.

A Tízparancsolat szerint tehát a szombatról való megemlékezést és a szombat megszentelését a hatnapos teremtés, és ezzel együtt a 6 + 1 időritmus motiválja. Mivel Jahve megpihen a hetedik napon, ezért ezen a napon semmilyen munkát sem szabad végezni. „Semmi dolgot se tégy – olvassuk a 10. versben – se magad, se fiad, se leányod, se szolgálóleányod, se barmod, se jövevényed, aki a te kapuidon belül van.” Ebben a kontextusban a szombat Isten hetedik napi pihenésének mintájára pihenőnap, mely egyaránt vonatkozik a ház fejére, tulajdonosára, családtagjaira, szolgálóira, a kapukon belül tartózkodó jövevényre és az állatokra. Miként Jahve pihent, az embernek, sőt a baromnak is pihennie kell (נוֹחַ).

A teremtéstörténet szerint viszont ez a pihenőnap egészen új tartalommal telítődik. 1Móz 2,3-ban ezt olvassuk: „és megáldá Isten a hetedik napot és megszentelé azt, mivelhogy azon szűnt meg minden munkájától, melyet teremtvé szerzett vala az Isten.” A „teremteni” (בָּרָא) héber ige olyan cselekvést fejez ki, melynek csupán Jahve az alanya. Egyértelműen a teremtésről, mint munkáról van szó, amelyet az ember nem végzett és nem is végezhet. A hetedik napon Jahve ettől az ember által sohasem végzett munkától, a teremtéstől szűnt meg, ezt hagyta abba, illetve fejezte be. A szombat beköszöntése azt jelenti, hogy előállt a világ, és elkezdődött Istennek a világgal, s benne az emberrel való kapcsolata, az a dialógus, amely Isten érthetetlen és megmagyarázhatatlan szeretetéből fakad. Erre utal az Ószövetségben gyakran előforduló „Jahve szombatja” kifejezés is. Dativusi értelemben: שַׁבַּת לַיהוָה = szombat Jahve részére, vagyis olyan nap, amely Jahve részére fenntartott, elkülönített nap. Olyan nap, amelyen vége a teremtésnek, s elkezdődik valami új, s ez az új az ember számára a kegyelem történelme. A hetedik napon tehát Izraelnek erre a nagy befejezésre és ennek az újnak kezdetére kellett emlékeznie. Ezt kellett hétről hétre átélni, megszentelni és megtartani.

Mindkét összefüggésben: szombat + teremtés, szombat + szabadulás – a szombat jel, miként jel a pászkabarány vére (2Móz 12,13) és jel a körülmetélés is (1Móz 17,7). 2Móz

31,12–17-ben ezt olvassuk: „Az én szombataimat bizony megtartsátok, mert jel az énközöttem és tiközöttetek nemzetségről nemzetségre, hogy megtudjátok, hogy én vagyok az Úr... Megtartátok azért, Izrael fiai, a szombatot... örök szövetségül. Legyen közöttem és Izrael fiai között örök jel, mert hat napon teremtette az Úr az eget és a földet...” A jelnek mindig meghatározott szerepe és hatalma van. Sohasem azonos a jelzett dologgal, mert a jelzett dolog minden esetben későbbi időben válik valósággá. A jel csupán rámutat erre a későbbi valóságra. A fent idézett szövegben a jelzett valóság nem az, hogy a munkát abba kell hagyni, ez még csak a jel tartozéka, hanem az, hogy Jahve az Úr. A szombat ennek a jele. Örök jel: **לְעוֹלָם**. A héber szövegben az örök nem jelző, hanem határozószó: jel örökre, jel bizonyos korszakra nézve. Ez azt jelenti, hogy míg a szövetség örök, a történelmi időt is túléli s bevezet az üdvkorba, a szövetség jele, a mi esetünkben a szombat csak bizonyos korszakra szól, s a korszak végén elveszíti funkcionalitását. Amikor az örök szombat, az üdvkor beköszönt, a 6+1 ritmusában megtartott és megszentelt szombat végleg megszűnik.

A negyedik parancsolat bármennyire is a szombat szentségének, fontosságának és szerepének hangsúlyozója, érdekes módon nem fogalmaz meg semmilyen büntetőjogi eljárást azokkal szemben, akik a szombatot megszegik. Viszont ez nem jelenti azt, hogy az izraeli jogalkotás és jogszolgáltatás nem foganatosított semmilyen büntető intézkedést a szombatot megrontókkal szemben. 2Móz 35,2 határozottan ítéletet mond ki a szombaton munkálkodó felett: valaki szombaton munkálkodik, megöletessék.¹³ Hasonlóképpen 2Móz 31,14: aki megrontja a szombatot, halállal lakoljon. Mert valaki munkát végez azon, annak lelke írtassék ki az ő népe közül. 4Móz 15,32–36-ban leírt történetben a szombaton fát szedegető férfit az egész közösség kövezi meg. Ezekkel a szigorú intézkedésekkel Izrael a jel szentségét védte, de védte a jelzett valóságot, Jahve Úr voltát, ennek egyetemes és örök kiteljesedését a teokratikus királyság megvalósulása által. Ilyenképp a szombat mind a teremtés, mind a szabadulás történelmi vetületében királyi jel, a Jahve-királyság és a hozzá való tartozás kifejezése a folyó időben. Nem véletlen, hogy Ézs 58,13 „gyönyörűségnek, az Úr szent és dicső napjának” hívja a szombatot.

13. 2Móz 35,3 munkának nevezi pl. a tűzrakást, 2Móz 31,13k a szent sátor építését, 2Móz 34,21 a szántást és aratást. Ez még a legsürgősebb munkaidőben is tilos volt szombaton. 4Móz 15,32kk a faszedegetést. Ám 8,4; Jer 17,21: a kereskedést és a teher cipelést. 3Móz 23,3,7 különbséget tesz a **כָּל-מְלָאכָה** = minden munka, azaz semmiféle munka és a **כָּל-מְלָאכָת עֲבָדָה** = minden szolgai (rabszolgai) munka, azaz semmiféle szolgai munka között. Szakirodalmi vélekedés szerint az első kizárólag a szombatra vonatkozik és magába foglalja a házon kívül végzett munkát, beleértve a tűzalkotást és az ételkészítést, míg a második fogalom ünnepnap munkatilalmat jelent anélkül, hogy vonatkozna pl. az ételkészítésre (2Móz 12,16). A Misna 39 csoportra osztva mondja el, melyek azok a cselekvések, melyek munkának számítanak, s amelyek végzése szombaton tilos. „Ugyanígy tilos minden cselekedet – mondja Hertz – amely arra irányul, hogy a szombatot hétköznappá változtassa.” – uo. II/218. és III/245–246.

12. vers

Az V. parancsolat – mondja D.N. Freedman¹⁴ – átmenetet képez Izrael és Isten, valamint az emberek egymás közötti kapcsolatát előíró törvények között. Hertz szerint azért következik a szombat parancsa után, mert a szombat a családi élet alapja és biztosítója.¹⁵ Ez a parancsolat pedig családon belül a szülő és gyermek kapcsolatát szabályozza, pontosabban határozottan előírja, hogy a gyermeknek tisztelnie kell apját és anyját.

A héber כָּבֵד ige alapjelentése: súlyosnak, nehéznek, fontosnak, tekintélyesnek lenni. Szövegünkben Pi.-ben: valakinek a súlyát, fontosságát, tekintélyét és jelentőségét elismeri. Magyar fordításokban: tisztelni. Izraelnek nemcsak Istent kell tisztelnie, azaz Isten súlyát, fontosságát és tekintélyét elismerni (lásd a כָּבֵד szarmazékszó jelentését: dicsőség), hanem a szülőkét is. A héber ige ebben az összefüggésben egyfelől társas viszonyulást és alapmagatartást ír elő, de ugyanakkor személyes kötődést és kapcsolatot is, melyben a szülő értékátadó, a gyermek pedig értékátvevő. A gyermek felismeri és elismeri a szülő „súlyát”, azt az értéket, amit a szülő hordoz és képvisel, s ezt az értéket magáévá teszi. Ezzel a gyermek maga is felnőtt korára értékhozóvá és átadóvá válik.

A parancsolat szerint a gyermeknek apját és anyját egyaránt, egyformán és különbség nélkül kell tisztelnie. Noha szövegünk először az apát említi és utána az anyát, ebből nem lehet arra következtetni, hogy a korabeli férjközpontú családban, apa és anya között legalábbis a nevelés terén valamilyen értékkülönbség lett volna. 3Móz 19,3-ban pl. már az anya áll az első helyen: „az ő anyját és apját minden ember tisztelje”. Péld 23,22 pedig a megöregedett anya tisztelését külön is megemlíti: „meg ne utáld a te anyádat, mikor megvénhedik”.

Az V. parancsolat, noha előírja a szülők tiszteletét, de semmit sem mond arról, hogy miért kell tisztelni, azaz jelentősnek és fontosnak tartani őket még idős korukban is. A miért kérdésre máshol válaszol a Szentírás.

Férjnek és feleségnek együtt kellett nevelni, oktatni és tanítani a gyermeket. Mindekelőtt Jahve Igéjét, a Tórát kellett a szülőknek gyermekeik részére megtanítaniuk (5Móz 6,6sk). Erről az oktatói és nevelői feladatról, mindennek erkölcsi felelősségéről és súlyáról főleg a Példabeszédek könyvében olvasunk. A szülők nevelői munkájában olyan és akkora összhangnak kell lennie, hogy annak hiánya ne veszélyeztesse a nevelés célját. Mind az apának, mind az anyának külön is ügyelnie kellett arra, hogy a gyermek ne csak az egyik fél, hanem a másik fél tanítását is komolyan vegye. Ezzel az anya az apa tanítását, az apa az anya tanítását mélyítette el a gyermek szívében. Ez a nevelői magatartás az izraeli család életét lelkileg is széppé és áldottá tette (Péld 1,8; 6,20; 15,20; 29,17).

A családi rend érdekében az izraeli család jog törvényekkel is védte a szülő-gyermek viszonyát, illetve szabályozta ezt a kapcsolatot, amennyiben a gyermeknek a szülővel szembeni magatartása akár erkölcsileg, akár anyagilag megkárosította a családot. A szülőt szidalmazó gyermeket pl. halálbüntetéssel sújtották (2Móz 21,17; 3Móz 20,9; Péld 20,20). Aki megverte szüleit, a felett szintén kimondták a halálos ítéletet (2Móz 21,15). A szüleit lebecsülő gyermeket kiátkozták, azaz kirekesztették a családból az egész gyülekezet színe

14. Uo. 97.

15. Hertz: uo. II/222.

előtt (5Móz 27,16). A gyermek fegyelmezésének kérdése azonban mindenekelőtt a szülők hatáskörébe tartozott. A szülő által alkalmazott, helyesen és idejében történő fegyelmezés,¹⁶ beleértve a botütést is, a gyermek javát szolgálta. A fegyelmezéssel a szülő gyermeke lelkét mentette meg a kárhózzattól (Péld 23,13–14; 13,24). Ha azonban a szülő a pártütő és makacs gyermeket nem tudta megfegyelmezni, s a fiú sem a jó szóra, sem a fenyítékre nem hallgatott, a szülő átadhatta a fegyelmezés jogát a gyülekezet véneinek. Ebben az esetben a makacs, engedetlen, tobzódó és részeges fiút, akit a szülők nem tudtak megnevelni, a város lakói megkövezhették (5Móz 21,18–21). A gyülekezet fegyelmezése halálbüntetést jelentett. A szülő által gyakorolt fegyelmezés ezzel szemben életmentésnek számított.

Míg az V. parancs megszegése ilyen súlyos büntetést vont maga után, annak megtartása áldásokban gazdag ígéretet jelentett. A parancsolathoz fűződő ígéret így hangzik: „hogy hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad teneked.” 5Móz 5,16-ban pedig így hangzik az ígéret: „hogy hosszú ideig élj, és hogy jól legyen dolgod azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad teneked.” A szülő tisztelésének jutalma hosszú élet azon a földön, amit Isten ad, továbbá boldogulás és jó sors (חַיִּים טוֹבִים = valakinek jól megy sorsa). Kérdés azonban, hogyan kell értelmezni ezt az ígéretet? Individuálisan vagy közösségileg?

Az individuális, azaz egyéni értelmezés szerint, aki tiszteli atyját és anyját, az hosszú életű lesz. Természetesen ez fordítva is igaz. Aki nem tiszteli szüleit, az rövid életű lesz. Ez azonban nem minden esetben egyértelmű, mivel a Szentírás tud arról is, hogy a gonoszok is lehetnek hosszú életűek (Jób 21,7,13) és az igazak is lehetnek rövid életűek. Jeroboám fia pl. aki egyedüli jó ember volt királyi családban, fiatalon halt meg (1Kir 14,13). Helyesebbnek látszik a közösségi értelmezés. Mivel a parancsolat Izraelnek szól, az ígéret is felé hangzik. Azon a földön, melyet Isten Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak ígért, s melyet most az Egyiptomból szabadult népnek ad, Izrael, vagyis maga a nép hosszú életű lesz és áldásokban bővelkedő életet fog élni. A gyermek tisztelete a szülő iránt ilyenképp a nemzet fennmaradásának és boldogulásának alapja.¹⁷

13. vers

A VI. parancsolat rövid tiltás, akárcsak az utána következő kettő: לֹא תִרְצֹחַ = ne ölj. A parancsolat viszont, mely egyértelműen az élet védelmére hangzik el, nem mondja meg, hogy kit vagy mit nem szabad megölni. Kérdés tehát, hogy a parancsolat a növények, az állatok és emberek, azaz minden élőlény életét védi, vagy csak az emberét? Kétségtelen, hogy ez utóbbiról van szó, mivel Isten a mező növényeit és a föld gyümölcsét eledelül adja az embernek (1Móz 1,29k), az özönvíz után pedig megengedi az embernek, hogy az állatok húsát elfogyaszthassa (1Móz 9,3). A növények és az állatok élete feletti rendelkezési jog Istentől az embernek ajándékozott jog tehát és nem tartozik a VI. parancsolat tilalma alá.

Ha a növényeket és az állatokat, mint élőlényeket kivesszük a VI. parancsolat tilalma alól, akkor marad egyedül az ember. A VI. parancsolat ilyenképp tiltja az emberölést.

16. רָצַח = megfenyíteni, rendre utasítani – a nevelési módszerek egész spektrumát jelentheti. Lásd D.N. Freedman: *uo.* 112.

17. Hertz: *uo.* II/222.

További kérdés azonban az, hogy minden emberölést tilt az 1Móz 9,6 értelmében („Aki ember-vért ont, annak vére ember által ontassék ki” – כִּי־יִשְׁפֹּךְ – kiontani, kiönteni), vagy jogilag különbséget tesz emberölés és emberölés között?

A főszövegben szereplő רָצַח ige jelentésének és szövegkörnyezete részletes vizsgálása alapján megállapíthatjuk, hogy nem minden emberölés tartozik a VI. parancsolat hatálya alá. A רָצַח jelentése ugyanis inkább gyilkolni, mint ölni. Douma pl. épp ezért így fordítja a parancsolatot: „ne ölj törvényellenesen”.¹⁸ Freedmanra hivatkozva viszont helyesebbnek látszik a „ne gyilkolj szándékosan” fordítás.¹⁹

A רָצַח ige a jogi szövegekben minden esetben szándékos vagy akaratlan emberölés leírására szolgál. רָצַח – gyilkos az is, aki szándékosan, előre megfontolva öl és az is, aki akaratlanul, minden szándékosság nélkül (בְּשִׁגְגָה – 4Móz 35,11). Tekintettel azonban arra, hogy az izraeli jog a vérbosszúról szóló rendelkezésekben menedéket kínál az ártatlan gyilkosnak, nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a szándékosság nélküli gyilkosság nem tartozik a „ne gyilkolj” hatálya alá. Hasonlóképpen nem vét a VI. parancsolat ellen az a családtag, aki halálos büntetést torol meg azzal, hogy a minősített gyilkosságot elkövetőt megöli, továbbá a bírói testületek, adott helyzetben a vének tanácsa, melynek feladatuk az igazságszolgáltatás, az igaz ítélet pártatlan meghozatala, kimondása és gyakorlása (5Móz 16,18–19).

Az Ószövetségben a vérbosszú intézménye kettős célt szolgált. Egyfelől megbüntette azt, aki vért ontott: „aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki” (1Móz 9,6), másfelől korlátok közé szorította az áldozat családtagjainak bosszúvágyát. A vérbosszú intézményében hangsúlyos: egy életért csupán egy életet lehetett kiontani (lásd: „szemet szemért” – 2Móz 21,24), továbbá az, hogy a büntetést csupán azon a személyen lehetett végrehajtani, aki a gyilkosságot elkövette. Az apa helyett nem lehetett a fiát s a fiú helyett nem lehetett az apát megölni: „meg ne ölettessenek az atyák a fiakért, se a fiak meg ne ölettessenek az atyákért, ki-ki az ő bűnéért haljon meg” (5Móz 24,16).

A vérbosszú végrehajtása a vérbosszuló = נָסִי (4Móz 35,12) feladata volt. Mint az áldozat legközelebbi rokonának (5Móz 19,6), kötelessége volt megölni atyjafia gyilkosát: „a vérbosszuló rokon ölje meg a gyilkost, mihelyst találkozik vele” (4Móz 35,19). Viszont a vérbosszúnak megvoltak azok az előírásai, jogi szabályai is, melyek egyfelől oltalmat kínáltak a gyilkosnak, másfelől lehetőséget adtak a bűncselekmény kivizsgálására. Ezzel a törvény védte mind az ártatlan tettest, mind az indulatoktól fűtött vérbosszulót.

Gyilkosság esetén a gyilkosnak lehetősége volt valamelyik menedékvárosba menekülnie. A léviták negyvennyolc várost kaptak a honfoglaláskor, ezek közül hat menedékváros volt (4Móz 35,6.11sk; 5Móz 19,2.7–9). A menedékvárosba menekült tettest a vérbosszuló nem ölhetette meg. Az ügyét először ki kellett vizsgálni. A vizsgálat lejárata a gyülekezet és a vének feladata volt. Ha a tettest bűnösnek találták (szándékos, előre eltervezett gyilkosság), a gyülekezetnek jogában állt átadni őt a vérbosszulónak. A törvény nem ismert kegyelmet: „ne nézz reá számalommal, hanem tisztítsd ki az ártatlan vérontást Izraelből, hogy jól legyen dolgod” – olvassuk 5Móz 19,13-ban. Viszont ha a tettes ártatlan volt (pl. munka-

18. J. Douma: uo. 159.

19. D.N. Freedman: uo. 148.

helyi balesetként elkövetett vérontás esetében), a gyülekezetnek kötelessége volt kimenteni a tettest a vérbossszuló kezéből. Ilyen esetekben a gyilkos oltalmat találhatott abban a menedékvárosban, ahova menekült az esemény után. A várost viszont nem hagyhatta el egészen a főpap haláláig. Csupán a főpap halála után térhetett vissza az ő örökségének földjére (4Móz 35,35).

Esetenként a tettes az oltárhoz is menekülhetett. De ha tette szándékos volt, az oltártól is el lehetett hurcolni, s a büntetést végre kellett hajtani rajta: *„ha pedig valaki szándékosan tör felebarátja ellen, hogy azt orvul megölje, oltáromtól is elvidd azt a halálra”* (2Móz 21,14). A szándékos gyilkos vétett a VI. parancsolat ellen.

Az ártatlan tettes számára tehát a menedékváros vagy az oltár felmentést, oltalmat és biztonságot jelentett. De hogy a megkegyelmezett tettes ne éljen vissza a törvény által adott lehetőségekkel, a kegyelmi artikulus megszorító intézkedéseket is tartalmazott. Amennyiben a főpap halála előtt elhagyta a menedékvárost, kilépett annak védett övezetéből, a vérbossszuló megölhette őt, anélkül, hogy tettének jogi következményei lettek volna (4Móz 35,26–27). A vérbossszuló nem vét a VI. parancsolat ellen.

Viszont az Ószövetség tud a vétkes halálokozás jelenségéről is,²⁰ ami mulasztásból vagy hanyagságból fakadhat. *„Ha új házat építesz, házfedeledre korlátot csinálj, hogy vérrrel ne terheld a te házadat, ha valaki leesik arról”* – olvassuk 5Móz 22,8-ban. A ház tetőteraszát korlát nélkül megépítő gazda tehát, ha valaki onnan leesik és meghal, gyilkosság bűnébe esik mulasztás miatt. Gyilkosság bűnébe esik az a gazda is, akinek ökre úgy dőf meg valakit, hogy az meghal. Ha a gazdát már figyelmeztették, hogy ökre dőfős és mégsem őrizte az ökröt, az ökröt meg kellett kövezni, a gazdát pedig halállal kellett megbüntetni (2Móz 21,29). Ő is vétett a VI. parancsolat ellen.

14. vers

A VII. parancsolat a paráznaságot tiltja, pontosabban a házasságtörést. A 𐤇𐤍𐤔 ige jelentése házasságot törni. Jelentésánilag abban különbözik a 𐤇𐤍𐤕 igétől, melynek jelentése: paráználkodni, hogy míg a 𐤇𐤍𐤕 általánosságban jelenti a férfi és nő közötti helytelen és törvénytelen nemi kapcsolatot, a 𐤇𐤍𐤔 konkrét helyzetre vonatkozik. Az Ószövetség tanítása szerint házasságtörés az, ha egy házas, vagy nem házas férfi szexuális kapcsolatot létesít egy férjes asszonnyal vagy egy jegyes lánnyal. Mindkét esetben a tettes egyfelől tulajdonjogot sért, másfelől becsületet. A feleség, de már a jegyes leány is a férj tulajdona, sajátja, az övé. Aki a paráznaságot elköveti, ezt a tulajdonjogi viszonyt töri össze, és azt a kapcsolatot zúzza szét, ami férj és feleség kapcsolata, s aminek neve: házasság. Aki ezt teszi, tettét sem váltságdíjjal, sem ajándékkal nem hozhatja helyre (Péld 6,34–35). Ilyen esetben a férfi is és a nő is bűnös, s ezt a bűnt az ószövetségi törvény halállal bünteti: *„ha valaki más ember feleségével paráználkodik, mivelhogy az ő felebarátjának feleségével paráználkodik, halállal lakoljon a parázna férfi és a parázna nő”* – olvassuk 3Móz 20,10-ben. Hasonlóképpen mindkét félre halálbüntetést mond ki a törvény a következő esetekben: ha valaki az ő apjának fele-

20. J. Douma: 40. 166.

ségével hál, ha valaki az ő menyével hál, ha valaki férfival hál, ha valaki barommal közösül, ha valaki leánytestvérét veszi feleségül, ha valaki havi bajos asszonnyal hál, ha valaki szülei testvérét veszi el, vagy nagybácsija feleségét, vagy fiútestvérét. Abban az esetben, ha valaki asszonyt és annak leányát is feleségül veszi, a törvény a halálbüntetés nemét is kimondja: „tűzzel égettsék meg” (3Móz 20,11–21). Hasonló szigorral szól a törvény 5Móz 22,22-ben is: *„ha rajtakapnak valamely férfit, hogy férjes asszonnyal hál: ők mindketten meghaljanak”*. Nem esik viszont a parancsolat hatálya alá az az eset, amikor a férfi rabszolganővel létesít nemi kapcsolatot. Aki más rabnőjével hál, annak csupán vétekért való áldozatot kellett bemutatnia, tette viszont nem számított házasságtörésnek (3Móz 19,20–22).

A házasság intézményét szigorúan felügyelő és védő törvénykezés motivációjával 3Móz 20,23.26-ban találjuk: *„ne járjatok annak a népnek rendtartása szerint, amelyet kiűzők én előletek... és legyetek nékem szentek, mert én, az Úr szent vagyok”*.

Ha eljegyzett leány más férfival hált, hasonló büntetésben részesült, noha ebben az esetben az izraeli jogalkotás differenciáltan gondolkodik. Különbséget tesz nemi erőszak és a tudatos paráznaság között. 5Móz 22,23–27-ben két különböző esetről olvasunk. Az első eset tudatos paráznaságnak minősül és halálbüntetés jár érte: *„ha szűz leány van jegyben egy férfival, és megtalálja azt valaki a városban, és vele hál: vigyék ki mindkettőjüket annak a városnak kapuja elé, és kövezzék meg őket... A leányt azért, mert nem kiáltott a városban, a férfit meg azért, hogy meggyalázta az ő felebarátja feleségét”*. A második eset pedig nemi erőszakról szól: *„hogyha mezőn találja a férfi a jegyben járó leányt, és erőszakoskodik rajta a férfi, és vele hál: csak maga a férfi haljon meg... A leányt pedig ne bántsát, mert a leánynak nincs halálos bűne... mert a mezőn találta őt, kiálthatott a jegyben járó leány, de nem volt, aki megoltalmazza őt”*.

Az Ószövetség azonban nemcsak a házasságban élők szexuális kapcsolatait szabályozza, hanem a hajadonokét is. A leánykori szexuális élet szintén halálos bűnnek számított. Ha kiderült a férjhez menő leányról, hogy házasság előtt már elveszítette szüzességét, a városlakók meg kellett, hogy kövezzék, mivel paráználkodott az ő atyjának házában. Az 5Móz 22,13–21-ben leírt eset azonban nemcsak a szüzességét feladó hajadon felett mond ítéletet, hanem a felett a férj felett is, aki a feleségét szüzessége előzetes elvesztésével vádolja. A rágalmozó férfit a város vénei megöstörözték, ráadásul a rágalmozónak száz ezüst siklus bírságot kellett fizetnie, és a tisztességében megvádolt feleséget nem volt szabad elbocsátania életfogytiglan.

Sokkal enyhébb büntetéssel találkozunk viszont a jegyesség előtt egymással közös megegyezéssel háló fiatalok esetében: *„Ha valaki hajadont csábít el, aki nincs eljegyezve, és vele hál: jegyajándékkal jegyezze el azt magának feleségül. Ha annak apja nem akarja azt neki adni, annyi pénzt adjon, amennyi a hajadonok jegyajándéka”* (2Móz 22,16–17). A **קֶדֶר** = jegyajándék, azaz mátkabér 5Móz 22,29 szerint ötven ezüst siklus, ennek lefizetése a szüzességet veszített leány becsületét védelmezi. „A szűzen való házasodásra, illetve a hűtlen feleségekkel szembeni szigorú büntetésre helyezett hangsúly fő oka az apa kilétével

kapcsolatos kétélyektől való szörnyű félelem volt” – mondja D.N. Freedman.²¹ A korabeli patriarchális világban az identitás az apa személyéhez kötődött. Az apaság bizonyossága kötelező érvényű volt, anélkül azonban, hogy ezzel a nő, vagyis a feleség hátrányos helyzetbe került volna.

A VII. parancsolat összefüggésében azt is meg kell említenünk, hogy Izraelben nemcsak a házasságtörés volt tilos, hanem a kánaánita kultúrákban és vallásokban gyakorolt kultikus prostitúció is: „*ne legyen felavatott parázna nő Izrael leányai közül* – olvassuk 5Móz 23,17-ben (szó szerint פְּדִיָּה = felszentelt nő) – *se felavatott parázna férfi ne legyen Izrael fiai közül*” (פְּדִיָּה = felszentelt férfi). A paráznaságból szerzett pénzt nem volt szabad elvinni a szentélybe fogadalom teljesítéseként.²²

A kultikus prostitúció határozott tiltása azonban nem jelenti azt, hogy a nem kultikus, azaz közönséges prostitúció engedélyezett lett volna, noha ezzel kapcsolatos rendelkezéseket nem találunk a jogi kódexekben. Annál inkább hangsúlyos ez a téma a nevelésben, az ószövetségi bölcséleti és pedagógiai irodalomban. A szülőknek nevelői kötelességük volt figyelmeztetni és megtanítani gyermekeiket azokra a veszélyekre, amelyek a polgári értelemben vett paráznasággal járnak együtt. Péld 6,26 pl. tanítja az ifjút, hogy óvakodjék a férj nélküli prostituálttól, mert a vele való kapcsolat elszegényíti. Péld 6,34–35 és 7,19k pedig arra figyelmeztet, hogy férjezett prostituálttal való kapcsolatban veszélybe kerül az ember élete a férj féltékenységének haragja miatt.

15. vers

A VIII. parancsolat általánosan tilt meg mindenfajta lopást, valaminek vagy valakinek a jogtalan eltulajdonítását, a nélkül azonban, hogy konkrét eseteket nevesítene. Hogy kit vagy mit tilos lopni, azt más bibliai helyek mondják el.

Mindenekelőtt Izraelben tilos az emberlopás, és ezzel együtt az emberkereskedés. A Tízparancsolat preambulumban Isten úgy mutatkozik be, mint szabadító Isten, aki Izraelt a rabszolgasorsból szabadította meg. Izrael megszabadított, azaz szabad nép. Ezért senki izraelita nem lophat embert. Valakit ellopni és rabszolgává tenni azt is jelenti, hogy ellopom az illető személy szabadságát. Az emberrablás tehát szabadságrablás. Ezért 2Móz 21,16 és 5Móz 24,7 ezt a fajta lopást halállal bünteti: „*aki embert lop és eladja azt, vagy kezében kapják, halállal lakoljon*”.

De tilos a másik ember valamilyen tárgyának vagy jószágának ellopása is. 2Móz 22,1–13 és 3Móz 6,1–7 több esetet is nevesít. Lopás, ha valaki ökröt, bárányt lop, azt levágja és eladja, ha szamarat vagy juhot, azaz állatot lop, ha valaki mezőt vagy szőlőt étet le, ha valaki gondatlan tűzrakással leégeti a másik asztagját, vagy lábbon álló gabonáját, ha valaki megőrzésre adott pénzt vagy edényeket vagy épp állatokat tulajdonít el, ha valaki zsarolással vesz el valamit valakitől, vagy épp letagadja, hogy elveszett holmit talált.

21. D.N. Freedman: uo 165.

22. BH-ban 5Móz 23,19 – a férfi parázna bérét eb-bérnek nevezi. Az egyik korabeli Astarte templom felirata is „ebeknek” nevezi a kultuszban paráznalkodó férfiakat. Föníciai feliratokban is találkozunk a megnevezéssel. Lásd: Hertz: uo. V/286.

Ezekben az esetekben a törvény bírói kivizsgálást rendel el, s a tettest minden esetben kártérítésre ítéli, ami lehet az ellopott dolgok árának az ötszöröse is. De a házbetörésen kapott tolvajt meg is lehetett verni. Ha a tolvajt úgy verték meg, hogy az meghalt, nem volt vérbűn miatta, amennyiben az hajnalhasadás előtt és önvédelemből történt (2Móz 22,3). A fizetni nem tudó tolvajt pedig el lehetett adni (2Móz 22,3). Viszont mindaddig, amíg pl. a Hammurabi törvénykönyve szerint a fizetni nem tudó tolvajt meg lehetett ölni, a rabbik tanítása szerint Izraelben az ilyen tolvajt csak a lopás értékéig terjedő összegért adhatták el, és nem a négyszeres vagy ötszörös bírságnak megfelelő összegért.²³

Az Ószövetségben csak egy esetben olvasunk arról, hogy a lopást halállal büntették, s ezt a büntetést nemcsak a tolvajra, hanem egész családjára és minden vagyonára alkalmazták. Ez Ákán története (Józs 7,1–26). Ákán egy köntöst, kétszáz sekel ezüstöt és egy ötven sekel súlyú aranyrudat lopott. A halálra kövezés a teljes megsemmisítés büntetését, melyet תִּכְתֵּי־נַפֶּשׁ-nak neveztek (elvágás, levágás), azért alkalmazták, mert Ákán a אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל-ből, a teljesen Istennek szentelt dolgokból lopott (3Móz 27,28; 5Móz 7,26), azaz Istentől lopott.

A Tóra tanítása szerint a lopás tárgyköréhez tartozik a különböző mértékekkel való csalás, a másik ember ilyenképpen megkárosítása is: *„ne kövessetek el igazságtalanságot... a hossz mértékben, súly mértékben és űrmértékben. Igaz mérték, igaz font, igaz efa és igaz hin legyen közöttetek”* (3Móz 19,35–36; 5Móz 25,13k). A hamis mérték használatára azonban nincs büntetés, de az igaz mérték használatához ígéret kapcsolódik. 5Móz 25,15-ben ugyanaz az ígéret hangzik el, mint a szülők tisztelésének parancsában: *„hogy hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad néked”*.

Továbbá ebben a témakörben említhetjük a kamat, az uzsora és a zálog kérdését is. A szegény izraelitának kölcsönadott pénzért nem lehetett uzsorát kérni (2Móz 22,25; 3Móz 25,3k), kamatot csak más néphez tartozótól lehetett szedni (5Móz 23,20). Ebben az összefüggésben a kölcsön jótéteménynek számít, a szegényt segíti ki a bajból, s általában az elszegényedést, mint gazdasági és társadalmi jelenséget előzi meg. Hasonló a helyzet a záloggal is. Kézi malmot például és malomkövet egyáltalán nem lehetett zálogba venni. A kézi malom az izraelita családban a mindennapi kenyeret jelentette. Ezen örölték a gabonát. A malom, vagy akárcsak egyik kövének zálogba vétele a mindennapi kenyér elvételét jelentette. A zálogba vétel ebben az esetben 5Móz 24,6 szerint az élet zálogba vételét jelenti, azaz emberrablásnak minősül. 2Móz 22,25k szerint a felebarát ruháját is csupán naplementéig lehetett zálogba venni. Naplemente előtt vissza kellett adni, nehogy ne legyen mivel éjszaka takaróznia.

Az Ószövetség azonban nemcsak ember-, állat- és általában anyagi javak lopásáról beszél, hanem a szív ellopásáról is, amit szintén elítélendő cselekedetként mutat be. נָגַב אֶת-לֵב – valakit becsapni, félrevezetni, bolonddá tenni, de így is mondhatjuk: manipulálni. A Bibliában két történetet is olvasunk, amelyekben szívrablásról van szó. Jákob Lábán szívét lopja el (1Móz 31,20.26), amikor Lábán távollétében csomagol össze és kere-

23. Hertz: uo. II/252.

kedik útra. Absolon pedig Izrael fiainak szívét lopja el, amikor populista kampányt indít a király ellen, s Hebronban magát kiáltatja ki királynak (2Sám 15,6).

Akármilyen lopásról legyen azonban szó, a „ne lopj” parancsolatnak háttérében ott áll az az igazság, melyből Izrael önazonosságának meghatározása fakad. Ezen a világon egyetlen tulajdonos van: Isten. Az övé az egész föld (2Móz 19,5). Izrael pedig jövevény és zsellér (3Móz 25,23) azon a földön, amelyet Isten ad neki. Ebben a szemléletben és identitáslátásban egyértelműen felértékelődik a munka szerepe, fontossága és haszna. Így is mondhatjuk: a VIII. parancsolat serkentés a munkára. Mindaddig, míg a lustaság szegénységhez vezet (Péld 6,6k), a szegénység pedig lopásra csábít (Péld 30,9), a szorgalmasok, noha jövevények és zsellérek, de uralkodásra jutnak (Péld 12,23).

16. vers

A IX. parancsolat olyan vétekre utal – mondja Hertz²⁴, amit az ember nem cselekedettel követ el, hanem a szájával, s ez a hamis tanúságtétel.

A „ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúságot” parancsolat mind exegetikailag, mind hermeneutikailag két lényeges kérdést vet fel. Az egyik a felebarát kérdése, a másik magának a hamis tanúnak a kérdése. Mit értünk egyik és másik alatt?

A héber főszövegben a felebarát jelölésére a רֵעִי kifejezéssel találkozunk. Jelentése: barát, bizalmas, néptárs, rokon, szomszéd, ugyanazon törzshöz vagy néphez tartozó. A legtöbb előfordulási helyen általában izraelitákat jelölő, közelebbről rokoni kapcsolatokat, társas-lélektani viszonyulásokat leíró fogalom. Ebből viszont téves lenne azt a következtetést levonni, hogy az izraelitának csak az izraelita ellen volt tilos hamisan tanúskodni, más néphez tartozó embertárs esetében pedig megengedett volt. Téves ez a következtetés, miként az is téves lenne, ha 3Móz 19,18-ból azt a megállapítást vonnánk le, hogy az izraelitáknak csak az izraelitát, az Isten népéhez tartozó néptársát kell szeretnie úgy, mint önmagát. Ugyanis a רֵעִי kifejezés, noha a legtöbb esetben néptárs-kapcsolatot jelent, soha nem lett az Isten népéhez tartozó egyének jelölésének terminus technicusává.²⁵

A רֵעִי ilyenképp nem csupán etnikai határokon belüli személy, akit szeretni kell, s aki ellen nem szabad hamisan tanúskodni, hanem általában az embertárs, a másik ember, a felebarát, aki lehet nem izraelita is. 2Móz 11,2-ben például a kifejezés explicite egyiptomi férfit, szomszédot, ismerőst, a רֵעִי pedig egyiptomi nőt. Hasonlóképpen etnikai átcsengés és korlátozás nélkül fordul elő további bibliai helyeken: pl. Jer 29,23; Péld 3,28.29; 6,1.3; 24,28; Jób 31,9. Jelentése: felebarát, a nélkül azonban, hogy tudni lehetne annak nemzeti vagy vallási identitását.

A második kérdés a hamis tanúzással kapcsolatos. A héber szöveg szó szerinti fordításában így hangzik: ne szólj a te felebarátod ellen hamis tanúként. Az שָׁקֵר עֵד jelentése: hamis vagy hazug tanú, aki a bíróság előtt hamisan tanúskodik, s ezzel félrevezeti az igazságszolgáltatást. Felebarátját pedig hátrányos helyzetbe hozza.

24. Hertz: uo. II/224.

25. Jenni/Westermann: uo. II/789.

Az Ószövetségben az igazságszolgáltatás a bíró feladata. A pusztai vándorlás idején Mózes tölti be ezt a hivatalt, a bírák korában a bíró, a királyság korában pedig a király. Viszont ez az egy személyes tisztség korán decentralizálódik, s a szubszidiaritás elve alapján létrejönnek az alsóbb fokú bíróságok. Mózes Jetró tanácsára a derék és istenfélő emberek közül választ bírókat. Az ő joghatóságában maradtak a „*nagyobb ügyek*”, minden egyéb átment ezeknek az alsóbb fokú testületeknek a hatáskörébe (2Móz 18,13–27). A honfoglalást követően törzsenként és településenként állították fel a bírói testületeket, a vének tanácsait. Ezeknek szerepük az „*igaz ítélet*” pártatlan meghozatala, kimondása és gyakorlása volt (5Móz 16,18–19). Bírói szolgálatukban pártatlanoknak kellett lenniük. Ajándék, azaz csúszópénz elfogadása tilos volt, és az ítélet meghozatalában osztályérdeket nem képviselhettek. Az igazságszolgáltatásban nincs szegény és nincs gazdag (3Móz 19,15).

A vének tanácskozási helye a kapu volt, a kapun belüli szabad tér. Itt ültek a testület tagjai, s itt jelentek meg a peres felek (5Móz 21,9). Döntésüket minden esetben gyűlekezeti nyilvánosság előtt hozták meg, s ugyanez előtt a nyilvánosság előtt történt az ítélet végrehajtása is.

Amennyiben nagyobb horderejű ügyről volt szó, s vének nem tudtak, vagy talán nem mertek dönteni, akkor a papokhoz és a királyhoz kellett és lehetett fordulni. „*Ha megfoghatatlan valami előtted, a mikor ítélned kell vér és vér között, ügy és ügy között, sérelem és sérelem között, vagy egyéb versengések között a te kapuidban: akkor kelj fel, és menj el arra a helyre, a melyet kiválaszt az Úr, a te Istened. És menj be a Lévíta-papokhoz és a bíróhoz, a ki lesz majd abban az időben; és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják néked az ítéletmondást.*” (דָּבָר הַזֶּה פֶּטַח) (5Móz 17,8–9).

A papokból és a bíróból, vagy több bíróból álló igazságszolgáltató testület a kultusz-helyen (pl. Sámuel korában: Bétel, Mispa, Gilgál – 1Sám 7,19), a királyság idején Jeruzsálemben, a templomban székelt. Jósafát király korában a testület elnöke Amária pap volt, tagjai lévíták, papok és izraeli családfők. Ez a testület a legfelső fokú és egybe a fellebbviteli bíróság szerepét töltötte be (2Krón 19,8–11).

A bírók hatáskörébe tartozott gyilkosság esetén a halálbüntetés kimondása. Az ítélet meghozatalához azonban legalább két tanúra volt szükség. Egy tanú vallomásra nem volt szabad halálos ítéletet kimondani. „*Két tanú vagy három tanú szavára halállal lakoljon a halálravaló, de egy tanú szavára meg ne haljon*” – olvassuk 5Móz 17,6-ban.

A törvény halálbüntetéssel sújtja azt, aki úgy megver valakit, hogy az meghal. Azt, aki szándékosan tör felebarátja életére. Azt, aki megveri atyját és anyját; aki embert lop és eladja azt; aki szidalmazza apját vagy anyját; azokat a veszekedő férfiakat, akik úgy lökik meg az állapotos asszonyt, hogy vagy az, vagy a születendő gyermek meghal; azt a gazdát, akinek ökre döfös, és már figyelmeztették, de nem őrizte meg jószágát, s az ökor úgy döf meg valakit, hogy az meghal (2Móz 21,12.14–16.17.22–23.29). Továbbá halálbüntetéssel sújtotta a törvény a varázsló asszonyokat (2Móz 22,17), azt, aki állattal közösült (2Móz 22,18), aki idegen isteneknek áldozott (2Móz 22,19; 5Móz 13; 17,3–8), aki átkozódott (5Móz 24,14), aki megszegte a szombatot (4Móz 15,35), aki különböző esetekben paráznaságot követett el (5Móz 22,22–23.25; 3Móz 20,10.11.12–21).

A halálbüntetés neve 3Móz 20,2.27 és 5Móz 22,21sk. szerint a megkövezés és égetés volt. Viszont az égetés nem elevenen való elégetést jelentett (máglyahalál), hanem csupán a holttest elégetését (vö. Józs 7,15.25; lásd még: 3Móz 21,9; 1Móz 38,24).

Tekintettel tehát arra, hogy Izraelben két-három egybecsengő tanúvallomás alapján a halálos ítéletet is ki lehetett mondani, a tanúk szerepe felértékelődik. A tanú az a személy, aki halálos ítélet kimondásakor az első követ dobta az elítéltre (5Móz 17,7). A tanú felelős személy a bűnös megbüntetésében. Csak az igazságot volt szabad elmondania. Amennyiben a kulcsfontosságú tanú mégis hamisan tanúskodott és ez lelepleződött, a hamis tanú ugyanazt a büntetést kapta, amit a vádlott kapott volna (5Móz 19,16k). Őt sújtották halálbüntetéssel.

Kérdés: mennyiben tartozik a hazugság a IX. parancsolat hatálya alá, hisz a hamis tanúzás is tulajdonképpen nem más, mint hazug beszéd? A Biblia számos helyen beszél arról, hogy emberek hazudnak. Hazudik pl. Kain, amikor tagadja, hogy tudna Ábel hollétéről (1Móz 4,9), Ábrahám is félig hazudik, amikor azt állítja, hogy Sára a húga (1Móz 20,12). Hazudik Izsák, aki Rebekát húgaként mutatja be (1Móz 26,6), hazudik Rebeka és Jákob, hogy Izsákot becsapják (1Móz 27), a bábák hazudnak a fáraónak (2Móz 1), Ráháb hazudik Jerikó királyának, amikor tagadja, hogy tudna valamit a kémek hollétéről (Józs 2,4–5), és hazudik a baurimi asszony Absolonnak, amikor félretájékoztatja Jonathán és Akhimás hollétéről (2Sám 17,19k).

A héber a hazudozást nem a IX. parancsolatban használt formulával, hanem a כִּזְבֹּ Pi., כִּשְׁ Pi., és a קִרְיָ Pi. igei alakokkal fejezi ki. Tekintettel erre a nyelvi sajátosságra, és főleg arra, hogy a fentebb bemutatott hazudozások egyike sem az igazságszolgáltatás keretén belül hangzik el, nem tévedünk, ha azt mondjuk, a hazugság nem tartozik a IX. parancsolat hatálya alá. A hazugságot a 3Móz 19,11-ben olvasható parancs tiltja Isten gyermekei számára. 3Móz 19,11-ben ezt olvassuk: „ne lopjatok és ne tagadjátok le (שָׁחַב־Pi.) és ne hazudjatok (קִרְיָ-Pi.) egymás ellen”.

17. vers

Míg az első kilenc parancsolat konkrét cselekedetre vonatkozik, a tizedik parancsolat a cselekedetet szülő motivációt, a kívánságot, valaminek vagy valakinek a megkívánását tiltja. A héber חָמַד ige alapjelentése, mellyel kétszer is találkozunk szövegünkben: megkívánni, valamiben tetszést lelteni, valami után törekedni. Hasonló jelentéssel fordul elő 5Móz 5,18-ban a חָמַד mellett az אָהַב ige is: óhajtani, kívánni.

D.N. Freedman szerint a parancsolat szándékot tilt, azt a szándékot, mely megelőzi a bűncselekményt, s csak ennek elkövetése után válik törvényileg büntethetővé.²⁶ J. Douma szerint a parancsolat nem egyszerűen a kívánságot tiltja, hanem a kívánságból fakadó tervet is, mely alapján megkaparintható, magamévá tehető az, amit megkívántam.²⁷

Akár egyik, akár másik érvelés helyessége mellett foglalunk állást, mindkét vélemény szerint egybecsengően olyan tilalommal állunk szemben, amelyik az ember szívében lejátszódó folyamatokra vonatkozik. A másik ember feleségének, házának, szolgájának, ök-

26.D.N. Freedman: 100. 199.

27.J. Douma: 100. 256.

rének stb. akár birtoklási, elvételi szándéka, akár az eltulajdonítás tervének kidolgozása mind a szívben lejátszódó jelenség, amit az ember titkolhat és tagadhat még akkor is, ha tekintetében, arcán vagy viselkedésében felfedezhető az, hogy valami nincs rendben a szívében. Szívét bűnös kívánságok, szándékok és tervek foglalják le.

Ebben az összefüggésben nemcsak azt mondhatjuk el, hogy a tizedik parancsolat az előbbi parancsolatokban leírt bűncselekmények prevenciós rendelkezése, és nem csak azt, hogy az önmegtagadás és önuralom parancsa, miként Hertz véli,²⁸ hanem azt is, hogy a tiszta szív parancsa. Az, aki bűnös kívánságokat rejteget szívében, nem vétkezik egyik írásba foglalt törvény ellen sem, de vétkezik Isten ellen, aki nemcsak a cselekedetek bírója, hanem a szívé is.

28.Hertz: *uo.* II/225.

Lészai Lehel:

A Gecsemáné-kertben

In the Garden of Gethsemane

This is the most intimate prayer of Jesus in Mark's Gospel. He said these words right before his capture and here we may sense the struggle of the (divine) man confronting death. In Mk 14,18 he speaks about his resurrection, but he is not facing death easily. He enters the garden of Gethsemane (Craig: "oil-press", Cranfield: "press of oil"). Nine disciples have to sit down, and three have to accompany him. Jesus gave new names only to these three disciples, and they wanted to suffer and die with him; they are witnesses (France). He is troubled facing death, but this is not distrust. This story is not made up by the disciples; otherwise it would lack Jesus' fear (Hooker), and the fact that they fall asleep. Jesus is stretched to the limit (περίλυπος), he needs the companionship of his disciples (γρηγορέω), Schweizer: "watch" is mentioned in contrast with their sleeping. Jesus goes μικρόν away: a. he needs the closeness of his disciples, b. he needs to be alone with his Father. He is still in hearing range (Lk 22,41 ὥσεί λίσου βολήν). Gundry: it was a custom to pray aloud even alone. The problem: who recorded his prayer? a. the disciples, b. Jesus told them afterwards, c. the young man (Burkitt, Saunderson). The εἰ δυνατόν ἐστιν is not disbelief, but he asks for the divine plan to be changed. The "hour" in apocalyptic literature is connected with the end and with the judgement (Dan 11,40.45 LXX). Jesus calls God Abba in a very intimate way, that was not customary in Hebrew prayer; he knew that he was the Son of God. Derrett alludes to the case of Isaac, when God found another solution for him (Gen 22,1–19). Here comes the heart of this pericope and prayer: he wants to escape death, but for him the will of his Father is more important.

Jesus returns to his disciples, but they sleep. He was away one hour (Evans). Reprobation: Simon, and not Peter, who was ready to die for him, now sleeps. Jesus returns three times, Peter sleeps three times, and then denies him three times. Jesus remains more and more alone.

It continues his reproach, this time to all three of them. There is a new command for watching (which here means more than just keeping awake) and προσέυχομαι is added. The prayer is not for escaping the temptation, rather for standing up to the test.

Jesus goes to pray for a second time, not too far from them. He needed the support of his disciples, but they failed. Lk 22,43: an angel from heaven strengthened him. He gives an example to pray. He prayed the same thing but not with the same words (Swete, Hendriksen). The issue was the same, that He might understand God's will (v. 36). Jesus returns for the second time, and the disciples sleep. He is lonely. Peter does not know what to answer (he was already in this situation – Mk 9,6). The rabbinic rule says: if someone falls asleep and cannot answer a question, the ceremony is over (Mann). Jesus expected from his disciples that they watch and pray with him (Tertullian).

There is no mentioning that Jesus goes away, prays and the disciples sleep for the third time. He tells them: καθεύδω and ἀναπαύω. Morgan: this is not ironic, but full of love. The "now" may sustain this view. The Codex Bobbiensis has restructured vv.

41–42, inserting “and after a little while he aroused them” before “the hour has come” (Metzger). They don’t have to stay awake and pray anymore; this is a new situation. Now Jesus knows what God’s will is, and he is ready to die (Focant). Maybe he left his disciples to rest for a while, but then saw the approaching torches and he commands them to get up. They will join the other eight disciples before Judas will arrive. He wakes them up not to flee, but to go to meet his fate. He knows exactly what will happen.

Keywords: Jesus, prayer, disciples, Gethsemane, Mark.

A Márk szerinti evangélium Jézus által mondott legbensőségesebb imáját olvashatjuk ebben a perikópában. Közvetlenül Jézus elfogatása előtt hangzik el, és benne feszül a gyötrődő (isten)ember tusakodása. Szembe kell néznie a halállal, és ez neki sem megy könnyen. Ez azért különösen szép és biztató számunkra, mert Mk 14,28-ban azt mondja tanítványainak, hogy „de miután feltámadtam, előttetek megyek Galileába”, tehát az elfogatása, szenvedése, kivégzése előtt már tud feltámadásáról, de ez nem szelídíti elfogadhatóbbá a halált – legalábbis az ezt követő őszinte imádság szerint nem.

Jézus már az Olajfák hegyén van tizenkét tanítványával, amikor a 32. vers beszámolója szerint a Gecsemáné kertbe érkeznek. A Gecsemáné elnevezés Craig A. Evans szerint az arámi *גַת שְׁמָנֵה* *gat šēmānē*-ből ered, ami „olajprést” jelent.¹ Cranfield véleményének megfelelően a Gecsemáné név a héber *גַת שְׁמָנִים* *gat šēmānim*-ből ered, amely szintén „olajprést” jelöl.² A Márk szövegben található görög nyelvű átírás viszont inkább az arámi alakhoz áll közelebb. Cranfield ugyanott megjegyzi, hogy mivel Júdas tudta, hova fog menni Jézus – és itt Kálvint idézve folytatja: – (a Mester), „mintha találkozót beszélt volna meg ellenségével, jelentkezett meghalni”. Jézus leülteti tanítványait a kertben, hogy elmenjen imádkozni.

A 33. versből kiderül, hogy csak kilenc tanítvány marad ülte a Gecsemáné kertben (Jézus távozása után mehetett el Júdas), mert hármukat magával viszi. Ez különös kiváltság, és valamiféle megkülönböztetést feltételez, hogyha párhuzamba állítjuk őket a többi tanítvánnyal. Gal 2,9 alapján a szakirodalom „oszlop-apostoloknak” (στυλος) nevezi Pétert, Jakabot és Jánoszt. Márk 1,16–20 beszámolója szerint Pétert, Andrászt, Jakabot és Jánoszt elsőként hívta el követésére. Az első elhívott tanítványok közül csupán András marad a Gecsemáné kertben ülte a tanítványok nagyobb csoportjával. A pontosság kedvéért azt is meg kell jegyezni, hogy a Gal 2,9-ben szereplő Jakab, az Úr testvére, nem azonos a Mk 1,19-ben szereplő Zebedeus fiával, akit körülbelül Kr. u. 40-ben kivégeztetett Heródes (ApCsel 12,1–2). Mk 3,16–17 alapján az is elmondható, hogy Jézus csupán ennek a három tanítványának adott új nevet, és ezúttal is megkülönböztető feladatot ró rájuk. Azt is meg kell említeni, hogy a szóban forgó három tanítvány az, aki korábban kifejezte abbéli vágyát, illetve készségét, hogy együtt szenvedjen Jézussal, sőt meg is haljon érte (Mk 10,38–39; 14,29.31). Mošt

1. Evans, Craig A., *Mark 8:27–16:20*. Word Biblical Commentary 34B. Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001. 407.

2. Cranfield, C. E. B., *The Gospel According to St Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge, Cambridge University Press, 1959 (utánnymás 1989). 430.

itt az ideje a bizonyításnak. Akárcsak a megdicsőülés hegyén, itt is kudarcot vallanak, de ők válnak ezeknek a páratlan eseményeknek a tanúivá.³

A feljegyzésből úgy tűnik, hogy Jézus a tanítványaival az utolsó vacsora szereztetése után kiment zsoltárokat énekelve az Olajfák hegyére, ahol kijelenti halálát, feltámadását és Péter tagadását (Mk 14,26–31). Ezután elmennek az ugyanazon a hegyen levő Gecsemáné kertbe, ahol leülteti kilenc tanítványát, és hármukkal továbbvonul imádkozni. Azt olvasuk, hogy megdöbben, elkezd rettegni, aggódni, nyugtalanná, zaklatottá válni, stresszes, sőt sokkos (NEB fordítás) állapotba kerülni (ἐκθαμβέω), és gyötrődni, félni, szenvedni, csüggedni, szorongani, levertté válni (ἀδμονέω). Ennek tanúja a három tanítvány, de tőlük is továbbvonul, és csak az Atya jelenlétében imádkozik. Máté evangéliumában a 'rettegni' helyett a 'szomorkodni' (λυπέω) ige fordul elő (Mt 26,37), míg Lukács még plasztikusabban fogalmaz, amikor egyenesen arról beszél, hogy Jézus „halálos gyötrődésben” (ἐν ἁγωνίᾳ), agóniában, agonizálva imádkozott, miközben verejtéke nagy vércseppenként hullt a földre (Lk 22,44). János csak annyit említ meg, hogy kimegy a Kedrón patakon túlra, egy kertbe, de előtte olvasható Jézus főpapi *imádsága* (Jn 17,1–18,1). Ugyanebben a gondolatkörben meg lehet még említeni Lk 12,50-et, ahol Jézus azt mondja, hogy „Keresztséggel kell azonban még megkereszteltetnem, és mennyire *szorongok*, míg ez végbe nem megy”. A συνέχω ige (amely itt passivumban fordul elő) azt jelenti, hogy gyötör, bánt, kínoz, szorongat, szorult helyzetben tart. A rettegés, aggódás és gyötrődés annak a jele, hogy nem könnyű Jézus számára szembenézni a halállal. Mindez nem az Isten iránti bizalom hiányának kifejeződése, mert akkor másképp alakulna az imádsága, hanem annak teljes átérzése, hogy mit jelent szembenézni az elmúlással, a halál keserűségével, még akkor is, ha ez nem reménytelen állapot, hiszen ott vár a túlsó oldalon a feltámadás biztos ígérete és fényessége. Nehéz lenne feltételezni, hogy ezt a történetet a tanítványok találták ki, mert abban az esetben úgy jellemezték volna őt, mint aki nyugodtan és békésen néz szembe a halállal,⁴ és magukról sem jegyezték volna fel, hogy Jézus kifejezett parancsa ellenére elaludtak a legfontosabb pillanatokban.

A 34. versben megszólítja három tanítványát, és megosztja velük, hogy szomorúnak érzi magát, mégpedig haláláig, vagy halálosan, ahogy még fordítani lehet. A 'szomorú, mélyen szomorkodó, teljesen megszorodott, nagyon bánatos' (περίλυπος) melléknév immár a harmadik olyan kifejezés, amely arról árulkodik, hogy Jézus maximálisan igénybe van véve és meg van próbálva. Ugyanezzel a jelzővel találkozunk a LXX-ban, amikor Gen 4,6-ban arról olvasunk, hogy milyen lelkiállapotban volt Kain, közvetlenül mielőtt megölte testvérét, Ábelt. Márk pedig Mk 6,26-ban használja ezt a kifejezést arra, hogy

3. France, R. T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle, The Paternoster Press, 2002. 582.

4. Hooker, Morna D., *The Gospel according to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London, A & Black, 1991 (utánnymás 1993). 346.

5. Varga Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992. 767.

körülírja Heródes Antipás érzéseit, miután könnyelműen esküt tett Heródiás lányának, az pedig anyja tanácsára Keresztelő János fejét követeli. Az itteni előfordulása és a ἡ ψυχὴ μου szókapcsolattal való társítása arra utalhat, hogy valamilyen formában a Zsolt 42,6.12 és 43,5-ben olvasható refrén visszhangja. A szóban forgó két zsoltárban is a kétségbeesés érzése teret enged az Istenben való bizalomnak és nyugodtságnak („Bízzál Istenben, mert még hálát adok neki, szabadító Istenemnek! – Zsolt 43,5).⁶

Arra kéri három tanítványát, pontosabban parancsolja nekik, hogy maradjanak ott és virrasszanak. Jézusnak szüksége van jelenlétükre, azért vitte őket magával. A virrasztásra, vigyázásra (γρηγορέω) kiadott parancs a Márk 13-ban olvasható utolsó példázat fő témáját folytatja. A különbség annyi, hogy ott azért kell vigyázniuk, őrködniük, mert nem tudják, hogy mikor jön el a vég. Itt az utasítás többet jelent, mint csupán ‘ébren maradni’, mert a vég elközeledett, megkezdődött, itt a próba ideje, és ha nem akarnak szégyent vállalni, akkor ébereknek kell lenniük.⁷ Eduard Schweizer szerint a „virrasztásra” való felszólítás ellentételezésként ki akarja emelni a tanítványok elalvását, elszenderedését, amelyről később szerzünk tudomást.⁸

Jézus imádkozni megy a Gecsemáné kertjébe (32. v.), és a 33–36. versekben megismerkedünk imádságának tartalmával. A perikópa első része (33–34. v.) arról számol be, hogyan érezte magát Jézus, míg a 35–36. versekben arról tudósít az evangélista, hogy miként dolgozza fel ezt a feszült, félelem-teljes helyzetet.⁹ A 35. versben Márk beszámol nekünk Jézus imádságáról. Leírja, hogy Jézus „egy kissé tovább ment”, nyilvánvalóan a három tanítványától. Jelentősnek tartom itt a μικρὸν (kissé) melléknevet, mert annyi mindent sejtet. Egyrészt arról van szó, hogy Jézusnak szüksége volt a tanítványai közelségére, azért vitte őket magával a Gecsemáné kertbe, és azért nem megy nagyon távol három tanítványától. Az itt használt jelző arra utal, hogy halló- és talán látótávolságon belül maradt. Lk 22,41 beszámolója alátámasztja feltevésünket, mert ott azt olvassuk, hogy „eltávolodott tőlük, mintegy *kőhajításnyira*” (ὥσεί λίθου βολῇν). Gundry megjegyzi, hogy természetes volt a hangos szóval mondott imádság, még akkor is, ha az esedező egyedül volt.¹⁰ Mindezt azért fontos megállapítani, mert sokan felvetették a kérdést, hogy miként jegyeztetett le számunkra ez az imádság, hogyha Jézus egyedül volt. A három tanítvány tehát hallhatta Mestere imáját, mert nem tudjuk pontosan, hogy mikor aludhattak el. Egyrészt azt feltételezhetjük, hogy a tanítványok nem aludtak el azonnal, másrészt pedig, a feltámadása után maga Jézus is beszámolhatott nekik imádsága tartalmáról.¹¹ Vannak olyan tudósok,

6. France, *The Gospel of Mark*. 582.

7. Hooker, *The Gospel according to St Mark*. 348.

8. Schweizer, Eduard, *The Good News according to Mark*. Trans. by Donald H. Madvig. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1970. 312.

9. Donahue, John R. and Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series, volume 2. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2002. 411.

10. Gundry, Robert H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 1993 (utánnomás 2000). 864.

11. Brown, R. E., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. London, Chapman, 1994. 174.

akik felvetették annak a lehetőségét is, hogy az inget viselő ifjú szintén hallhatta az Úr fohászzkodását.¹² Ugyanakkor Jézus egyedül akart lenni az Atyjával, amikor beszélgetett vele, és ezért vonul „kissé” arrébb. Ez a közelség és távolság szemlélteti Jézus mindkét igényét a megpróbáltatás órájában.

Amikor elvonul tanítványaitól, a földre borulva imádkozik. A héber ember általában lábon állva imádkozott, miközben kezét felemelte, és az ég felé tekintett (Mk 6,41; 11,25; Mt 6,5; Lk 18,11.13). A földre borulás, arcra borulás akkor volt szokás, ha valaki esedezett, kért valamit (Mk 5,22; Mt 18,26.29; Lk 5,12; /17,16 itt hálaadásról és samáriairól van szó/), vagy valamilyen rendkívüli eseménynek volt a tanúja, esetleg megtapasztalta Isten jelenlétét (Mt 17,6; Lk 24,5; 1Kor 14,25; Jel 7,11; 11,16). Visszatérve a Szentírás elejére, az Ószövetségben sok példát olvasunk arról, hogy valaki arcra borult (Ábrahám: 1Móz 17,1–3; az izraeliták: 3Móz 9,24; Mózes és Áron: 4Móz 14,5; 16,4.22; 17,10; 20,6).¹³ A ‘földre borulást’ (πίπτω) és az ‘imádkozást’ (προσεύχομαι) kifejező igék folyamatos múlt időben fordulnak elő, ami azt jelenti, hogy Jézus folyamatosan fordult Atyjához.

Márk az itt elhangzó könyörgést közvetett beszédmódban közli, míg a következő versben ugyanezt az imát közvetlen beszédmódban örökíti meg. Itt arról értesülünk, hogy Jézus szeretné, ha elmúlna tőle ez az óra. Amikor így fogalmaz: „ha lehetséges” (εἰ δυνατόν ἐστίν), akkor nem Isten hatalmában kételkedik, hanem kéri Atyját az isteni terv megváltoztatására halálát illetően.¹⁴ Az „óra”, amiről Jézus beszél, Isten hatalmában áll, ő határozza azt meg. Ez a fajta szóhasználat ismert az apokaliptikus irodalomban, ahol a vég, a beteljesedés, az ítélet ideje értelemben fordul elő (Dán 11,40.45 LXX). A 41. versben ismét előforduló „óra” arra utal, hogy az az ő átadatásának órája a bűnös emberek kezébe, és ezúttal kérése nem talált meghallgatásra.

A 36. versben Jézus közvetlenül szólítja meg Atyját úgy, hogy Abbának nevezi. Az eredeti arámi kifejezés (אַבְבָּא) csak Márknál fordul elő, és a bensőséges, meghitt, gyengéd kapcsolat kifejezője (Róm 8,15; Gal 4,6). A héber imádságra – amelyben Isten nevének kiejtését is kerültk – nem volt jellemző ez a fajta bizalmas, bátor és sallangmentes megszólítás. Az „Abbá” Jézus ajkán egyértelműen annak a jele, hogy tisztában volt istenfiúi mivoltával.

A megszólítás után következik egy kijelentés, elismerés: „minden lehetséges neked”. Az előbbi versben az állt, hogy „ha lehetséges, múltjék el tőle ez az óra”, most pedig erősödik a kérés intenzitása, a remény abban, hogy Isten megváltoztathatja akaratát, vagy más képpen viheti véghez, mint a kereszthalál által. Derrett a tanulmányában arra utal, hogy esetleg Izsák esetéhez hasonlóan, Isten találhat egy másfajta megoldást, jóllehet Ábrahám karja már fel van emelve a késsel, készen, hogy lesújtson (1Móz 22,1–19).¹⁵

12. Burkitt, F. C., „The Last Supper and the Pascal Meal.” *Journal of Theological Studies* 17, April 1916, No. 67, 291–297, és Sanderson, B., *Biblica* 70. 1989. 224–233.

13. Evans, *Mark* 8:27–16:20. 410–411.

14. Donahue and Harrington, *The Gospel of Mark*. 408.

15. Derrett, J. D. M., „The Prayer in Gethsemane (Mark 14:35–36),” *Journal of Higher Criticism* 4, 1997. 78–88.

A kijelentés, elismerés után jön a kérés megfogalmazása: „vedd el tőlem ezt a poharat!” Eddig óráról volt szó, most pohárról, de mindkettő ugyanazt jelenti, a helyettes halált. A „vedd el” (παράφέρω) ige imperatívuszban áll, ami még jobban kifejezi azt az őszinte vágyat, amellyel a Fiú szeretne megmenekülni a közelgő haláltól. Jézus annyira emberi arcát mutatja, hogy retteg, gyötrődik, nem szeretne meghalni. Amikor Mk 14,27-ben kijelentette tanítványainak, hogy Isten megveri a pásztort, valójában idézett Zak 13,7-ből, hogy levágják a pásztort, most pedig a megveretés, a levágás kikerüléséért könyörög. Az itt megtalálható emberi törekénységet, gyengeséget gyakran bántónak, kellemetlennek, egyenesen elfogadhatatlannak tartották az egyházatyák korában és a középkorban, mert nem felelt meg az ortodox feltételezésnek, hogy Jézus nem érezhet fájdalmat és nem szenvedhet.¹⁶

Ebben a versben található, olvasható a perikópa lényege, középpontja, súlypontja, Jézus imájának summázása. Benne van a meghalástól való szabadulás vágya, de nem áll meg ennyinél. Folytatja, és jön az a mondat, amely reményt ad mindnyájunk azóta: „mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te”. Az Atya iránti engedelmeskedés vágya, szeretete felülkerekedik a saját félelmén. Földi élete során többször is visszautasította már a küldetésétől való eltérés lehetőségét (pl. Mk 8,31–33-ban, amikor Péter nem tudja elképzelni, hogy Mesterét megöljék, vagy 9,2–8-ban, amikor Péter sátrakat építene, hogy Mózes és Illéssel maradhassanak a megdicsőülés hegyén). Elfogadja a maga számára Isten akaratát, megkereszteltetik a „keresztséggel” (10,38), elfogadja az „órát” (14,35) és a „poharat” (14,36). Amit Mt 6,10-ben tanított tanítványainak, „legyen meg a te akaratod”, annak ismét érvényt szerez: „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te”.¹⁷

A 37. versben megszakad az imádság, mert Jézus visszatér a három tanítványához, akik alszanak. Nem tudjuk, hogy pontosan mennyi időt könyörgött Jézus, de mire visszatért, tanítványait elnyomta az álom. Jézus a kérdésében egy órányi időért (μία ὥραν) vonja felelősségre Pétert, ennyit kellett volna virrasztania. Evans is egy órányira, vagy annál kevesebbre becsüli Jézus távollétét és imádságának tartamát.¹⁸ Visszatérve Pétert szólítja meg, mégpedig „Simon” nevén, mert most nem méltó a „Péter”, a köszikla névre, amelyet Mesterétől kapott. Kérdőre vonja, amiért elaludt. Péternek és két tanítványtársának kellett volna biztosítania Jézus imaháttérét, de ehelyett szunyókálnak. Péter néhány órával korábban még fogadkozott, hogy nem botránkozik meg, és ha meg kell halnia Üdvözítőjéért, akkor sem fogja őt megtagadni (29–31. v.). És közben a tagadás lassan, alig észrevehetően kezd felrémlelni, érlelődni, testet öltetni. Egyelőre csak elalszik Péter, és két társa, ez pedig érzelmi cserbenhagyást jelent, de előrejelzi a szó szerinti elhagyást, amikor a szó szoros értelmében menekülni fognak, majd pedig Péter tagadni fog. Jézus háromszor jön vissza, Péter háromszor alszik el, és ez előjátéka a háromszori tagadásának. Jézus fokozatosan

16. Madigan, K., „Ancient and High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought,” *Harvard Theological Review* 88, 1995. 157–173.

17. Edwards, James R., *The Gospel According to Mark*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester, England, Apollos, 2002. 434–435.

18. Evans, *Mark* 8:27–16:20. 414.

egyedül marad, a legtávolabb Júdás kerül tőle, aki éppen elárulja, de távol van a Gecsemáné kertjében ülő nyolc tanítványától is, három megkülönböztetett tanítványát pedig hiába hagyta a közelében, belealudtak érettük halni készülő, vívódó Mesterük imádságába.

A 38. versben folytatódik a szemrehányás, de most már nem csak Péterhez, hanem mindhármukhoz szól, mert többes számot használ. Másodszor hangzik el a virrasztásra kiadott parancs (γρηγορέω) – bár itt többről van szó, mint ébren maradásról –, mert az első felszólításnak az volt az eredménye, hogy elaludtak. A virrasztás mellett most egy másik utasítás is elhangzik, és pedig az imádkozásra vonatkozva (προσεύχομαι). Virrasztaniuk és imádkozniuk kell, hogy ne essenek kísértésbe. Itt a könyörgés nem annyira a próbatétel elkerülésére irányul, mint inkább arra, hogy legyenek képesek kiállni azt. Eddig afelől biztosították Jézust, hogy készek akár meg is halni vele együtt (31. v.), készek kiinni a poharat, és megkereszteltetni a keresztséggel (10,38–39), most pedig itt az idő, hogy ennek megfelelően cselekedjenek. Az imádságukban megjelenhet ez a korábbi elszántság, akár olyan formában is, mint a Jézus könyörgésében, hogy múltjék el tőlük ez az óra, vételessék el ez a pohár, de ne úgy legyen, ahogy ők akarják, hanem amint Isten. Egyelőre csak virrasztaniuk és imádkozniuk kell, mert a kísértés körülöttük ólálkodik. Egyszer már elestek, de most egy második esély adatik számukra.

Jézus figyelmezteti őket, hogy a lélek kész, de a test erőtlén. Ez a tanítványok dilemmája is: a lélek az Istennek adott emberi választ jelképezi, míg a test az emberi gyengeséget (vö. Ézs 31,3).¹⁹ Cranfield, amikor a lélek és a test szavak értelmét keresi ebben az igeverben, először az 51. zsoltárban szereplő הָיָה לִי רוּחַ – „lelkem készséges” (Zsolt 51,14), a készséges lélek párhuzamára gondol, amely a zsoltár előző versében a Szentlélekkel azonosítható. Ennek fényében a tanítványoknak ajándékozott Szentlélek kész, de az emberi természet gyenge (ἀσθενής). Ezek után tovább kutakodva a szavak értelmének holdudvarában, azt feltételezi – szerintem helyesen –, hogy a lélek (πνεῦμα) itt a Mk 2,8 és 8,12-höz hasonlóan az emberi lelket jelenti, és Jézus megdicséri a jót tenni akaró szándékukat, „hogy a gyengeségük ne ejtse őket kétségbe” (Kálvin).²⁰

A 39. vers arról tudósít, hogy Jézus ismét elmegy imádkozni. Ez a második távozása a három tanítványától, és több mint valószínű, hogy ugyancsak a közelbe megy, ahogyan olvastuk a 35. versben. Feltételezhető, hogy azért jött vissza a három tanítványához, mert erőt akart méríteni együttimádkozó jelenlétükből, közösségükből. Csalódnia kellett. Lukács evangéliumának párhuzamos beszámolójában arról olvasunk, hogy angyal jelent meg neki a mennyből és erősítette őt (Lk 22,43). Péter megszidása és a tanítványok utasítása után folytatja könyörgését. Az előbb adott parancsra személyes példát mutat. Úgy tűnik, hogy második imádsága tartalom szerint megegyezett az elsővel, de – többen is állítják –, ez nem szó szerinti megegyezés volt.²¹ Ez azért is lehet zavaró, mert az új fordítás szövege

19. Hooker, *The Gospel according to St Mark*. 349.

20. Cranfield, *The Gospel According to St Mark*. 434.

21. Swete, Henry Barclay, *The Gospel According to St Mark*. London, Macmillan and Co. / New York, The Macmillan Company, 1905. 347; Hendriksen, William, *The Gospel of Mark*. New Testament Commentary. Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1987³. 590.

„ugyanazokkal a szavakkal imádkozott” (προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον) arra utalhat, hogy szó szerinti megegyezés volt a két imádság között, de a görög szöveg megengedi azt is, hogy így fordítsunk: ugyanazt (nem ugyanúgy) imádkozta. Akárhogy is állna a helyzet, Jézusnak ugyanaz a kérdése maradt, ugyanazzal a helyzettel kellett megküzdenie. Talán az első imádság után kezdett kikristályosodni előtte, hogy mi az Atya akarata. Erre utal a 36. versben az „úgy legyen... amint te akarod” megfogalmazás.

A 40. vers arról számol be, hogy Jézus másodszor is visszatér, és megint csak alva találja őket. Ezt tapasztalva, magányossága csak fokozódik. Márk úgy magyarázza másodszori elbukásukat is, hogy „szemük elnehezült”. Annyira kellemetlen helyzetbe kerültek, hogy nem is tudták, mit feleljenek neki, hogy magyarázzák meg azt, ami történt. A virrasztásra és imádkozásra adott világos parancs után sem tudtak ébren maradni, és így imádkozni sem. Péter nem csak egyszer volt már ebben a helyzetben, és egy alkalommal – a megdicsőülés hegyén – ugyanezt olvashatjuk róla: „nem tudta, mit mondjon, ugyanis annyira megrettentek” (Mk 9,6). Ott is a szóban forgó három tanítvány volt jelen. Péter korábban is félreértette Tanítóját, amikor ő először jelentette be a közelgő szenvedéseit (8,31–33), annyira, hogy kiérdemelte a „Sátán” jelzést.

Mann is felhívja a figyelmet arra, hogy a rabbik előírásai szerint amennyiben egy ünneplés alkalmával valaki a tagok közül olyan mély álomba zuhant, hogy nem tudott válaszolni a felvetett kérdésre, akkor az ünneplést befejezettnek nyilvánították. Már akkor különbséget tettek az elszunnyadás és a mély álom között. Márk megjegyzése a tanítványok alvásáról és válaszképtelenségéről talán erre a rabbinikus gyakorlatra is utalt, és akkor nem csupán arról lenne szó, hogy Jézus nem akart egyedül maradni a tusakodásában, hanem akarata ellen volt a páska-ünneplés végének ily korai beállta.²²

Tertullianus azt írja „Az imádkozásról” c. művében, hogy amikor Isten megparancsolta Ábrahámnak, hogy áldozza fel fiát, akkor nem a gonoszra akarta csábítani, hanem hitét próbálta ki. Ábrahám példáján keresztül bemutatta, hogy milyen az az ember, aki számára a szeretet záloga nem fontosabb az Istennél. Később, amikor az Úr azt kérte tanítványaitól, hogy „imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek”, ugyanezt az elkötelezést várta el. Ennek ellenére ők kísértésbe estek, elhagyták Urukát, mivel szabad utat engedtek az álom csábításának, ahelyett, hogy kitartottak volna a könyörgésben.²³

A 41. vers nem tudósít Jézus harmadízben történt elmeneteléről és imádkozásáról, csupán arról, hogy harmadszor is visszatér. Márk azt sem mondja, hogy a tanítványok ismét elaludtak, de a Jézus szavaiból kiderül, hogy ez a helyzet. Azt mondja, pontosabban parancsolja nekik, hogy aludjanak (καθεύδω) és pihenjenek (ἀναπαύω). Morgan mellett érvel, hogy Jézus ezt nem ironikusan, hanem éppen szeretetteljesen mondja. Szerinte egy bizonyos időnek kellett eltelnie, ameddig a tanítványok aludtak, Jézus pedig vigyázta az

22. Mann, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Volume 27. New York, London, Toronto, Sidney, Auckland, Doubleday, 1986. 592–593.

23. Oden, Thomas C. & Christopher A. Hall (eds.), *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture*. New Testament II. Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1998. 203.

álmukat, mert még nem jött el az óra, nem érkezett meg Júdás.²⁴ Mindez nehezen bizonyítható, de a τὸ λοιπὸν (tovább) határozószó nem zárja ki teljesen. A Codex Bobbiensis úgy oldotta meg ezt a kérdést, hogy beszúrta, „egy kis idő múltán felköltötte őket” az „eljött az óra” elé.²⁵ A Jézus parancsa pont az ellentéte annak, amit eddig kért tőlük. Most már nem kell virrasztaniuk és imádkozniuk vele. Ez is arra utal, hogy gyökeresen megváltozott a helyzet.

Jézus következő szavai erről a változásról szólnak. Azt mondja, hogy „elég”. Az ἀπέχω ige elég sok fejtörésre ad okot az exegetáknak. Jelentheti egyrészt azt, hogy elég, másrészt azt, hogy el van végezve (mármint nem kérdéses többé a Jézus halála), vagy pedig azt, hogy ki van fizetve maradéktalanul (és pedig Júdás megkapta a Jézus elárulásáért járó pénzt, ezért kész a cselekvésre), netán azt, hogy ő, (Júdás), tulajdonába vesz, megfog (engem, Jézust).²⁶

Bejelenti, hogy eljött az óra. Eddig el szeretne volna kerülni ezt az órát, ezt a poharat, de most már másként nyilatkozik. Első imádsága alkalmával nem akart meghalni, de alázatosan azt mondta, hogy az Atya akarata legyen meg. Két akarat ütközött ott a Gecsemáné kertben. A második imádságában hasonló gondolatok fejeződtek ki. A harmadik imádsága után meggyőződött, hogy ez az Atya akarata, és ez számára a járható út. Most már nem akar életben maradni, vége a tusakodás ama részének, amikor még azt gondolta, hogy létezik más megoldás is ebben a kérdésben. Világos előtte, hogy ezt kell tennie, és kész vállalni a kereszthalált.²⁷

Az óra elérkezése kikerülhetetlenül magával vonja azt is, hogy az Emberfia a bűnös emberek kezébe adatik, elárultatik. A 9,31-ben még azt mondta, hogy „emberek kezébe” adatik (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων), itt pedig súlyosbodik a helyzet, mert azt említi, hogy a „bűnösök kezébe” (εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν).²⁸ Korábban a Márk evangéliumában Jézus háromszor beszél eljövendő elárutatásáról, szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról (8,31–32; 9,30–31; 10,32–34). Mind a három alkalommal Emberfiának nevezi magát. Az Emberfia, a messiási király nem vette igénybe a helyzetével járó hatalmat. Most pedig átadatik az ellenfeleinek, a bűnösöknek.²⁹

A 42. versben tovább halad a cselekmény. Az utolsó versekben sok minden történt: Jézus visszatért harmadszor, és alva találta három tanítványát. Ezúttal nem költi fel, nem szidja meg, hanem hagyja pihenni őket. Vagy alszanak, és úgy beszél hozzájuk, vagy ébrednek, és félálomukban szól hozzájuk. Elképzelhető, hogy hagyta őket egy kicsit pihenni,

24. Morgan, Campbell, *The Gospel According to Mark*. New York, Chicago, London, Edinburgh, Fleming H. Revell Company, s. a. 303.

25. Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London / New York, United Bible Societies, 1971 (javított kiadás 1975). 114–115.

26. Brooks, James A., *Mark*. The New American Commentary, volume 23. Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1991. 235.

27. Focant, Camille, *L'évangile selon Mark*. Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 2. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004. 541.

28. France, *The Gospel of Mark*. 589–590.

29. Gould, Ezra P., *The Gospel According to St. Mark*. The International Critical Commentary. Edinburgh, T. & T. Clark, 1896. 272.

de utána megint változik a helyzet, esetleg látta a közelgő fáklyafényeket, és ezért most felkölti őket. „Ébredjetek, keljetek fel, jöjjetek!” (ἐγείρω), hangzik a parancs. El kell menniük, több mint valószínű, hogy a többi nyolc tanítványhoz, mielőtt Júdás odaér. Nem menekülésre szólítja fel őket, hanem arra, hogy menjenek szembe a bekövetkező eseményekkel.

Menniük kell, mert az áruló közel van. Az előbb említett „bűnösök” (ἁμαρτωλός) jelző vonatkozik Júdásra is, aki őt elárulja. Jézus itt határozottan tudja, hogy milyen árulás vár rá. A próba legnehezebb része majd ezután következik.³⁰

Felhasznált irodalom

- Brooks, James A. *Mark*. The New American Commentary, volume 23. Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1991.
- Brown, R. E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. London, Chapman, 1994.
- Burkitt, F. C. “The Last Supper and the Pascal Meal.” *Journal of Theological Studies* 17, April 1916, No. 67. 291–297.
- Cranfield, C. E. B. *The Gospel According to St. Mark*. The Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge, Cambridge University Press, 1959 (utánnymás 1989).
- Derrett, J. D. M. “The Prayer in Gethsemane (Mark 14:35-36).” *Journal of Higher Criticism* 4, 1997. 78–88.
- Donahue, John R. and Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series, volume 2. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2002.
- Edwards, James R. *The Gospel According to Mark*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester, England, Apollos, 2002.
- Evans, Craig A. *Mark 8:27–16:20*. Word Biblical Commentary 34B. Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001.
- Focant, Camille. *L'Évangile selon Mark*. Commentaire Biblique: Nouveau Testament, 2. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.
- France, R. T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK, William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle, The Paternoster Press, 2002.
- Gould, Ezra P., *The Gospel According to St. Mark*. The International Critical Commentary. Edinburgh, T. & T. Clark, 1896.

30. Witherington, Ben, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. 380.

- Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 1993 (utánnymás 2000).
- Hendriksen, William. *The Gospel of Mark*. New Testament Commentary. Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1987³.
- Hooker, Morna D. *The Gospel according to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London, A & Black, 1991 (utánnymás 1993).
- Madigan, K. „Ancient and High-Medieval Interpretations of Jesus in Gethsemane: Some Reflections on Tradition and Continuity in Christian Thought.” *Harvard Theological Review* 88, 1995. 157–173.
- Mann, C. S. *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Volume 27. New York, London, Toronto, Sidney, Auckland, Doubleday, 1986.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London / New York, United Bible Societies, 1971 (javított kiadás 1975).
- Morgan, Campbell. *The Gospel According to Mark*. New York, Chicago, London, Edinburgh, Fleming H. Revell Company, s. a.
- Oden, Thomas C. & Christopher A. Hall (eds.). *Mark. Ancient Christian Commentary on Scripture*. New Testament II. Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1998.
- Saunderson, B. *Biblica* 70. 1989. 224–233.
- Schweizer, Eduard. *The Good News according to Mark*. Trans. by Donald H. Madvig. Richmond, Virginia, John Knox Press, 1970.
- Swete, Henry Barclay. *The Gospel According to St Mark*. London, Macmillan and Co. / New York, The Macmillan Company, 1905.
- Varga Zsigmond J. *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- Witherington, Ben. *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Visky Sándor-Béla:

Immanuel Kant teodiceája, avagy a rossz problémájára adott elméleti válaszlehetőségek elutasítása

Theodicy Interpretation of Immanuel Kant.

The on-line dictionary Theodicy-Early-Modern-Theodicy affirms that “in his essay On the Failure of All Philosophical Efforts in Theodicy (1791), Kant likened theodacists to Job’s comforters. By contrast, Job, whose faith in God was firmly rooted in the moral law rather than in the claim to be able to understand God’s ways, was able to stand fast in his piety despite his counter purposive (Zweckwidrigkeit) experiences. In the place of the hypocrisy of doctrinal theodicy Kant recommended Job’s authentic theodicy: ‘honesty in openly admitting one’s doubts; repugnance to pretending conviction where one feels none’”. Our essay presents the quoted text of the German philosophers in a critical way and try to test if it really could be a point of departure for an authentic-practical theodicy.

Keywords: Immanuel Kant, theodicy, suffering, counter purpose, justice, book of Job.

Miután az *Isten – szenvedés – teodicea* bő három évtizedig uralta a második világháborút követő európai teológiai gondolkodást, és a nyolcvanas évek végére a körülötte zajló viták többé-kevésbé nyugvópontonra jutottak, néhány teológus új csapást próbált vágni a kérdés-együttes dzsungelében: az elméleti kérdésfelvetésektől némiképp elfordulva egy gyakorlati-pneumatológiai megközelítés lehetőségét vizsgálták. Tanulmányunkban ennek a gondolatnak a csíráját kívánjuk bemutatni Immanuel Kant teodiceájának kritikai elemzésében.

Regina Ammicht Quinn *Von Lissabon bis Auschwitz* című, a szakirodalomban immár referenciaértékű munkája, Leibniz teodiceájára és ennek második világháborút követő recepciójára koncentrál, majd Günter Grass *Bádogdobjának* példáján az irodalom Isten-védelmének lehetőségeit boncolja, ezt követően Auschwitz paradigma-teremtő szerepét taglalja a teológiában és a kultúra egészében, végül pedig – a mintegy negyvenoldalmi terjedelmű – utolsó fejezetének ezt a címet adja: *Egy autentikus-gyakorlati teodicea vázlata*.² Magát a fogalmat így írja körül:

„A gyakorlati értelemben vett teodicea – a kifejezés pontos jelentésétől eltérően – többé nem Isten igazolását jelenti, nem olyan kísérletet tehát, mely magában a szóhasználatban már a probléma kész megoldását nyújtja. Általánosságban szólva, a gyakorlati teodicea sokkal inkább egy történés leírása, melyben az ember, a rossz és Isten találkoznak. ... A probléma áthelyezése a gyakorlati megközelítés terepére, illetve annak elutasítása, hogy a

1. Universitätsverlag-Verlag Herder, Freiburg/Schweiz, 1992.

2. *Entwurf einer praktisch-authentischen Theodizee*: 1. Das Theorie-Praxis Problem; 2. Entwurf einer praktisch-authentischen Theodizee; 3. Die theologische Theorie der Theodizee; 4. Vom Diskurs zum Bekenntnis.

gonosz lényegére, eredetére és értelmére vonatkozó kérdésekre spekulatív válaszokat adjunk, a gyakorlati teodiceát sajátos feladattal bízva meg: azzal kell foglalkoznia: mit jelent az ember számára a vigasz és a vád, e két pólus, mely között feszül minden teodicea.”³

Kérdésünk szaktekintélye, a münsteri teológus és filozófus Hans-Gerd Janssen professzor *Dem Leiden Widerstehen*⁴ c. munkája már címében azt a határozott szerzői szándékot sugallja – *Ellenállni a szenvedésnek* –, amit az alcím egyértelművé tesz: *Dolgozatok egy gyakorlati teodicea alapvetéséhez*. Az összességében csupán mintegy százoldalas vázlat a teodicea-kérdés általános szellemtörténeti betagolása mellett a lelkigondozói gyakorlatnak az elméleti teológiai munkára vonatkozó relevanciájáról, az arra gyakorolt hatásának a szükségességéről beszél. Kenneth Surinhoz hasonlóan, az Isten szenvedése teológiája nála is kiemelt helyet foglal el. Leginkább lényegbevágó meglátásait viszont a keresztény életnek mint *megszabadított egzisztenciának* a felmutatása rendjén fogalmazza meg; a hitben, noha *még nem* teljességgel, de kétségtelenül *már most* megnyert új identitás az a gyakorlati-egzisztenciális terep, amelyben személyesen – annak létviszonyaiban pedig közösségi szinten – megmutatkoznak az eljövendő világ erői, melyek révén az ember *nem megválaszolja*, de autentikus módon *meghaladja* az elméleti teodicea-kérdés apóriáit. Tételle együtt a „gyakorlati teodicea” definícióját is nyújtja:

„A teodicea jelenlegi problémája nem az a teoretikus kérdés, mely a teremő Isten jóságának a világ rossz valóságával való elméleti összeegyeztethetőségét kívánja igazolni, hanem az a gyakorlati megfontolás, mely azt kérdezi, hogy az Isten szabadító hatalmát igénybe véve miképpen valósítható meg a szabadság és az igazságosság a történelemben.”⁵

1. A rossz – a célelvetés – relativizálásának, instrumentalizálásának és moralizálásának nem szűnő furfangjai

Mindenekelőtt szükséges leszögeznünk, hogy kérdésünk két és félezer éves története során kiforrott valamennyi elméleti válasz csődöt mondott és mond mind a mai napig, mégpedig szükségszerűen. Valamennyi közös vonása, hogy úgy gondolja el az emberi belátás adottságát, mintha az valahol az empirikus világon kívül találhatna magának olyan figyelőállást, ahonnan Teremő és teremés együttállásának az egésze áttekinthető és leírható. Annak a felismerése, hogy ez az elgondolás mennyire tarthatatlan, az újkori európai gondolkodás történetében jórészt Immanuel Kantnak köszönhető, aki a teodicea-kérdésre vonatkozóan is levonta ennek meghatározó következményeit. Érvelése ma is hozzásegít ahhoz, hogy kimondjuk a fenti tételt.

Immanuel Kant 1794-ben fejti ki nézeteit a teodicea-kérdésről,⁶ akkor tehát, amikor már túl van mindhárom nagy kritikáján, sőt gyakorlatilag a teljes életmű megírásán.⁷ Ép-

3. I. m., 267.

4. *Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, LIT, Münster, 1996.

5. I. m., II.

6. I. Kant: *Misslingen aller...* in: W. Sparr: i. m., 42–62.

7. *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája – 1781); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*

pen ezért ez a halála előtt tíz évvel keletkezett, alig huszonöt oldalas tanulmány a maga precíz sűrítettségében joggal tekinthető úgy, mint a hit világán belül tudatos elszántsággal megmaradni akaró felvilágosult-rationális filozófus szellemi végrendelete. Fenomenológiai ismeretelmélete révén a filozófiai gondolkodás történetének kopernikuszi fordulatát végrehajtó életmű kvintesszenciája ez, amolyan *szigorú hatyúdal*, mely jelzős szerkezetben az oeuvre maradéktalan és kompromisszummentes vállalása éppúgy benne foglaltatik, mint a hetvenéves gondolkodónak a létezés teljessége felé tanúsított – ennek megfelelően pedig a „legmagasabb Bölcsesség” iránti – alázatos és őszinte nyitottsága.

A tanulmány tökéletes matematikai szerkezet hálójába kívánja fogni a problematika egészét, annak valamennyi korábban megjelölt szálát, a következő logikai vonalvezetés szerint.

Kant először is leszögezi: egy teodicea szerzőjének el kell fogadnia, hogy a világban lévő rossznak a vádjával szemben az Isten felmentését célzó pernek az *értelem* ítélőszéke előtt kell lezajlania. Ez ugyanis arra kötelezte magát, hogy védencét minden vád szabályszerű visszautasításával képviselje: a panaszt tehát *egyrészt* nem lehet hatalmi szóval elutasítani, az értelem fórumán kívülre helyezni (*exceptionem fori*), egy más instancia elé utalni azzal, hogy az emberi ész fóruma alkalmatlan törvényszék, *másrészt* pedig lecsitítani vagy elfojtani sem lehet az ügyet a Vádlott legteljesebb bölcsességének előzetes bizalmat szavazó engedménnyel, mely minden kétséget eleve alaptalannak minősít. Ellenkezőleg: az értelemnek fel kell vennie a kesztyűt, és szembesülnie kell a szemrehányásokkal, hogy érvekkel tegye beláthatóvá és megragadhatóvá a legteljesebb bölcsesség fogalmát, melyen e vádak nem ejthetnek csorbát.

Hogyan sikerülhet ez? Válasz: Isten igazolása szükségessé teszi, hogy állítólagos véddőgyvédje a három következő lehetőség közül legalább az egyiket tényként mutassa föl:

- a. az, amit mi a világban rossznak (*zweckwidrig*) ítélünk, tulajdonképpen nem is az;
- b. ha van is ilyen rossz a világban, az nem adottság (*Faktum*), hanem a dolgok természetének szükségszerű következménye; vagy pedig:
- c. a rossz nem minden dolgok Alkotójának, hanem kizárólag az embernek (legfeljebb magasabb szellemi lényeknek) tulajdonítható, vagy olyan értelemben, hogy *ő okozza* azt, vagy pedig, hogy az *ő célját*, javát szolgálja.

Következik továbbá annak a háromféle rossznak, értsd: célellentétes valóságnak a meghatározása, mely vádként állítható szembe az Alkotó bölcsességének szintén három tulajdonságával:

- I. A *gonosz* (*das Böse – das schlechthin Zweckwidrige*) az a tulajdonképpeni rossz (*schlechthin Zweckwidrige*), melyet a bölcsesség sem célként, sem eszközként nem kívánhat, és nem tarthat elfogadhatónak. Ez a morális rossz: a bűn. A világban lévő *gonosz* az Alkotónak mint Törvényadónak (Teremtőnek) a *széntségével* áll szemben és azt teszi kérdésessé.

(Prolegomenák minden leendő metafizikához – 1783); *Kritik der praktischen Vernunft* (A gyakorlati ész kritikája – 1788); *Kritik der Urteilkraft* (Az ítélőerő kritikája – 1790); *Religion innerhalb der reinen Vernunft* (Vallás a pusztá ész határain belül – 1793).

- II. A feltételesen rossz (das Übel – das bedingt Zweckwidrige), mely célként ugyan sohasem, de eszközként összeegyeztethető a bölcsesség akaratával, nem más, mint a fizikai rossz: a fájdalom. „Az értelmes világlényt”, az embert érő mérhetetlen rossz és fájdalom szemben áll az Alkotónak mint Úrnak (Fönn tartónak, Gondviselőnek) a jóságával és kétségbe vonja azt.
- III. Amennyiben állíthatjuk, hogy célszerű és jó dolog, ha a világban megvalósul a bűn és annak büntetése között a megfelelő arányosság, akkor a céllellentétes harmadik formája nem más, mint a gonosz (bűn) és a rossz (a büntetésből fakadó fájdalom) között fennálló aránytalanság, vagy a bűn-büntetés közötti összefüggés teljes hiánya. A gonosz büntetlensége e világon szemben áll az Alkotónak mint Bíróknak az igazságosságával, és bizonytalanná teszi azt.

Kant fontosnak látja tisztázni, hogy ez a három tulajdonság, mely együtt a morális síkon értelmezett isténfogalmat adja, nem vezethető vissza egymásra, e három egy kisebb számra nem redukálható. Ám mind a jóság, mind pedig az igazságosság a Törvényadó szentségében gyökerezik, és annak van alávetve. Szerzőnk alapvetően morális Isten- és emberszemléletének megfelelően ezt például azzal indokolja, hogy noha az ember mindenekelőtt boldog szeretne lenni, mégis belenyugszik abba (ha nem is szívesen), hogy a boldog élet méltósága, mely azonos azzal, hogy a szabadsággal a szent törvénynek megfelelő módon élünk, az Alkotó tanácsvégezése szerint az ember jóságának feltétele, tehát szükségképpen megelőzi azt.

Ezek után a fentiek értelmében a teodiceának három kulcskérdésre kell válaszolnia:

- I. kérdés: Megmenthető-e az isteni akarat szentségének az eszméje a világban lévő morális rossz (a tulajdonképpeni gonosz) nyilvánvaló ténye ellenére?
- II. kérdés: Megmenthető-e Isten jóságának az eszméje a világban lévő mérhetetlen fizikai rossz, a szenvedés ténye ellenére?
- III. kérdés: Megmenthető-e a Világbíró igazságosságának eszméje a világban lévő kiáltó igazságtalanságok ténye ellenére?

Szerzőnk minden egyes kérdéshez hozzárendeli ugyanazt az abc típusú megoldási kísérletet. Ily módon az egész kérdéskomplexum kilenc válaszlehetőségben artikulálódik (Ia, I.b, Ic, IIa, IIb, IIc, IIIa, IIIb, IIIc), melynek mindenikéről kiderül viszont, hogy képtelen teljesíteni azt, amire vállalkozott: a teodicea-kérdés racionális szinten válasz nélkül marad. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért ezeket a válaszokat most három modellben összegezzük, aszerint hogy azok a kérdés-együttes egészét a relativizálás, instrumentalizálás, moralizálás (abszolutizálás) logikája mentén kívánják megoldani.

A relativizálás Kant számára legellenszenvesebb formája a gonosz lényegének viszonylagossá tétele (Ia); ez a logika így okoskodik: Értelmünk tiszta (erkölcsi) törvényeinek az áthágása nem tekinthető tulajdonképpeni gonosznak, mivel az csupán az emberi bölcsességgel szembeni vétség. De az isteni egészen más, számunkra megfoghatatlan szabályok szerint ítél, így lehetséges, hogy az, amit mi a gyakorlati ész és annak meghatározásai szerint joggal vetünk el, az isteni célok és a legfelsőbb Bölcsesség viszonylatában talán éppen a legmegfelelőbb eszköze a mi egyéni boldogságunknak éppúgy, mint a világ-egész legjava

munkálásának. Mivel a Magasságos útjai nem a mi útjaink (sunt Superis sua iura), tévedés lenne az emberi élet viszonylatában érvényes szabályokat abszolút törvényeknek tekinteni, vagy pedig arról, ami földhözragadt nézőpontunk szerint céllellenesnek, gonosznak tűnik föl, azt gondolni, hogy az, magasabb nézőpontból tekintve is ugyanilyen.

Szerzőnk szerint az ilyen típusú apológiában a védelem gonoszabb, mint maga a vád, így nem is igénnyel cáfolatot; méltán veti meg bárki, ha cseppnyi erkölcsi érzékkel rendelkezik.

A szenvedés *mértékének* relativizálása (IIa) az élet egészének a pozitív túlsúlyát hangsúlyozza a kellemes és kellemetlen tapasztalatok mérlegre tétele után, ekképpen bölcselkedve: Hamis dolog azt állítani, hogy egy ember sorsában a szenvedés túlsúlyban van az élet kellemes dolgaival szemben. Hisz bárki, akinek ha mégoly rosszul is megy a sora, inkább élni akar, mint meghalni, és azok a kevesek, akik maguk választják a halált, mindaddig, amíg végzetes tettüket halogatják, szintén az élet pozitív túlsúlyát igazolják, és ha bolond módon mégis a halált választják, még akkor is csak az érzéketlenség állapotába lépnek át, amelyben nem érzékelhetnek semmiféle fájdalmat.

Ennek a szofisztikának a megválaszolását szerzőnk rábízta akármely egészséges értelmű emberre, aki már eleget élt és gondolkodott az élet értékéről ahhoz, hogy véleményt nyilvánítson e dologban. Azt kérdeznénk tőle: vajon kedve volna-e az életet még egyszer végigjátszani – ha nem is ugyanúgy, hanem akár tetszése szerinti módon, persze nem tündérvilágban, hanem a földön? A hallgatólagos válasz – a későbbi, Nietzsche szerint hangszerelt örök visszatérés gondolatában kifejezésre jutó hatalmas élet- és világ-igenléssel ellentétben – egy határozott *nem*; az érv tehát nem hiteles.

A tulajdonképpeni gonosznak (bűnnek), valamint a rossznak (szenvedésnek) a *botránnyát*, illetve mindebből az emberre háruló *felelősséget* az az érvelés mérsékli – viszonylagosítja, mely azt állítja, hogy e kétirányú rossz szükségszerűen ered az ember véges (erkölcsi szint), illetve természeti/állati létéből (fizikai szint).

Ez a megfontolás természetesen az Alkotót kívánja felmenteni azzal, hogy a semleges „természetre” hárítja a baj ódiumát (az ő felelősségét is viszonylagosítva ezzel). Ez azonban nyilván nem sikerülhet, hisz egyrészt kikerülhetetlen a „Miért ilyennek alkotta Isten a természetet?” típusú kérdés, másrészt pedig a fenti indoklás szerint igazolást nyerne a gonosz, és így az, mivel bűnként nem róható fel az embernek, nem nevezhető többé morális gonosznak (Ib).

Ha pedig a fizikai szenvedés az állati teremtmény – amilyen az ember is – természetétől teljességgel elválaszthatatlan (Kant itt egy bizonyos *Graf Veri* könyvére hivatkozik, mely ezt állítja), akkor a következő ellenvetés adódik: létünk Alkotója egyáltalán miért hívott életre, ha ez az élet, legjobb ítéletünk szerint, nem kívánatos? A keserűség itt azt mondaná, amit hajdan az indiai asszony Dzsingisz kánnak, aki sem kártérítéssel nem szolgáltat pusztításai miatt, sem pedig a jövőbiztonságáról nem gondoskodott: „Ha nem akarsz bennünket védelmezni, miért hódítasz meg egyáltalán?” (IIb)

Az erkölcsi és fizikai rossz (gonosz, szenvedés) *instrumentalizálása* azt a teodicea-kísérletet jelenti, mely szerint minden „céllellenes” megléte a világban azzal igazolható, hogy

eszközül szolgál valamely magasabb rendű cél elérése érdekében (evilági erény, vagy túlvilági boldogság).

Az igazságosság vonatkozásában ez azt jelenti: nem tagadható ugyan, hogy a világban nem éppen az igazságnak megfelelő arányosság áll fenn a bűn és büntetés (vagy erény és jutalom) között, és kénytelenek vagyunk belátni, hogy sok esetben az égbekiáltó igazságtalanság mindhalálig tartó szerencsés élettel párosul. *Mindazáltal* ez a természetben gyökerező, nem pedig szándékosan így rendelt tényállás, azaz nem morális hiányosság, hisz az erény egyik tulajdonsága éppen az, hogy harcol a nehézségekkel (többek között azzal a szenvedéssel, melyet az erényes érez, ha összehasonlítja a maga szerencsétlenségét a bűnös szerencséjével). A szenvedés pedig csak növeli az erény értékét, tehát az értelem belátja, hogy az élet meg nem szolgált szenvedéseinek a disszonanciája feloldódik a legnagyobb szerűbb erkölcsi végeredményben (IIIb).

Ezzel a feloldással szemben meg kell fontolnunk: ha a rosszat, mint az erény köszörűkövét gondoljuk el, mely akár megelőzi, akár követi tárgyát (az erény a rosszal való viaskodásból születik, vagy a rossz a már meglévő erényt csiszolja), ha tehát a kettő között morális összefüggést feltételezünk, ez csak akkor lehetséges, ha legalább az élet vége az erényt jutalmazza, és a bűnt bünteti. Mivel azonban ez a vég, ahogy arra a tapasztalat bőséges példával szolgál, maga is ellentmondásos, így az erényesnek a szenvedés marad osztályrészül (nem *azért*, hogy erényessége tiszta maradjon, hanem *mert* eleve az volt – amivel persze az okos önszeretet eleget ellenkezett–), ez pedig éppen ellentéte az igazságosságnak, legalábbis ahogyan azt az ember egyáltalán elgondolni képes. Ami pedig annak lehetőségét illeti, hogy a földi élet vége mégse jelentse magának az életnek a végét, nos ez sohasem szolgálhat a gondviselés *igazolása*ul: az csupán a morális-hívő értelem hatalmi szava, mely a kételkedőt töredelemre inti, anélkül hogy megnyugtató válasszal szolgálna.

Az örök boldogságra néző érvelés pedig így szól: Isten minket az eljövendő üdvösség érdekében, tehát csupa jósból e világba helyezett, hogy a reménységben várt és a minden mértéket meghaladó üdvösség elnyerése előtt e jelenvaló élet fáradsággal és megpróbáltatásokkal teli útján haladjunk, és hogy ez eljövendő dicsőségre éppen annak akadályaiival – a szenvedéssel és megannyi nyomorúsággal – vívott harcunk révén váljunk méltókká (IIc).

Az, hogy a legfelsőbb bölcsesség ezt a próbaidőt (amelyben sokan elbuknak, és amelyben életük legjavának sem tudnak örülni) egyenesen a majdan élvezett öröm feltételévé tenné, és hogy nem lett volna lehetséges úgy rendezni a dolgokat, hogy a teremtmény földi életével is megelégedett legyen – nos, ezt állítani ugyan lehet, de belátni aligha. A csomót pedig, arra való hivatkozással, hogy a legmagasabb bölcsesség ezt így akarta, át lehet ugyan vágni, de nem lehet megoldani – az eljárás viszont a megoldásra, a teodicea feladatának az elvégzésére vállalkozott.

Ami pedig az ember morális értéke és a neki jutott életsors közötti aránytalanság – igazságtalanság – feloldását illeti, annak módja a következő lenne: Minden jót vagy rosszat úgy kell látni, hogy ebben a világban az nem az értelemfeletti célokkal való egyetértéstől függ, hanem attól, hogy az ember, a természeti törvények keretén belül hogyan használja a maga képességét, ügyességét és bölcsességét, valamint helyzete adottságait, melybe vé-

letlenszerűen kerül. Egy eljövendő világban azonban a dolgoknak más rendje érvényesül, és mindenki abban részesül majd, amire itteni tettei a morális megítélés alapján méltóvá teszik⁸ (IIIc).

Ez a feltételezés is önkényes. Amennyiben ugyanis a gyakorlati ész mint morális törvényadó instancia lemond arról, hogy – amint saját érdekei kívánnák – a tiszta elméleti megismerés szabályai fölé hatalmi szóval kerekedjen, akkor ez utóbbi valószínűleg azt találja, hogy a világ természeti rendje később is meghatározza majd sorsunkat: amint a földön, úgy a mennyben is. Mert mire is támaszkodna az értelem a maga feltevéseiben, ha nem a természeti törvényre? És ha feltételezzük, mint korábban, hogy a türelemre és reménységre az eljövendő inkább okot ad, mint a jelen, akkor azt kérdezzük: ha idelenn a dolgok természet szerinti menete önmagában is bölcs dolog, hogyan várható akkor, hogy ugyanazon törvények érvényesülése egy eljövendő világban már balgaság legyen? Mivel azonban az akaratot a szabadság törvénye szerint meghatározó alap, azaz a *morális gondolkodásmód*, valamint a természeti törvények szerint alakuló jólétünknek nagyrészt külső, az akaratunktól független *okai* között semmilyen megragadható összefüggés nincsen: érvényes marad a feltételezés, hogy az ember sorsa és az isteni igazságosság közötti összhangra (ahogyan ez utóbbit elgondoljuk), éppoly kevésbé lehet számítani az eljövendő, mint a jelen életben.

A *moralizálás* jelen összefüggésében a világban pszichológiai szinten mégiscsak érvényesülő igazságosság délibábjának kétes mentsváraként jelentkezik. Eszerint alaptalan az a vélekedés, hogy a gonosz megtorlatlan maradna a világban, hiszen minden bűn természete szerint önmagában hordja büntetését, mivel a bűnöst lelkiismerete a Fúriáknál is jobban gyöttri (IIIa).

Ám ebben a vélekedésben ott lappang egy nyilvánvaló félreértés. Mert itt egy erényes ember kölcsönzi a bűnösnek a maga jellemét, azaz saját szigorú lelkiismeretességét, mely az erkölcsi törvény legcsekélyebb megsértését is annál keményebben bünteti, minél éreynesebbek vagyunk. Csakhogy ahol ez a gondolkodásmód és lelkiismeretesség hiányzik, ott hiányzik a gaztettek büntetője is; és ha a bűnös kicsusszan a gaztette miatti külső felelősségre vonás és büntetés alól, markába nevet a becsületes szorongásán, aki saját szemrehányásaival gyöttri magát.

Az emberi szabadság *abszolutizálása* azt állítja, hogy a morális rossz miatt teljes mértékben az embert terheli a felelősség, hisz az nem más, mint a számára adott szabadsággal való visszaélés, az adományozó szándékával ellentétes célra történő felhasználása, tehát Istennek ehhez semmi köze, mert ő az ilyen emberi cselekvést – rejtett, ám mindenkép-

8. B. Russel azzal kapcsolatban jegyzi meg némi iróniával a következőket, hogy az emberi *belátás* számára korántsem szükségszerű egy elkövetkező létmódban és valóságban a dolgok evilági rendjéhez képest egy egészen más rendnek az érvényesülése, sőt inkább hajlik arra, hogy amennyiben van folytatás, az az ittenihez hasonló lesz – az isteni „igazságszolgáltatás” terén is: „Tegyük fel, hogy kap egy láda narancsot. A fedél felnyitásakor kiderül, hogy rothadt az egész felső sor gyümölcs. Bizonyára nem arra fog gondolni, hogy az alsó sornak feltétlenül jónak kell lennie azért, hogy kiegyenlítse a rosszat. Sokkal inkább azt fogja mondani: Valószínű, hogy rothadt ez az egész. Egy tudományosan gondolkodó ember éppen így ítéli meg az univerzumot is.” *Warum ich kein Christ bin?* – Miért nem vagyok keresztény? – , 25sk. Idézi Tsutomu Haga: *Theodizee und Geschichts-theologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*, 240.

pen bölcs okokból – legfeljebb megengedi, azonban semmiképpen sem méltányolja, vagy akarja, vagy cselekszi (Ic).

Amennyiben el is fogadnánk a *megengedés* fogalmát egy olyan lény részéről, aki a világ egyedüli Alkotója, oda jutnánk, hogy Istennek magának is lehetetlen volt a gonosz oly módon történő megakadályozása, hogy ez más, magasabb rendű morális célokat ne sértsen, például emberi szabadság tiszteletben tartását.

2. Nyitás gyakorlati-autentikus teodicea felé

A fenti jól nyomon követhető okfejtés után szerzőnk összegzése két kulcsfogalom köré rendeződik: megkülönbözteti a *doktrinális* illetve az *autentikus* teodiceát.

A doktrinális teodicea a tulajdonképpeni teodicea, mely azonban kudarcra van ítélve. A különböző elméleti lehetőségeket kimerítő fenti következtetések jól igazolják ezt. Ezen túlmenően pedig két további megfontolás még hangsúlyosabbá teszi a vizsgálódásnak ezt a végeredményét.

Kant bizonyosságot akar a felől, hogy körültekintőbb vizsgálódással, újabb tapasztalatok szerzésével vajon a jövőben nem bukkanhatunk-e az igazolás megfelelőbb módjára, melynek alapján a vádolt Bölcsességet felmenthetnénk, de immár nem *ab instantia* (hivatból), mint eddig. Ennek érdekében pedig ki kell mutatni, hogy *az emberi értelem soha, semmilyen körülmények között nem alkalmas arra, hogy betekintsen abba a viszonyba, mely a tapasztalat útján megismert világ és a legfőbb Bölcsesség között fennáll*; ha ez sikerül, olyan *negatív bölcsességre* tehetünk szert, mely által az emberi ész minden további igyekezete, hogy átlássa az isteni ösvényeket, végérvényesen elutasítható és elutasítandó. Kant azt ígéri, hogy ezt igazolni tudja, egyszer *s mindenkorra* véget vetve így ennek az ősi, reménytelen pernek. Kettős érvelése a következő:

Rendelkezünk *egy* részt a világ rendjében megmutatkozó *művészi bölcsesség* (Kunstweisheit) fogalmával, és a *spekulatív értelem* úgy látja, hogy ez nem nélkülözi az objektív realitás azon mozzanatait, mely által e fogalom egy fizikai-teológia alapja lehet. *Másfelől* a *morális bölcsesség* fogalmával is rendelkezünk, mely a világban mindenekelőtt a legtökéletesebb Alkotóra való hivatkozással igazolható, a gyakorlati ész erkölcsi eszméi alapján. Ellenben e kétféle – művészi és morális – bölcsesség *szerves egységéről* nincsen fogalmunk az eszmék világában; és nem is remélhetjük, hogy erre valaha is szert teszünk. Mert teremtménynek lenni, és természeti lényként mintegy *mechanikusan* az Alkotó akaratát teljesíteni, ugyanakkor azonban *szabadon cselekvő* lényként élni, akinek külső hatásoktól független akarata van, mely e hatásokkal sokféleképpen szembeszegülhet, és aki számon kérhető, egyszersmind saját tetteit egy *magasabb lény hatásaként* értelmezni: nos, mindez a kulcsfogalmak közös nevezőre hozását jelenti, és e fogalmakat a legfőbb jót jelentő világ eszméi szerint kell összekapcsolnunk. (A *summum bonum* Kantnál az erény és boldogság Isten által lehetővé tett és garantált egymásnak való teljes megfelelése az örökkévalóságban). Ennek a belátására viszont csak az képes, aki eljut az érzék fölötti világ ismeretéig, és belátja, hogy *mi módon* képezi ez a világ az érzékek világának alapját (ez utóbbi az előbbi

tükrözi). Végso soron egyedül erre a belátásra épülhet az Alkotó morális bölcsességének a bizonyítása – ez viszont olyan belátás, melyre halandó ember soha el nem juthat.

Ugyanakkor a világ, mint a Törvényadó alkotása úgy tekinthető, mint az ő akaratának és céljának az isteni közlése. A *doktrinális* értelmezés ezt az akaratot az isteni megnyilvánulásának kifejezési formáiból okoskodja ki – a Törvényadó már ismert szándékai alapján. Csakhogy e formák lapjaiból összeálló kötet *gyakran* csukott könyv számunkra; *minden esetben* csukott viszont, valahányszor csak Isten akaratának *végcélját* (mely mindenkor morális természetű), tapasztalat útján akár, de szintén ebből akarjuk meg tudni. E végcél látása nélkül viszont ugyanúgy, mint a fenti közös nevező megragadása nélkül, nem lehetséges semmiféle istenigazolás.

Ily módon, miután a doktrinális teodicea végképp zsákutcának bizonyul, Kant olyan autentikus teodiceát ajánl, mely nem más, mint *isteni hatalmi szó*, vagy pedig (ami ez esetben ugyanaz) *az észnek az* (Istent felmentő) *ítélete*, mégpedig *ugyanannak az észnek*, mely által mi Istennek mint morális és bölcs lénynek a fogalmát, minden tapasztalatot megelőzően, szükségszerűnek *fogadjuk el*. Ez esetben pedig értelmünk által Isten maga lesz a teremtésben kinyilvánított akaratának értelmezője; ezt az értelmezést nevezhetjük *autentikus* teodiceának. Ez viszont többé nem egy *okoskodó* (spekulatív), hanem egy *hatalommal rendelkező* gyakorlati ész (hisz minden további indok nélkül törvényadóként jelentkezik), melyet közvetlenül Isten hangjának és a tőle jövő értelmezésnek tekinthetünk, mely által ő maga ad értelmet teremtése betűinek.

Szerzőnk olvasata szerint Jób könyve ilyen autentikus teodicea allegorikus kifejeződése. Míg Jób barátai kivétel nélkül a *spekulatív teodicea* keretében érvelnek (miközben felváltva bizonygatnak, vádolnak, hízelegnek, fenyegetnek), és két adottságból: az evidenciaként feltételezett isteni igazságosságból meg a szemük előtt gyötrődő helyzetéből egyetlen ugrással eljutnak az eset „megoldásáig”, Jób rejtett vagy kevésbé rejtett vétkéig, addig maga a szenvedő a *feltétlen isteni tanácsvégzés* rendjén belül állítja, hogy „ő úgy cselekszik, amint neki tetszik”. Gondolkodónk értelmezésében az az autentikus teodicea, melynek eredete ezen a forrásvidéken, tehát Isten szuverenitásának gondolatában keresendő, a következő három fontos elemet tartalmazza:

Isten kikutathatatlansága, amint az a teremtés bámulatos gazdagságában és ok-nélküliségében megmutatkozik, és amelynek feltárásához nem alkalmas az emberi ész; a kételkedő, kereső, *szenvedő ember őszintesége*, mert az egyedül a szív egyenessége, nem pedig az értelmi belátás előbbre való volta, a kétségeit leplezetlenül megvalló tisztesség, az attól való iszonyodás, hogy meggyőződéseket színleljünk akkor is, amikor nem így érzünk, különösen Isten előtt (ahol ez a ravaszkodás úgyis értelmetlen). Ezek azok a tulajdonságok, melyek mellett az isteni bírói végzés szól, és amely Jób személyében a tisztességes ember előbbre való voltáról döntött a vallásos hízelkedővel szemben; végül pedig a szenvedő *rendületlen erkölcsisége*, szeplőrelen tisztasága, hisz azt a hitet, mely Jób kétségeinek különös feloldásából – tudatlansága rábizonyításából – eredt, csakis egy olyan ember lelke fogadhatta be, aki kínzó kétségei közepette is ki tudta mondani: „Míg csak meg nem halok, nem engedek feddhetetlenségemből. Igazamhoz ragaszkodom...” (Jób 27,5,6).

Jób ezzel a gondolkodásmóddal igazolta, hogy nem erkölcsét építette a hitre, hanem fordítva: a hitét az erkölcsre; csak ebben az esetben bizonyul ugyanis a hit, bármilyen pislogó is legyen, tisztának és valódinak, olyannak tehát, mely egy vallást – azaz nem kiáltást, hanem megfelelő életvitelt – alapoz meg.

3. Kant értékelése

Kant gondolatmenetével kapcsolatban óhatatlanul meg kell fogalmaznunk néhány kritikai megjegyzést annak érdekében, hogy tisztázzuk: milyen egy mai, magát gyakorlatiként meghatározó, ugyanakkor a kijelentés mértéke alá álló teodicea, mely nyomokon követheti, és melyeken nem követheti a teoretikus istenigazolás hagyományával elsőként leszámoló königsbergi mestert.

Az emberi ész „paripáinak” azt a törekvését, hogy a belátható és beláthatatlan határán húzódó szakadékon túlra ugrassanak, gondolkodónk biztos kézzel megzabolázza. Ezt a gondolkodói attitűdöt Helmuth Thielicke egyik találó hasonlata nyomán⁹ a következőképpen értelmezhetjük: ha valaki oxigénpalack nélkül akarja megmászni a Csomolungmát, bizonyos – ugyan nem pontosan meghúzható, tehát részben személyfüggő, de bizonyosan létező – határon túl emberünk az oxigénhiány következtében elveszíti józan ítélőképességét, összezavarodnak gondolatai, fantazmagóriák szállják meg. Veszélyes, ha az ilyen állapotban látott alakzatokat valóságosnak véli, a szintiszta igazság képeinek. Az ember fizikai alkata olyan, hogy csak bizonyos magasság-határig képes – általánosságban szólva – megbízhatóan gondolkodni.

Így vagyunk az „isteni”, a lét-egészre vonatkozó dolgokkal is, melyek magasabban honolnak, mint az ember gondolkodói életképességének a kritikus határa. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a tény, hogy a metafizikai (vagy éppen fizikai) kérdéseket tárgyaló különböző rendszerek egymásnak homlokegyenest ellentmondanak akkor is, ha az értelem nem követ el formai-logikai tévedéseket az adott téma kifejtése rendjén; világos tehát, hogy a hiba nem rendszer-immanens. Honnan adódnak tehát az áthidalhatatlan különbségek? Azokból a teljességgel irracionális módon kiválasztott különböző előfeltételezésekből, amelyekre aztán ezek a rendszerek épülnek; mi indokolhatja, vagy cáfolhatja például azt a választást, hogy Platón az ideák világára, Spinoza a végső szubsztancia feltételezésére vagy Leibniz az előre meghatározott harmónia hitére építi filozófiáját? Minden hasonló esetben a bökkenő az, hogy „az ész olyan premisszákból indul ki, és olyan célt tűz ki maga elé, melyek saját képességeinek a határán túl esnek, pontosabban: a tapasztalat objektíválható körén kívül esnek, azaz metafizikaiak”.¹⁰

Kant tehát gyökeresen leszámol azzal a gondolattal, hogy az ész „a tapasztalat objektíválható körén” kívülre leskelődhetne, arra a területre, ahol a természeti szükség, az emberi szabadság és az erre való isteni ráhatás összefüggései, valamint Isten akaratának a végcélja feltárulkoznak; egyszóval, ahol a teodicea-kérdés titka is lelepleződik. Felmerül

9. Helmuth Thielicke: *Glauben und Denken in der Neuzeit*, 303.

10. Uo.

a kérdés: vajon „a filozófia minden teodiceai próbálkozásának kudarcáról” kifejtett vázlat mennyiben ölel fel valóban *minden* ilyen kísérletet?

John Hick nagy hatású munkája, az *Evil and the God of Love*¹¹ a XX. század második feléig megjelenő valamennyi teodicea-rendszert két nagy vonulatba, az augustinusi illetve az irenaeusi típusúakba osztja. Az előbbi, mint e dolgozat első egységében láttuk, a gonosz mint *privatio boni* gondolat mentén az ajándékba kapott emberi szabadsággal való visszaélésben keresi mindenféle *malum*nak az okát, még a fizikai rossznak is (pl. Kálvin). Az utóbbi a „betagolás teodíceája”, a gonosz (és nem csupán a rossz!) instrumentalizálása egy még magasabb fokú jó érdekében, a disszonáns hangok igazolása az „egész” harmóniájának a magasztalásával (pl. Schleiermacher¹²). Nyilvánvaló, hogy Kant mind a két típusú érveléssel szembenéz, hisz „a rossz az embertől ered” típusú válasz az ágostoni megoldás, míg „a rossz nem is olyan rossz” felelet az iréneuszi betagoló modellt jeleníti meg. Harmadik válasza – „a rossz a természetből szükségképpen adódik” – szintén egyfajta betagolás, de magyában a rossznak (agresszivitásnak) még azt az evolucionista, szocio-biológiai megközelítést is magába foglalja,¹³ mely a mai kortárs antropológia sajátos jegye, és amely – a gének determinisztikus erejének hála –, túlteszi az embert a jó és rossz közötti különbségtétel fáradtságos és sokszor önkínzó aggályain.

Ha figyelembe vesszük azt, hogy a XX. század nagy kísérlete, a Whitehead nevével fémjelzett folyamatfilozófia és az ennek nyomán kibontakozó folyamatteológia úgy vélte megoldhatónak a teodicea-csomót, hogy Isten mindenhatóságának a lebontásával magát a kérdésfelvetés axiomatikáját rombolta le¹⁴ (hatását Söllénél és Jonasnál láttuk), követke-

11. The Macmillan Press LTD, London, 1966, 1977, 1985.

12. I. m., 231: „In his teaching that sin and evil are ordained by God as the preconditions of redemption Schleiermacher has sponsored the thesis that evil ultimately serves the good purpose of God... For Schleiermacher, then, man has been created at distance from God, both as regards his own imperfect nature and as regards the circumstances of his life, precisely in order that he may freely come to God, drawn by redemptive grace. Accordingly, sin has occurred as a preparation for grace rather than, as the Augustinian tradition teaches, grace occurring to repair the damage of sin. This fundamental reversal of Schleiermacher's part has naturally drawn a vehement repudiation from Augustinian theologians. For if sin ultimately contributes to the fulfillment of God's purpose, they have demanded, does it not cease to be *sin*? ... 'For real sin cannot be vindicated in this way. We cannot say of it that it is in any sense necessary to a stage of human existence and therefore willed and posited by God' (K. Barth – KD. III/3)” – Kant az Ib. okfejtésben ugyanígy érvel.

13. Lásd Richard Dawkins: *Folyam az édenkertből*. Darwinista elmékedések az életről. Vö. Pierre Bühler: *Le problème du mal et la doctrine du péché*: „Le mal n'est plus le péché, mais la maladie... Les psychanalystes et les psychiatres nous apprennent que la frontière entre la santé et la maladie dans le domaine psychique est très floue. Il existe, nous dit-on, toutes sortes de déséquilibres et d'anomalies qu'on ne peut qualifier de maladies mentales, mais qui peuvent le devenir au gré de certains événements, de certaines modifications du milieu de vie. La santé mentale n'est donc qu'un état d'équilibre instable, fragile, et précaire.”

14. Vö. David Ray Griffin: *God, Power, and Evil. A Process Theodicy*. Philadelphia, Westminster Press, 1976 – University Press of America, Boston, 1991, 280: „In Whitehead's opinion, 'one of the greatest intellectual discoveries in the history of religion' was Plato's suggestion 'that the divine element in the world is to be conceived as a persuasive agency and not as a coercive agency'... Hence, while Whitehead does not reject divine providence altogether in order to solve the problem of evil (as have thinkers such as Richard Rubinstein), he does consistently reject the traditional notion of 'unqualified omnipotence', which is 'accompanied by responsibility for every detail of every happening'... Hence, the fact that God's *modus operandi* is persuasive

zéseképpen nem volt alkalmas arra, hogy a kérdésfelvetés határain belül kielégítő teoretikus választ nyújtson; továbbá, hogy e század utolsó évtizedének ún. „poétikus teodiceája”,¹⁵ mely a világot egy igazoláskényszertől mentes – játékos – értelemszféraként kívánja megszerezni az ember számára, teljességgel Jób könyvének a Kant által jelzett autentikus (nem teoretikus) teodiceájához kapcsolható, akkor ma is bizton állítható, hogy a filozófiai teodicea kudarcát kimondó 18. századvégi tétel maradéktalanul leszámol minden racionális próbálkozással, mely egyáltalán szóba jöhet.

Az ész a metafizika terén lehetetlenné tevő, a teodicea-összefüggésben kimondott *kategorikus* nemben könnyen felismerhető módon *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában megfogalmazott tételek visszhangoznak. Ám ezen a helyen Kant előre figyelmeztet: „A mű futólagos áttekintésénél azt hihetné valaki, hogy haszna mégis csak negatív, ti., hogy a spekulatív észszel ne merészkedjünk soha túl a tapasztalat határán.”¹⁶ Ennek a következtetésnek tisztázása azonban mindeneüstől pozitív haszon, mint ahogy a rendőrség szerepe is – noha egy negatív cselekmény révén *csak megakadályozza* az erőszakoskodást, a személyekkel vagy magántulajdonnal szembeni jogtalan határszegést – tagadhatatlanul pozitív, jótékony hatású a társadalom számára. A megismerés határázónáin túlra merészkedő *tiszta (teoretikus) észre* mondott *nem* csupán előkészíteni kívánja az utat *az ész gyakorlati használatára* mondott *igen* előtt, mely „elkerülhetetlenül túlmegy az érzékiség határán, amihez a spekulatív ész részéről nem szorul ugyan semmi segítségre, de mégis ellenhatásával szemben biztosítva kell lennie.”¹⁷ Kant szándéka már-már apologetikusnak tekinthető: „Nekem tehát le kell rontanom *a tudást*, hogy a *hit* számára szerezzek helyet, s a metafizika dogmatizmusa, ti. az az előítélet, hogy a tiszta ész kritikája nélkül is boldogulhatunk vele, igazi forrása az erkölccsel rendelkező minden hitetlenségnek, mely mindig nagyon dogmatikus.”¹⁸

De mit jelent az észnek ez a gyakorlati használata, mi ez a csodás nyíl, mely úgy tűnik, „áthatol a kárpiton”, és képes arra, amire a spekulatív ész soha: hogy megnyissa a kapcsolat lehetőségét az ember és immanens világa, valamint annak abszolút transzcendens feltétele között? Kant szerint ez nem más, mint *a szabad szubjektum által hozott erkölcsi törvény, melynek megvalósítása, mint kötelességet követelő categoricus imperativus* tisztán erkölcsi jellegű, tehát független mindenféle heteronóm (külső) megfontolástól, mint például a büntetéstől való félelem vagy a megjutalmazás reményisége; ez az autonóm szabadság pedig, mely ily módon forrása és címzettje is az erkölcsi törvénynek, ezt a maga által hozott törvényt isteni törvénynek ismeri el.

rather than coercive is not due to a decision on God's part, which could be revoked from time to time.”

15. Gerd Theobald: *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, 23: „Die Rechtfertigung Gottes und seiner Schöpfung geschieht nicht durch Vernunft, sondern durch das schöpferische, poetische Wort... Explizit ist poetische Theodizee solche Dichtung, die das Bild der Schöpfungswelt als das eines Spieles entwirft, weil nur das Spiel eine Zweckfreie Totalität ist, von der der Absolutismus der Schuldfrage abgleitet.”

16. Franklin-társulat, Budapest, 1913, 17.

17. Uo.

18. I. m. 20.

„Az erkölcsök szentsége az eszes lények számára már az e világi életben zsinórmértékké válik, a vele arányos jólét, az üdvösség azonban csak az örökkévalóságban nyerhető el. Mindig minden helyzetben az erkölcsök szentségének kell magatartásunk mércéjéül szolgálnia, s ebben az irányban már az e világi életben is előre lehet, előre kell haladnia. Az üdvösség viszont – boldogság néven – ezen a világon egyáltalán nem nyerhető el, csupán a remény tárgya. A morál keresztény elve ennek ellenére sem teológiai (tehát heteronóm), hanem a tiszta gyakorlati ész autonómiája a maga számára, mert Isten és az isteni akarat megismerésével nem a törvényt alapozza meg, hanem csak a legfőbb jó elérését, amelynek a törvény követése a feltétele. Sőt, még a törvény követésének igazi mozgatórugóját sem a kívánt következményekben, hanem egyedül a kötelesség képzetében leli fel, mert csak ennek hűséges tiszteletben tartása tesz méltóvá a boldogság elnyerésére. Az erkölcsi törvény ily módon a legfőbb jónak, a tiszta gyakorlati ész objektumának és végcéljának fogalmán keresztül a valláshoz vezet. Vagyis ahhoz, hogy minden kötelességet isteni parancsként ismerünk fel, nem mint szankciókat, azaz egy idegen akarat önkényes, magukban véve véletlenszerű rendelkezéseit, hanem mint minden egyes szabad akarat önállóan hozott lényegi törvényeit, amelyeket azonban mégis a legfőbb lény parancsainak kell tekinteni, mert mi csak egy morálisan tökéletes (szent és jószágos), egyúttal mindenható akarattól remélhetjük a legfőbb jót, amelyet az erkölcsi törvény értelmében kötelességünk törekvésünk tárgyává tenni, tehát elérésében is csak akkor reménykedhetünk, ha összhangban állunk ezzel az akarattal.”¹⁹

Itt találkozunk tehát az isteni és emberi: a törvényben és az annak megfelelő akaratban! Ez az a rés, ahol a spekulatív ész számára teljességgel áthidalhatatlan két világ most végre összenyílik. Ebben a rendszerben sem a középkori *analogia entis*, sem a dialektika teológia *analogia fidei*, de még csak a Kitamori-féle szenvedés-misztika *analogia doloris* eszméje sem lehet összekötő láncszem teremtmény és Teremtő között; Kant az *analogia moralis* apostola.

Miután hitelesnek fogadjuk el Kantnak a spekulatív ész Isten dolgaiban való illetékeségére mondott *nemét* (lényegében ezzel azonos az újreformátori „lentől felfelé nem vezet út” tétele), kérdésünk, hogy ugyanilyen készséggel fogadhatjuk-e a gyakorlati ész istenmentési kísérletét, közelebbről pedig, hogy ennek a kifejtése mennyiben szolgálhat egy mai „gyakorlati teodicea” építő elemül, illetve milyen vonásaiban bizonyul ez erre alkalmatlannak. Vajon lehet-e ugyanolyan meggyőző a morális istenérv állítása, mint az ontológiai tagadása?²⁰ Vagy másképpen: Isten kiutasítását a racionalitás szalonjából ellensú-

19. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 170.

20. *A tiszta ész...*, 21: „Kérdem a leghajthatatlanabb dogmatikustól, vajon azok a bizonyítások: a lélek halhatatlansága a szubsztancia egyszerűségéből; az akarat szabadságáé az általános mechanizmussal szemben a szubjektív s objektív gyakorlati szükségesség szubtilis ugyan, de tehetetlen megkülönböztetéséből; vagy az isten létéé egy legreálisabb való fogalmából (a változónak véletlenségéből, egy első mozgató szükségességéből) – miután az iskolákból kiindultak, elhatottak-e valaha a közönséghez s lettek-e a legkisebb befolyással meggyőződésre? Ha pedig ez nem történt, s a közönséges emberi észnek ily agyafúrt spekulációkra való alkalmatlansága miatt soha nem is várható; ha ellenkezőleg, amennyiben észbeli okokon alapszik, a nagy közönségben a jövő élet reményét egyes-egyedül az ember természetének ama mindenkitől észrevehető eredeti sajátsága kelti szükségképp, hogy e világ dolgai (melyek egész rendeltetéséhez nem elegendők) nem elé-

lyozhatja-e az, ha a moralitás cselédlépcsőjén mégiscsak visszacsempésszük őt kényelmes polgárházunkba,²¹ hogy ott az erény és boldogság – ha nem előbb, hát az örökkévalóságban történő – egymásra találásának a kezese legyen? És elgondolható-e, hogy a kiutasító illetve a bebocsátó ajtóör két teljesen különböző személy legyen? Nem arról van-e szó, hogy gondolkodónk fogadásán a vendégek szűréséért felelős ugyanazon ész-úr őlt előbb elméleti, majd gyakorlati köntöszt? Minden bizonnyal: igen. De hogyan járhat el akkor ellentétesen egy ugyanazon értelem anélkül, hogy a szkizofrénia jeleit mutatná? Figyeljük meg a *nemet követő igen* érvét Az *ítélőerő kritikájában*:

„Arról a tételről tehát, hogy mindannak, amit mi joggal természeti célnak nevezünk, egy szándékok szerint cselekvő lény, mint világ-ok (tehát mint alkotó) az alapja, objektíve egyáltalán nem ítéltetünk, sem igenlően, sem tagadóan. Csupán annyi bizonyos, hogy ha legalább aszerint akarunk ítélni, amit belátnunk saját természetünk által megadatott számunkra – eszünk feltételei és korlátjai szerint –, akkor a természeti célok lehetőségének semmi mászt nem tehetünk meg alapjául, mint egy értelmes lényt: ez az egyetlen, ami megfelel reflektáló ítélőerőnk maximumának, tehát egy szubjektív, de az emberi nemhez megszüntethetetlenül hozzátartozó alapnak.”²²

Milyen hitnek készített hát helyet a bármely filozófiai teodicea-kísérlet kudarcának prófétája? A fentiek értelmében Kant „gyakorlati” hite kettős fókuszú:

Egyrészt hit az emberi – gyakorlatinak nevezett, mégis teoretikus síkon maradó – belátás Istent involváló jellegében. Ez a hit nem a „reménylett dolgokban való bizalom” (Zsid 11,1), és nem az a valóság, amely által az igaz ember él (Róm 1,17). Ennek a hitnek a *fides quae* nem a *Credo*, hanem a felvilágosult értelem derűje, mely szerint a saját természetünkben adott belátási képességhez szükségszerűen hozzátartozik „a természeti célok lehetőségét biztosító értelmes lény” feltételezése, és csak ez felel meg reflektáló ítélőerőnk maximumának, az ember szubjektív alapjának.

Másrészt, a morális megfontolás, miszerint az erény és ennek megfelelő boldogság e világi egymásnak meg nem felelése tökéletes megfeleléssé lesz (ez maga a legfőbb jó) a halhatatlan lélek számára, ennek garanciája pedig Isten maga – lehet ugyan morális szükségyszerűség, csakhogy ez nem igazolja azt, hogy morális *tény* is egyben. „A legfőbb jónak

gíthetik ki; a szabadság tudatát pedig a hajlamok követeléseivel szemben a kötelességeknek pusztja s világos előadása; végül a bölcs s nagy *világalkotóban* való hitet csakis a gyönyörű rend, szépség s gondoskodás, mely mindenütt a természetből kiviláglik: ... szorítkozzanak tehát (az iskolák) egyedül e könnyen megérthető s erkölcsi tekintetben kielégítő bizonyítékok művelésére.”

21. Heinrich Heine nem kevés ironiával a következőképpen váltja narratívára Kant spekulatív filozófiájának ezt a mozzanatát: A filozófus belátja, hogy Isten halottá nyilvánítása hűséges szolgájától, a vén Lampetól az utolsó menedéket is elrabolta, és hogy a jótét lelket a hideg veríték is előnti erre a képtelen gondolatra. „Akkor hát irgalmat gyakorol Immanuel Kant (hisz jóra való ember ő, nem csak egy nagy filozófus), és félig jó kedélylyel, félig ironikusan, így szól: 'Az öreg Lampenak szüksége van Istenre, különben szegény ember nem lehet boldog – ezt állítja a gyakorlati ész – hát részemről akár a gyakorlati ész is jótállhat Isten léteért.' Ily módon ismét életre keltette a deizmus tetemét, melyet előbb a tiszta ésszel megölt.” (H. Thielicke, i. m. 331.)

22. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 321.

viszont Isten létezése a feltétele, így feltételezése szétválaszthatatlanul kötődik a kötelességhez, vagyis erkölcsileg szükségszerű, hogy feltételezzük Isten létezését.”²³

Szükségtelen részletesebben is igazolnunk, hogy Kant „gyakorlati” istenigazolása éppoly körkörös, mint az általa ostromozott elméleti teodiceák, hisz végig úgy igazol, hogy kijelent, mégpedig a következő algoritmus szerint: 1. Van erkölcsi törvény. 2. Az erkölcsi törvény nem teljesezhet be Isten nélkül. 3. Következésképp: „Erkölcsileg szükségszerű, hogy feltételezzük Isten létezését.” Csakhogy a morál gyakorlati logikája éppúgy megbicsaklik, mint az elméleti észé, igazolása pedig a legeggyértelműbb *ab instantia* eljárás: ki mondta ugyanis, hogy az erkölcsi törvénynek be kell teljeseznie, ha itt nem, hát legalább az örökkévalóságban? Vajon nem maga Kant állítja (a IIIc-ben): „érvényes marad a feltételezés, hogy az ember sorsa és az isteni igazságosság közötti összhangra (ahogyan ez utóbbit elgondoljuk), éppoly kevésbé lehet számítani az eljövendő, mint a jelen életben”? Nyilvánvaló tehát, hogy ez az egyetlen mondat is elég ahhoz, hogy Kant egész morális istenigazolásra épülő rendszerét romba döntse. Itt tűnik ki, hogy mennyire tarthatatlan a morál abszolutizálására épülő elgondolása mind a hit és erkölcs Jóra hamisan hivatkozó kapcsolatának a megállapításában, mind pedig a törvénynek az arisztotelészi igazság-fogalom (a büntetés nem csupán eszköz, hanem cél, mert az igazságosságot jeleníti meg) szerinti olyan etikai és szotériológiai alkalmazásában, mely gyakorlatilag a kegyelem teljes mellőzését eredményezi. A kegyelem pedig, noha elfogadja azt, Kant szemében a rendszerére leselkedő valóságos fenyegetettséget, szubverzív erőt, kötelességtől és felelősségvállalástól eltántorító kísértést jelent²⁴ (némileg mint Pelagiusnak az ágostoni kegyelemtan). Ha Jób a tökéletes erkölcsiség prototípusa, és igazsága, valamint őszintesége az az alap, melyre a tudatlansága rábizonyításából eredő hit épül – Isten ily módon igazolja magát, és lényegében ennyi Kant gyakorlati-autentikus teodiceája –, akkor annak a helyzete, aki makulátlanságában nem mérhető Jóbhoz, teljességgel reménytelen: esélye sincs, ha nincs *saját* igazsága, amit felmutathatna.

A Kant-féle Jób-értelmezés ezen a ponton korrekcióra szorul. Jób feddhetetlen – de mégis bűnös. Ebben áll (többek között) a könyv máig sugárzó feszültsége. Ez a könyv nem szabályos teodicea: sokkal inkább arról szól, ahogy azt megannyi exegeta megállapítja, hogy „miként éljen az ember”: Istennel, embertársaival, családjával és önmagával való viszonyában akkor, amikor a szenvedés présében összezavarodik, és ha korábban tudni vélte, hogy mi Isten cselekvésének az alkotmánya, akkor most annak a megingathatatlan tudására jut, hogy fogalma sincs erről. Ki van szolgáltatva a Mindenhatónak: ha van Isten, nincs paradigma. Kant érvelésének máig ható érvénye és értéke abban áll, hogy felmutatja: sokkal sürgetőbb az *Unde malum* helyett az *Unde bonum* kérdését vizsgálni; az árnyék

23. A gyakorlati ész...166.

24. Helmuth Thielicke: *Glauben und Verstehen...*, 340: „Ferner zuckt Kant – und jetzt noch entschiedener und radikaler! – vor jeder Vertiefung in theologische Gnaden-Überlegungen aufgrund einer anderen Überlegung zurück: Wir werden zwar, meint er, der ‘allgemeine Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde’, gerade noch festhalten, jedoch ‘von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können.’ Warum nicht? ...Wenn wir allzu sehr mit dem übernatürlichen Gnadenbeistand rechnen, könnten wir dem ‘Wahne’ verfallen, selbst Wunder zu tun oder Wunder in uns wahrzunehmen’ und würden uns so ‘für allen Vernunftgebrauch untauglich machen’ (Religion innerhalb der reinen Vernunft).”

eredetének meddő vizsgálata helyett teret biztosítani a fény életadó hatalmának; engedni, hogy az *igen* egyre inkább visszaszorítsa a *nemet*, akárcsak Mozart zenéjében. Kant filozófiája lezár egy ajtót, mégpedig a létezés teljes racionalizálhatóságának ajtaját; ezek után minden bizonnyal nagyobb esély van arra, hogy konok kérdéseivel az emberi faj végre másutt dörömböljön. Olyan ajtón, mely talán meg is nyílik.

Püsök Sarolta:

Filozófus volt-e Kierkegaard vagy teológus?

Was Kierkegaard a Philosopher or a Theologian?

Who is Kierkegaard? To find the right answer beyond his own works we must examine also the context of his life and work.

Readings are very important factors of his personal development. The research identified a lot of book titles from his own and also from public libraries. He had a very large, lexical knowledge about whole world history of philosophy and theology.

The study trip in 1841 has an important contribution in forming Kierkegaard. In Berlin he visits the lectures of old Schelling. The old “enemy” of Hegelian absolute philosophy stressed that the reality has two sides, both the concept about the content (*quid sit*/ *hvad det er*), and the real existence (*quod sit* / *at det er*). Schellings ontology confirm Kierkegaards existential thoughts.

How is Kierkegaard's relation to Hegel? Until 2003 in Kierkegaard research was very popular the view that between two thinkers is no connection because Kierkegaard rejects Hegel. Jon Stewart in his book *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, (Cambridge, University Press, 2003) made a profound and critically analyzing, and discovered both a lot of common themes and terminologies and the main points of Kierkegaard's real critique. Stewart distinguished three periods in Kierkegaard's work, and about the second period he wrote: “Therefore, this period can perhaps be best characterized by Kierkegaard's use of Hegel for polemical purposes. While he engages in a polemic with the Danish Hegelians, that polemic is often hidden beneath what appears at face value to be a critique of Hegel. It is Hegel's name, and not that of Heiberg, Martensen, or Adler, that appears in the text.” [...] „Kierkegaard and Hegel are engaged in fundamentally different kinds of projects: ... Kierkegaard is primarily interested in the religious life of the individual [...]... whatever it was that Kierkegaard was doing, he was not a philosopher in the nineteenth-century sense of the term and had no pretensions of being one. Whereas Hegel, following the tradition of German idealism, understands philosophy as the analysis of abstract concepts and thus gives to epistemology a central position. Kierkegaard rejects this project as irrelevant and even obtuse. For this reason much of what has been understood as the Hegel-Kierkegaard debate is at cross-purposes.” – (J. Stewart, 610, 633, 640–41.)

Kierkegaards most important argument against Danish Hegelian theologians is that in the theology is never allowed to speak about faith as a mode of cognition, and to give a philosophical account. The faith first of all must be a living form, an existential reality, not a general form of cognition.

Keywords: Kierkegaard, Schelling, Danish Hegelians, epistemology, subjectivity.

A filozófiatörténeti behatárolások rendjén az előzményekre és az utóhatásokra kell figyel-nünk. Az alábbi tanulmány a Søren Kierkegaardra ható elődök és kortársak bemutatására szorítkozik, elsősorban a német idealizmus nagy képviselőit és tanítványait ill. bírálóit so-rakoztatja fel.

Minden gondolkodó esetében fontos annak a közegnek az ismerete, amelyben gondolatai születtek, mert a kapcsolópontok ismeretének hiánya sorozatos tévedésekhez vezethet. Kierkegaard esetében ez a körülmények vizsgálata nemcsak saját műveinek az értelmezéséhez szükséges, de azok számára is elengedhetetlen fontosságú, akik azokat a 20. századi teológiai és egzisztenciafilozófiai gondolat kísérleteket vizsgálják, amelyek a dán gondolkodó alapvetésére épülnek. „Manapság az ezzel foglalkozó irodalom ezt a kierkegaard-i alapvetést egyre kevésbé próbálja elszigetelten, kizárólag a dán gondolkodó műveiből magyarázni, avagy pusztán a romantikával való rokonságát kimutatni, hanem egyre inkább előtérbe kerül az a felismerés, hogy ezek a művek a német, s egyáltalán a klasszikus filozófiai tradíció nélkül teljes egészében interpretálhatatlanok maradnak.”¹

Kik hatottak Kierkegaadra?

A kérdés olyanszerű feladattal szembesít, mint a szénakazalba ejtett tű megkeresése. A koppenhágai zseni iskolái, olvasmányai és személyes beszélgetései rendjén hihetetlen mohósággal sajátította el az előző századok kulturális hozadékát, nemcsak afféle ismerkedés szintjén, mert ezeket be is építette saját gondolatvilágába. Természetesen elsősorban saját művei vezetnek nyomra. Platóntól Fichtéig, Jacob Böhmétől Hamannig alig akad filozófus, akire ne hivatkozna írásaiban, idézi a görög, latin klasszikusokat, de a dán, a német és a világirodalom gyöngyszemeit is. Kora művelt emberéhez méltóan járatos a mitológia rejtelseiben, de kedveli a népmeséket is, külön érdekesség, hogy a magyar népmesék sem közömbösek számára.²

A kutatók műveiben a név szerint említett szerzők mellett számos idézet származási helyét is beazonosították.

A Kierkegaard által ismert alkotók és művek másik fontos forrása személyes könyvtára. Joakim Garff, a legújabb terjedelmes életrajzírója, gondosan utána járt az általa ismert könyvek sorsának, mert ebben az esetben is igaz a mondás, hogy *habent sua fata libelli*. Személyes könyvtára a kortársak visszaemlékezése szerint tetemes könyvmennyiséget tartalmazott, de az 1856 áprilisában tartott árverés aukciós katalógusában³ korántsem szerepel minden olyan könyv, amelyeket Kierkegaard a kiadási számlák szerint megvásárolt,⁴ mert sok könyvet elajándékozott. Ugyanakkor a könyvtári nyilvántartók és a számlái arról árulkodnak, hogy rendszeres olvasója volt számos közkönyvtárnak is. Magánkönyvtára több mint 200 kötetet tartalmazott. J. Garff a szerzőkről nyújtott felvilágosításon túl megjegyzi, hogy a könyveket alapos gondtal tanulmányozták is, a kötetekben számos behajtást, aláhúzást, és Kierkegaard kézírásával írt bejegyzést találtak: „...de a könyvek jórészt olvasta is, és láthatólag nem felületesen... A gyűjtemény főként kortárs irodalomból áll, mindössze

1. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, 1996, 10–11.

2. Gyenge. i.m. 104.

3. H. Gerdes: *Søren Kierkegaard. Leben und Werk*. Sammlung Götschen. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, 19–25.

4. Joakim Garff: *SAK – Søren Aabye Kierkegaard – életrajz.*, Jelenkor kiadó, Pécs, 2004 (SAK – En biografi, Koppenhága, Gads Forlag, 2000), 96.

félszáz 1750 előtti és jó száz 1750 és 1800 közötti könyve van. A gyűjtemény felét a teológiai és épületes irodalom tette ki. Polcán megtalálhatjuk még a görög és a latin klasszikus irodalom leglényegesebb darabjait eredetiben vagy német fordításban. A legjelentősebb európai szerzők sem hiányozhattak könyvtárából, ott volt például Dante Isteni színjátéka, Petrarca Olasz költeményei, Shakespeare drámái, Pascal Gondolatai vagy Lord Byron Összegyűjtött írásai németül. Markánsan képviselteti magát Hegel, Goethe és a német romantika Schlegellel, Jean Paullal, Novalisszal, Tieckkel, Hoffmannal és Heinével... stb.”⁵

Kierkegaard Berlinben

Kierkegaard életének egyik fontos állomása elvezet ahhoz a neves filozófushoz, aki egyrészt a német idealizmus jeles képviselője, másrészt újabb, pozitív filozófia elindítója. Az új filozófia meghirdetője az idős Schelling.

Kierkegaard 1840 szeptemberében eljegyezte a nála tíz évvel fiatalabb, szép és vidám Regine Olsent. Egy évvel később visszaküldte a gyűrűt, és októberben környezete felháborodással szemlélte, hogy felbontotta az eljegyzést minden polgári megokolás nélkül. 1841 októberében Kierkegaard szinte menekül Berlinbe, egyrészt a botrány elől, másrészt megnyugtató közeget remélve írói tevékenységéhez. Az utóbbi elnyerése mellett különleges esemény is várta a porosz fővárosban. Novemberben Schelling elkezdte előadássorozatát a kijelentésről és a mitológiáról. A korabeli tudósítások szerint alig lehetett beférni az idős filozófus egyetemi előadásaira.

Schelling azzal a nem titkolt szándékkal érkezett Berlinbe, hogy eleget tegyen a porosz király kérésének, aki a meghívólevélben arra buzdította, hogy „tövisestől tépje ki a hegeli panteizmus sárkányfogát”.⁶

Kierkegaard kezdetben szintén nagy lelkesedéssel hallgatta azt a filozófust, aki számára szimpatikus kritikai hangvétellel beszélt. 1842. február elején egyrészt ráunt az előadásokra, másrészt túlságosan lekötötték saját írásai, de így is megörökített sajátos jegyzetelési stílusával negyvenegy előadást. Jegyzetei sokáig elfekvőben heverték, csupán 1962-ben talált rájuk a Koppenhágai Nemzeti Könyvtárban Eva Nordentoft – Schlechta. A kérdésnek magyar kutatója is van, Gyenge Zoltán, aki több írásában is foglalkozik Kierkegaard berlini tartózkodásával. A dán gondolkodó úgy érkezett Berlinbe, hogy nem osztotta maradéktalanul honfitársai (főként Martensen) azon véleményét, mely szerint a hegeli rendszer mindeneknél kiválóbb: „Itt pedig valami olyat hall majd, amire sokkal jobban tud támaszkodni Hegellel szemben megfogalmazott érvei kapcsán. Azaz ezek az előadások negatív lenyomatként Kierkegaard Hegel kritikáját erősítik, pozitívként viszont hozzájárulnak ahhoz, hogy saját, a disszertációjában már körvonalazódó, az egyes egzisztenciára épülő gondolkodásának alapjait megadják.”⁷ Melyek ezek a dolgok? Elsősorban az első előadások tartalmazzák azokat a gondolatokat, amelyekben Schelling a német idealizmus

5. J. Garff: *i.m.* 96.

6. Gyenge Zoltán: *Utószó*, in Søren Kierkegaard: *Berlini töredék*, Budapest, Osiris – Gondolat, 2001. 141.

7. Gyenge Zoltán: *Utószó*, in: *i.m.* 2001. 144.

(főként Hegel) eddigi negatív, és az ún. pozitív filozófia közötti különbséget igyekszik bemutatni. A 2. előadás címe is beszédes: *Filozófia és valóság*. Kierkegaard feljegyzi, hogy: „minden valóságosnak két oldala van: quid sit (ami van / hvad det er) és quod sit (hogyan van / at det er). A filozófia tehát kettős viszonyba kerülhet vele, alkothatunk fogalmat (Begræb) megismerés nélkül (a fogalmat ugyanis a quid sit fejezi ki, amiből nem következik, hogy a quod sit-et is ismerem), azonban nincs megismerés fogalom nélkül.”⁸ A filozófiai vizsgálat, mint a hegeli észtudomány (Vernunftwissenschaft) a quidditas-ra, a dolgok tartalmára irányul, a vizsgálat tárgya a dolgok magánvalósága (an sich der Dinge). Ez a magánvaló azonban nem egzisztál, nem lét vagy létező, csupán lényeg (Wesen), csupán fogalom (Begriff). „Az a priori észtudomány (aprioriske Fornunft – Videnskabs) tartalma a teljes valóság, de csak az, ami, és nem az, hogy van, s késztetést sem érez arra, hogy ez utóbbival foglalkozzon.”⁹ Az utóbbival, azaz az egzisztenciával a tapasztalat foglalkozik. Az egzisztencia, az igazi létező (das wahrhaft Seiende), megtapasztalható, amíg a pusztai lehetőség, a lenni-tudó (sein-könnendes) a gondolkodáshoz tartozik. Az a priori tudományt, azaz a negatív filozófiát azonban nem szabad teljesen elutasítani, Schelling sem ezt teszi, hiszen: „súlyosan téved az, aki a negatív filozófiában a negligált, elvetendő gondolkodást, vagy akárcsak a „negatív” szóban értéktartalmat akar felfedezni, a negatív filozófia azért negatív, mert a létről csak fogalmat képes alkotni, nem tudja azt egzisztenciaként megragadni, így a léthez való viszonya ezért negatív. A „das Dass-sein” nincs, nem lehet a „das Was-sein” nélkül, ahogy a fény sem a sötétség, az egészség sem a betegség, a pihenés sem a fáradtság nélkül.”¹⁰ Ugyanakkor egy hangsúlyeltolódásnak vagyunk a tanúi, a kései Schelling és a nyomán Kierkegaard¹¹ elvetik annak az „ész-tudománynak” a kizárólagos létfontosságát, amely a valóságot az „ész” által akarja megfogalmazni és feldolgozni. Egyre erőteljesebben bírálják az erre irányuló hegeli rendszert (System).¹²

A *Berlini töredék* fontos kordokumentum, ékes bizonyítéka annak, hogy a 19. századi „élet-filozófiák” és a Kierkegaardtól kiinduló 20. századi egzisztencializmus nem légueres térben keletkeztek, de nem is jelentenek száznyolcvan fokos fordulatot a német idealizmushoz viszonyítva. Az átmenet létezik, még ha mélytengeri törésvonalra emlékeztet is. A

8. Søren Kierkegaard: *Berlini töredék*, Budapest, Osiris – Gondolat, 2001. 8.

9. Uo. 15.

10. Gyenge Zoltán: *Utószó*, in: *i.m.* 2001. 155.

11. „Az utat számára Schelling jelöli ki azzal, hogy kimondja: a filozófia (ha „pozitív” akar lenni) feladata nem lehet más, mint a „reális létezés” megragadása, s ezen keresztül a „lét-kérdés” megfogalmazása.” In: Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Iktus, 1996, 226.

12. A fentieket nagyszerűen foglalja össze az *SH atlasz* vonatkozó bekezdéseiben: „Dániában Søren Kierkegaard az elvont gondolkodás létezésnélkülisége ellen indít támadást, amelynek során kritikájával mindenekelőtt Hegelt veszi célba... Kierkegaard a konkrét szubjektumot mint minden gondolkodás alapját veszi védelmébe az elvont általánosba történő feloldással szemben, s ez a 20. század egzisztencialista filozófiájának döntő ösztönzést adott. (...) Hogyan kerülök kapcsolatba én mint létező szubjektum Istennel? Ehhez mindenekelőtt az egyes egyén konkrét létfeltételeit kell felfogni, azaz „magamat a létezésben megérteni”. Azonban – Kierkegaard szerint – éppen ezt irtotta ki a német idealizmus (különösen Hegel) filozófiája a gondolkodásból és ezzel megalkotta az „elvont gondolkodónak” azt a típusát, amelyet Kierkegaard élesen bírál.” In: *SH atlasz – Filozófia*, Springer Hungarica – Budapest, 1993. 159. és 163.

kérdés kutatói sokáig hajlamosak voltak csak a törésvonal mentén keletkező „szökőárakat”, pl. a vehemens kierkegaard-i kritikákat észrevenni, de a szilárd átjárók léte is tagadhatatlan, amelyeket a gondolkodók fel is használtak a maguk rendjén. Bebizonyosodott ez Kierkegaard esetében is, aki „tudja, hogy a schellingi filozófia, bár a német idealizmusból nő ki, amelynek lényegét főként a dán hegelianizmuson keresztül ő is alaposan megismer- te, de onnan a kereszténységhez, a szabadságban felfogott és a személyességre alapozott kereszténységhez tér vissza.”¹³

Kierkegaard és Hegel

Hegel az ünnepezt filozófusok közé tartozik, tanítványok sokasága tolong körülötte, hogy lábai elé ülhessen. 1831-ben bekövetkezett halála után is sokáig „a professor”-ként emlegették, jelezve ezzel, hogy tanítása mindenben mérvadó. A nagy „tolongásban” azonban fokozott a „félrehallás” veszélye is, és ez meg is történt, hiszen kevés olyan filozófust találunk, akit annyiféleképpen értettek és magyaráztak volna félre. A legodaadóbb rajongói- ból lettek a legádázabb bírálói. Kritikusainak sora nagyon színes, nehéz osztályozni őket. Herbart az idealizmust utasítja el, Schopenhauer a fejlődés elméletét, de Strauss, Bauer és Feuerbach is megszólalnak a hegeli abszolút idealizmus ellen, és közöttük Marx is a bírálójává válik. Érdekes, hogy a Hegel-kritika közös halmazára összpontosítva a neves filozófiatörténész, Karl Löwith Kierkegaardot is az ifjú hegelianusokhoz sorolja.¹⁴ Ennek a besorolásnak az alapján tárgyalja könyvében Jacob Taubes is a Hegel-kritika mentén egymással párhuzamosan Marx és Kierkegaard nézeteit.¹⁵

Az előbbi fejezetből kiderült, hogy Kierkegaard Hegellel szembeni magatartását mi- ként befolyásolta Schelling berlini előadássorozata. Berlinben másik előadótól is kapott ez irányú indíttatást, ugyanis abban az időben az egyetem egyik filozófia professzoraként F. A. Trendelenburg (1802–1872) tanított, és főként az arisztotelészi logika alapján fejtette ki Hegel bírálatát.¹⁶

A Kierkegaard – Hegel kapcsolatot vizsgáló szakirodalom szinte áttekinthetetlenül gazdag. A tájékozódást nagyban elősegíti Jon Stewart 2003-ban napvilágot látott könyve.¹⁷

Általánosan elfogadott állítás, hogy Kierkegaard szembehelyezkedett Hegellel. A sokszor személyeskedésig fokozott bíráló megjegyzések alátámasztják ezt a nézetet, de a számtalan Hegel-idézet, és a rá emlékeztető szóhasználat (terminológia), ezt bizonyos mértékben mégis cáfolni látszik. J. Stewart közel 700 oldalas monográfiájában arra vállal-

13. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, 1996. 147.

14. Lásd: Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, Felix Meier, 1955. 10. kiadás, 78–136.

15. Lásd: Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*, Budapest, Atlantisz, 2004, 222–265.

16. Lásd: F.A. Trendelenburg: *Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig, 1843.

17. Jon Stewart: *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*, Cambridge, University Press, 2003: Ezt a könyvet a koppenhágai Søren Kierkegaard Research Centre társult professzoraként írta, 2002-ben a Koppenhágai Egyetem habilitációs fokozattal jutalmazta érte. A továbbiakban elsősorban ennek a könyvnek alapján vázolom a Kierkegaard – Hegel viszonytal kapcsolatos kérdéseket.

kozott, hogy felleltározza a kérdéskörrel kapcsolatos eddigi szakirodalmat, ismertesse a dán hegelianusokat, elemezze az egyes Kierkegaard-műveket a Hegel-recepció, ill. a hegelianusokkal folytatott polémia szempontjából, és végül a részletes elemzések végkövetkeztetései alapján újraértelmezze a Kierkegaard – Hegel kapcsolatot.

J. Stewart a szakirodalom felleltározásának kezdetén emlékeztet arra, hogy közhelyszerű nézetté vált az, hogy Kierkegaard Hegellel szembeni magatartása kizárólagosan negatív, és ha valamit egyáltalán átvett tőle, akkor csak azért tette, hogy elvethesse, és ki-gúnyolhassa:

„Az általánosan elfogadott nézet szerint ez a viszony teljességgel negatív. Következésképpen Kierkegaard nagyban elutasítja Hegel filozófiáját, és csak arra használja egyes mozzanatait, hogy kigúnyolhassa azokat, gyakran szarkasztikusan.”¹⁸

J. Stewart először a kérdés dán értelmezőit sorolja fel.¹⁹ Megemlíti, hogy Hegelről egészen szélsőséges megállapítások is napvilágot láttak, pl. Söe véleménye szerint a német idealizmus atyjától eredeztethető a náciizmus is.²⁰

A dán magyarázók véleménye összecseng abban, hogy Kierkegaard magatartása elutasító volt Hegellel szemben, de esetenként elismerik, hogy tanult is tőle:

„Kierkegaard általában negatív magatartást tanúsított a hegeli 'spekulációval' szemben, de érdekes megemlíteni, hogy kész volt sok mindent alkalmazni abból, amit Hegeltől tanult. (Malatschuk)”²¹

J. Stewart hivatkozik a kommentárokra, lexikonokra és antológiákra is, amelyek szintén a fent említett negatív, polemikus hangvételt emelik ki. Valójában a magyar nyelven olvasható összefoglaló művekben is tetten érhetjük ezt a szemléletet.²² J. Stewart legrészletesebben Thulstrup véleményével foglalkozik.²³ Thulstrup mind a szakirodalom ismertetésével foglalkozó munkájában, mind a hegelianusokat bemutató, illetve kierkegaardi

18. J. Stewart. *i.m.* 3.: “The standard view regards this relation as a purely negative one. Kierkegaard is thus thought to have rejected Hegel’s philosophy wholesale and to have used aspects of it only to ridicule them, often ironically.”

19. A fontosabb dán művek: Eduard Geismar: *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, vol. 1–2, Copenhagen: G.E.C. Gads Forlag, 1927–28 / N.H. Söe: *Fra Renaessancen til vore Dage. Filosofisk taenking med saerligt henblik pa de moralske og religiose problemer*, Copenhagen: Gads Forlag, 1945. / Søren Holm: *Søren Kierkegaards Historiefilosofi*, Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1955. / Georg Malatschuk: *Kierkegaard’s Way to the Truth. An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*, Inter Editions, 1987, és *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen, Hans Beitzels Forlag, 1968.

20. „He is thus a main presupposition both for K. Marx and for the view of life of modern Nazi Germany.” – in J. Stewart: *i.m.* 6.

21. „Generally speaking Kierkegaard took a negative position toward Hegelian ‘speculation’, but it is interesting to note that he was able to use much of what he learned from Hegel (Malatschuk).”

22. Lásd: Hans Joachim Störig: *A filozófia világtörténete*, Helikon kiadó, 1997, 419. (Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 16. Auflage – 1993) és Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 405–412.

23. Niels Thulstrup: *Kierkegaards Verhåtnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1969. és *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*. Copenhagen: Gyldendal, 1967.

szövegek elemzését tartalmazó könyvében azt az álláspontot képviseli, hogy nincs semmi közös a két filozófusban, és munkájuk teljességgel összemérhetetlen.

„Hegelben és Kierkegaardban mint gondolkodókban lényegében nincs semmi közös, sem a tárgy, szándék, vagy módszer tekintetében, sem abban, hogy mit tartottak vitathatatlan alapelveknek.”²⁴

J. Stewart szemére veti Thulstrupnak, hogy merész, túlságosan leegyszerűsítő megállapításaival visszavetette a kérdés vizsgálatát, és véleménye sokáig meghatározó volt az ezirányú kutatásban. Műveiben szinte azt sugallta, hogy értelmetlen a Kierkegaard – Hegel viszony további elemzése:

„Ilymódon Thulstrup munkája ebben a kérdésben erőteljes negatív hatást gyakorolt a szakirodalomra. Az ő túlzóan leegyszerűsítő értelmezése szilárdan beépítette a „standard véleményt” a kutatási közösségbe, és egy majdnem hivatalos Kierkegaard ortodoxiához vezetett, amely éveken át útját állta a kérdés kritikusabb vizsgálatának.”²⁵

J. Stewart egyetért azzal, hogy Hegel és Kierkegaard a fő kérdésfelvetésekben különbözött egymástól, de tagadja, hogy diszkontinuitás lenne a két gondolkodó között, ezért helyteleníti kapcsolatuk milyenségének leegyszerűsítését, mint egyfajta rövidre zárást. Arra törekszik, hogy a Kierkegaard Hegelhez fűződő viszonyát a maga történetiségében tárgyalja,²⁶ feltárva lehetőleg az összetett viszony minden vetületét. Vizsgálata során Kierkegaard életművét három alkotói korszakra osztja, amelyek közül az elsőre egyfajta hegelianizmus jellemző, a másodikat a dán hegelianusokkal szembeni közvetett polémia határozza meg, s végül a harmadik korszakban teljesen elcsitul a Hegel névvel fémjelzett vita, hogy helyet adjon a hegelianusokkal szembeni közvetlen támadásnak.²⁷

Az első időszak: 1834–43. Kierkegaardnak már diákként is elég kifinomult volt a kritikai érzéke ahhoz, hogy pusztán azért, mert a tanárai Hegel-rajongók voltak, ő maga ne váljon azzá. Sokkal nagyobb kísértést jelentett azonban számára J. Ludvig Heiberg (1791–1860) és köre. Heiberg korának egyik vezető értelmiségi családjából származott, korán bekerült a kulturális élet körforgásába, majd francia és német kapcsolata révén az európai szellemi irányzatok első hírvivője Dániában. Hegellel személyesen is találkozott, és mindvégig hű követője maradt, különösen a logika és esztétika területén. Tudományos írásai mellett a publicisztika terén is próbálkozott. Hegel védelmében még Mynster püs-

24. Thulstrup in: J. Stewart: *i.m.* 16. : „Hegel and Kierkegaard have in the main nothing in common as thinkers, neither as regards object, purpose, or method, nor as regards what each considered to be indisputable principles”

25. J. Stewart: *i.m.* 27.: “Thus, Thulstrup’s work on this issue has exerted a profoundly negative effect on the secondary literature. His oversimplified interpretation has firmly ensconced ‘the standard view’ in the research community and has led to a quasi-official Kierkegaard orthodoxy, which for years has stood in the way of a more critical examination of the matter.”

26. J. Stewart: *i.m.* 652.

27. „Minimally, one can talk of the different relations to Hegel that are characterized by the three different periods: one can speak of a positive, receptive relation to Hegel (per the first period), or one can speak of a polemical use of Hegel in the service of a criticism of contemporary Danish Hegelians (per the second period), or finally one can speak of the absence of a relation to Hegel (per the third period).” – J. Stewart: *i.m.* 615.

pökkal is vitába szállt. Feleségével, aki Dánia egyik legünnepelebb színésznője volt, elérték, hogy házuk a koppenhágai kulturális élet központjává vált. Szinte természetszerű, hogy az ifjú Kierkegaard is vonzódott ebbe a körbe, annál is inkább, hogy a „dán aranykor” jelentős személyiségei mind ide tartoztak, olyanok mint: Oehlenschläger, Thorvaldsen, Ingemann és H. C. Andersen.²⁸ Kierkegaard sohasem vált a Heiberg-kör maradéktalanul elfogadott tagjává, de J. Stewart jól látja, hogy egy bizonyos időszakban igenis megpróbál igazodni a heibergi irányzathoz. Ebben az időszakban keletkezik az *Egy még élő ember írásaiból*, amely H. C. Andersen egyik könyvének rendhagyó ismertetése. A hegeli vonások nemcsak ebben a munkában ismerhetők fel, de *Az ironia fogalmáról* című doktori disszertációjában is. A szókratészi ironia feldolgozásakor nemcsak hivatkozik Hegel műveire, de Szókratész megrajzolásába be is építi a hegeli nézeteket. *A csata a régi és az új szappanos pince között* című írásában már jelentkezik a vehemens Hegel-kritika, de ez elsősorban Martensen (koppenhágai teológus) ellen irányul.

A második időszak: 1843–46. Kétségtelen, hogy az ebben a korszakban keletkezett műveit áthatja a Hegel, ill. a spekulatív filozófia ellen irányuló polémia. Ez a második időszak a *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai morzsákhoz* c. művében csúcsosodik, amelyben közismerten a legerősebb a vita heve. J. Stewart úgy értelmezi ezeket a támadásokat, hogy csak pro forma szerepel bennük a Hegel neve, mert valójában a dán hegelianusok ellen irányulnak:

„Így ezt az időszakot egyrészt egy látszólagos Hegel-ellenes polémia, másrészt a valódi párbeszéd vagy a Hegel iránti megújuló érdeklődés hiánya jellemzi. Ezért ez az időszak talán inkább úgy jellemezhető, hogy Kierkegaard felhasználja Hegelt egy polemikus cél végett. Mivel vitába bocsátkozott a dán hegelianusokkal, ez a vita gyakran a háttérben rejtőzik, és Hegel-kritikaként jelenik meg a felszínen. A név a Hegel, de Heiberget, Martensent vagy Adlert jelenti, amint a szövegösszefüggésből kiderül.”²⁹

A harmadik időszak: 1847–55. Kierkegaard késői műveiben alig mutat érdeklődést Hegel iránt. Mi lehet az oka a Hallgatásnak? Különös ez a „csend”, hiszen másrészt életének ez az egyik lehangosabb, szócsatákkal dústott korszaka. J. Stewart éppen a nyílt támadásokkal, a dán hegelianusok ellen irányuló közvetlen szitkok megjelenésével magyarázza az őket érintő közvetett bírálatok elmaradását:

„Ez azért jelentős, mert ez az utolsó korszak, amelyekben természetszerűen tetéződik a hajthatatlanul keserű polémia Martensen és a Dán Egyház ellen. Tehát nem mintha Kierkegardot többé nem érdekelték volna a viták, ellenkezőleg, ez valószínűleg a legpolémikusabb időszaka. De felhagy azzal, hogy Hegelt bevonja a vitába. Amidőn feladja a kritika

28.Lásd: J. Garff: *i.m.* vonatkozó fejezetei

29.J. Stewart : *i.m.* 610.: „Thus, this period is characterized by, on the one hand, an ostensible anti-Hegel polemic and, on the other hand, the absence of a genuine dialogue with or renewed study of Hegel. Therefore, this period can perhaps be best characterized by Kierkegaard’s use of Hegel for polemical purposes. While he engages in a polemic with the Danish Hegelians, that polemic is often hidden beneath what appears at face value to be a critique of Hegel. It is Hegel’s name, and not that of Heiberg, Martensen, or Adler, that appears in the text.”

közvetett formáját, – aminek következtében kénytelen volt Martensent a Hegel-kritika leple alatt bírálni –, nincs szüksége többé Hegelre ebben a minőségben, merthogy közvetlenül haladhat bírálata valódi célja felé (ti. Martensen felé).³⁰

Hegel nevét nem használja többé ürügyként kortársaival, valós ellenfeleivel szemben, döntéséhez talán az a tény is hozzájárult, hogy Hegel egyébként is egyre inkább kezdett kiszorulni az érdeklődés homlokteréből.

J. Stewart a Kierkegaard-művek elemzése és az alkotói korszakok ismertetése során annak bizonyítására törekedett, hogy a kierkegaard-i kritika nem annyira Hegel, hanem elsősorban a hegelianusok ellen irányult. Ugyanakkor igyekezett kimutatni, hogy helytelen az a nézet, amely szerint Hegel és Kierkegaard között nincs átmenet. Ennek alátámasztásaként felsorakoztatott számos olyan hegeli kifejezést, gondolatot, amelyeket Kierkegaard átértékelve ugyan, de beépített a maga életművébe:

„Sőt, sok elemzésében hegeli kulcsfogalmakat és kifejezéseket alkalmaz, amelyek idővel széleskörűen elterjedtté váltak. Számos jól ismert kierkegaardi fogalom, mint amilyen az ismétlés, a stádiumok elmélete, és az ugrás eredetileg Hegeltől származik. Hasonlóképpen sok híres gondolat kísérletével, mint az irónia, Antigone és Szókratész, és a német romantika elemzésével mélyen adósa Hegelnek.”³¹

J. Stewart megpróbál magyarázatot találni a Kierkegaard – Hegel viszonytal kapcsolatosan kialakult téves nézetekre is. Négy fontos tényezőt nevez meg.³² Először is sok Kierkegaard-kutató előtt teljességgel ismeretlen Hegel életműve, így – más forrása nem lévén –, Kierkegaard írásai alapján próbál visszakövetkeztetni Hegel gondolataira. Természeteszerű, hogy az így született elképzelések könnyen eltérhetnek az eredeti hegeli felfogástól. Másodszor, gyakran előfordul, hogy tájékozatlanok a dán hegelianusokat illetően, így a Hegelre történő hivatkozások mögött képtelenek felismerni a valódi címzetteket, azaz a dán kortársakat. A tévedések harmadik oka alaptalan félelem. Sokan Kierkegaard eredetiségét féltik, és ennek szükségtelen védelmében elhallgatják a hegeli gondolatok jelenlétét, holott azokat a dán gondolkodó mindig sajátos módon, a maga szempontjai szerint átértelmezve alkalmazta, felesleges óvni az epigonság vádjától.

„Jóllehet sok hegeli tantétel és elemzés gyakorolt mély benyomást Kierkegaardra, egyik sem tette Kierkegaardot kisebb gondolkodóvá, vagy vont le valamit is eredetiségéből. Elég gyakran veszi át hegeli gondolatok szempontjait, de ezt sohasem teszi kritikátlanul,

30. J. Stewart: *i.m.* 614.: „This is significant since this final period, of course, culminates with an uncompromisingly bitter polemic against Martensen and the Danish Church. So it is not as if Kierkegaard was no longer interested in polemics, on the contrary, this is probably his most polemical period. But he ceases to use Hegel in these polemics. Once he gives up the indirect strategy of critique, whereby he is obliged to criticize Martensen under the cloak of a criticism of Hegel, he no longer has any use for Hegel in this capacity since he can go straight to the true object of his criticism (i.e., Martensen himself).”

31. J. Stewart: *i.m.* 623.: „Moreover, in many analyses he employs key Hegelian ideas and terms, which were widespread at the time. Many of Kierkegaard’s best-known concepts such as ‘repetition’, the theory of stages, and ‘the leap’ originally come from Hegel. Likewise, many of his most famous analyses of, for example, irony, *Antigone* and *Socrates*, and the German Romantics are deeply indebted to Hegel.”

32. J. Stewart: *i.m.* 624.

sőt inkább majdnem mindig átalakítja az eredeti gondolatot a maga módján, a saját értelmi rendszere szerint, tekintet nélkül az illető gondolat forrására. Ily módon semmi szín alatt sem beszélhetünk Kierkegaardról úgy, mint másodrendű gondolkodóról, vagy Hegel kritikátlan követőjéről, még ha sikerül is felfedni számos kapcsolódási pontot.”³³

A negyedik ok a felületesség. Gyakoriak az elhamarkodott összehasonlítások, amelyekben a két gondolkodót egymás ellentétpárjának tüntetik fel. Hegelt valósággal „demonizálják”, a világi gondolkodás megtestesítőjét látják benne a Kierkegaard tiszta kereszténységével szemben.

A felületes összehasonlítások során valójában rossz viszonyítási alapot használnak, megpróbálják egy kaptafára szorítani a két gondolkodót, és így hibás végeredményhez jutnak mindkettejük megítélésében. Hamis képet nyerne Kierkegaardról, amennyiben Hegelhez hasonlóan, benne is a 19. századi értelemben vett filozófus-típust keresik. Az ilyenszerű összemérés rendjén magyarázhatatlanná válik a Hegel-ellenes polémia, megválaszolhatatlan marad, hogy egyik filozófus miért szidja a másikat. Azonban, ha a Kierkegaard kérdései, észrevételei mögött nem a 19. századi filozófus, hanem a keresztény gondolkodó szempontjaira figyelünk, akkor kritikai megállapításai egészen más fénybe kerülnek. Világossá válik, hogy a két gondolkodó érdeklődése más-más tárgy fele irányult.

„Kierkegaard és Hegel alapvetően különböző kutatási témával foglalkozik: Miközben Hegelt elsősorban a világ filozófiai magyarázatának fogalmakban történő kifejezése érdekli, addig Kierkegaardot elsősorban az egyén vallási élete foglalkoztatja. Ezek szerint furcsa, hogy Kierkegaardot filozófusként határozták meg, és így a 19. századi európai filozófia homlokterébe került. Végső soron ez a téves besorolás részben megmagyarázza – véleményem szerint –, hogy miért olyan siralmas a megítélése mind Kierkegaard történelmi helyének, mind a Hegelhez fűződő kapcsolatának.”³⁴

Az értelmezés, vagy az összehasonlítás szempontjából tehát elsődleges fontosságú a szerzők kilétének jó meghatározása. Nem véletlen, hogy Kierkegaard soha nem nevezte magát filozófusnak, kényesen vigyázott a filozófus megnevezés elutasítására, hogy ezzel is elhatárolja magát a 19. századi filozófiai vizsgálódás kérdésfeltevésitől. Kierkegaard következetesen vallási írónak, szerzőnek (religius Forfatter) nevezi magát. „Vallási szerző vagyok és voltam, (...) egész írói ténykedésem mindenestül a krisztushitre, a keresztény-

33.J. Stewart: *i.m.* 629.: „Although many of Hegel's doctrines and analyses exercised a profound influence on Kierkegaard, none of this makes Kierkegaard a lesser thinker or deprives him of any of his originality. For as often as he adopts aspects of Hegel's thought, he never does so uncritically, rather, he almost always reshapes the original thought in his own way and in accordance with his own intellectual agenda, regardless of the source of that thought. Thus, there could never be any talk of Kierkegaard as a derivative thinker or as an uncritical follower of Hegel, even if one managed to uncover several more points of contact ...”

34.J. Stewart: *i.m.* 633.: „Kierkegaard and Hegel are engaged in fundamentally different kinds of projects: while Hegel is primarily interested in providing a philosophical explanation of the world in terms of concepts, Kierkegaard is primarily interested in the religious life of the individual. Given this, it is odd that Kierkegaard has been classified as a philosopher and thus placed in the history of nineteenth-century continental philosophy in the first place. This misclassification explains at least in part, I wish to suggest, why both Kierkegaard's role in this history in general and his relation to Hegel in particular have been so poorly understood.”

nyé válás problémájára irányul.”³⁵ A helyes értelmezés kedvéért, és nem az elmarasztalás szándékával különbözteti meg M. Heidegger is a filozófustól: „...nem gondolkodó, hanem vallási író (religiöser Schriftsteller), nem is csupán egy a sok közül, hanem az egyetlen korának végzete szerint. Ezen alapul az ő nagysága, amennyiben így beszélni már magában nem félreértés.”³⁶

A 19. századi filozófusnak és a vallási írónak más-más a hitfelfogása, a hit értelmezésekor két különböző dologról beszélnek.

„Amikor Hegel a hitről beszél, azzal törődik, hogy ennek filozófiai magyarázatát adjá, mint gondolkodási módot... Ezzel ellentétben, amikor Kierkegaard beszél a hitről, ő az egyén hitével foglalkozik, és nem ennek bármiféle általános elgondolásával. Ebből kitűnik, hogy amikor Hegel és Kierkegaard a hitről beszél, két különböző dologról szól.”³⁷

J. Stewart arra is figyelmeztet, hogy a fentiek alapján nem szabad elhamarkodottan ítélni Hegel személyes hitével kapcsolatban sem. Más a filozofikus okfejtés, és más a személyes meggyőződés. Ilyen szempontból érdekesek Hegel vallásos beszédei, prédikációi, amelyek hitfelfogása sokkal inkább a kierkegaardi, semmint a saját filozófiai nézeteire emlékeztetnek.³⁸

Kierkegaardot tehát az egzisztáló szubjektum érdekli, Hegelt pedig maga a gondolkodás:

„...bármit is tett Kierkegaard, ő nem volt egy 19 századi értelemben vett filozófus, és nem is igényelte, hogy az legyen. Ezzel szemben Hegel, – követve a német idealizmus hagyományát –, a filozófiát úgy értelmezte, mint elvont fogalmak elemzését, és így az ismeretelméletnek (episztemológiának) központi helyet adott. Kierkegaard elutasította ezt az utat, mint tárgyhöz nem illőt (irrelevánsat), afféle értelmetlent. Ebből az okból kifolyólag, sok minden, amit Hegel-Kierkegaard vitának értelmeztek, két malomban őrlésnek minősül.”³⁹

Kierkegaard helyenként nagyon gunyorosan szemlélteti, hogy milyen jelentéktelennek tartja a személyes hit szempontjából a hegeli rendszer-filozófiát. Anti-Climacus *A halálos betegségben* a következőképpen nyilatkozik: „Egy gondolkodó irdatlan nagy épületet épít fel, olyan rendszert, amely az egész létezését és az egész világtörténelmet magában foglalja, de ha megnézzük személyes életét, akkor legnagyobb csodálkozásunkra azt a bor-

35. Sören Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*, (ford. Hidas Zoltán), Debrecen, Latin Betűk, 2000. 28.

36. M. Heidegger: *In: Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittoria Klostermann, In: Czako István: *Hit és egzisztencia – Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan, 2001, 15.

37. J. Stewart: *i.m.* 639.: „When Hegel talks about faith, he is concerned with giving a philosophical account of it as a mode of cognition. ... By contrast, when Kierkegaard talks of faith, he is concerned with the faith of the individual and not with any general form of cognition. From this it is clear that when Hegel and Kierkegaard talk about 'faith', they are talking about two different things.”

38. J. Stewart: *i.m.* 639.

39. J. Stewart: *i.m.* 640–41.: „... whatever it was that Kierkegaard was doing, he was not a philosopher in the nineteenth-century sense of the term and had no pretensions of being one. Whereas Hegel, following the tradition of German idealism, understands philosophy as the analysis of abstract concepts and thus gives to epistemology a central position. Kierkegaard rejects this project as irrelevant and even obtuse. For this reason much of what has been understood as the Hegel-Kierkegaard debate is at cross-purposes.”

zasztó és nevetséges dolgot fedezzük fel benne, hogy az illető maga nem ebben a borzasztó nagy, magasba ívelő palotában lakik, hanem a mellette lévő fészkerben vagy kutyaólban, vagy legfeljebb a portáslakásban.”⁴⁰ A hegeli rendszer azért használhatatlan, mert a hit „ugrását” nem elgondolni, hanem megélni kell.

Czakó István mindezt a következőképpen foglalja össze: „Míg a hit Hegel rendszerében az abszolút tartalom a képzet szintjén, azaz önmagában véges, addig Kierkegaard számára – mint a vallási egzisztencia aktusa – végtelen, abszolút jelentőségű, a maga paradox mivoltában nem fogalmiasítható, olyan realitás, amelyet a gondolkodás meg nem közelíthet.”⁴¹

Kierkegaard a hegeli modellt alkalmazhatatlannak tartja, de annál közelebb érzi magához azt a görög filozófiát, amelyben a mindennapi élet szintjén is megvalósulni látszik az elgondolt igazság. Az athéni filozófia aranykorában filozófusnak lenni életforma vállalását jelentette.

„Kierkegaard saját útjából sok minden tekinthető a filozófia görög felfogásához történő visszatérés kísérletének, amelyben az egyéni élet a saját gondolkodás megtestesítője. Kierkegaard a görögök nézetét a filozófiáról közelebb érezte a keresztyénségről alkotott elképzeléséhez, mint a kortárs 19. századi filozófiát.”⁴²

A filozófiatörténetben kevés gondolkodó élte meg oly következetesen az általa hirdetett gondolatokat, mint maga Kierkegaard, és nagy példaképe, a görög Szókratész. Disszertációjának is központi alakja a görög mester. „...célja a hamanni intenciónak megfelelően Szókratész mint zseni alakjának, személyes sorsának, gondolkodása személyes jelenvalóságának előtérbe állítása a rendszerfilozófiák „ész”-ben posztulált homon-kultuszával szemben. Szókratészt a kérdezés, az örök kérdés hajtja, az az ember ő – Kierkegaard szemében – aki eleven lényként sorsában viseli saját filozófiáját.”⁴³

Miért a dán hegelianusok?

Amennyiben elfogadjuk J. Stewart érveit, amelyek szerint Kierkegaard kritikája elsősorban nem Hegel, hanem a dán hegelianusok ellen irányult, kikerülhetetlenné válik a kérdés: kik ezek, és honnan a fokozott ellenszenv Kierkegaard részéről?

A dán hegelianusok egyik vezéregyéniségéről, Heibergről már volt szó. Gondolkodók hosszú sora tartozik ehhez az irányzathoz, de Kierkegaardot elsősorban az egyházi kötelékbe tartozók érdekelték, köztük is a legnagyobb botránykőt Hans Lasse Martensen (1808–84) jelentette. Martensen kora elismert teológusa volt, előbb koppenhágai egyete-

40. Søren Kierkegaard: *A halálos betegség* (ford. Rác Péter), Budapest, Göncöl, 1993. 52–53.

41. Czakó István: *Hit és egzisztencia – Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan, 2001. 39.

42. J. Stewart: i.m. 642.: „Much of Kierkegaard's own project can be regarded as an attempt to return to the Greek concept of philosophy in which one's life is the embodiment of one's thought. Kierkegaard regards the Greek view of philosophy as closer to his own conception of Christianity than his contemporary nineteenth-century philosophy.”

43. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, 1996. 159.

men tanított, majd Mynstert követte az előkelő püspöki székben. Hegeliánussá nemcsak a Heiberg-kör révén vált, hiszen anyja német származású volt, így gyermekkorától részese lehetett a német kulturális örökségnek. Egyetemi tanárként fennem hirdeti a hegeli filozófia nagyszerűségét, és saját teológiai nézeteit is erre építi. Minden jel arra mutat, hogy a kierkegaardi életmű ellenszenves professzor-típusa nem Hegelt mintázza, hanem a belőle élő Martensent. Kierkegaard naplójegyzeteiben maró gúnnyal illeti az egyetemi katedrákon pózoló Hegel-epigonokat „Egyetlen ember sem annyira buta – még a legbutább sincs annyira buta –, mint „a professzor”. Művészi módon, sok tanulás által tette magát butává. Ahhoz, hogy meg is maradjon a butaság állapotában, állandóan tanulmányoznia kell más professzorok írásait.”⁴⁴ Amennyiben ez, és az ehhez hasonló kifakadások pusztán nek tekinteni őket, akár a féltékenység vádjával is illethetnénk szerzőjüket. Kierkegaard szavainak azonban máshol kell keresnünk a mozgatórugóit. A dán gondolkodó nemcsak önmagát tekintette vallási írónak (religieus Forfatter), de a kortárs – és a mindenkori – teológusoktól is megköveteli, hogy azok legyenek. Martensen és társai azonban beleélték magukat a 19. századi hegeliánus filozófus szerepébe, s így elvették feladatukat. Gyenge Zoltán találóan jegyzi meg, hogy „Kierkegaard szinte semmit sem gyűlöl jobban, mint a prédikációba bújtatott absztrakt spekulációt, amit számára a hegeliánizmus legjobb tanítványai testesítenek meg a dán egyházban.”⁴⁵ Kétségbeesetten szemléli, hogy kortársai a hegeli rendszertől remélik a teológia felvirágzását. Egyes naplóbejegyzések Diogenész, avagy a kései rokon lélek, Nietzsche tehetetlen dühből fakadó vészkiáltásaira emlékeztetnek. „Nagyjából ott kezdődik a kereszténység, ahol Hegel befejezte. A félreértés csupán az, hogy Hegel azt hitte, nem csak befejezte, hanem tovább is ment. Nem tudom fékezni kacagásomat... Hegel a filozófia professzora volt, nem gondolkodó, s minden valószínűség szerint nagyon jelentéktelen alak lehetett... Nincs messze az az idő, amikor komikus jelző lesz, ha valakiről azt mondják, hogy professzor.”⁴⁶ Hegelt becsmérelve a hegeliánusokra célzott, és a hegeliánusokat szidva a fölött a teológia fölött mondott ítéletet, amely nem tudott élő igehirdetés (kinyilatkoztatás) lenni, mert elvérzett a filológia, az exegézis, és a céltalan tudományoskodás érvágásai miatt. Kierkegaard személyes tragédiája, hogy kortársai nem figyeltek váteszi (prófétai) kijelentéseire, vagy félreértették azokat, és ebben a szélmalom harcban az érzékeny ember testestől, lelkestől felőrlődött.

44. Naplójegyzet 1850-ből, in: Dévény István: *Søren Kierkegaard*, Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2003, 98.

45. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, 1996, 148.

46. Naplójegyzet 1850-ből, in: Dévény István: *Søren Kierkegaard*, Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2003, 99–100.

Deák Angéla:

A bukás szimbóluma Paul Tillich¹ teológiájában

The Symbol of Downfall in Paul Tillich's Theology

Paul Tillich coming from a different social, cultural and theological milieu (USA) gives an essentially different definition of the theological issues from the ones we find in contemporary Europe. Among these, one of his basic themes was that of the alienation-sin-downfall, that represents the backbone of his systematic theological thinking.

Tillich analyses the symbol of downfall in correspondence with sin from a peculiar point of view. He provides his own definition of the essential and existential living. In the alienation concept Tillich discovers that category with which the modern man can picture his broken relation with God, fellows and himself.

Our subject is seeking the Tillichian and likely American answer to such questions as sin, alienation, demythologization, the relation between theology and philosophy, for which the Tillichian approach represents a challenge and demands clarification.

Keywords: alienation, essential and existential living, sin, downfall, demythologization.

Átmenet a lényegi jóságból az elidegenedésbe

Az elidegenedés tanának helye Tillich teológiai rendszerében

Az elidegenedés tanának Tillich Rendszeres teológiáján belüli kitüntetett helye Murmann szerint az egzisztencializmus befolyására vezethető vissza. Az elidegenedés tanát Tillich mint lételemzést fogalmazta meg, és ezért szisztematikai konstrukciójának közepére került.² (A III/I.: Létezés és Krisztus keresése). Ez képezi az emberi lételemzés magvát és készíti elő – metodológiailag és tárgyilagosan – a krisztológiában rejlő kinyilatkoztatási választ (III/II. A Krisztus valósága). A Rendszeres Teológiában az elidegenedés tana el van választva a teremtetéstől, mivel az csak az esszenciára vonatkozik, míg a bűnt az elesett egzisztencia állapotát írja le.

1. Paul Tillich (*1886, Starzeddel, a mai Lengyelország – †1965, Chicago) lutheránus pap fiaként nőtt fel. Teológiát és filozófiát tanult Berlinben, Tübingenben és Hallében. 1910-ben doktorált Boroszlóban. Pár évig lelkészként dolgozott, majd önkéntes tábori-lelkési szolgálatot teljesített az I. világháborúban. A háború után egyetemi tanárként dolgozott Németország több városában (Berlin, Marburg, Frankfurt am Main stb.) 1933-ban elvi meggyőződéséért és a nemzetiszocializmus ellen kiadott "Die sozialistische Entscheidung" c. írásáért felfüggesztették állásából, és elhagyni kényszerült Németországot. New Yorkban, az Union Theological Seminaryn több mint húsz évig tanított, majd a harvardi és chicagói egyetemek professzora volt. Amerikai benyomásai nagy hatással voltak teológiai gondolkodására.

2. Murmann, Ulrike: *Freiheit und Entfremdung: Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart 2000. 113.

Az öt fő fejezetben belül a felosztás a korreláció modelljéhez igazodik. Így korrelál az esszenciális lét Isten teremtmény akaratával és az egzisztenciális elidegenedés a nem-elidegenedett új léttel. Ezáltal a bűntan ugyan az ontológiai-filozófiai elemzések része, de krisztológiai perspektívából. A korrelációs módszer segítségével Tillich a bűntant új keretbe helyezi.

Az elidegenedés-tan, amely az egész Rendszeres Teológián végigvonul, voltaképpen kifejtése a III. részben 5 alfejezetre oszlik. Az első alfejezet „Egzisztencia és egzisztencializmus” bevezető funkciót lát el: a bűn-tematikát a filozófiai, egzisztencialista orientációjú lételemzés keretébe helyezi. A három következő fejezet (*A lényegből a létezésbe való átmenet és a „Bukás” szimbóluma*, *Az elidegenedés jegyei és a bűn fogalma*, *Az önromboló létezés és a rosszról szóló tanítás*) a bűntanban hagyományos fogalmakat és szimbólumokat egzisztenciafilozófiai elemzés formájában fejti ki. A bűneset szimbólumának és a bűn fogalmának egzisztencialista elemzését, és a rossz (Übel) tanának újraértelmezését találjuk itt. Az ötödik alfejezet az áthajlást képezi a III. rész II.-ik fejezete, ahol szembeállítódik „Az Új Lét keresése – „Krisztus” jelentésének értelmével.

A *Rendszeres teológia* három kötetének megjelenési éveit: az első kötet 1951-ben jelent meg az *Ész és kijelentés – Lét és Isten* címmel, 1957-ben megjelent a második kötet *Létezés és Krisztus* címmel, míg a harmadik kötet *Élet és lélek – A történelem és Isten országa* címmel 1963-ban jelent meg.³

A tillichi „fél-meddig” mítosztalanítás: hová lett a paradicsom kertje?

A „Bukás” szimbóluma

Tillich az elidegenedés jelenségét a bibliai Bukás története alapján teszi érthetővé. Éppen ezért először is a Bukás szimbólumának értelmezését szükséges tisztáznunk.

A Bukás (der Fall) szimbólumának, amelyet „Ádám Bukásának” bibliai történetéhez kötnek, egyetemes emberi jelentősége van. Tillich hangsúlyozza, hogy a „teológiának úgy kell bemutatnia a „Bukást”, mint az egyetemes emberi szituáció szimbólumát, nem pedig úgy, mint egy „régés-régen” megesett dolog elbeszélését.” (Rt, 261) Tillich itt egy „fél-meddig” végbemenő mítosztalanításról beszél: A bibliai mítosz az ember lényegi természetét visszavezeti a múltba, mint egy történelem előtti történelmet, amelyet a Paradicsom szimbolizál. Úgy írja le a lényegből a létezésbe való átmenetet, mint egy olyan egyszeri eseményt, amely valamikor régen, egy sajátos helyen, meghatározott személyekkel történt. (Rt, 266)

A mitikus képek nélkül nem lehetséges ábrázolni az esszencia és az egzisztencia közti „törést”. Murmann szerint ezeknek a mitikus képeknek az átvételekor egy jelenkori bűntanban világossá kell tenni, hogy nem a múltban megtörtént esetet írnak le, hanem a fakticitás szimbólumaként szolgálnak. A Bukás egy mögé nem kerülhető tényt ír le: A bukás itt van, senki sem tud mögéje kerülni.⁴

A transzcendens Bukás mítoszának akkor van létjogosultsága – állapítja meg Murmann, – amennyiben azt az egyedüli formát ábrázolja, amelyben az esszencia és az egzisz-

3. Albercht, Renate/Schüßler, Werner: *Paul Tillich, Sein Leben*, Peter Lang, Frankfurt/M 1990, 112-133.

4. Murmann: *i.m.* 148.

tencia közti törést úgy fejezi ki, hogy az az Isten és ember közti kapcsolat szimbólumává tud lenni. Azonban amennyiben a Bukást térbeli és történelmi dimenzióba vonja be, félreérthetővé válik. Azért, hogy mindezt megakadályozza Tillich, a bűneset bibliai fogalmára az „átmenet” (Übergang) kifejezését használja.

Az átmenet kifejezés magában foglal bizonyos idői elemet és ha idői fogalmakkal beszélünk az isteniről, máris mitikus kategóriákban beszélünk és ha az isteniről beszélni akarunk nem lehetséges a teljes mítosztalanítás – véli Tillich (Rt, 261).

Az esszenciából az egzisztenciába való átmenetben rejlő idői elem, amely a bűneset szimbólumának az értelmét körülírja, arra emlékeztet – jegyzi meg Gunther Wenz⁵ –, hogy mítosz és ráció kapcsolata nem oldható fel egyoldalúan. Ezért szerepel a bibliai bűneset története továbbra is maradandó sémaként Tillich elemzésében.

Az átmenet nem történelmi esemény, hanem a történelem és a történelmi létezés feltétele, minden esemény transzhiisztórikus minősége az időben és térben. (Rt, 269) A létezés, amely a lényeggel szembeni ellentmondásban tapasztalja meg magát, nem tud e mögé az ellentmondás mögé kerülni, hanem azt önmagába alapozottnak kell tekintenie. A létezés csak az, ami a lényegi létnek ellentmond. Az ellentmondás tehát a létezés ontológiai feltétele. A lényegből a létezésbe való átmenet nem írható le sem idői sem térbeli kategóriákkal. Nem egy pillanat az időben, nem is az első tény. Tillich kijelentése, miszerint az átmenet „ontológiailag mindazt megelőzi, ami térben és időben történik. Ez szabja meg a tér és idő feltételeit...” (Rt, 266) azt jelenti, hogy ő ezt transzcendentálisan alapozza meg. Az átmenet nem immanens, mivel nem egy pillanat a térben és időben, mivel minden tapasztalaton túlmutat. Sokkal inkább az egzisztenciális tapasztalat és ismeret transzcendens feltétele az, ami mindezt lehetővé teszi. Ez az eredeti faktum, és ezzel Tillich arra az eredeti tényre utal, amely „az összes többé ténynek érvényt ad” (Rt, 266).⁶

Edmund Schlink szerint kétségek támadnak Tillich megfogalmazásával kapcsolatban: „Egy egzisztencialista individualizmussal szemben meggondolandó, hogy az ember Isten szava által nemcsak mint bűnös egyén, hanem mint a bűnös emberiség egy tagja táródik fel. Isten szava leleplezi a teremtettségét, amelyben az Istennel szembeni végtelen különbözőségben minden emberrel össze van kötve. Amennyiben a bűn ismeretben az egyénekről mint az emberiség tagjairól van szó, akkor ebben a tagságban benne foglaltatik az emberi történet idői dimenziója. Ha a bűn keletkezésénél kizárjuk az idői visszakérdezést, akkor elsőtétítjük úgy az Isten jó teremtetését, mint a bűn megismerését.”⁷

Tillichnél Schlink az átmenetkor az idői elemet emeli ki, amit Tillich másként lát, tehát, hogy az átmenet megelőzi ontológiailag azt, ami térben és időben történik. Nem a múlt egy eseménye az átmenet: tehát Ádám bukása nem valamikori régi történet az időben és térben, hanem eredendő tény. És minden emberben megismétlődik, az elidegenedés tragikus elemeként.

5. Wenz, Gunther: *Tillich im Kontext, De Causa Peccati, Die Lehre vom Urfaktum der Sünde in Paul Tillichs Systematischer Theologie*, LIT, Münster 2000, 272.

6. Murmann, 148-149.

7. Schlink, Edmund: *Ökumenische Dogmatik*, Vandenhoeck & Ruprecht 1983, Göttingen, 144.

Arzensberger⁸ szerint – az emberi létezés Bukás előtti állapota (bibliai szavakkal: „Ádám a Paradicsomban”), vagyis az átmenet előtti állapota egyáltalán nem képzelhető el realitásként. Teljesen abszurdnak tartja Tillich is azt a tényt, miszerint az ember és a természet először jók voltak és meghatározott időpontban rosszá váltak, amelyre sem a kijelentés sem a tapasztalat nem ad alapot (Rt, 269).

Nem beszélhetünk a „Bukás előtti Ádámról” és a „Bukás utáni Ádámról”, „Ádám a Bukás előtt” és a „természet az átok előtt” potenciális állapotok. Nem tényleges állapotok (Rt, 269). A tényleges állapot a létezés, a létezés pedig elidegenedett létezését jelent (Rt, 271).

Tillich felfogásában a bibliai bűneset története nem a bűnös Ádámot, mint az emberi elhibázás elkezdőjét és ezáltal a bűn eredetét akarja megmagyarázni, hanem az emberi lét feltárását, mint eredetileg már a vétek által formált lényt, és ennek következményeit, mondja Arzensberger.⁹

Helmuth Elsässer szerint fel kell ismerni azt a tényt, hogy Ádám bűnesetének története nem valamikori történet, hanem a mi történetünk és ki kell dolgozni, hogy mit akar nekünk ez a történet mondani: azt hogy a bűnnek sorsszerű, személyfölötti és ösztönszerű eleme van.¹⁰

Wenz szerint a bűneset az emberi létezés univerzális felfogásának szimbolikus kifejeződése.¹¹

A bűnbeesés nem egyszeri és egyszerű történeti esemény Tillich felfogásában, amelynek során a bűn esetlegesen került volna be a világegyetembe, nem múlandó történelmi esemény, hanem az emberi létezés elidegeníthetetlen lényegéhez tartozik – fejti ki Hankis Elemér.¹²

A ténylegessé vált teremtés és az elidegenedett létezés azonos. Itt esik egybe a teremtés és a Bukás. A teremtés a maga lényegi természete szerint jó. Tillich szerint azonban, ha ténylegesül, a szabadság és a sors révén az egyetemes elidegenedés állapotába bukik alá. A lényegből a létezésbe való átmenet azonban ugrásszerű, nem pedig szerkezeti szükségszerűség. Tragikus egyetemesége ellenére a létezés nem lehet levezetni a lényegiségből (Rt, 271).

A létezők lényegi állapotát, tehát a Bukás előtti állapotot Tillich *álmodó ártatlanságnak*¹³ (träumende Unschuld) nevezi. Ezt az állapotot a nem-aktualizált potencialitás jellemzi, amely magában foglalja a kísértés megtapasztalását, mint eldöntetlen lehetőségek álmodó ártatlanságát (Rt, 265).

8. Arzensberger: Arzensberger Hans: *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn*, Eos Verlag, München 1998. 121.

9. Uo.

10. Elsässer, Helmut: *Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie*, In: Schmidt, Walter (szerk.): *Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1976, 15.

11. Wenz: i.m. 275.

12. Hankis Elemér: *Az emberi kaland*, Helikon, Budapest 1999. 117.

13. Mindkét szó valami olyasmire mutat, ami megelőzi a tényleges létezést. Az álmodás az elmének az az állapota, amely egyidejűleg valóságos és nem valóságos – miként a potencialitás. Az „ártatlanság” szó szintén a nem ténylegesült potencialításra utal. (Rt, 264)

A lényegből a létezésbe való átmenet a véges lét egyetemes minősége. Minden egyes személyben megnyilvánul, mint átmenet az álmodó ártatlanságból a ténylegesülésbe és bűnbe (Rt, 266).

Ezzel kapcsolatosan teszi fel Arzensberger¹⁴ a létezésbe való átmenet lehetőségének kérdését. A „Bukás előtti Ádámot” csak úgy érthetjük, mint azt a kérdést, hogy hogyan tudja a végleg-elidegenedett ész a Bukás előtti állapotot úgy felfogni, hogy még a Bukást is érthetővé tudja tenni. Wenz¹⁵ szerint a *status integritatis*, amely perspektívából a kérdést ésszerűen fel lehetne tenni, az embernek az egzisztencia feltételei között nem hozzáférhető, nem járható út.

Tillich szerint a lényegi lét nem az emberi fejlődés egyik szakasza, amit közvetve, vagy közvetlenül megismerhetnénk, hanem az emberi fejlődés minden szakaszában jelen van, de a létezés torzulásai közepette (Rt, 264).

Tillich a bibliai bűnesettörténetet a platóni mítosz értelmében magyarázza, amelyet ugyan nem tart biblikusnak, de nem is látja a Bibliával ellentmondónak, mivel igazolja a Bukás lélektani-etikai jellegét.

Platónnak az elesett lelkekről szóló mítosza kozmikus, univerzális eseményt ír le a múltban. Platón és utána sok filozófus felismerte, hogy az egzisztencia nem vezethető le egykori, időben és térben megnyilvánuló élményből, felismerték, hogy az egzisztenciának univerzális dimenziója van. Az egzisztencia fogalma elégtelen lenne, ha az egyes ember etikai döntésének eredményeként értelmeznők. Ez azt jelentené, hogy az ember kikerülhetné az elidegenedést, vagyis ugyanolyan jól tudna nem vétkezni. A Bukás mítosza ennek a felfogásnak az ellenkezőjét állítja, a Bukás univerzális és tragikus elemét. Nem tagadja a Bukás esetében az emberek felelősségét, de a Bukást mint olyant univerzális átmenetnek, kozmikus eseménynek értelmezi.¹⁶

A bibliai bűneset-történetnél Tillich szerint a hangsúly az etikai elemre esik, amely a Bukást az emberi felelősség keretébe helyezi. Lélektani-etikai karaktere van a Bukásnak, mivel azt két ember individuális döntésétől teszi függővé (Rt, 266). De itt is a kígyó szimbólumában – amely a természet dinamikus törekvéseit képviseli – léterők vannak mozgásban, amelyek Ádám és Éva individualitását és szabadságát beszűkítik és a Bukás individualitásfölötti, univerzális horizontját emelik ki, és a bűn mint közösségi tett (kígyó, Ádám, Éva) jelenik meg.¹⁷

Az álmodó ártatlanság állapota a potencialitás állapota, az el nem döntött lehetőségek állapota. A lényegből a létezésbe való átmenet garantálja az egzisztenciának az egzisztencialitását, valóságát. De – és itt van a döntő hangsúly – „ez a valóság ugyanakkor megvalósulás/valósítás. Az átmenetben valósul/valósítja meg magát az esszencia az elidegenedett egzisztenciában.”¹⁸

14. Arzensberger: *i.m.* 122.

15. Wenz, Günther: *Subjekt und Sein*. Kaiser 1979, München, 260.

16. Murmann: *i.m.* 147.

17. Elsässer: *i.m.* 15.

18. „...diese Wirklichkeit ist zugleich Verwirkung. Im Übergang verwirklicht sich die Essenz in entfremdeter

A Bukás mítosza azt hangsúlyozza, hogy a bűnesetnek a történelem kezdetével végbemenő aktusa nem egy izolált egyén izolált tette, hanem a szabadság egy tette be van ágyazva az univerzális sors szélességébe.”¹⁹

Hankis Elemér²⁰ találó megfogalmazása szerint az ember megteremtődésének pillanatában elveszíti isteni lényét. A bűnbeesés mítosza tulajdonképpen ezt az átmenetet írja le az [isteni] lényegből az [emberi] létezésbe. Ez az átmenet egyszerre tragikus szükség-szerűség és személyes felelősség. Itt azonban feltevődik a kérdés, hogyha az Istentől való elidegenedés szükségszerű volt, akkor hogyan lehet az ember felelős érte?

A következőkben e kérdésre szükséges válaszolni, kifejtve az átmenet lehetőségének feltételeit.

A létező létezésének feltételei

Kierkegaard recepció

Tillich a Rendszeres Teológiájában Kierkegaardnak „A szorongás fogalma”²¹ című művére utal (Rt, 265), amelyet Kierkegaard ‘Vigilius Haufniensis’ álnév alatt jelentetett meg 1844-ben, a következő alcímmel: „Egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódás az eredendő bűn dogmatikai problémájával kapcsolatban.” Itt Kierkegaard a szorongás elméletének tudományos elemzését adja és a szorongás fogalmában a bűn reális lehetőségét értelmezi.

A szerző itt nem dogmatikai vagy etikai értelemben elemzi a szorongást, hanem itt csak a bűn lehetőségéről beszél,²² pszichológiailag kifejezve és az ember bűnre való diszpozíciójának a leírására irányul. A bűn etikai dimenziójának a részletes kifejtése Kierkegaard sajátos célkitűzése. Ezáltal különös hangsúlyt kap elméletében a szabadság pillanata.²³ Csak akkor lehet a bűnt mint vétket megjelölni, ha annak az eredete a szabadság aktusában van. Kierkegaard elhagyja az általa elégtelennek tűnő tradicionális dogmatikai hivatkozási keretet és a bűn tanát egzisztencialista módon a félelem fogalmának segítségével értelmezi.²⁴

„A szorongás az álmodó szellem meghatározása” – fogalmaz Kierkegaard (K 51). A szellem az álmodó állapotban a test és lélek el nem döntött és közvetlen állapota. Csak az ébredésben válik a szellem számára ez az egység tudatossá, miáltal kapcsolatba lép a test és

Existenz.” Murmann: *i.m.* 149.

19. Arzensberger: *i.m.* 112.

20. Hankis: *i.m.* 118.

21. Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, 1993. A következőkben Kierkegaard művére való utalást a szövegben így jelöljük: K és oldalszám.

22. Miközben a pszichológia a bűn reális lehetőségeit deríti fel, a dogmatika a bűn az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja. (K 29)

23. Az igaz, hogy az ember legkomolyabban kijelentheti: nyomorban született és bűnben fogant, de emiatt valóban csak akkor szomorkodhat, ha már maga is világra hozta a bűnt [Skyld, Schuld] és mindezt magára vette, mert ellentmondásos a bűnösséget esztétikailag siratni (K 48).

24. Murmann: *i.m.* 158.

lélek egységével és ezáltal megvalósítja magát.²⁵ Az álmodó szellem szorongással viszonyul önmagához. Szorong a valóságtól, mivel az a semmi formájában jelenik meg. A semmi pedig szorongást szül, mivel ez a saját nemlétének a lehetőségét rejt. Itt különbözteti meg Kierkegaard a félelmet a szorongástól. A félelemnek tárgya van, a szorongás pedig csak önmaga körül forog.

Az álmodó szellem szorong a saját létéért való bizonytalanság miatt, szorong a nemlét fenyegetésétől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az álmodó szellem szorong a semmitől, mivel csak álmodja a valóságot, de az még nem valós: „Az önmagam és a másik valóm közti különbség ébren létezik, az alvás állapotában felfüggesztett, álom közben a semmire való utalás. A szellem valósága mindig olyan alakot ölt, amely felcsillantja a lehetőséget, de elillan, mielőtt a szellem utánakap, és semmivé lesz, ami nem tud egyebet, mint szorongást meg. A valóság lehetősége azonban a tu okozni.” (K 51–52) Az álmodó szellem számára a valóság mint pusztán lehetőség jelenik meg, vagy a szabadság lehetősége. Kierkegaard itt a tudás szorongó lehetőségéről beszél: „a szorongásban a tudás teljes valósága mint a tudatlanság borzalmas semmije tükröződik vissza.” (K 54) Tillich ezt a gondolatot dolgozza fel a „szorongó szabadság” (Rt, 265) fogalmában.

Kierkegaard a szorongás és a szabadság közti összefüggést a bűneset történetében megjelenő isteni tiltás – a fa gyümölcséből való evés – alapján építi fel: a tiltás a szorongás kifejezője, miáltal az emberben felébred a szabadság lehetősége: „A tilalom félelmet kelt benne [Ádámban], mert fölkelte benne a szabadság lehetőségét. Ami az ártatlanság előtt mint a szorongás semmije vonul el, az most Ádámban jelenik meg, és itt van megint egy semmi, a tudás szorongó lehetősége” (K 54).

A szorongás által válik a szellem számára a szabadság tudatossá. A szorongásban válik a szabadság mint lehetőség valóssá: „a szorongás a szabadságnak, mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága” (K 52). Kierkegaard tehát a szabadságot nem mint abszolút szabadságot határozza meg, hanem mint aminek feltételes természete van.

A szorongás mint a szabadság stuktúr-eleme azáltal ambivalens, hogy dialektikus kétértelműség jellemzi: „A szorongás szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia” (K 52). A szorongás szereti a maga 'tárgyát' a semmit, de ugyanakkor fél tőle, egyszerre érzi magát a szabadság rejtélyességétől vonzva és taszítva. Menekül a szellem a szabadság elől, mivel az idegen, más; de keresi is, mert az ő meghatározója.²⁶

25. „Az ártatlanságban az ember nem szellemileg meghatározott, hanem lelkileg – természetességével közvetlen egységben.” (K 51) Minden azon fordul meg, hogy a szellem láthatóvá váljon. Az ember a lelki és testi szintézise. De minden szintézis elképzelhetetlen, ha a kettő nem egyesül a harmadikban. Ez a harmadik a szellem... A szellem tehát jelen van, de közvetlen álmodó szellemként. Amennyiben viszont jelen van, bizonyos értelemben ellenséges hatalom, mert állandóan zavarja a test és lélek közti kapcsolatot, amely ugyan létezik, de annyiban mégsem létezik, hogy a létezését a szellemtől nyeri (K 53). Másrészt pedig jó szándékú hatalom, amely éppenséggel meg akarja teremteni a kapcsolatot (K 54). Az ember pedig szorongással viszonyul ehhez a kétértelmű hatalomhoz.

26. A szellem nem szabadulhat meg önmagától; önmagát megragadni szintén nem képes, amíg önmagán kívül van (K 54).

Tillich ezt az ambivalenciát veszi át, amikor a „kettős szorongásról” (Rt, 265) és annak belső konfliktusáról beszél, amelyben az esszenciális ember találja magát: vagy a szabadság valóságát megragadni, vagy az álmodó ártatlanság állapotát megőrizni. Az ember mindkét esetben elveszíti önmagát: első esetben elveszíti az ártatlanságát, másik esetben pedig elveszíti a szabadságát.

Kierkegaard szerint a lehetőségből a valóságba való átmenetet nem tudja a pszichológia megmagyarázni. A lehetőségből a valóságba való átmenet kvalitatív, minőségi ugrás (K 47).²⁷

Álmodva a szellem az ártatlanság állapotában van. Kierkegaard ezt a tradicionális őslaport tanának átfarmálásával írja le. Ádámot, mint az első történeti embert értelmezi. Ezt a nézetet nem követi Tillich, ő Ádámot mint az ember esszenciális létének a szimbólumát értelmezi. Kierkegaard szerint Ádám bűne „az első bűn”, amely minőségében nem különbözik az egyes emberek bűnétől. A bűneset azonban nem a történelmen kívül történik, ugyanis akkor Ádám nem lenne individuum és az élete jelentőség nélküli lenne az elkövetkező generációk számára. Ehelyett Ádámban éppen a bűneset individualizmusát kell felmutatni, mivel minden ember a saját bűnéért bukik el. „A bűneset kvantitatív meghatározásokon halad előre, miközben az individuum minőségi ugrással vesz részt benne” (K 42).

Az ugrásban megvalósul a bűn. Ez azt jelenti, hogy a bűn önmagával kezdődik el, ő *causa sui*, önmagát feltételezi. Minden más, az első bűnt követő bűn ill. a nemek bűnössége, csak kvantitatív meghatározások, amelyek nem segítenek az első bűnt megmagyarázni. Minden kísérlet – jegyzi meg Murmann²⁸ –, amely a személyes bűneset radikalitását beszűkíti az azt megelőző bűnösség argumentumával, leértékelné az egyes személyek esetében a bűneset (Fall) és a véték etikai dimenzióját. A szorongás sem vehet el ebből a radikalitásból, hanem ellenkezőleg, a szabadságot egzisztenciális krízisbe kergeti. „A szorongást a szédüléshez lehet hasonlítani. Az, aki tátongó mélységbe tekint, szédülni kezd. De miért? Egyrészt a szándék miatt, másrészt azért mert, látja a tátongó mélységet. De vajon szédült volna-e, ha nem néz le? A szorongás tehát a szabadság szédülete, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a szintézist, a szabadság pedig a saját lehetőségeinek a mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát. Ebben a szédületben a szabadság összeomlik... Ebben a pillanatban minden megváltozik, és miközben a szabadság ismét fölegyenesedik, immár bűnősként szembesül önmagával” (K 73).

Kierkegaard a bűnt mint individuális tettet, cselekedetet gondolja. Nem állapot, amelyben az ember megmarad, hanem újra és újra a szabadság által valósul meg. Így a szabadságot nem mint mérlegelést és döntést értelmezi, hanem a jó megragadását. A kezdeti szabadságot Kierkegaard a jóra való döntésként képzei el, a választó-szabadság pedig csak a bűnesettel adatott, a jónak és rossznak a tudása és a köztük való választás.

A szorongás pszichológiai elmélete alapozza meg a szabadság elméletét. A szabadságnak itt ugyanolyan struktúrája van, mint a bűnnek, önmagát ténylegesíti és egy ugrás

27. Tillich átveszi ezt a – Schellingnél is meglévő – kifejezést az esszenciából az egzisztenciába való átmenet leírására (Rt, 271).

28. Murmann: *i.m.* 161.

által valósítja meg önmagát. Ha az ember azt mondja, hogy a bűne a szabadságból fog, akkor nem mond többet annál mint, hogy a bűn önmagából ered. Az önmegvalósítás struktúrája mind a két esetben közös. Azáltal, hogy az ember a szabadságát megvalósítja és Énje mellett foglal állást, ugyanakkor a bűnt valósítja meg: „Az önmegvalósítás mint az önelhibázás magyarázható.”²⁹

Ezeket a gondolatokat használta fel Tillich. A szabadság megvalósulása egyenértékű az ártatlanságból a vétkeességbe való átmenettel. Ezzel az eredendő bűn alapkijelentése, miszerint az ember kezdettől fogva bűnös, a szorongás, szellem és szabadság fogalmak által, szubjektivitás-elméleti síkon újraértelmeződött. Kierkegaard bűnértelmezése arra irányult, hogy Isten és ember közt éles választéket húzzon. Tillich ellenben a bűn eredetét, mint az emberben lévő szorongó szabadságot másként elemzi. Tillich az emberi bűn tragikus elemét is hangsúlyozni akarja. Ezáltal a szabadság állandóan a sorssal való poláris kapcsolatában tematizálódik. Ez a polaritás a teremtetésben fejlődik ki, és a bűntanban az egzisztenciális lét valóságában jut érvényre. Másként mint Kierkegaard, Tillich bűntanát a teremtetésnek való állandó visszautalással értelmezi.

A döntő különbség Kierkegaard szorongás-értelmezéséhez képest az, hogy a szabadságot mint a véges szabadság strukturális elemét, a sors kötöttségének elemeként Tillich befoglalja az önmegvalósítás folyamatába. Nemcsak a szabadság egyedül készteti a lehetőségéből a valóságba való átmenetet, hanem a lehetőség magától újí magát a valóságra. Ezáltal nyer a sors eleme Tillich szabadságelméletében ilyen hordozó, teremtő funkciót.

A szabadság struktúrája

A véges szabadság

A lét aktualizálódásakor, tehát az esszenciából az egzisztenciába való átmenetkor a lényegi lét elhagyja potenciális állapotát, és aktuálissá válik. Ez a létezés feltétele, ugyanis „az emberi lét mindig tevékeny élet”³⁰

Az átmenet lehetőségének feltétele, tétje a *véges szabadságban* (endliche Freiheit) (Rt, 263) rejlik. A szabadság és a sors kölcsönösen korlátozzák egymást. A szabadság sors általi korlátozását Tillich a végesség (Endlichkeit) fogalmával fejezte ki. A szabadság tehát nem abszolút, hanem véges szabadság. A véges szabadságban rejlik a transzcendentális Bukás feltétele: „A véges szabadság csak abban az összefüggésben lehetséges, hogy a lényegből a létezésbe való átmenet egyetemes. Nincs egyedi Bukás. A lényegből a létezésbe való átmenet azért lehetséges, mert a véges szabadság egy egyetemes sors keretei között tevékenykedik”. (Rt, 263).

A szabadság és sors polaritása – az ontológiai alapszerkezet alkotóelemei között – kiemelkedő jelentőségű Tillich teológiájában, ugyanis ez „az a szerkezeti elem, amely azért teszi lehetővé a létezést, mert meghaladja a lét lényegi szükségességét, anélkül azonban, hogy lerombolná azt” (Rt, 155).

29. Uo. 162.

30. Schwanz, Peter: *Analogia imaginis*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1980. 144.

Tillich fontos szerepet tulajdonít a szabadság problémájának, kiemelve, hogy a kijelentést nem érthetjük meg a szabadság fogalma nélkül.

Tillich a szabadság ontológiai struktúráját először is az ész-fogalom által jelölte meg. Az észben rejlik az a feltétel, hogy az ember esszenciális létének ellent tud mondani. Az embernek van egyedül szabadsága, amellyel rendelkezhet, míg más élőlények csak szabadságtöredékekkel rendelkeznek. Ez a szabadsága pedig istenképűségének kifejeződése.³¹

Éppen az istenképűségében, mint a szabadság struktúrájában adatott a lehetőség, hogy saját szabadságáról lemondjon és a saját szabadságának eredete ellen, tehát Isten ellen, megtagadja magát: „...az Istentől való elfordulás szabadsága a szabadság minősége. A Bukás lehetősége az emberi szabadság összes minőségétől függ. Szimbolikusan szólva, a Bukást az emberben lévő isteni képmás teszi lehetővé. Csak annak lehet ereje elszakadni Istentől, aki az Isten képmása” (Rt, 263). Az ember istenképűsége az észben rejlik. Az ember az ész, értelem segítségével fogja fel és alakítja át a világát. Tillich az ész, a szabadság struktúrájának is nevezi. Tillich ez alatt – Murmann szerint – azt érti, hogy az ember ész által valóságát transzcendentálni tudja és így a szabadságot fogalmakban, kérdésekben és normákban, gondolati- és fantáziaképekben, technikai és szellemi konstrukciókban (elképzelésekben) meg tudja valósítani.³²

Tillich a végesség magyarázatát az ember öntranszcendenciájának a fogalmára irányítja. „A végességet az ember szintjén tapasztaljuk meg; a nemlétet pedig a lét fenyegetéseként. A véget elővételezzük. Az önmeghaladás folyamata minden pillanatban kettős jelentést hordoz magában. Egyidejűleg jelenti a lét hatalmában való növekedést és hanyatlást” (Rt, 160–161). A nemlét megtapasztalásának feltétele a tudat, amely különbséget tud tenni lét és nemlét közt. Ez csak az önmegvalósítás végrehajtásában van, amelyet Tillich öntranszcendenciának nevez: „A bezárt én szabadsága önmagától, az a szabadság, hogy önmagát tárggyá teheti. Ez szabadtja ki az ént a kötöttségből egy meghatározott szituációba és képessé teszi a 'transzcendentálásra'”³³ Azáltal hogy az én megvalósítja magát, megkülönbözteti magát a közvetlentől és így azon túlra kerül.

Tillich itt az öntranszcendencia folyamatában végbemenő kétértelműség tényét – miáltal az Én (Selbst) egysége ugyanakkor termék és termelés – veszi alapul a végesség megértésére. Az a belátás, miszerint az önmeghatározás véges, annak a ténynek a belátását igényli, hogy a végtelen lehetőségek, mint olyanok nem, hanem csak mint meghatározottak valósíthatók meg.³⁴

A szabadság a létezők önmagukhoz való transzcendenciájával adatott. Az aktualitás által a szabadság a történelem feltételévé válik, amely az újra irányul. Thomas Ulrich itt Tillichnél az emberben levő kettős létet emeli ki. Az ember eszerint nemcsak sajátos én, hanem tud önmagáról és ezáltal megvan a lehetősége, hogy kiemelkedjen, fölé emelkedjen annak amiben van, és ami körülötte van. Ez az emberi szabadság, és nem az, hogy az em-

31. Maugerer, Roland: *Versöhnung als Überwindung der Entfremdung*, Teetum Verlag, Marburg, 1996. 15.

32. Murmann: i.m. 163.

33. Danz: i.m. 147.

34. Uo. 61.

bernek szabad akarata van. A szabadság a létezők lehetősége, új meghatározási formákra. Ilyen értelemben a szabadság mint a valóság lehetősége határozható meg.³⁵

Az embernek az öntranszcendencia folyamatában megvan az a szabadsága, hogy önmagának ellentmondjon és feladja szabadságát. Az ember megfontol, dönt és felelősséget vállal, ezáltal rossz döntést is tud hozni, és létének értelmét elhibázni. Ennek összefüggésében írja Tillich: „Az önmeghaladás pillanata minden pillanatban kettős jelentést hordoz magában. Egyidejűleg jelenti a lét hatalmában való növekedést és hanyatlást. Ha az ember ki akarja fejezni saját végességét, a potenciális végtelenség felől kell önmagát szemügyre vennie (Rt, 161).

Danz szerint a végesség értelmezését két értelemben kell megfogalmazni, eszerint a végességet, mint a szabadság meghatározóját értelmezhetjük, de ugyanakkor mint a szabadság általi negációt is kell értenünk alatta. E differencia feszültségében „a végesség szerkezetei arra kényszerítik a véges létet, hogy meghaladja magát, és hogy – éppen ennek érdekében – tudatára ébredjen végességének”. (Rt, 161).

A szabadság csak a foganatosításban valóságos az pedig azt a követelményt implicálja, hogy önmagát meghatározhassa. A meghatározott lét azáltal meghatározott, hogy éppen nem valami más. A szabadság gondolatnak, mint a meghatározás szükségszerűségének a felfogása kifejezi az egzisztencia lehetőségét: A véges szabadság a fordulópont a létből az egzisztenciába.³⁶

A szabadság ontológiai meghatározása mint megfontolás, döntés és felelősség (Rt, 157) feltételezi, hogy a szabadság több lehetőség között kell mérlegeljen és döntsön – jegyzi meg Murmann.³⁷ Választani azonban csak akkor tud az ember, ha egy normát feltételez, amellyel szemben felelősnek érzi magát, vagy elutasítja. Tillich nem ért erőszakot vagy véletlent a szabadság alatt.³⁸ A szabadság, amelynek nem lenne normája, mércéje, vagy Tillich kiélezésében sorsa (Schicksal), egyáltalán nem tudna dönteni. Ezért tudja összekötni a szabadság értelmezését azzal az igénnyel, hogy az ember azzá legyen, amivé válnia kell, tehát a saját meghatározottságának megfelelni. A szabadság az ön-megvalósítás felé irányul, azt a tényt azonban, hogy ez az ön-elhibázásba vezethet, Tillich a bűneset értelmezésében tematizálja.

Mindannak az összességét, ami az egyes embert döntésre kényszeríti, nevezi Tillich sorsnak (Schicksal): „Sorsunk az, amelyből döntéseink támadnak; sorsunk a saját központosult énségünk meghatározatlanul széles alapja; a sors létünk konkrétsága, amely minden döntésünket a mi döntésünké tesz... A sors nem egy idegen hatalom, amely meghatározza, hogy mi történjen velem. A sors én vagyok, ahogy adva vagyok, ahogy a természet, a törté-

35. Ulrich, Thomas: *Ontologie, Theologie, Gesellschaftliche Praxis*, Theologischer Verlag, Zürich 1971. 74.

36. Danz, Christian: *Religion als Freiheitsbewußtsein, Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Gryter, Berlin–New York 2000. 55. 62.

37. Murmann: *i.m.* 163.

38. Freiheit ist nicht Freiheit im Sinne des Indeterminismus. Das würde jede moralische Entscheidung zu einem Zufall machen, der in gar keiner Beziehung zu der handelnden Person stünde. Murmann: *i.m.* 163.

nelem formált, és önmagam formáltam magamat. Az én sorsom a szabadságom alapja; az én szabadságom részesedik a sorsom alakításában (Rt, 157).

Továbbá szerinte a „sors” szó olyasmire utal, ami valakivel történni készül, eszkatológiai színezetet kap, ami még nincs, de lehetne.

Az ember azért ember, mert szabad, de szabadsága poláris ellentétben áll a sorssal. Csak annak van sorsa, akinek szabadsága van.

Tillich szerint az ember életében döntő jelentősége van a sorsnak: Az ember szabadságát létesítő lehetőségeket az ember sorsa korlátozza. A természetben a sors szükségszerűség. A sors még az önellentmondás szabadságát is korlátozza.

Arzensberger szerint Tillich sorsértelmezésének függvényében tűnik még inkább ki az emberi szabadság lényege: „A szabadság a saját, behatárolt létstruktúra transzcendentalása, a cselekedetek nyitott horizontjának valós lehetőségében, a személyes döntés és felelősség dimenziójában.”³⁹

Míg a szabadság és a sors az esszenciális állapotban egymást kiegészítő, gyümölcsöző kapcsolatban voltak, addig az elidegenedés állapotában a szabadság már nem fogja fel a sors adta lehetőségeket, és egyre inkább önkényyé válik.

Tehát Tillich nem érinti a fatalizmus és a predestináció vitáját, fogalomkörét.

A szorongó szabadság

Feltevődik az a kérdés, hogy mi motiválja az esszenciális létezőt az egzisztenciális létezésre, miért dönt az ember létének aktualizálása mellett?

Az esszenciális létet az öntudatiság és cselekvés eldöntetlensége jellemzi. Az álmodó ártatlanság állapota, mint már az előbbiekben utaltunk rá, a nem-aktualizált potencialitás állapotát fejezi ki.

Az eldöntetlenség állapota Tillichnek a szabadság mint döntés meghatározására utal vissza. Ameddig az álmodó ártatlanság nem dönt, addig nem szabad. Ez azt jelenti, hogy sem nem individuális személy, sem nem központosult lény. Énné válik, amennyiben dönt. Az ember énné válása az öntudatiságnak és a szabadságnak a meglétét implicálja.⁴⁰

De marad a kérdés: Miért kellene az álmodó ártatlanságnak az eldöntetlenség állapotát elhagynia, miért kellene egyáltalán a szabadság megvalósulása mellett döntenie? Mi hajtja az álmodó ártatlanságot önmagán túlra? kérdezi Tillich (Rt, 265). A Kierkegaard-i *Angst*⁴¹ (szorongás)-fogalom recepciójával és kibővítésével válaszol, miszerint a szorongás az a motívum, amely az embert arra indítja, hogy az álmodó ártatlanság állapotát elhagyja.

39. Arzensberger: i.m. 143.

40. Murmann: i.m. 166.

41. Tillich megjegyzi, hogy Kierkegaard révén az *Angst* szó központi szerepet kapott az egzisztencializmusban. Az *Angst* szó a latin *angustiae* (szűkös, szoros) szóból származik (Rt, 265). Kierkegaardnál a szorongás az a pszichológiai kategória, amely a szellemnek (*Geist*) a szabadság lehetőségét odajátssza, ami aztán az ugrás (*Sprung*) által valósul meg. Tillich ennek a szorongásnak az értelmezéséhez még hozzáfűz egy további aspektust. A szorongás megmagyarázza, hogy hogyan jön a szabadság ahhoz, hogy megtegye az ugrást a valóságba. A szorongás azt a motívumot ábrázolja, amely a szabadság kiteljesedéséhez vezet. Murmann: i.m. 163.

A véges szabadság tudata csak az embernek sajátja, mint egyedüli központosult lénynek. Ez a tudat az abszolút nemlét fenyegetésétől való szorongásban nyilvánul meg és az esszenciából az egzisztenciába való átmenet előmozdító ereje.⁴²

A szorongás a végességnak a tudatából fakad, annak a tudatából, hogy az embernek nemcsak a létben van része, hanem a nemlétben is.⁴³

Kierkegaard szerint a szorongás a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága.⁴⁴ A szorongás tárgya a semmi, miként a szorongás viszonya tárgyhöz, vagyis a semmihez teljesen kétértelmű, akként az ártatlanságból a bűnbe vezető átmenet is dialektikus. Minden azon fordul meg – írja Kierkegaard –, hogy a szorongás láthatóvá váljon. Az ember a lelki és a testi szintézise. De minden szintézis elképzelhetetlen, ha a kettő nem egyesül harmadikban. Ez a harmadik a szellem. A szellem tehát jelen van, de közvetlen álmodó szellemként, ilyképpen ellenséges hatalomként van jelen, mert állandóan zavarja a test és lélek közti kapcsolatot, amely ugyan létezik, de annyiban egyúttal mégsem létezik, hogy létezését csak a szellemtől nyeri.⁴⁵ Mindezt alá kellett húzni előbb is Kierkegaardnál.

A szorongásban az ember saját nemlétének örökségeként lesz virulenssé. Ez a lét fenyegetése a nemlét által: „A szorongás a nemlét egzisztenciális valóság-lehetősége.”⁴⁶ A szorongás abból a felismerésből származik, hogy az ember éppen úgy ahogy létezik nem is létezhetne. A semmi lehetőségének a függvényében keletkezik a szorongás. A szorongás hozzátartozik a létezéshez. „Minden létezőt szorongás űz, mert a végesség és a szorongás egy és ugyanaz” – jegyzi meg Tillich (Rt, 265).⁴⁷

A szorongás fogalmának Tillichnél nemcsak pszichológiai, hanem ontológiai jelentése is van. „Miként a végesség, a szorongás is ontológiai minőség. Nem vezethető le, csak felismerni és leírni lehet” (Rt, 163).⁴⁸

Tillich a „*Der Mut zum Sein*”⁴⁹ című művében a szorongás három típusát különbözteti meg: 1. Ontológiai szorongás, vagy a sorstól és a haláltól való szorongás, amely a lét egzisz-

42. Maugerer: i.m. 14.

43. A „létezni” (lat. ex-sistere) szó alapjelentése: „ki-állni”. A „ki-állás” az abszolút és viszonylagos nemlét értelmében jelentheti a dolgok ki-állását az abszolút nemlétből, de ugyanakkor jelentheti azok „benne állását” is. Tehát mindaz ami létezik a lét és nemlét keveréke. Létezni tehát azt jelenti, az ember ki-áll a saját nemlétéből (Rt, 254).

44. Kierkegaard: i.m. 52.

45. Uo. 53–54.

46. Tillich, Paul: *Gesammelte Werke*, XI. kötet, Stuttgart 1971. 35.

47. „Angst ist Endlichkeit erfahren als unsere eigene Endlichkeit” Uo. 35.

48. „Die ontologische Angst ist ja die phänomenologische Deskription der Erfahrung der Endlichkeit für ein Bewußtsein und damit auf einer anderen Ebene angesiedelt als die Erfahrung von Angst als solcher. Als phänomenologische Beschreibung des Gewahrwerdens der Endlichkeit steht die Angst für die Einsicht des Bewußtseins in seine eigene Faktizität. Indem das Bewußtsein seiner eigenen Faktizität inne wird, wird es ebenso seiner Unableitbarkeit inne. Dieser Gesichtspunkt ergibt sich auch daher, daß das Gewahrwerden der Endlichkeit für das Bewußtsein ein Gewahrwerden seiner eigenen Freiheit darstellt, was schon den Sachverhalt impliziert, daß es selbst nicht ableitbar ist. Danz: i.m. 65–66.

49. Tillich, Paul: *Der Mut zum Sein*, In: Tillich, Paul: *Sein und Sinn*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969,

tenciáját veszélyezteti. 2. A szellemi szorongás vagy az ürességtől és értelmetlenségtől való szorongás, amely az egzisztencia szellemi létét fenyegeti. 3. A morális szorongás vagy a véték és elkárhozástól való szorongás, amely az ember etikai egzisztenciáját fenyegeti, az erkölcsiséget és cselekedeteit. Ez a fajta szorongás – Traugott Koch⁵⁰ szerint – a teljes önelvesztéstől való szorongás, a kétségbeesés azért, hogy saját önmeghatározásunkat elhibáztuk.

A szorongásnak mindhárom formája az egzisztenciához kötődik. A valóságban összeszemosódva jelennek meg, szokás szerint egy közülük kiemelkedőbb és állandó, átfogó veszélyt jelentenek az ember számára. Murmann szerint ez azt jelenti, hogy az ember a szorongásnak egyszerűen ki van szolgáltatva. Még akkor is, ha ez a veszély nem mindig tudatosul, nem tud az ember megszabadulni tőle. Ha nem tudja az ember a szorongást a „lét bátorságában” feldolgozni, akkor a kétségbeesésbe kergetheti őt.⁵¹ A szorongás, a kétségbeesés nem állandó állapot, de azok a pillanatok amelyek, amikor jelen van, meghatározzák egzisztenciánk értelmezését.

Feltett kérdésünk az volt: Mi űzi az álmodó ártatlanságot önmagán túlra, vagy más-ként fogalmazva: miért dönt az ember az aktualitás mellett?

Mivel a szabadsághoz tartozik a felelősség, a szabad embernek szükséges egy indokot megneveznie, ami döntésre készítette. Ez a motívum pedig a szorongás attól, hogy az ember elveszíti önmagát. A szabadság mint *szorongó szabadság* (sich ängstigende Freiheit) (Rt, 265) lesz tudatossá. Konkrétan az ember attól szorong, hogy a létét a nemlétben elveszítheti. Mivel az ember szorong attól, hogy önmagát elveszítheti, ezért nem marad a álmodó ártatlanság állapotában, hanem a megvalósulás útját választja.

Ulricke Murmann itt kiemeli azt a fontos tény, hogy az ember az előbbi indok alapján éppen úgy dönthetett volna az önmegőrzés (Selbstbewahrung) mellett is, hiszen éppen annyira szorong az álmodó ártatlanság állapotának elhagyásától is.⁵² Ezért beszél Tillich a *kettős szorongásról* (doppelte Angst): „Az ember megtapasztalja a szorongást, hogy elveszítheti önmagát, ha nem ténylegesíti önmagát és lehetőségeit, és azt a szorongást is, hogy elveszítheti önmagát, ha ténylegesíti önmagát és lehetőségeit” (Rt, 267).

Az ember alternatíva előtt áll, vagy az álmodó ártatlanságot vagy saját létének a megvalósulását veszíti el. Az embernek választania kell az önmegőrzés (Selbstbewahrung) és az önkiteljesedés (Selbstentfaltung) közt. Mivel mindkét állapot veszélyt jelent a felébredt énjének, a szorongás döntésre kényszeríti. Az ember kettős szorításba kerül és véges szabadsága erejénél fogva a ténylegesítés mellett dönt, mitologikusan szólva eszik a tiltott fa gyümölcséből (Rt, 265).

Az ember szabadon cselekszik, de olyan szorongástól indítatva, amelyet nem tud legyőzni. Ez azt jelenti, hogy az ember egyszerre szabadnak és ugyanakkor nem-szabadnak

33–55.

50. Koch, Traugott: *Gott: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. Tillichs Gottesverständnis in seiner „Systematischen Theologie“*, In: Fischer, Hermann (szerk.): Paul Tillich, Studien zu einer Theologie der Moderne, Athenäum, Frankfurt/M 1989. 177.

51. Murmann: *i.m.* 167.

52. Murmann: *i.m.* 167.

bizonyul.⁵³ Ezért értelmezi Tillich a szabadságot a sorssal való kontextusban. A szorongásnak az a funkciója, hogy az álmodó szellemet szabadságának a tudatosulásához vezesse.

A nyugtalanító, ébredező szabadság

Az ember a kettős szorítás kötelékében a kísértés állapotát tapasztalja meg (Rt, 266), ami végül az ön-megvalósítás felé hajtja. Amikor azonban a véges szabadság tudatára ébred önmagának és ténylegesíteni akarja önmagát, ekkor ellenállás lép fel, mivel az álmodó ártatlanság is meg akarja őrizni önmagát. Danz szerint ez az állapot meg nem szüntethető feszültség: „Mivel az én, amennyiben észreveszi a végességét, felfogja azáltal a máság lehetőségét, azt a lehetőséget, hogy más lehetne. Az énbe ezáltal egy tompíthatatlan határozhatatlanság és idegenség áll be, mivel az én a maga meghatározottságát csak meghatározhatatlanságának háttéréből nyeri [...] Mivel az én észreveszi végességét, akkor azt is észreveszi, hogy meghatározottságát csak a személyes önmegvalósítás által érheti el.”⁵⁴

Tillich a kísértés problémakörét az 1Móz 3 magyarázatával értelmezi, a legfontosabb elemnek az isteni tiltást tartja. A tudás fájáról való evés isteni tiltása már ábrázolja a kísértést.

Murmann szerint Tillich ezt a részt úgy értelmezi, mint az önmegőrzésre felhívás a szimbólumát.⁵⁵ A tiltás ugyanis „sajátos repedést feltételez a teremtet és a teremtmény között, olyan repedést, amely szükségsszerűvé teszi a parancsot Ez a szakadás bünt feltételez, olyan bünt, ami még nem bűn, de többé már nem is ártatlanság. Ez a bűnre való vágyakozás” (Rt, 265).

A ‘bűnre való vágyakozás’, amely az isteni parancsot előhívja, a szabadságra való vágyakozás. Tillich ezt *ébredező szabadságnak* (erregte Freiheit) nevezi (Rt, 265). A szabadság ébredése izgalmas, önmagán túlra ösztönző állapot.

Ez az ébredező szabadság, – mivel az ember önmaga megvalósítása mellett dönt – kikerülhetetlenül „bűnhöz” vezet, különben nem tudna tudatossá válni és a megvalósuláshoz eljutni, jegyzi meg Arzensberger.⁵⁶

Guardini⁵⁷ kritikusan értékeli Tillich koncepciójában azt a tényt, hogy az ember ahhoz hogy teljes, valós létebe beléphessen, először bűnössé kell válnia, hogy értelmesen és életigenlően, bátran az élet urává válhasson. Guardini itt „funkcionális bűnről” beszél, amelyet tragikus szükségsszerűséggel kellett elkövetni.

Tillich az ébredező szabadság állapotát úgy interpretálja, mint átmenetet az esszenciális, vagyis a szabadságnak és sorsnak önmagában lévő egységéből az izgalom és feszültség állapotába: „Az álmodó ártatlanság állapotában a szabadság és sors harmóniában vannak,

53. Kierkegaard így fogalmaz: „Aki a szorongás révén bűnös, ártatlan, mert nem ő maga, hanem a szorongás, egy idegen erő volt az, amely őt megragadta, olyan erő, amelyet nem szeretett, amelyetől egyenesen félt, – és mégis bűnös, mert elmerült a szorongásban, amit annak ellenére szeretett, hogy félt tőle.” Kierkegaard: *i.m.* 53.

54. Danz: *i.m.* 66–67.

55. Murmann: *i.m.* 168.

56. Arzensberger: *i.m.* 119.

57. Guardini, Romano: *Die Existenz des Christen*, Schöningh, München 1977, 119.

de még egyikük sem ténylegesült. A feszültség abban a pillanatban jelenik meg, amikor a véges szabadság tudatára ébred önmagának és kezd ténylegessé válni” (Rt, 265).

Murmann⁵⁸ megjegyzi itt, hogy Tillich megfogalmazása ezen a helyen nem teljesen világos, mivel úgy tűnik, mintha feszültség lenne a szabadság és a sors közt és mintha a sors az álmodó ártatlanság megőrzésének a tendenciája felé hajlana és a szabadság pedig az önaktualizálás vágya felé, mintha a szabadság és sors közti feszültség jelentené az ember konfliktusát. Nem ez a felfogás állt azonban Tillich szándékában, hiszen előbb a poláris struktúrák leírásánál a szabadság és sors kölcsönös függőségét hangsúlyozta és ezt a véges szabadság fogalmában összefoglalja: A szabadság a sors keretében valósítja meg magát, a sors a szabadság által lesz valós. Az ember, aki az önmegőrzés és önmegvalósítás konfliktusába kerül, véges szabadsága erejénél fogva – tehát a sorssal korlátozott szabadsága erejénél fogva az utóbbi mellett dönt (Rt, 265).

Schelling egzisztencialista szabadságteóriájának Tillichi recepiója

Schelling⁵⁹ szabadságfilozófiája nagymértékben formálta Tillich gondolkodását. Doktori disszertációit is Schelling-témakörben írta,⁶⁰ és munkássága későbbi szakaszaiban is behatóan foglalkozott Schellinggel. Tillich maga Schellinget nagy tanárának nevezte a filozófia és a teológia területén: „A rendszeres teológia problémáján való munkálkodásom elképzelhetetlen lett volna nélküle.”⁶¹

Schelling az idealista filozófusok nagyjai között foglal helyet. Fichte és Hegel mellett a Kant utáni filozófia képviselői közé tartozik, akik a kanti kritika alapjain akarták kifejleszteni az ész filozófiai rendszerét. Az ész ön-konstrukciójának ill. a szellemnek, a szubjektivitásnak kérdése mindhármuk által más választ nyert, még akkor is, ha kezdetben hasonló utat jártak: Schelling első írásait Fichte hatása alatt fogalmazta, és Hegel kezdetben Schellinghez orientálódott. Schelling azonban később önálló természetfilozófia és keresztyén vallástörténet és vallásfilozófia kidolgozásával eltávolodott mindkettőjüktől. Gondolkodásának fejlődése akörül a kérdés körül forog, hogy hogyan lehet elképzelni a differenciát a természet és a szellem, a lét és gondolkodás közt, akkor ha az identitás princípiuma kitéteként szolgál. A szabadság fogalma központi témává vált Schelling filozófiájában, ennek kapcsán az elbukott valóság és az abszolút közti differenciát tematizálja.⁶²

Az abszolút Bukás lehetősége Schelling szerint az abszolútnak abban a reális ellenképében gyökerezik, amelyben felismeri önmagát.⁶³

58. Murmann: *i.m.* 169.

59. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854).

60. „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ (filoz. diss. Breslau, 1910); „Mythik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ (theol. diss. Halle, 1912) In: Albrecht/Schüßler: *i.m.* 31–32.

61. Tillich: *Gesammelte Werke*. IV. kötet, 133.

62. Murmann, 21–23.

63. „Das selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität.” Schelling: *i.m.* 6,34.

Az abszolútból születő reálisnak két oldala van: az *An-sich-sein*-ban (önmagánál/hoz-levő-lét) lenni és az *In-sich-selbst-sein*-ban (önmagában-levő.lét) lenni. Az *An-sich* az abszolútban marad, ez a valós élete, ebben gyökerezik az erkölcsösség és a jóságra való igyekezet. Az *In-sich-selbst*-ben rejlik az elbukás lehetősége és ezáltal a valós élettől elválasztott látszatélet.⁶⁴

A Bukás lehetőségének alapja a szabadságban rejlik. Az elbukott önmagában csak mint az abszolút negációja jelenik meg, ezért csak a negációk által tud önmagából előállni. Negációk alatt Schelling a véges és a feltételes dolgokat értette. A véges dolgok, mint a Bukás szükségszerű következményei alapozódnak meg, a Bukás pedig mint a szabadság következménye. Schelling kiemeli, hogy az *Ichheit* (énesség), mint a végesség princípiuma nem az abszolútban, hanem önmagában rejlik. Megvalósítja saját, szabad tettét.⁶⁵

Schelling az egzisztenciába való átmenetet az *ugrás* (*Sprung*) fogalommal fejezte ki. A szabadság öntudatosodásával az emberben felébredő vágyról, igyekezetről beszél, amely „ugrásra” készíti. Schelling az ugrást az ész eksztázisának is nevezi. Az ész ugrása azért szükséges, mivel másképp nem képzelhető el az abszolútból a valóságba való átmenet. Szerinte az abszolút csak az abszolútba tud átmenni, a végtelennek állandó átmenetét a végesbe nem lehet elgondolni, hanem „az érzéki világ eredete csak mint a tökéletességtől való teljes – egy ugrás általi - elszakadás gondolható el.”⁶⁶

Schelling szerint a vallásban és filozófiában a szakadás ill. az ugrás fogalmában fogalmazódik meg az elbukás jellege és az szabadságelméletileg foglaltatik össze: A végesnek az elbukása, kiesése az abszolútból úgy értelmeződik, mint az emberi szabadságban gyökerező döntés a rossz, gonosz mellett.⁶⁷

Tillich a bűnre való vágyról beszél és az önmegvalósítás melletti döntést, Schellinghez hasonlóan az ugrás képében fejezi ki.⁶⁸ Eszerint az esszenciából az egzisztenciába való átmenetnek „a jellege ugrásszerű, nem pedig szerkezeti szükségszerűség” (Rt, 271). Az ugrásról való beszéd mutatja ennek a rendszernek a racionális határát – jegyzi meg Murmann. Az átmenet nem fogható fel az ész eszközeivel. Tillich szerint az esszenciából az egzisztenciába való átmenet irracionális. Tillich „titokról”, „az egzisztencia rejtélyéről” beszél. A teológia nem tudja megmagyarázni, hogy miért valósítja meg magát a szabadság, csak azt tudja megmagyarázni, hogy megtörtént, és hogy milyen struktúrák támasztják alá ezt a történetét.⁶⁹

Schelling a szabadságról szóló klasszikus könyvében fogalmazza meg egzisztencialista kritikáját Fichte és Hegel szabadság-elméletére, mely szerint a szabadság a pusztá morális

64. Uo. 6,41.

65. Uo. 6, 55.

66. Schelling: *i.m.* 6, 63.

67. Murmann: *i.m.* 36.

68. Kirkegaard is a *Sprung* (ugrás) kifejezéssel jelöli az átmenetet. Kierkegaard: *i.m.* 41.

69. Murmann: *i.m.* 170.

önmegvalósítás folyamata. Itt a szabadságot mint a jó és a rossz közti lehetőséget határozza meg.⁷⁰

A szabadságot Schelling egyszerre reálisnak (real) és ideálisnak (ideal) nevezi. Az ideális szabadságfogalom érzékfeletti, minekutána a szabadság egybeesik a belső szükség-szerűséggel. Az emberi lény így teljesen szabad, ha a saját lényének megfelelően cselekszik. A reális fogalom ehhez meghatározottságot fűz hozzá: saját lényének megfelelően cselekedni azt jelenti, hogy jól vagy rosszul cselekedni ill. a jó és rossz (gonosz) princípiumot önmagában hagyja cselekedni. Azáltal, hogy az ember minden idők előtt önmagát a saját önösségében, létében megragadja, a szabadságával a gonosz princípiumot realizálja. A bűneset ezáltal mint az emberi szabadság cselekedete határozódik meg.⁷¹

Tillich itt különbséget tesz a szabadságfogalom egzisztencialista és esszencialista használata közt. Ez utóbbi nem képes, hogy szakadást jelöljön meg az esszenciális és egzisztenciális területek közt, és az esszenciák területén marad. A szabadság azonban ilyen módon egybeesik az esszenciális szükségsszerűséggel, mivel a szabadság így csak az esszenciális lét ill. az abszolút önmegvalósításának aktusa. Az így értelmezett szabadság önmagától lázad fel. Más a szabadságfogalom egzisztencialista használata. Fel tudja fogni az egzisztenciát a maga aktuális elidegenedtségében: „A létezés a nem irányított ugrás szabadsága.”⁷² Az egzisztencia nem vezethető le az esszenciából, az sem logikusan, sem fizikailag, sem morálisan nincs az esszencia által meghatározva, hanem ahogy Schelling mondja, a szabadság „az önkény aktusa”.⁷³ Ilyen értelemben a szabadság az átmenet lehetőségét jelenti az esszenciából az egzisztenciába, mind ezt már az előbbiekből Tillichnél bővebben tárgyaltuk.

Schelling a egyén önmegvalósítását a bűneset princípiumának tartja. „Az ember el-lentmondásos lelkiismerete, szükségsszerűen és mégis bűn által azt tenni, ami ő, igazolja a transzcendentális bűneset tanának helyességét – ítéli meg Tillich,⁷⁴ és máshol így folytatja: „Az abszolúttól való elszakadás és a világban meglevő mély szétszakítotttság csak akkor nevezhető szabadságnak, ha az Én a saját lényétől el tud távolodni. Csak ott van egzisztencia, csak ott van történet.”⁷⁵ Így a magabiztos Én sohasem kezdete, hanem vége a fejlődésnek. Ha az ember csak egyszerű fogyanatosítása lenne a feltételes lényének, akkor az ember sem történelmi, sem szabad nem lenne.

Az ember szabad arra, hogy önmagának és saját esszenciájának ellent mondjon: „Éppen ez a szabadság az, ami az embert emberré teszi és ez a szabadság a történetének a

70. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997. 25.

71. Murmann: i.m. 36.

72. „Die Existenz ist die Freiheit des nichtgelenkten Sprunges” Tillich: *Gesammelte Werke*, IV. kötet, 180.

73. Uo. 155.

74. Tillich: *Gesammelte Werke*, I. kötet, 93.

75. Tillich: *Gesammelte Werke*, IV. kötet, 137: Az elszakadás az abszolúttól, a világ és az emberi történelem mély szétszakadása mint szabadság nevezhető meg, ha az én el tud távolodni a lényegétől. Csak ott van egzisztencia, csak ott van történelem.

feltétele... Mert a szabadság az emberi természet speciális tulajdonsága, az ember tud egzisztenciát teremteni, amely túllép az eszenciáján: történetet tud teremteni.”⁷⁶

Tillich tovább mélyíti Schelling egzisztencialista szabadságtéoriáját, amelyre koncepcionálisan alapozott. Ez érzékelhetővé válik a szorongás fogalmának, – másként mint Schellingnél – jelentős funkciója által. Itt kapcsolódott Tillich Sören Kierkegaard bűntéoriájához, aki elsőként kötötte össze a szorongás fogalmát a szabadság és a bűn teóriájával.⁷⁷

A teremtő Isten és a világ közti differencia leírására Schelling az *elidegenedés* (Entfremdung) fogalmát használja. Beszél az Istentől való elidegenedésről ill. az Istentől elidegenedett tudatról az Istenbe helyezett tudat helyett, mint az ember voltaképpen meghatározottságáról.

Az elidegenedés fogalmában Tillich felfedezi azt a kategóriát, amellyel a modern ember magyarázza Istennel, embertársaival és önmagával megszakadt viszonyát.

Tillich biblicitásával kapcsolatosan megállapítható, hogyha a Szentírás értelmezésének szövegszerinti mítosztalanításáról beszél is, de tételeit a Szentírás szellemiségének elfogadásával igyekszik megfogalmazni. Célja az volt, hogy a Szentírás üzenetét érthetővé tegye a modern ember számára, ill. elfogadhatóvá tegye azoknak, akik számára a bibliai nyelvezet érvényét veszítette, vállalva ezzel a félreértések és bírálatok kockázatát is.

76. Steinacker, Peter: *Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs*, In: Fischer, Hermann (szerk.): *Paul Tillich, Studien zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt/M 1989. 43.

77. Murmann, 155.

Ruth Fabritius¹

Die moldauische Aussenmalerei und die Glaubenskämpfe des 16. Jahrhunderts

Der Cin als enzyklopädisches Bild des Himmels und Phalanx der Orthodoxie

The Outer Wall Paintings of the Moldavian Monasteries and the Religious Wars of the 16th Century – The “Cin” as the Encyclopedical Picture of The Heavens and Phalanx of the Orthodoxy

This presentation deals with a large part of the iconographical program of the Moldavian monasteries, their outer walls fully being covered with paintings in the 16th century. It proves that these programs are due to the appearance and development of a unitary concept: the outer wall paintings of the Moldavian churches (resulting from a certain historical configuration) are a specific orthodox form of theological self-assurance, which in times of religious confusion and interconfessional conflicts satisfied the inner need of the Orthodox Church to make clear and visualize its position. Essentially, orthodox theology has its traditional bases in canonical liturgy-forms: the orthodox liturgy perceives itself as the ever newly staged quintessence of religious truths of the Eastern Church. Therefore, considerable parts of the outer wall paintings' iconographical program are to be decoded as the visual conversion of the orthodox liturgy.

Particularly the largest composition of the Orthodoxy, according to its surface and number of characters, the hierarchically structured „Cin” – also called all Saints' procession –, will be systematically analyzed as the visual conversion of the Divine Liturgy and placed in the historical context of its appearance in the 16th century: this context can be defined on one hand by the collisions with the advancing Islam during the Ottoman expansion and on the other hand by the Western Church, which carried out its Reformation-initiated fights beyond Poland and Transylvania, reaching the country that lies east of the Carpathians. At the same time with the interpretation of the outer-programs as acts of orthodox self-assertion, we will examine analysis-approaches of the older Romanian art-history, which has widely excluded aspects of theology and religious history.

Keywords: iconographical program, Moldavian churches, orthodox theology, orthodox liturgy, interconfessional conflict.

1. Sz. 1959. máj. 5-én Nagyszebenben. Egyetemi tanulmányok: Germanisztika és anglistika (Bukarest, 1978); Művészettörténet és néprajz (Bonn, 1980). Doktori tézisének címe: *Außenmalerei und Liturgie. Die streitbare Orthodoxie im Bildprogramm der Moldaukirchen.* (1999). 1990-től a Rheinbach-i Üveg Múzeum igazgatója.

Einleitung

Mitten in die Lebenszeit von Claudio Monteverdi (1567–1643), dessen 540. Geburtstag Sie mit diesem Symposium ehren, fällt die Ausmalung der Außenfassaden von Sucevița, der letzten in der Serie moldauischer Kirchen, die im Laufe des 16. Jahrhunderts vollständig mit einem vielfarbigen Bilderteppich bedeckt wurden. Innerhalb des östkirchlichen Kunst ist dieser Vorgang der Außenausmalung einmalig und zeitlich eng begrenzt: Nach gängiger, allerdings nicht unproblematischer Datierung konzentriert er sich auf die kurze Zeitspanne zwischen 1532 (der Ausmalung von Probotă) und 1547 (der Ausmalung von Voroneț), um in Sucevița 1595/96 oder 1601 einen späten Widerhall zu erfahren. Die moldauische Außenmalerei ist im 16. Jahrhundert allerdings kein vollkommen isoliertes Phänomen. Anregungen von südlich der Alpen werden in Süddeutschland und in der Schweiz aufgegriffen, wo man – nicht zuletzt in den Hochburgen der Reformation – ganze Fassaden mit Malerei bedeckt. Eine reiche Traktatliteratur, die antikes Schrifttum aufgreift und im Geist des Humanismus interpretiert, liefert die theoretischen Grundlagen. Übrigens auch in dem an die Moldau angrenzenden Siebenbürgen finden sich Malereiensembles verschiedenen Umfangs auf den Fassaden sakraler und profaner Bauten.

Während die Malerei der Innenräume auf einen verbindlichen ikonographischen Kanon zurückgreifen konnte, der sich im Laufe von Jahrhunderten ausgebildet hatte und im Dienst der liturgischen Funktionen von Altarrum, Naos, Narthex und Exonarthex stand, fehlte für die Außenmalerei ein solcher Kanon. Die Einmaligkeit des Phänomens der Außenbemalung drängt die Frage nach dem spezifischen historischen, ethnischen, geistes- und religionsgeschichtlichen Kontext seiner Entstehung auf.

Nach meiner Überzeugung ist die Außenbemalung der Moldaukirchen eine aus einer bestimmten historischen Konstellation hervorgegangene spezifisch orthodoxe Form theologischer Selbstvergewisserung, die in Zeiten religiöser Wirren und konfessioneller Auseinandersetzungen einem inneren Bedürfnis der Orthodoxie nach Klarstellung und Sichtbarmachung eigener Positionen entgegenkommt. Orthodoxe Theologie wird im wesentlichen durch die kanonischen Liturgieformulare tradiert: Die orthodoxe Liturgie versteht sich als jedes Mal aufs neue inszenierte Quintessenz östkirchlicher Glaubenswahrheiten. Wesentliche Teile des ikonographischen Programms der Außenmalerei sind als bildliche Umsetzung der orthodoxen Liturgie zu entschlüsseln.

Damit sind die wesentlichen Teile meines Vortrags umrissen: Zunächst möchte ich einen kurzen Blick auf den politischen, ethnischen und geistesgeschichtlichen Rahmen des 16. Jahrhunderts in der Moldau werfen, die Grundzüge des Außenprogramms mit den wichtigsten ikonographischen Themen vor der Folie der konfessionellen Auseinandersetzungen der Zeit vorstellen und mich abschließend der Komposition zuwenden, die den Ostteil der Moldaukirchen bedeckt, und diesen „Cin“ als bildliche Umsetzung wesentlicher Momente der orthodoxen Liturgie entschlüsseln.

Die Moldau im 16. Jahrhundert: politische, ethnische und konfessionelle Aspekte

Der Blick auf die Historie muß allerdings notgedrungen sehr knapp und thesenhaft verkürzt ausfallen. Ich habe den historischen Rahmen ausführlich in meiner 1999 erschienenen Arbeit „Außenmalerei und Liturgie. Die streitbare Orthodoxie im Bildprogramm der Moldaukirchen“ ausgeleuchtet, wobei ich versucht habe, den national verengten Blickwinkel der Historiographie auf die Moldau des 16. Jahrhunderts zu korrigieren. Die politische Geschichte der Moldau kann nur im europäischen Kontext gesehen werden², wobei auch die konflikträchtige religiöse Vielfalt der dortigen Bevölkerung berücksichtigt werden muß. In diesem Kreis darf ich auch vieles als bekannt voraussetzen. Lassen Sie mich dennoch einiges in Erinnerung rufen:

Im 16. Jahrhundert befindet sich das Fürstentum der Moldau in einer schwierigen politischen Situation, deren Weichen schon in den vorausgegangenen Jahrzehnten gestellt worden sind: Nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Osmanen (1453) entsteht in den ehemals zu Byzanz bzw. zum Einflußbereich der Ostkirche gehörenden Gebieten eine völlig neue Lage. Angesichts der rapiden Machtzunahme der Türken und der Uneinigkeit des westlichen Europa, das der osmanischen Bedrohung keine wirksame Koalition entgegensetzen vermag, geht es in einem kleinen Land wie der Moldau vorrangig darum, eine Verschlechterung des status quo zu vermeiden.

Die europäischen Staaten sind jedoch zu Beginn des 16. Jahrhunderts dabei, die bis dahin immer wieder beschworene Utopie einer *respublica christiana* endgültig aufzugeben. Die türkische Gefahr wächst: Nach der Schlacht von Mohács gründet der Wojewode von Siebenbürgen Johann Zapolya mit Unterstützung der Osmanen ein nationales Königreich Ungarn und erkennt formell die türkische Souveränität an. In dem an Siebenbürgen angrenzenden Fürstentum der Moldau wird 1527 Petru Rareş, ein illegitimer Sohn Stefans des Großen, zum Fürsten gewählt. Dieser erweist sich durch das Selbstbewußtsein, das er in der Innenpolitik wie auch im Auftreten gegenüber den Nachbarn an den Tag legt, als eigentlicher geistiger Erbe seines charismatischen Vaters. Die Moldau erlebt während seiner Regierungsjahre (1527–1538; 1541–1546) eine beachtliche wirtschaftliche und kulturelle Blüte: Die kunsthistorische Forschung datiert die meisten Kirchen, deren Wände vollständig mit Außenmalereien versehen sind, in seine Regierungszeit. Allerdings kann Rareş die Verschärfung des Abhängigkeitsverhältnisses seines Fürstentums von der Hohen Pforte nicht verhindern. Seine Nachfolger wechseln sich während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in kurzen Abständen auf dem Thron der Moldau ab. Dynastische Streitigkeiten, Auseinandersetzungen mit den benachbarten Staaten und der kurzlebige Import des Protestantismus unter Heraklides Despota lassen das Land nicht zur Ruhe kommen. Dennoch bringen einige Fürsten, allen voran Alexandru Lăpuşneanu, beachtli-

2. Einen guten, vorurteilsfreien Überblick über die rumänische Geschichte bietet immer noch Iorga (vgl. *Geschichte und Istoria bisericii*). Die Ergebnisse der jüngeren Forschung, Detailfragen betreffend, sind bei Giurescu, *Istoria românilor*, eingearbeitet.

che Mittel für die Unterstützung der Klöster auf dem Athos auf. Eine längere Phase politischer Stabilität erlebt die Moldau Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts unter Ieremia Movilă, der die Ausschmückung von Sucevița veranlaßt, der letzten in der Serie von Kirchen mit Außenmalerei.

Die Zusammensetzung der moldauischen Bevölkerung und ihre unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeit bilden neben der Türkenabwehr den Hintergrund, vor dem die Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts vorstellbar werden, als deren Ergebnis auf seiten der Orthodoxie die Bildprogramme der moldauischen Außenmalerei anzusehen sind. Die Moldau des 16. Jahrhunderts ist – was weniger bekannt sein dürfte – ein multiethnischer Staat. Ich muß mich auf eine knappe Aufzählung beschränken: Wir haben es mit Rumänen³ zu tun, die als Bojaren, Hörige und Leibeigene die *orthodoxe Gesellschaft* der Moldau bilden; daneben gibt es z. T. schon vor der Etablierung des moldauischen Staates im 14. Jahrhundert die städtische Bevölkerung, wobei die Städte Gründungen *aus dem Ausland* zugezogener Fremder sind. Es ist davon auszugehen, daß die Bürger dieser Städte zunächst mehrheitlich *Ungarn* bzw. *Siebenbürger Sachsen* waren, die sich als Handelsleute an den durch die Moldau führenden Warenwegen des Orienthandels niederließen. Die Bürger dieser Städte sind vorwiegend *katholisch*.⁴ Zu den vom Handel und z. T. vom Handwerk lebenden Katholiken treten *Armenier*, eine christliche Minderheit mit eigener Sprache und Kirche (Ersterwähnung 1449⁵). Als kleinere ethnische Gruppen sind *Tataren*, *Zigeuner* (nachweisbar seit dem 14. Jahrhundert), *Kumanen* und *Ruthenen* (sie gehen allmählich in der orthodoxen Landbevölkerung auf) sowie *Juden* zu erwähnen; letztere werden wie die Armenier, Türken und Tataren zu den Ungläubigen gerechnet (vgl. die moldauischen Weltgerichtsdarstellungen), allerdings wohl eher aus theologischen Gründen als aus lebenspraktischem Zusammenhang, denn sie „spielten in der Moldau eine sehr geringe Rolle“⁶. Schließlich sind noch unter den Kaufleuten *Italiener* und *Griechen*⁷ zu nennen.

Das vielfältige Nebeneinander der ethnischen Gruppen ist zugleich eines der unterschiedlichen Religionen bzw. Konfessionen; es ist allerdings beschränkt auf die wenigen Städte und die sie verbindenden Handelswege, während die Landbevölkerung allgemein abseits von religiöser Konfrontation bleibt. Durch die *muselmanische Türken*, die im Lauf des 16. Jahrhunderts stark an politischem Einfluß zugewinnen, sowie durch die im Land selbst missionierenden *Westkirche* sieht sich die Orthodoxie herausgefordert, ja provoziert und in Frage gestellt. Die Reaktion der Orthodoxie konnte nicht ausbleiben.

Anders als in Mitteleuropa treten in der Moldau des 16. Jahrhunderts zum reformatorischen Disput, der über Polen und Siebenbürgen Eingang findet, die Aggression durch die muselmanische Osmanen und Tataren und die Auseinandersetzungen mit den Armeniern, Katholiken und Juden im Land hinzu. Die historischen Rahmenbedingungen

3. Păcurariu, *Istoria BOR* 273f; Iorga, *Geschichte* 265–268; Weczerka 22f.

4. Iorga, *Istoria bisericii* 106.

5. Giurescu, *Istoria românilor* 211.

6. Weczerka, *Deutschtum* 58.

7. Weczerka, *Deutschtum* 126–127.

zur Entstehungszeit der Außenprogramme sind von starken Gegensätzen geprägt. Das Verhältnis zur Hohen Pforte ist ambivalent: Einerseits werden die mächtigen Nachbarn als Bedrohung aufgefaßt, andererseits läßt sich die Moldau durchaus auch in die osmanische Machtpolitik gegen die europäischen Mächte einbinden, wenn es ihren Fürsten opportun erscheint. Zeitweise geht die Annäherung so weit, daß mit Stefan V. Lăcușă⁸ und Iliăș Rareș (1546–1551)⁹ islamisierte, von der Pforte eingesetzte Herrscher auf dem Thron in Suceava sitzen. Eine ebenso starke Herausforderung für die Orthodoxie dürfte der protestantische Fürst Jakob Heraklides Deșpota¹⁰ (1561–1563, in der rumänischen Geschichtsschreibung meist Deșpot-Vodă genannt) gewesen sein, der sich mit westlicher protestantischer Waffenhilfe, wenn auch nur für kurze Zeit, in den 1560er Jahren an die Spitze der reformatorischen Bewegungen in der Moldau setzten konnte.

In der kurzen Zeit seiner Herrschaft sind erstmals reformatorische Bewegungen und Strukturen direkt sichtbar und verdienen in diesem Zusammenhang eine genauere Betrachtung: Heraklides selbst ist Protestant, hat freundschaftliche Beziehungen nach Wittenberg zu Philipp Melanchthon, der ihn als Gräzisten schätzt¹¹ und zu protestantischen Kreisen in Dänemark, Schweden, Preußen, Polen und Siebenbürgen. Er sucht zunächst insgeheim Unterstützung für seine Pläne, Lăpușneanu, den er 1560 besucht, vom moldauischen Thron zu verdrängen.¹² Heraklides, ein gebürtiger Grieche und weitgereister Abenteurer¹³, beruft im Mai 1562 den Polen Lusinski als protestantischen Bischof der Moldau nach Cotnari. Dieser Lusinski hatte zuvor in der Schweiz in näherem Kontakt zu Calvin gestanden. Ebenfalls in Cotnari begründet Heraklides die erste höhere Schule in der Moldau sowie eine Bücherei. Die Leitung hatte Johannes Sommer inne, aus Pirna in Sachsen gebürtig, später

8. Iorga, *Geschichte* 381–382.

9. Iorga, *Geschichte* 387–388; Iorga, *Istoria bisericii* 160; Giurescu, *Istoria românilor* 332.

10. Er leitet sein Geschlecht nicht nur vom mythischen Herakles her, sondern behauptet auch seine Verwandtschaft mit verschiedenen Fürstenfamilien, darunter den serbischen Deșpoten, wodurch er zu Familienbanden mit Fürstin Ruxandra, der Gattin Lăpușneanus, kommt; vgl. Capesius, *Humanisten* 291–292.

11. Papacoștea, *Moldova* 72.

12. Vgl. vor allem Weczerka, *Deutschtum* 176–179, und Papacoștea, *Moldova* 65–69. Jakob Heraklides' „freundschaftlicher“ Besuch bei Alexandru Lăpușneanu im Jahr vor dem bewaffneten Angriff 1561 mag übrigens Gelegenheit geboten haben, einen der Bibeldrucke von September oder Dezember 1522 mit den darin enthaltenen Cranach-Illustrationen zur Apokalypse in die Moldau zu bringen oder deren Baseler Pendant mit den Holzschnitten von Holbein, vgl. Huber, *Athos* 365; diese sind dann Vorlagen für die Bildzyklen in den Athosklöstern Dionisiou (1568) und Dichiariou (1678); Dionisiou ist den Stifterinschriften nach dem moldauischen Herrscherpaar bzw. Ruxandra, der verwitweten Gattin Lăpușneanus, zu verdanken, vgl. Huber, *Athos* 383. Jakob Heraklides war vor seinem Besuch in Suceava in Wittenberg gewesen, in Polen hatte er den in der Schweiz mit Calvin bekannten Geistlichen Johann Lusinski (Lusinius) kennengelernt, den er später zum protestantischen Bischof über die Moldau beruft: Seine Beziehungen und Bestrebungen legen es nahe, daß er in der Lage war, solche Drucke – etwa als Gastgeschenk – weiterzureichen. Dieser angenommene Weg der Malvorlagen für die athonitischen Apokalypse-Zyklen ist mindestens ebenso gut wenn nicht besser vorstellbar als der von Huber, *Athos* 378–382, vorgeschlagene über Johannes Honterus, den siebenbürgischen Reformator (gest. 1549), der Lăpușneanu als Herrscher nicht mehr erlebt hat.

13. Weczerka, *Deutschtum* 176–179; Capesius, *Humanisten* 285–304, darin ausführliche Auszüge aus Johannes Sommers „Vita Jacobi Deșpotae Moldavorum Reguli“.

evangelischer Gymnasiallehrer in Kronstadt, dann in Biștritz¹⁴, zuletzt extremer Verfechter des Antitrinitarismus in Klausenburg. Offensichtlich war Cotnari zum geistigen Zentrum der Reformation ausersehen. Der Fürst lädt schon im Dezember 1561, also bald nach seiner Machtergreifung, alle, die um ihres Glaubens Willen in Westeuropa die Heimat verloren haben, in die Moldau ein und sagt ihnen völlige Freiheit, das Recht sowie Hilfen zur Niederlassung und zur Gründung von Städten zu.¹⁵ Persönliche Einladungen ergehen an namhafte Gelehrte (u. a. Caspar Peucer, den Schwiegersohn Melanchthons), die der Kirchenerneuerung nahestehen.¹⁶ Seine Bemühungen um eine Bibelübersetzung ins Rumänische und ihren Druck entweder in Deutschland, wo 1561 eine Druckerei mit kyrillischen Lettern in Urach (Württemberg) in Frage stand, oder auf einer zu erwerbenden Druckpresse in der Moldau blieben allem Anschein nach in den Anfängen stecken.¹⁷

Die katholische Bevölkerung der moldauischen Städte ist mehrheitlich zum Protestantismus übergetreten, und in Siebenbürgen, dessen Bevölkerung die Reformation bereitwillig aufnahm, hatte die Moldau mehrere Besitzungen: hier ist vor allem das Kloster Vad zu nennen¹⁸; daraus resultierten Kontakte und Kenntnisse der sich dort vollziehenden Umbrüche.

Dessen Nähe zum sächsischen lutherischen Biștritz und zu den ungarisch-kalvinistischen Zentren Tg. Mureș (ung. Maros-Vásárhely, dt. Neumarkt) und Cluj (ung. Kolozsvár, dt. Klausenburg; letzteres seit den 60er Jahren des Jahrhunderts auch Hochburg der Antitrinitarier) hat wohl Kenntnisnahme und Auseinandersetzung seitens dieser orthodoxen Geistlichen gefördert. Die Verbreitung des Protestantismus in seiner von den siebenbürgischen Ungarn angenommenen kalvinistischen Ausprägung unter den Rumänen Siebenbürgens führte zur Begründung eines rumänisch-kalvinistischen Episkopats, erstmals 1566 erwähnt¹⁹; Das moldauische geistliche Zentrum Vad, hinter dem der or-

14. In Kronstadt zwischen 1565 und 1567, in Biștritz 1567–1570, vgl. Nussbächer, Schulreform 148. Für diese an den lutherischen Schulen der Siebenbürger Sachsen verbrachten Jahre gilt Sommer als Lutheraner, ab 1570 ist er „lector scholae“ in Klausenburg/Cluj, dem Zentrum der Antitrinitarier, mit deren Anführer er in enge Beziehungen tritt: Biandrata, der Leibarzt des ungarischen Königs Johann Sigismund, ist es wahrscheinlich, der ihn von Biștritz nach Klausenburg holt. Bald darauf heiratet Sommer die Tochter des antitrinitarischen Superintendenten und Hofpredigers Franz Davidis und wird durch seine nun erarbeiteten Schriften zu einem der Hauptvertreter des Arianismus. Nach dem 1571 erfolgten Tod des Königs, der der Schutzherr der Unitarier war, würdigt Sommer in einer „Oratio funebris“ dessen als türkenfreundlich verstandene Politik, die keineswegs ein Verrat am Christentum gewesen sei, da das Evangelium nirgends so rein und frei verkündet werden konnte als unter dem Schutz der Heiden. Sommer stirbt 1574 an der Pest. Seine der Moldau und ihrem protestantischen Herrscher Johannes Herklides Despota gewidmeten Werke – *Clades Moldavica*, d. s. 15 Elegien; *Vita Jacobi Despotae Moldavorum Reguli* – sind die ergiebigsten zeitgenössischen Quellen zu dem Thema. – Vgl. Pirnát, *Antitrinitarier* 17–38, sowie Capesius, *Humanisten* 285–325.

15. Papacoștea, *Moldova* 74.

16. Weczerka, *Deutschum* 181.

17. Sie brachten dem ungeschickten deutschen Vermittler dazu eine jahrelange Gefangenschaft beim türkischen Sultan ein; vgl. Weczerka, *Deutschum* 180.

18. Bălan, *Vetre de sihăstrie* 337–339.

19. Păcurariu, *Istoria BOR* 505.

thodoxe moldauische Staat stand und das in dessen Kirchenhierarchie eingegliedert war, hat an diesen Entwicklungen mit Sicherheit teilgenommen. Über den inhaltlichen Transfer, der zwischen Siebenbürgen und der Moldau in Bezug auf reformatorische Bemühungen stattfand, wahrscheinlich auch über Vad, ist allerdings wenig überliefert.²⁰

Der genauere historische Rahmen, in dem sich die reformatorischen Bestrebungen des 16. Jahrhunderts in der Moldau ausgewirkt haben, läßt sich allerdings nur skizzenhaft abstecken²¹. Unter dem Einfluß der Reformation entstehen jedenfalls die ersten Übersetzungen biblischer Texte; von Siebenbürgen aus wird in der Moldau reformatorisches Schriftgut in der rumänischen Landessprache verbreitet.

Die Erschütterungen der Orthodoxie mündeten gelegentlich in Zerwürfnissen zwischen Fürst und oberster Kirchenhierarchie, vor allem aber in orthodoxem Prozelytismus als Gegenreaktion auf die verschiedenen Herausforderungen, mit denen die Orthodoxie konfrontiert wird. So beteiligen sich Fürst und hohe Geistlichkeit wiederholt an der Verfolgung der Armenier und aus ihrem Selbstverständnis heraus als Schützer der Orthodoxie entfalten mehrere Herrscher eine reiche Stiftertätigkeit nicht nur in der Moldau selbst, sondern auch an den heiligen Stätten der Orthodoxie wie dem Athos. Den engen, auch persönlichen Kontakten der moldauischen orthodoxen Geistlichkeit zum Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel stehen Annäherungen an die katholische Kirche und Verbindungen zum Papst gegenüber, die dem moldauischen Fürsten Petre Șchiopul (d. i. „der Lahme“; er regiert mit Unterbrechungen 1574–1577, 1578–1579 und 1582–1591) eine Einladung zum Tridentinum einbringen und sich bis zum Ende des Jahrhunderts im Zuge der Gegenreformation noch intensivieren.

2. Strategien der Argumentation: Zur Rolle von Schrift und Bild in Reformation und Orthodoxie

Wie sich die religiösen Auseinandersetzungen in der Bevölkerung zwischen den einzelnen Ethnien und innerhalb des rumänisch-orthodoxen Bevölkerungsteils gestalteten, ist nur gelegentlich überliefert. Die Reaktionen der orthodoxen Kirche sind ebenfalls nur spärlich bezeugt. Umso eindrucksvoller lesen sich die Fassadenprogramme der moldauischen Kirchen, die in diesen Jahrzehnten religiöser Umbrüche entstehen. Die Breitenwirkung, die in Westeuropa das Flugblatt, vor allem der Holzschnitt, im reformatorischen Ideenkampf einnahm, ist der Moldau mangels Entwicklung des Papier- und Druckereiwesens versagt, doch das Medium Bild wird propagandistisch mit den hergebrachten Mitteln der Kirchenmalerei genutzt. Bei den Außenmalereien dient dabei der Einsatz der Technik und der traditionellen Ikonographie zum ersten Mal nicht unmittelbaren liturgischen Zwecken.

20. Die reformatorischen Schriften sind wohl zur Gänze vernichtet worden, mehrere frühe Drucke davon sind in keinem einzigen Exemplar erhalten. In späteren Berichten von päpstlichen Visitationen werden allerdings noch Einzelfunde in den katholischen Gemeinden der Moldau genannt; vgl. Weczerka, *Deutschtum* 189.

21. Weczerka, *Deutschtum* 175.

Die vielfältigen geistlichen Irritationen der konfessionellen Auseinandersetzungen mußten bei der Orthodoxie im 16. Jahrhundert zwangsläufig zu einer Rückbesinnung auf ihre dogmatischen Grundaussagen führen. Stimuliert von den reformatorischen Thesen, formuliert sie diese Grundaussagen für die Gläubigen wirksam neu, und zwar auf der Ebene der Bildersprache. Dabei greift sie auf das ikonographische Repertoire der Ostkirche zurück; dieses Repertoire wird in den Außenprogrammen der Klöster erfolgreich in neue Kompositionen so umformuliert, daß es den propagandistischen Aufgaben der Zeit entspricht. Diese umfassende und beeindruckende Neuformulierung ist der wesentliche Beitrag der moldauischen Orthodoxie im Zuge der reformatorischen Auseinandersetzungen. Er erscheint charakteristischerweise als ein *sinnlich-künstlerischer Ausdruck theologischer Positionen*. Aus vielerlei Gründen hat die diskursiv ausgetragene Auseinandersetzung der Westkirche eine wesentlich anders geartete Antwort der Ostkirche erfahren. Einige Hinweise auf ihre Abneigung gegenüber textlich-terminologischer Fixierung müssen hier genügen. Während die Westkirche und ihre Reformatoren im wesentlichen *Schriften* – philologische Editionen, Bekenntnisse, Streit- und Schmähschriften usw. – hervorbrachten, haben die Begegnungen und Gespräche, selbst die höchsten Ranges, in der orthodoxen Geistlichkeit des 16. Jahrhunderts keine Positionstexte hinterlassen. Die Neigung, Positionen in Konfessionen niederzulegen oder Disputationen schriftlich zu führen, ist im orthodoxen Umfeld wenig ausgeprägt.²² Erst das 17. Jahrhundert bringt die Ostkirche in so nachhaltige Bedrängnis, daß es zu konfessionellen Positionsschriften kommt.²³ Das 16. Jahrhundert der Orthodoxie, scheint es, äußert sich zwar nicht minder prägnant, jedoch kaum terminologisch-dogmatisch, sondern, sofern überliefert, vorbegrifflich-ikonographisch in seinen Bildprogrammen, nicht zuletzt denen an den Fassaden der moldauischen Klöster.

3. Die Außenhaut der Moldaukirchen als Medium der Glaubenspropaganda

Die Außenprogramme der moldauischen Klöster lassen sich weitgehend als bildliche Artikulation von zentralen orthodoxen Inhalten lesen, die den Leitgedanken der Reformation diametral entgegenstehen. Die Außenmalerei ist ein eigenständiger, von der Innenausmalung funktional verschiedener Akt und eine kunsthistorische Neuerung, die eng verknüpft ist mit den Aussagen dieser Programme und ihren geistesgeschichtlichen Implikationen im theologischen – und das heißt für das 16. Jahrhundert – konfessionellen Diskurs. Daher liegt es nahe, in ihnen den medialen Einsatz der Ostkirche dieser Zeit zu sehen, mit dem sie versucht, den Religionsdisput bei den Gläubigen für sich zu entscheiden. Diese Programme belegen aber auch, wie es der Orthodoxie gelingt, ihre Abwehrhaltung kreativ

22. Vgl. Heydenreich, *Apokalypse-Zyklus* 27.

23. Die Einigungsbestrebungen des umstrittenen Ökumenischen Patriarchen Kýrillos Loukárís, vor allem seine Unionsgespräche mit den kalvinistischen und lutherischen Kirchen ab 1620 und die in Genf 1629 erschienene, kalvinistisch beeinflusste orthodoxe Glaubenslehre zogen eine Folge von Synoden nach sich, die von konfessionellen Auseinandersetzungen geprägt waren; Vgl. Huber, *Athos* 379; Bria, *Dictionar* 275.

umzuformen: Der ikonographische Bildervorrat, der sich in Jahrhunderten herausgebildet hatte, wird kompositorisch innovativ genutzt und dient dazu, die Kirchenarchitektur neu auszudeuten.

Die Brisanz dieser Neuerung wurde in der rumänischen Kunstgeschichtsschreibung schon Anfang der 60er Jahre erkannt und von Sorin Ulea pointiert formuliert. Ulea hebt den militanten und mobilisatorischen Charakter der moldauischen Außenfresken hervor und interpretiert die großen Themen dieser Malereien unter dem Gesichtspunkt ihrer politischen Aussagekraft und zeitgeschichtlichen Aktualität. Kirchen- und geistesgeschichtliche Implikationen bleiben weitgehend ausgeblendet. Die „Botschaft“, die ihnen zugrundeliege, sei der Aufruf zum Kampf gegen die türkische Bedrohung. Aber das Verhältnis der politischen Eliten zur Hohen Pforte war ambivalent, Zweckbündnisse nach allen Seiten einschließlich mit dem Sultan wurden schnell geschlossen und wieder gelöst. Uleas extreme Formulierung, die Ausrichtung des Außenprogrammes sei ein „zutiefst laizistisches“²⁴, ist schlichtweg absurd. Die Malereien an den Außenfassaden der moldauischen Kirchen entstehen in Zeiten heftiger religiöser Auseinandersetzungen, die vordergründig zunächst nur die Römische Kirche erschütterten, die sich aber doch buchstäblich vor den Augen der Orthodoxie in einem Vielvölkerstaat mit einer gemischtkonfessionellen Bevölkerung vollzogen. Der politische Kontext, in dem die Außenprogramme entstehen, kann somit nur einer von mehreren bestimmenden Faktoren sein. Viel eher relevant für die Entstehung der Außenmalerei, der durch ihren schieren Anbringungsort ein deutlicher propagandistischer Zug innewohnt, ist meines Erachtens das kirchenhistorische Moment gewesen, für das die Programme ihrerseits als Quelle dienen.

Die erstmalig in ihrer Gesamtheit genutzte Außenfläche der Kirchen bietet Raum für ikonographische Themen unterschiedlichen Ursprungs, von der Übernahme von Bildthemen des Kircheninneren (Narthex und Exonarthex) über ikonographische Erweiterungen und Neuformulierungen bis hin zur Einführung neuer ikonographischer Themen. Erlauben Sie mir im folgenden einen Blick auf die wichtigsten Themen, wobei ihr Ideengehalt im Hinblick auf die Schärfung der orthodoxen Glaubensposition abgefragt werden soll:

Die große Komposition des **Jüngsten Gerichtes** an der Westwand oder im Eingangsbereich der Kirchen inszeniert die triumphale zweite Wiederkehr Christi als Richter am Ende der Zeit in zuvor weder in der Moldau noch darüber hinaus gekannter Breite, Ausführlichkeit und Prominenz des Anbringungsortes. Hier ist vor allem die Westfassade von Voroneț zu nennen, die als einer der größten Bildgründe der europäischen Kunst gezielt für diese vielfigurige Komposition erbaut wurde. Gottvater, als Alter der Tage gegeben, beruft das Gericht am Ende der irdischen Zeit ein. Christus, der Richter, ist zugleich Mittelfigur der Interzessionsgruppe: die Gottesmutter und Johannes der Täufer intervenieren für die gesamte Menschheit; 24 Weise, als Apostel dargestellt, sitzen dem Gericht bei; die christlichen Stände der Gerechten einerseits und andererseits die ver-

24. Ulea, *Originea* 90.

worfenen Völker – unter ihnen durch Kleidung u. ä. deutlich kenntlich gemacht Türken, Tataren, Armenier, Juden, Lateiner – werden dem Gericht in der Gewißheit seines Ausgangs getrennt zugeführt. Das Jüngste Gericht ist einerseits ein individuelles (vgl. den Tod des Reichen und des armen Lazarus, andererseits wird es über Völker und Stände gehalten. Die Seelenwägung mit verschiedentlichen Interventionen der Engel und Teufel am Gleichstand der Waage zeigt die gebündelten „Werke“ auf den beiden Waagschalen und läßt sich als orthodoxe Sicht auf die (nicht zuletzt in der Reformation virulent gewordene) Frage nach Werkgerechtigkeit oder Gnade bzw. Rechtfertigung sehen. Das Gericht stellt den Erlösten im Paradies im Schoße der Vorväter die Verdammten im Höllenstrom gegenüber, unter denen als Feinde der rechtgläubigen Christenheit Heiden und Häretiker auch namentlich gekennzeichnet sind, so Sultan Mehmet, Arius und Maximos.

Die **Himmelszölle**, die sich benachbart zum Jüngsten Gericht dargestellt finden und eine Legende des nichtkanonischen Basilios d. J. illustrieren²⁵, deuten den autochthonen Brauch der Totengedächtnisgabe (rum. pomană) als Mittel der Tilgung der Sünden des Verstorbenen: Engel kaufen auf 21 Stufen zum Himmel mittels der mildtätigen Spenden Angehöriger die Sünden der verstorbenen Seele von den Teufeln los. Die Vorstellung, daß die Lebenden auf die Läuterung des unvollendet Gestorbenen durch Mildtätigkeit Einfluß nehmen können, rückt die Auswahl dieses Bildthemas in den Kontext der Diskussion um Fürbitte und Ablass. Die Fachliteratur kennt das Thema als nur in der Moldau bildlich umgesetzt.

Der **Genesis-Zyklus** erscheint meist, wenn auch nicht immer, an der Westseite, also in der Nachbarschaft des Jüngsten Gerichts, dem die Schöpfungsgeschichte im Heilsplan inhaltlich diametral gegenübersteht, als Anfang zum Ende. Der Schöpfungsakt selbst geschieht durch das Wort, die zweite Person der Trinität, womit eine dogmatische Aussage zur Natur Christi impliziert ist, entsprechend dem Prolog des Johannes-Evangeliums (Jo 1, 1–4, vor allem „alle Dinge sind durch das Wort gemacht“).

Während beim Jüngsten Gericht die gesamte Menschheit der Adressat von Bedrohung und Verheißung ist, zielen andere Programmteile auf die moralische Rüstung und Belehrung einer bestimmten Gruppe oder der einzelnen Gläubigen ab: Die jeweils eine Längswand durch schiere Fläche und Figurenreichtum dominierende **Himmelsleiter des Johannes Klimakos** mahnt bei den Klosterbrüdern die 30 Mönchstugenden an. Der Zyklus zur **Parabel des Verlorenen Sohnes** verweist auf die Möglichkeit der Vergebung für das schuldig gewordene und reuige Individuum. Die naheliegende Ermahnung an die Mönchsgemeinschaft und den einzelnen Gläubigen steht neben den allgemeinen theologischen Aussagen.

Die **Heiligen** als Vorbilder und Beschützer werden in Einzelbildern oder Vita-bildreihen vor Augen geführt, wobei neben den Patronatsheiligen, dem moldauischen Schutzpatron Johannes Novi und Nikolaus als dem bevorzugten Heiligen der Orthodoxie vor allem Kriegerheilige und Mönchsheilige vertreten sind. Die Kriegerheiligen sind

25. Ulea, *Originea II* 38–40; LCI 5, 341.

oft auf Strebepfeilern dargestellt und werden so im Wortsinne zu „Stützen der Kirche“, indem sie die Architektur zur Bedeutungsträgerin aufladen; ihnen und insbesondere Johannes Novi wird in der Fachliteratur gern eine antiosmanische Bedeutung zugesprochen²⁶; sie allgemeiner als Verteidiger bzw. Märtyrer der Rechtgläubigkeit zu verstehen, ist wohl zutreffender.

Zu dem engeren Bereich der mariologischen und christologischen Aussagen ist die reich ausgestaltete **Wurzel Jesse** zu zählen. Sie inszeniert die Einheit von Altem und Neuem Testament, von altem und neuem Bund, also die Identität des göttlichen Logos vor und nach der Inkarnation. Das Königtum Christi wird aus dem Königsstamm Davids genealogisch abgeleitet, wodurch Fragen rationalistischer Provenienz nach Abstammung und Legitimität durch die Bildwirklichkeit eine traditionstreue Antwort erteilt wird. Indem die Wurzel Jesse die Prophezeiungen Jes 7,14; 11,1; 53,2 bildlich umsetzt, impliziert sie das Lob der Gottesmutter, die das Medium der Inkarnation ist.

Ähnlich den Jesaja-Prophezeiungen wird der **Brennende Dornbusch** als typologische Vorwegnahme der jungfräulichen Geburt in mariologischen Zusammenhang gebracht.

Der thematischen Einheit des Marienlobs entspricht die Nachbarschaft auf der Fassade: Unmittelbar an die Wurzel Jesse bzw. an die Bilder des Moses-Zyklus angrenzend finden sich die Darstellungen der **Marienhymnen**, nämlich des „**Akathistos der Gottesmutter**“ und des Hymnus „**Über dich freut sich**“. Beide Hymnenillustrationen inszenieren den Lobpreis der Gottesmutter, der sich in liturgischem Rahmen vollzieht, jeweils als Anliegen verschiedener Gläubigenkategorien, die in ihrer Addition die Gesamtheit der Christenheit ergeben und die aktuell feiernde Gemeinde einschließen. Die in den Hymnendarstellungen vollzogene Deifizierung Mariens durch bewußte Anleihen bei der Christusikonographie einschließlich ihrer häufigen Hervorhebung durch Aureolen u. ä. steht in deutlichem Gegensatz zur Indifferenz des Protestantismus gegenüber der Mariologie. Im Bild der an den Akathistos gekoppelten **Belagerung von Konstantinopel**, die das Prooimion des Hymnus illustriert, wird – über die zweifellos vorhandenen antiosmanischen und damit antiislamischen Implikationen hinausgehend – der immerwährende Sieg der Christenheit inszeniert, die sich unter dem besonderen Schutz der Gottesmutter weiß. Gerade in Zeiten äußerer Bedrohung und innerer Anfechtung scheint es der Orthodoxie ein besonderes Anliegen gewesen zu sein, sich dieses Schutzes zu vergewissern und ihn zu beschwören.

Beiden Hymnen gemeinsam ist ihre herausragende Bedeutung in der liturgischen Praxis der Orthodoxie: Der 24strophige Akathistos transportiert, seinem Textumfang entsprechend, eine Fülle theologischer Lehrinformationen und wurde darüber hinaus durch das politisierbare Prooimion zum Kampflied der Orthodoxie, dem eine entsprechende Stellung in der Liturgie eingeräumt wurde. Dieser Stellung adäquat ist der hohe Anteil liturgischer und Huldigungsszenen, die in der Moldau für die Strophenillustrationen gewählt werden. Ähnliche Bedeutung kommt dem Hymnus „Über dich freut sich“ zu.

26. Ulea, *Originea* I 86–87.

Er wird an einer Schlüsselstelle der Liturgie gesungen, und zwar wenn die Konsekration der feiernden Gemeinde nach Anamnese und Epiklese während der Lesung der Fürbitten-Diptychen ihren Höhepunkt erreicht und die Liturgie das mystische Einswerden der Gemeinde mit der Gesamtheit der Kirche feiert.

Ein genauerer Blick auf den liturgischen Zusammenhang dieses Hymnus sei mir gestattet: Nach der Anamnese, „in der in einer überzeitlichen Dimension Vergangenheit und Zukunft, das ganze Heilsgeschehen, vergegenwärtigt wird“²⁷, und der Epiklese, also der Bitte, den Heiligen Geist herabzusenden, mit der in der Formulierung eines Theologen „die Konsekration zu ihrer Vollendung“²⁸ gebracht und „die eucharistische Versammlung in den Leib Christi verwandelt“²⁹ wird, folgen die Fürbitten-Diptychen als Vollendung dieser fortschreitenden mystischen Erhöhung der Gemeinde. Die Liturgie vollzieht hier das Einswerden der Gemeinde mit der Gesamtkirche, die als Heilshierarchie verstanden wird und die Lebenden wie die Toten umfaßt. Die Diptychen beginnen mit der vom Priester oder Diakon³⁰ als Stillgebet vorgenommenen Aufzählung der verschiedenen Heiligenkategorien, die die „Triumphierende Kirche“ bilden.³¹ Die Aufzählung kulminiert in der mit lauter Stimme vorgetragenen Anrufung der Gottesmutter („Ekphonese“), auf die der Chor stellvertretend für die Gemeinde mit einem Marienhymnus antwortet. Je nach Liturgieformular sind verschiedene Texte möglich³², darunter „Wahrhaftig würdig ist es“ und „Über dich freut sich“³³. Ursprünglich sind sie durch die Zelebranten „im Geheimen“³⁴ vorgetragen worden. Bezeichnenderweise übernimmt also die Gemeinde einen Part, der bis zum 10. Jahrhundert den Zelebranten vorbehalten war.³⁵

Während der Lobpreis Mariens gesungen wird, setzen diese die Lesung der Fürbitten-Diptychen für die Entschlafenen und für die Lebenden fort. Die lange Aufzählung

27. Kallis, *Liturgie* 130.

28. Kallis, *Liturgie* 132.

29. Kallis, *Liturgie* 136.

30. Vintilescu, *Liturghier* 264–265, weist darauf hin, daß in den Liturgieformularen keine eindeutige Festlegung darüber erfolgt, welcher der beiden Zelebranten die Diptychen im Altarraum als Stillgebet verliest.

31. Im Gegensatz zu Kallis, *Liturgie* 136, der behauptet, daß „die irdische Gemeinde... nicht nur mit den im Glauben Entschlafenen zusammen (betet), sondern auch für sie...“, stellt Vintilescu, *Liturghier* 263–264, klar, daß sich ein Gebet für die Heiligen aus theologischen Gründen verbietet; das Opfer würde unter anderem auch deshalb dargebracht, weil Gott die Heiligen unter den Menschen erhöht habe, damit sie für diese beten und eine Mittlerrolle übernehmen.

32. Vintilescu, *Liturghier* 266, zufolge sind die Festlegungen keineswegs starr.

33. Wahrscheinlich schon seit mittelbyzantinischer Zeit ist der liturgische Gebrauch gerade dieser beiden Hymnen komplementär in dem Sinne, daß der eine der Chrysostomos-, der andere der Basilius-Liturgie zugeordnet ist. Daß sich im Lauf der Zeit der Eindruck einer gewissen Synonymie der beiden Hymnen einstellte, ist nicht weiter verwunderlich. Ein Indiz für diese Auffassung ist die Vierfelderikone aus der Mariae-Entschlafungs-Kathedrale im Moskauer Kreml mit der Illustration des Hymnus „Würdig ist es und recht“, vgl. Smirnova, *Icons* Abb. 186. Das Bildschema aller vier Felder ist eindeutig von der Illustration des Hymnus „Über dich freut sich“ abgeleitet: zweigeschossiger Aufbau, Rahmung der Gottesmutter durch ein Medaillon, die Menschenmenge im unteren Bildteil etc.

34. Vintilescu, *Liturghier* 266.

35. Vintilescu, *Liturghier* 267.

endet mit der Bitte an Gott, des Patriarchen und des Episkopats zu gedenken, und – ergänzt um einen Ausruf des Diakons – „derer, die jeder im Sinn hat, und eines jeden und einer jeden“.³⁶ In diesem Moment der Liturgie, bei dem der Inhalt der Fürbitte jedem Gläubigen selbst, ob Mann oder Frau, anheimgestellt wird, steigert sich dieser zu einer „geistigen Priesterschaft“, welche die sakramentale Priesterschaft der Zelebranten ergänzt.³⁷ Die allumfassende Dimension der Liturgie, die intendierte Aufhebung der Grenzen von Raum und Zeit wird hier greifbar.

Die Fürbitten-Diptychen stehen somit, stärker noch als andere Teile der eucharistischen Feier, für eine Auffassung der Liturgie nicht nur als gemeinsames Gebet aller, sondern auch *für* alle. Die Gesamtheit des christlichen Universums, in dem Lebende und Entschlafene vereint sind, stellt nach orthodoxer Auffassung nichts anderes als die Kirche dar, die ihrerseits als Leib Christi interpretiert wird. Diese ekklesiologische Dimension der Fürbitten-Diptychen findet bei Vintilescu konsequenterweise ihren Niederschlag in deren – als Ehrentitel gemeinten – Bezeichnung „ekklesiologisches Gebet“; die in den Diptychen beschworene Universalität bliebe nicht abstrakt, sondern manifestiere sich in gemeinsam vollzogenem kultisch-rituellem Handeln.³⁸

Der Hymnus „Über dich freut sich“ (bzw. die anderen während der Fürbitten-Diptychen gesungenen Marienhymnen, die die Tradition als Alternativen bereithält) erscheint somit in einem liturgischen Kontext, der mit ganz bestimmten Konnotationen versehen ist. Nicht nur, daß der Hymnus von der Gemeinde gesungen wird; der ganze kultische Zusammenhang zielt auf das mystische Einswerden der Gläubigengemeinschaft mit der „Unsichtbaren Kirche“, an deren Spitze der dreieinige Gott steht. Das Bildschema des Hymnus „Über dich freut sich“, das die himmlische und die irdische Kirche vergegenwärtigt, gar Identität zwischen beiden stiftet, weist über sich als bloße Hymnenillustration hinaus und lenkt den Blick auf einen Liturgieabschnitt, in dem sich die Gemeinde selbst feiert und zur geistigen Priesterschaft aufschwingt. Über dieses liturgische Umfeld ist der Hymnus aber auch mit dem *Cin* verbunden, der die immerwährende eucharistische Feier von himmlischer und irdischer Kirche (bis hin zum Kirchenpatron als dem Statthalter der jeweils aktuell feiernden Gemeinde) inszeniert.

Zusammenfassend ist festzuhalten:

Der Hymnus „Über dich freut sich“ steht nicht nur textgemäß für die gemeinsame Freude von Himmlischen und Irdischen, sondern auch für die Unmittelbarkeit des betenden Gläubigen zu Gott, die im Stillgebet für verwirklicht gilt. Wenn dem Gläubigen, auch dem Laien, der Inhalt seiner Fürbitte anheimgestellt und dieses als ein Element einer geistigen Priesterschaft verstanden wird, ist die Orthodoxie hier offen für einen zentralen reformatorischen Gedanken. Dieser Kardinalpunkt der Reformation, die Unmittelbarkeit der Gläubigen zu Gott, wird also zwar kaum durch die ikonographische Innovation der

36. Kallis, *Liturgie* 142.

37. Vintilescu, *Liturghier* 267.

38. Vintilescu, *Liturghier* 272.

Hymnusillustrierung, aber dennoch durch *die Präsenz im Außenprogramm* ikonologisch beträchtlich aufgewertet gegenüber dem traditionell-orthodoxen Gedanken der hierarchischen Vermittlung. Der Text des Hymnus und sein liturgischer Einsatz können auf diese Weise zur Erhellung der bildprogrammativen Aussagen im Umfeld der damaligen religiösen Auseinandersetzungen herangezogen werden.

Beide Hymnen, der Akathistos wie auch „Über dich freut sich“, werden ausschließlich als Gemeindegesänge zelebriert, woraus ihnen eine gemeinschaftsstiftende Rolle erwächst. Sie zielen aber nicht nur auf die Gemeinschaft der Feiernden untereinander ab, sondern auch und vor allem auf die Einswerdung von irdischer und himmlischer Kirche. Für die Entgrenzung werden jeweils hymnusspezifische Bildformeln gefunden, die über eine bloße Textillustration hinausgehen.

Die besonderen Konnotationen des liturgischen Umfeldes, in denen die beiden Marienhymnen gesungen werden und die ihren Niederschlag in der ikonographischen Umsetzung finden, verbinden sich mit der großen, am Ostteil der Kirchen platzierten Komposition des **Cin**. In meiner Dissertation habe ich im Cin die in der Moldau entwickelte Bildformel für die Darstellung der Liturgie, verstanden als Begegnung und Einswerdung von himmlischer und irdischer Kirche, herausgearbeitet. Dafür gibt es Argumente auf verschiedenen Ebenen: Vergegenwärtigt man sich etwa, daß der orthodoxe Kirchenraum „Bedeutungsträger“ ist, wobei der in Jahrhunderten gewachsene „Kanon“ der Innenausstattung³⁹ die festgelegten Bedeutungen der Architektur im Inneren ablesbar macht, dann ist analog auch für die Außenmalerei der Architekturteile, die Altarraum und Naos bilden, ein inhaltlicher Bezug bzw. eine theologische Wechselbeziehung zu dem kultischen Geschehen zu erwarten, das im Innern inszeniert wird, nämlich zur Göttlichen Liturgie, auch ohne daß vergleichbare kanonische Festlegungen wie für das Innenprogramm vorliegen. Mit anderen Worten: Am Ostteil des Kirchengebäudes als dem funktionell bedeutungsvollsten ist mit der Darstellung zentraler orthodoxer Glaubenswahrheiten zu rechnen, wie sie die Feier der Liturgie jedes Mal aufs neue erfahrbar werden läßt. Die Formulierungen, die für die Darstellung des liturgischen Geschehens an den Außenfassaden gefunden werden, unterscheiden sich sowohl strukturell als auch hinsichtlich der inhaltlichen Akzentsetzungen von den Altarprogrammen des Inneren, so daß eine komplementäre Ergänzung der Programmteile vorliegt.

Den hierarchisch geordneten Figurenränge liegt das von Pseudo-Dionysos Areopagites, vor allem in den Traktaten „Über die himmlische Hierarchie“ und „Über die kirchliche Hierarchie“⁴⁰ entwickelte Modell einer nur vermittelt möglichen Gotterfahrung zugrunde. Dem steht die damals entwickelte Position des Protestantismus gegenüber, die *allein die biblische Überlieferung* zum Medium der Offenbarung Gottes postulierte und die Notwendigkeit der nachbiblischen Tradition einschließlich deren Träger und Protagonisten

39. Zum „klassischen“ Bildprogramm mittelbyzantinischer Kirchen vgl. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration* 14–29, sowie Wessel, *Bildprogramm*.

40. Zu Bedeutung, Ausgaben und weiterführender Literatur vgl. die Beiträge von Heuss, *Uranias hierarchias und Ekklesiastikes hierarchias*.

für die Erfahrung der Glaubensgeheimnisse bestritt. Gerade diese explizite Negation der Überlieferung wird für die Orthodoxie eine Herausforderung gewesen sein, die sie zur eindrucksvollen Vorführung ebendieser Tradition bewogen haben dürfte.

Ich möchte das areopagitische Modell etwas näher erläutern: Die einzelnen Hierarchien, die jeweils aus Triaden bestehen, sind in betonter absteigender Vertikalität miteinander verbunden, wobei die unterschiedliche Nähe zu Gott als dem „absolut transzendenten überseienden Prinzip“⁴¹ den Grad der Erleuchtung bestimmt bzw. umgekehrt durch die jeweilige Stufe der Erleuchtung der Rang im Gesamtsystem zugewiesen wird. „Nur die reinen Geister vermögen die unmittelbare Erleuchtung durch die Trinität aufzunehmen, sie wird dann wie auf einer Himmelsleiter weitergegeben an die irdische Hierarchie.“⁴² Im Koordinatensystem der Hierarchien bestimmt die Teilhabe an der Erleuchtung als Erkenntnis Gottes nicht nur vertikal die Nähe oder Ferne zum höchsten Punkt der Hierarchie, sondern auch horizontal den inneren Zusammenhalt des jeweiligen Ranges. Selbst den Engeln wird nur eine stufenweise Erleuchtung gewährt, die der Grund für ihre Gruppierung in drei Triaden ist. Auch die kirchliche Hierarchie baut sich in drei Triaden auf, die wie folgt beschrieben werden: „Die erste Triade umfaßt die Mysterien oder Sakramente, durch die die Gnade vermittelt wird: die Taufe, die Eucharistie und die Konfirmation (= auch: Myronsalbung, R. F.). Die zweite Triade besteht aus den Vermittlern der Gnade, den Sakraments Spendern: dem Bischof (Hierarchen), dem Priester und dem Diakon. Die dritte Triade umfaßt die in die Mysterien Eingeführten: jene, die sich auf dem Einigungsweg befinden, also die Therapeuten wie Mönche und Einsiedler, jene, die auf dem Erleuchtungsweg sind, also die Laien, sowie jene, die noch im Stadium der Reinigung stehen, d. h. die Katechumenen und Büsser“⁴³

Der Blick auf die Anzahl der Ränge sowie auf die *ausgewählten Heiligengruppen* im Cin zeigt, daß es sich hierbei keinesfalls um eine buchstäbliche Umsetzung des areopagitischen Modells handelt. Die von Pseudo-Dionysos Areopagites entwickelte Vorstellung von der Hierarchie ist zu dem Ordnungsbild des Mittelalters schlechthin geworden⁴⁴, insofern dürfte sie sehr wohl überall dort Pate gestanden haben, wo, wie im Cin, himmlische und irdische Ordnungen systematisiert wurden.

Das Ordnungssystem der moldauischen Cin-Zyklen umfaßt in Anlehnung an das areopagitische Modell (nicht als wörtliche Umsetzung!) die *Heerscharen der Engel*, die die oberen Ränge einnehmen und denen die Schau einer göttlichen Gestalt – Alter der Tage, Emmanuel als dem präexistenten Logos oder Pantokrator – gewährt wird; ferner die *Propheten* als jene Menschen, die den inkarnierten Gott, dargestellt auf dem Schoß der jungfräulichen Mutter, in der visionären Schau erleben konnten; die *Apostel*, die als Teil der erweiterten Deesis in ihrer Funktion als nahe Begleiter Christi und dementsprechend als ausgewiesene Fürbitter vor seinem Thron erscheinen. An nächster Stelle folgen die *Bi-*

41. Onasch, *Ikone* 16.

42. Heuss, *Uranias hierarchias* 7373.

43. Heuss, *Ekklesiastikes hierarchias* 7369.

44. Vgl. Onasch, *Liturgie* 276.

schöfe und *Kirchenväter*: Im areopagitischen Modell nehmen sie die Spitze der kirchlichen Hierarchie ein und damit die Nahtstelle zur himmlischen Hierarchie.⁴⁵ Sie sind deshalb die prädestinierten Vermittler des Heils und der Glaubensmysterien, entsprechend sind ihnen Darstellungen mit liturgischem bzw. eucharistischem Inhalt zugeordnet. Erscheinen diese Bilder hingegen auf Höhe der Mönche und Eremiten, dann werden diese als in die Glaubensmysterien Eingeführte bzw. als Empfänger der Sakramente ausgewiesen. Die *Märtyrer*, die im Corpus Areopagiticum allerdings nicht als gesonderte Gruppe genannt werden, sind in den meisten Cin-Zyklen zwischen den Rängen der Bischöfe und der Mönche angesiedelt: Als Augen- und Ohrenzeugen, vor allem aber als Zeugen des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi sind sie nach den Worten des Bischofs Polykarp von Smyrna „Schüler und Nachahmer des Herrn“. Nach dem Aufhören der Verfolgung durch den römischen Staat und der Abnahme der Zahl der Märtyrer übernahm das *Mönchtum* mit dem asketischen Ideal einer ‘perpetua crucifixio’ (= immerwährende Kreuzigung) die Nachfolge der Blutzeugen.⁴⁶ Weil die Märtyrer in ihrer „sakramentalen Kompetenz“ den Bischöfen fast gleichgeordnet sind und den Mönchen heilsgeschichtlich vorausgehen, ist ihr legitimer Platz innerhalb der kirchlichen Hierarchie zwischen diesen beiden Gruppen, also dort, wo sie auch in den meisten Cin-Zyklen dargestellt sind.

Nach Auffassung des Pseudo-Dionysos Areopagites ist, außer bei der obersten Engelstriade, keine direkte Kenntnis von Gott möglich, deshalb müsse alles, was wir von Gott wissen, in absteigender Stufenfolge der Ränge nach unten hin vermittelt werden. Die Gotteserkenntnis nimmt dabei an Klarheit und Intensität immer mehr ab. In umgekehrter Richtung ist jeder Aufstieg zu Gott nur in einer lückenlos aufsteigenden Stufenfolge von Rang zu Rang möglich. Die Ränge haben also die doppelte Funktion, nach unten hin Göttliches zu vermitteln und nach oben hin stufenweise zur Schau des göttlichen Urlichts zu führen. Über die hierarchischen Stufen strömen die göttlichen Energien von Gott zum Menschen und sie sollen den Menschen über die gleiche Stufenleiter zu Gott zurückbringen.⁴⁷ Mit Bezug auf die Cin-Zyklen, deren Gliederungskonzeption auf das areopagitische Ordnungsprinzip zurückführbar ist, hat diese Auffassung zur Konsequenz, daß letztendlich die Unverzichtbarkeit jeden Ranges hier inszeniert werden soll, unbeschadet der konkreten Ausgestaltung. Die konkrete Gemeinde soll sich darüber hinaus als (unterste) Stufe eines Vermittlungskontinuums göttlicher Erkenntnis und Gnade begreifen. Damit wird aber auch eine ureigene orthodoxe Position behauptet. Dazu steht die Sicht der Reformation, die die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung und -offenbarung postuliert, in krasser Opposition. In der Orthodoxie ist aber der Rahmen, innerhalb dessen sich die Gotteserfahrung vollzieht, die Liturgie.

45. Zu ihrer daraus abgeleiteten Bedeutung innerhalb der kirchlichen Sozietät vgl. Fischer, *Ikone* 89, vor allem Onasch, *Ikone* 17–24.

46. Vgl. Onasch, *Liturgie* 257.

47. Fischer, *Ikone* 90.

Die unzähligen liturgisch-textlichen Entsprechungen dieser Komposition bzw. ihrer einzelnen Elemente nachzuweisen und ihren Sinn in enger Anlehnung an die Bedeutungsvalenzen der orthodoxen Liturgie⁴⁸ zu erschließen, würde den Rahmen dieses Vortrags sprengen. In der Liturgiefeier werden nämlich die *Engel und die verschiedenen Gruppierungen des Gottesvolkes* wiederholt und an ganz verschiedenen Stellen mit jeweils unterschiedlicher Funktion angerufen – am ausführlichsten während der Proskomedie bei der Bereitung der Opfergaben für die anschließende Feier der Eucharistie. Im Cin werden die Heiligenkategorien, die in ihrer hierarchischen Schichtung die Grenze zwischen Himmel und Erde aufheben, den Gläubigen buchstäblich vor Augen geführt, in der Absicht, sie durch die Autorität jedes einzelnen unter den dargestellten Figuren und durch Addition dieser Autoritäten zum machtvollen Hofstaat des dreieinigen Gottes in ihrem Glauben zu bestärken. In den religiösen Auseinandersetzungen der Zeit konnten sich die orthodoxen Gläubigen auf die beeindruckende Anzahl von Verbündeten berufen, die die Tradition für sie bereithielt und die ihnen in den Figurenrängen des Cin gegenübertraten. Obwohl der konkreten Gemeinde im Hierarchieentwurf des Cin nur der unterste Rang zukam, konnte sie sich aufgrund der Zwangsläufigkeit seines Ordnungsprinzips in der Gewißheit des Heils und der Erlösung sehen.

Die Figuren der Mittelachse ergänzen das Heilsversprechen des Cin, indem sie verschiedene zentrale Gottesvorstellungen vorführen. Unabhängig davon, mit welchen Gestalten die Mittelachse im einzelnen besetzt ist – die Zusammenstellung variiert von Kirche zu Kirche –, wird jedes Mal, bei einer Lesart von oben nach unten, zum Betrachter hin, das stufenweise Offenbarwerden Gottes für die Menschen nachvollziehbar: Die Stufenfolge setzt bei der obersten himmlischen Autorität ein (*Gottvater, Pantokrator* oder *Emmanuel* als der präexistente Logos), sie wird mit dem *inkarnierten Gott* fortgesetzt (das Jesuskind auf dem Schoß seiner Mutter) und endet mit Darstellungen, die für das Offenbarwerden Gottes in der Liturgie und im eucharistischen Opfer stehen (*Deesis, Amnos, Lamm Gottes*). Der Adressat dieser Offenbarung findet sich an unterster Stelle der Mittelachse. Es ist die jeweilige, feiernde Gemeinde (etwa vertreten durch ihren *Patronatsheiligen*), deren Glieder durch die in der Liturgie erfahrene Konsekration zu Christusträgern werden (wofür dann Christophorus steht) oder Engel sakramental abbilden (und in diesem Fall durch einen Erzengel vertreten). In der Liturgie vollzieht sich die Einswerdung der zelebrierenden Gemeinde mit der Gesamtkirche, verstanden als Einheit von himmlischer und irdischer Hierarchie, wie sie der Cin als Bild-Chiffre der Liturgie vorführt. Sie nimmt aber auch die endgültige Einheit des christlichen Universums vorweg,

48. Vgl. v. Lilienfeld, *Liturgie* C 30–41. Die Betrachtung der orthodoxen Liturgie bietet sich unter sehr verschiedenen Blickwinkeln an. Von Lilienfeld spricht von ihren unterschiedlichen „Dimensionen“, über die ein jeweils eigener Zugang erfolgen könne: die Dimension der menschlichen Sinne und der Künste, die „horizontale“ Dimension der heilsgeschichtlichen Rememoration und die „vertikale“ himmlisch-irdische Dimension, schließlich die eschatologische, dogmengeschichtliche und dogmatische Dimension sowie die gemeinschaftsstiftende (russ. „sobornost“), nationale und universal-kosmische. Im Hinblick auf das Kompositionsschema des Cin, das Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches vereint, ist vor allem die „vertikale“ himmlisch-irdische Dimension der Liturgie als Vergegenwärtigung der Offenbarung relevant.

die die Propheten geweißt haben und die Christus bei seiner zweiten Wiederkunft – eindrucksvoll in Szene gesetzt im Jüngsten Gericht – stiften wird. Cin und Jüngstes Gericht stehen sich, bezogen auf ihre Platzierung innerhalb der Gebäudetopographie, polar gegenüber (mit Arbore als einziger Ausnahme), auf inhaltlicher Ebene hingegen ergänzen sie sich komplementär.

Die horizontale und vertikale Systematik der Figurenränge des Cin um eine Mittelachse weist Parallelen zum Koordinatengefüge der altrussischen Ikonostase auf, deren im 14–15. Jahrhundert begonnene Entwicklung in ihren wesentlichen Zügen etwa gleichzeitig mit der Entstehung der Cin-Zyklen im 16. Jahrhundert zum Abschluß kommt. Direkter Einfluß läßt sich nicht nachweisen, doch haben offensichtlich ähnliche Voraussetzungen zu vergleichbaren Ergebnissen geführt⁴⁹. Bei allen Unterschieden vermitteln die altrussische Ikonostase wie auch der Cin „Theologie“ im orthodoxen Sinne: Lehre der Kirche und Anbetung, wie sie durch die geneigten Gestalten auf der Horizontalen angedeutet wird, gehen ununterscheidbar ineinander auf. Über ihre Funktion als „lobpreisende Lehrinformation“ hinaus stellen beide die Repräsentation der himmlischen und irdischen Kirche dar, wie sie das Idealmodell des Corpus Areopagiticum vermittelt. Die zeitgenössischen Nachbildungen dieses Idealmodells, sowohl die russische als auch die moldauische Kirche des 16. Jahrhunderts, hatten das Idealmodell und seine Vergegenwärtigung, seine „re-praesentatio“ gleichermaßen nötig, um ihre Identität, die erschüttert war – im moskovitischen Reich durch soziale und häretische Bewegungen, in der Moldau durch die osmanische Bedrohung und die im Protestantismus kulminierenden Glaubensauseinandersetzungen – von neuem stiften zu können. Die moldauische Kirche setzt sich mittels ihrer Außenprogramme propagandistisch zur Wehr und artikuliert dabei im Medium der Malerei – teils innovativ, teils Bildtraditionen aktivierend – Kernaussagen der Orthodoxie.

49. Onasch, *Ikone* 68.

Hankó-Nagy Alpár

Reformátusok elleni atrocitások Romániában 1940–45. között.

Atrocities Against Reformed People in Romania Between 1940 and 1945.

The study presents the way that Hungarian Reformed people were prejudiced by the Romanian authorities and civilians after the Second Vienna Award. First we present the discharge of the Hungarian workers from the Romanian mines and factories. This was followed by the forced immigration of these Hungarians to Northern Transylvania. We also present here the way that Romanian authorities have confiscated almost everything from the immigrants. The second part of our study presents the atrocities endured by Hungarians during the Antonescu regime. These atrocities have varied from oral insults to spitting in face or slapping or even brutal beatings endured by Hungarians. We also present the methods used by the authorities to torture the Hungarian citizens suspected with espionage or disloyalty. Finally, we present the atrocities committed against Reformed churches and buildings. A church tower has been set on fire, another has been bombed with grenades and other has been desecrated or ravaged.

Keywords: Church History, Romania, Second World war, Antonescu-regime, Hungarian minority.

Az előző számban közölt tanulmányunkban 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 implicite a református egyházra a szenvedések sokaságát zúdította. Jelen tanulmányunk célja részletesen, csoportosítva megismertetni ezek közül a sérelmek közül mindazokat, amelyeket a református lelkészeknek, tanítóknak vagy az akár csak egyszerű híveknek kellett elszenvedni, illetve mindazokat az atrocitásokat, melyek ebben az időszakban református templomokat, iskolákat, egyházi épületeket értek.

Elbocsátások, kiutasítások

Rögtön a bécsi döntés után a magyarok elűzéséről, kiutasításokról, elbocsátásokról számos jelentés érkezett, a zaklatásoknak főként az ipari létesítmények és bányák körüli települések magyar lakossága, illetve az állami intézményeknél (vasút, postahivatalok, közintézmények stb.) dolgozó magyar hivatalnokok voltak kitéve. Zaklatásokról szóló jelentések érkeztek többek között a Zsil-völgyéből, Brassóból, Resicáról, Galacról. A jelentések közös vonása, hogy beszámolnak arról, hogy a kiutasítottakkal „önkéntes” felmondási, távozási nyilatkozatokat íratnak alá a hatóságok, hogy így kendőzzék a kiutasításokat.

Általában arról szólnak ezek a jelentések, hogy „a magyarokkal sokkal rosszabbul bánnak, mint valaha”.¹

Már a második bécsi döntést követő napokban elkezdődött Dél-Erdély megtisztítása a magyar alkalmazottaktól. A brassói konzul hivatalba lépése utáni első hangulatjelentése is ezzel a kérdéssel foglalkozott. Elmondta, hogy a brassói és a város környéki székelyföldről származó cselédek, munkások, kisiparosok ingóságaikat elkótyavetyélve eltávoztak. A brassói magyarság apadását kb. 15–20 000 főre becsülik, aminek következtében Brassó magyar lakossága körülbelül 20 000-re csökkent. A módosabb, ingatlanal rendelkező magyarság körében is erős volt a távozás szándéka: a Népközösségnél mintegy 1100 eladó magyar ház volt bejelentve.

Ugyanekkor jelentette a konzul, hogy a román hatóságok még nem folyamodtak az elbocsátásokhoz és a kiutasításhoz, de már elkezdték összeírni a magyar alkalmazottakat, amivel sikerült őket megrémisíteni. Azt viszont már ebben a jelentésében közölte, hogy a kisebbségi vállalatokhoz megérkeztek az első, a román kormány által kirendelt vasgárdista ellenőrök, akiknek első tevékenysége volt a vállalatok, bankok alkalmazottainak és munkásainak nemzetiségi szempontból való megvizsgálása. Nem egy ellenőr adott felháborodásának hangot amiatt, hogy magyar munkások, alkalmazottak egyes helyeken a *numerus valachicus* ellenére, még mindig túlnyomó számban képviselve vannak. A követ mindezek alapján feltételezte, hogy nemsokára elindul a magyarok elleni tisztogatási akció.² Feltételezései igen hamar beigazolódtak. A brassói repülőgépgyár kapuján már augusztus 31-én hirdetmény közölte, hogy egyetlen magyar dolgozó sem mehet be, a magyar vasúti alkalmazottakat pedig rendelet alapján elkezdték összeírni.³ A kiűrités előtti észak-erdélyi területekre tömegesen helyezték át a magyar vasutasokat, pénzügyi és igazságügyi tisztviselőket. Petru Groza visszaemlékezései szerint a Hivatalos Közlöny a bécsi döntés előtti dátummal közölte az áthelyezési rendeletet. Groza értesülései szerint csak Piskiből egy nap alatt 300 vasutast helyeztek át.⁴

A resicai vasművek magyar alkalmazottai 1940. októberében szülőértekezleten vettek részt, hogy megbeszéljék a szegény sorsú gyermekek megsegítésének kérdését. A gyűlést a hatóságok feloszlatták, a résztvevőket illegális államellenes szervezkedéssel vádolták. A gyűlést feloszlató rendőrök feljegyezték a résztvevők neveit, és a névsort átadták az éppen ott tartózkodó Grecianu volt berlini román nagykövetnek. Grecianu így kiáltott fel: „A resicai vasműveknél még magyarok is vannak? No, majd elintézzük őket. Ez a gyűlésük épp kapóra jött.” Október végén mindnyájukat elbocsátották.⁵

1. A Magyar Királyi Honvéd Vezérkar főnökének 1940. szeptember 20-i jelentése, MOL K 28, 159. cs., 262. t., 4968/1940.

2. A brassói magyar konzul hangulatjelentése, MOL, K 63, román-magyar viszony, kisebbségi ügyek, 1940. (253. csomó, 27/4. t.), 1pol/1940.

3. L. Balogh Béni: *A magyar-román viszony...*, 79.

4. Petru Groza: *A börtön homályában*, 165.

5. Takács Miklós elbocsátott resicai munkás jelentése, MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 1721/1941.

1940. november 11-én elbocsátottak a zernyesti papírgyárból 21, a cellulózugyárból 40 magyar munkást. Közölték velük, hogy november 17-ig el kell hagyniuk az országot. A munkásokkal egy állítólagos belügyminisztériumi rendeletre hivatkozva közölték, hogy távoznuk kell, és ingatlanaikat is el kell adniuk. A kétségbeesett magyarok kérték a hivatkozott belügyminisztériumi rendelet számát, de arra azt a választ kapták, hogy ahhoz semmi közük. A hatóságok nem voltak hajlandók ugyanakkor írásos kiutasítási parancsot sem adni. Ez kb. 200-250 magyar lelket érintett, nem csak észak-erdélyi illetőségűeket.⁶

A román hatóságok minden tőlük telhető módon igyekeztek minél több magyar nemzetiségű lakost az ország elhagyására bírni. Azt terjesztették a magyarság körében, hogy az optálás a román hatóságok előtt is megoldható, közjegyzői nyilatkozattal, függetlenül attól, hogy a magyar állam miként nyilatkozik az optálók befogadását illetően. Ezt különösen olyan helyeken gyakorolták, ahol a kivándorlási vágy nagyon erős volt, pl. a Zsil völgyében és Resica vidékén. A bukaresti magyar nagykövet értesülései szerint a magyar munkások ezrével indultak a határ felé.⁷

1940. december 20-án már arról számolt be a brassói konzul, hogy a napokban Brassóban kifüggesztettek egy plakátot, amely felhívja a magyar nemzetiségűek figyelmét, hogy a magyar állampolgárság javára 1941. február 28-ig optálhatnak közjegyzők előtt. A vasgárdisták pedig elkezdték összeírni a magyarok vagyonát, ennek pedig nyilvánvalóan az ijesztgetés volt a célja, hogy ezzel is bátorítsák az optálásokat.⁸

A katonai szolgálatra való behívás is jó alkalom volt arra, hogy minél több magyart rávegyenek a távozásra: a katonai vagy munkaszolgálatra behívott magyarokat a katonai hatóság megkérdezte, hogy át akarnak-e menni Magyarországra, vagy hat hónapos munkaszolgálattal akarnak végezni. A megkérdezettek jelentős része a távozást választotta, ezeknek három nap alatt el kell hagyniuk az országot. Brassóban egy volt községi írnok, Kovács András társulva egy románnal és egy szásszal, a hatóságok támogatását élvezve, üzletszerűen csábította rá a magyarokat az állampolgárságról való lemondásra, és segítette át őket a határon. Aldoboly község csendőrmestere a határon átszökött magyarok feleségeit és gyermekeit ijesztgetéssel bírta rá arra, hogy az eltávozott családfő után menjenek: megvádolta őket, hogy a megszökött családfővel továbbra is fenntartották a kapcsolatot, majd választani engedte őket a hadbírószági elítéltetés és a távozás között. A legnagyobb részük a Magyarországra való távozást választotta, de természetesen a kis székely vagyonok Romániában maradtak. A faluban rettegés uralkodott, mert annyi is elég volt, hogy valakire ráfognak, hogy átjárt az férjéhez, máris mennie kellett, vagy hadbírószághoz állították.⁹

Az elbocsátottak vagy az önként távozók optálása viszont nem ment akadálymentesen. Eleve sérelmesnek minősíthető az az eljárás, amit az első perctől alkalmaztak a hatóságok, amikor az optálótól nyilatkozatot kértek, amelyben hangsúlyosan meg volt fogalmazva, hogy az illető „önként és kényszer nélkül” mond le állampolgárságáról és a román

6. MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 3biz/1940.

7. A bukaresti magyar nagykövet 1940. november 11-i jelentése, MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 6303pol/1940.

8. MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 19pol/1940.

9. A brassói magyar népközösség 1941. július 16-i jelentése, MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 4384/1941.

állammal szembeni minden jogköveteléséről.¹⁰ Ez egyrészt azért minősíthető sérelmesnek, mert az optálók általában nem önként, hanem valamilyen kényszer folytán távoztak. Elbocsátásukkal és nemkívánatos személyekké való nyilvánításukkal minden életlehetőségtől megfosztották őket, a katonai szolgálattal vagy hadbírószági ítélettel való zsarolás pedig szintén kényszerítő körülménynek minősíthető. Az efféle gyakorlat másrészt azért volt sérelmes, mert az állampolgári jogokról való lemondás mögött az etnikai tisztogatás nyilvánvaló szándéka állt (nem beszélve arról, hogy később, az 1945-ös állampolgársági törvény nem tette lehetővé a román állampolgárság visszaszerzését azoknak, akik erről önként lemondtak).

Az optálónak eleve gondot jelentett az is, hogy – Kacsó Sándor szavaival élve – „valamilyik ócskásnak negyed-áron eladja azt, ami otthonát meghitté tette, nehezen megszerzett bútorait”¹¹, viszont távozását még nehezebbé tették a román hatóságok, akik igyekeztek a hetedik bőrt is lenyúzni a távozni kényszerülőkről. Bár eleinte egyszerű kijelentkezés alapján elhagyhatták az országot, 1940. októbertől a hatóságok már három irat beszerzésétől tették függővé a távozás. Az első egy büntetlenségi bizonyítván volt, amit 178 lej illeték, és még valamennyi hálapénz fejében állítottak ki. A második irat egy közjegyzői nyilatkozat volt, melyben az illető lemondott a román állampolgárságáról, kijelentette, hogy senki nem kényszerítette arra, hogy elhagyja az országot. A harmadik irat az adóhivatal bizonyítványa volt, miszerint a távozonak nincsen adó-hátraléka. Az adóhivatal csak úgy adta ki sokaknak a kért bizonylatot, ha 502 lej fizettek le, mert szerintük sokan eltávoztak adójuk megfizetése nélkül, és most azt a többiek tartoznak megfizetni, és mindenkire pontosan 502 lej esik. Ugyancsak itt színházjegyeket is igyekeztek rásózni a kérvényezőkre, hogy támogassák eltávozásuk előtt a román társulatot.¹²

1941. január 8-tól pedig az eltávozók ingatlanjainak eladása elé is komoly akadályokat gördítettek. A román Igazságügyi Minisztérium 965. sz. rendeletével egy bizottságra bízta a magyarok által eladott ingatlanok értékének megállapítását. Azon a címen, hogy a román állam clearing-számláját ne terheljék meg túlságosan, minden kitelepülni szándékozó magyar ingatlanának átruházására vonatkozóan megállapodást csak a törvényszék elnöke előtt lehetett kötni, és csak azután, ha a helyi törvényszék egy bírójából, a pénzügyigazgatóság és a prefektúra képviselőjéből álló bizottság a jogügylet tárgyának reális árát megállapította. Csak azokat az adásvételi szerződéseket lehetett telekkönyvileg bekebelezni, amelyeket a törvényszék elnöke láttamozott az eredeti okiraton, azzal a megjegyzéssel, hogy a vételárat a bizottság ellenőrizte és megállapította. Ez a rendelkezés nem vonatkozott a német kitelepülőkre. Általános vélemény szerint a rendelkezés célja a magyar vagyon eladásából származó vételár átutalási lehetőségének megakadályozása, vagy az át-

10. Lásd pl. Ludvig Gyulának, a Magyar Népközség nagyszebeni tagozata vezetőjének jelentését, MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 6172pol/1940.

11. Kacsó Sándor: *Lélekvesztőn*, 17.

12. Lásd a MNK temesvári irodavezetőjének jelentését, MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 6258pol/1940.

utalásra kerülhető összegnek a csökkentése, másrészt a magyar ingatlan vagyonok minél kisebb áron román kézre való átjatszása volt.¹³

Végül, a szerencsétlen menekülteknek, még ha sikerült is némi ingóságukat útra tenni, mégis üres kézzel kellett elhagyniuk a dél-erdélyi határt. Így járt az a tenkei fiatal férfi is, akiről a magyar Belügyminisztérium bizalmas távirata közli, hogy egy félxfürdői románval cserélt házat. Üzent a családjának, hogy menjenek utána, de a családtól a határörök minden vagyonukat elvették (élelmiszert, pénzt, aranyat, értéktárgyakat) úgyhogy még annyijuk sem maradt, amiből a gyermekeknek enni adjanak. A férfi hiába ment vissza később a katonákhoz visszakeráni ingóságait, mert azok elkergették, és azt mondták, ha el nem tűnik, felakasztják. Kijelentették: „menjete Horthyhoz, majd az ad nektek enni, de csak újévig, mert akkor mi már ott leszünk.”¹⁴ A kiutasítási esetek körüli sérelmek közül talán a legmegrázóbb annak a marosújvári napszámosnak az esete, akit 13 gyerekével együtt, minden ingóságuk nélkül, csupán két tehénvel gyalog indítottak útnak azzal, hogy távozzanak Magyarországra. Amikor a szerencsétlenül járt család Marosludasra érkezett, a helyi román bíró elkobozta a két tehenet is, és azzal kergette el őket, hogy vagy távoznak, vagy agyonlövetei őket.¹⁵

A petrozsényi magyarság helyzetéről szóló jelentésében Groszek Ferenc, időközben Magyarországra menekült kereskedő elmonda, hogy a bécsi döntés utáni optálások idején a magyaroktól indulásuk előtt a vasgárdisták mindent elvették, még az útra csomagolt elemózsiát is. Hiába tiltakozott a népközösségi elnök a csendörparancsnoknál, azt a választ kapta, hogy szemet szemért, fogat fogért, mert Észak-Erdélyben is így cselekszenek a románokkal.¹⁶ Talán ezeknek a körülményeknek köszönhető, hogy még a román hivatalosságok is kénytelenek voltak később elismerni, hogy a magyarok Észak-Erdélybe való távozása nem volt más, mint „mezítlábon való átköltözés”.¹⁷

Inzultusok, atrocitások, merényletek

a. Református lelkészek, tanítók, egyháztagek ellen

A magyar civil lakosság elleni atrocitások a bécsi döntés után hosszú ideig mindennapos jelenséggé váltak Romániában. Megnyilvánulási formájuk széles palettán mozgott: a legenyhébb szóbeli inzultusoktól a legvéresebb gyilkosságokig.

„Magyarul megszólalni valahol annyit jelentett, mint azonnali inzultusnak tenni ki magát az embernek. Tordán szembeköpték és megpofozták azt, akinek szájából egy magyar szó elhangzott.” – írta Nagy Ferenc 1940. november 6-án.¹⁸ Az atrocitások első hullá-

13. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 231pol/1941.

14. MOL K 63, 260. cs., 27/4. t., 382/1941.

15. A Magyar Királyi Honvéd Vezérkar főnökének 1940. szeptember 21-i jelentése, MOL K 28, 159. cs. 262. t. 4714/1940.

16. MOL K 610, 91. cs., VII/6.

17. Ezt Geblescu, román követségi tanácsos jelentette ki Gyárfás Elemérnek, 1942. július 15-i tárgyalásukkor, Gyárfás Elemér: *A dél-erdélyi magyarság...* MOL, K 610, 91. cs., VII/1., 10.

18. IgtanLvt 12612/1940.

ma az egyházat sem kerülte el. Annak ellenére, hogy bizonyára nem készült minden atrocitásról jelentés, a rendelkezésre álló anyagok így is siralmas helyzetre utalnak.

Albert Sándor bethlenszentmiklósi lelkész a vonaton az egyik kupéból azért kergettek ki, mert magyarul mert szólni egyik útitársához, azzal, hogy azonnal takarodjék ki a kupéból, különben kidobják a vonatból.¹⁹

Nagy Ferenc püspök-helyettes, Bíró Lajos marosdécsei és Nagy József balázsfalvi lelkész szinte pórul járt, amikor Szászváros és Gyulafehérvár között az autóbussen magyarul beszéltek egymással. Az egyik utas románul megkérdezte tőlük, hogy hová utaznak, s mikor ők erre románul közölték, hogy Gyulafehérvárig, akkor rájuk támadt, hogy ő azt hitte, hogy legalábbis Nagyváradig, vagy még tovább: Budapestig, – ki az országból és a „bűdös” nyelvükkel nem mérgezik az autóbussznak a levegőjét. Majd az autóbussz utasaihoz fordult, és megkérdezte: lehetséges-e, hogy míg román testvéreik fejébe szeget vernek, őket megnyúzzák odaát, addig ebben az autóbusszban a magyarok mérgezzék a levegőt „barbár” nyelvükkel!? Nagy Ferenc szerint csak annak köszönheték, hogy ki nem dobtak őket az autóbusszból, hogy az egyik román utas azt mondta: ők urak és nem „vadállatok”.²⁰ És bár ebben a jelentésében az egyházi elnök több részletet nem közölt ugyan, összefoglalásképpen mégis megjegyezte: „Az ilyesféle esetek napirenden voltak.”²¹

A bukaresti követség összesítő jelentése szerint 40–50 olyan eset ismeretes, amelyekben a tordai magyarság tagjait súlyosan inzultálták. Volt, akit megtámadtak, vagy olyan is, akit leköptek. Ezekről az inzultusokról nem kímélték meg Árkossy Jenő református lelkész és a magyar nemzetiségű főügyészt sem.²²

Nem csak a magyar beszéd váltotta ki a román emberek agresszív magatartását a lelkészekkel szemben. Számos esetben különösebb indok nélkül, egyszerűen csak haragból vagy indulatból bántalmazták vagy inzultálták a lelkészeket, tanítókat.

Az árapataki lelkész, Farkas Károly jelentése szerint 1940. szeptember 25-én, délelőtt 10. 30-kor az állami iskolai tanító, Glajer Nicolae rárontott, és öklével, majd kövekkel ütni kezdte, és azt kérdezte: „Te semmirevaló! Hol van a határ? Az Oltnál? Te tolvaj!” Állítása szerint csak úgy tudott megmenekülni, hogy befutott a községházára, ott pedig az alkalmazottak akadályozták meg támadóját, hogy utolérje.²³

Soó Sándor, vulkáni lelkész ellen merényletet akart elkövetni az észak-erdélyi román menekültek egy csoportja. 1941. május 21-én három személy megkísérelt behatolni a lakásába. Próbálkozásuk sikertelen volt, mert felfedezte őket a szemközti polgármesteri hivatal őre. A következő este is próbálkoztak, szintén sikertelenül, harmadik este pedig már erőszakosabban igyekeztek feltörni a lelkészi lakás ajtaját. Ekkor megakadályozta őket az őr és a szomszédban lakó pékmester, és távoztak. Percek múlva azonban egy teherautón tértek vissza, amelyről nagy erővel óriási köveket dobáltak a lelkészi lakás ablakaira. A

19. Uo.

20. Uo.

21. Uo.

22. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 4384/1941.

23. DRELvt, XLVII/6.

kövek olyan erővel törték be az ablakokat, hogy a duplaablakon keresztül az ablaktól hat méterre levő falról visszapattanva két métert repültek, sőt az egyik kő a szoba ajtókeretében is kárt tett. A lelkész felesége az óriási ijedtségtől eszméletét veszítette. A jelentésben a lelkész kijelentette, hogy a merénylet az élete ellen irányult, ugyanis a három elkövető mellett többen is várakoztak a közeli bokrokban, hogy alkalomadtán a lelkészre és családjára törjenek.²⁴ Az esetről a Magyar Református Egyház Konventjének írott jelentésében a lelkész azt is hozzátette, hogy nem ez volt az első merénylet ellene. Elmondta, hogy az 1941. januári vasgárdista felkelés idején őt is el akarták otthonából hurcolni a helyi vasgárdisták, hogy lupényi kollégájához hasonlóan agyonverjék. Ő viszont nem volt otthon, Déván tartózkodott, és megmenekülését egy dévai vasutasnak köszönhetette, aki éjszakára egy üres szenes vagonban rejtette el.²⁵ A lelkészt ért zaklatások nem múltak el a vasgárdista lázadás leverésével, hiszen egy évvel későbbi jelentésében így írt: „Ma is naponként ostrom alatt állok. Ésti szürkület után bezárt ajtóknál ülünk otthon, de éjjeli nyugalomunk nincs, mert állandóan figyelő alakok járják udvarunkat, amit még jelenteni sem tudok, mert bizonyítani nem tudom. A sok zaklatás folytán feleségem idegösszeroppanás előtt áll.”²⁶

Óraljaboldogfalván Keményné Czirják Emmának, a helyi idős tanítónőnek kellett elszenvednie a beszállásolt katonaság egyik hadnagyának inzultusait. Az történt ugyanis, hogy a tanítónő nem volt hajlandó lakását és a régi felekezeti iskolát tiszti lakásnak átengedni. A tisztt ekkor kifakadt, és elkezdett kiabálni, hogy: „Tudjátok, ki vagyok én? Román tisztt. De ti magyar kuttyák vagytok ... Tudod, mit csinálnak odaát a magyarok? Azt, hogy egy pap fejébe szeget vertek, másiknak a bőrét nyúzták le. Úgy húzom le én is a te bőrodet, kutya magyar a papodéval együtt, kinek hallottam már hírét.” A hadnagy végül kénytelen volt távozni, de a jelentésben arról is olvasunk, hogy egy másik özvegyasszonynál hasonlóképpen járt el, ott még pisztolyt is szegezett az asszony fejének. A tanítónő hiába kérte a helyi csendőr segítségét, az kijelentette, hogy a katonaság akcióiba nem avatkozhat.²⁷

A lelkészeket ért atrocitások közül a legkülönösebb Régeni István gyulafehérvári lelkészt érte. Az ő esetéről Márton Áron, gyulafehérvári római püspök számolt be a Magyar Külügyminisztériumnak írott egyik hangulatjelentésében, amelyet a brassói konzulátusnak juttatott el. Elmondta, hogy a lelkész kertjében az egyik rózsatövön oltás folytán egyszerre nőtt ki egy piros és egy fehér rózsza. Egy reggel a lelkész kivágva találta a rózsafát, mellette a következő üzenettel: „Ha még így oltasz, te is a sorsára jutsz. A román nép hazájában nem kell piszkos magyar zászló.” Aláírás: „a román nép.”²⁸

Számtalan ehhez hasonló, „enyhe” atrocitás érhetett a lelkészeket, hisz Nagy Ferenc egyik jelentésében így fogalmazott: „Mennyi más eset van – amelynek a névtelen, szenvedő hőse egy-egy református pap volt, amely felett napirendre tértünk, és még papírra sem vetettük. Minden református pap gyanús, aki csak él – érezte lelkipásztor seregünk, és

24. Sóó Sándor jelentése, DRELvt, XLVII/21.

25. MREZSL, 2.f/165/23/1–6.

26. MOL, K 63, 262. cs., 27/4. t., 4520pol/1942.

27. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL, K 610, 91. cs., VI/II. 215–216.

28. MOL, K 63, 266. cs., 27/7. t., 5047pol/1942.

csendesen, szótlánul tűrte a szidalmat, fenyegetést, támadást.”²⁹ Ezek pedig nem maradtak el, sőt, sokszor az agresszív tettelegességig fajultak. Őt olyan esetről tudunk, ahol a lelkészt a zaklatás mellett testi agresszió is érte.

Az első Régeni István, gyulafehérvári lelkész esete. 1940. őszén a házkutatás megszkott dolog volt, főleg a „gyanús” elemek házáinál. A lelkészek pedig – természetesen – gyanús elemek voltak. Így került sor házkutatásra a lelkész lakásában is. A házkutatást végző detektívek azonban nem találtak mást, csak néhány régi magyar albumot, egy magyar ruhás babát, amit 1917-ben, az akkor hétéves, beteg kislányának vásárolt a lelkész, szintén 1917-ből a lánya első osztályos értesítőjét, melynek borítójára a Himnusz volt rányomtatva, és egy régi kalotaszegi turistatérképet. Mindezeket, mint „bűnjeleket” elkobozták, a lelkészt pedig bekísérték a csendőrségre. Ott egy vasgárdista „komiszár” rárontott, többször megpofozta, azt hányva szemére, hogy állítólag kapcsolata volt a „rongyos gárdával” és a levante-egyesülettel. Ezután elengedték.³⁰

A második eset Jenei Sándor, pusztakamarási lelkésszel történt. A faluba 1940. decemberében észak-erdélyi menekültek érkeztek, akik részére a parókia egy részét is át kellett adnia. A menekültek azonban tavasszal a parókia melletti réten kezdték legeltetni a lovaikat. Ez a rét a lelkész használatában levő kaszáló volt. Amikor a lelkész felszólította, hogy a lovakat hajtsák el onnan, az egyik menekült férfi a lelkész nyakának ugrott, és fojtogatni kezdte. Csak a magyar hívek összecsődülésnek volt köszönhető, hogy nem következett el további erőszakos cselekedetet a lelkész ellen.³¹

Keresztes József, resicai lelkész viszont nem szabadult ilyen „könnyen”. 1941. január 8-án Gyulafehérvárról Dévára akart utazni. Az állomáson egy rendőr-komiszár letartóztatta, bekísérte, ezután pedig szörnyű vallatásnak és kínzásnak volt kitéve. Kegyetlenül verték és ütlegették. Cipőjét lehúzták, talpára gumibottal ötven ütést mértek, s azután arra kényszerítették, hogy sajgó lábbal körbe fusson a szobában, és mivel erre képtelen volt, arcon és fejbe verték, rugdosták, öklözték, majd arra kényszerítették, hogy sajgó lábait a mosdótálban eléje tett jéghideg vízben úsztassa. Más alkalommal kezét-lábát összekötözve dobálták a magasba, és úgy esett le egyensúlyát elvesztve a kemény padlóra számtalanszor, míg öntudatát is elvesztette. Napokon át olyan kínzásnak vetették alá, hogy végül nem bírva már sem testileg, sem lelkileg a fájdalmat és a kínzást, zaklatott idegzetel öngyilkosságra határozta el magát, és felvágta ereit. Ezután a nagyszebeni hadbíróságra kísérték, hol a vizsgáló hadbírószági ügyész azonnal kihallgatta, és vallomástétele után szabadlábra helyezte.³²

A negyedik eset talán a legmegrázóbb. Január 22-én egy csendőr két gárdista kíséretében megjelent a lupényi lelkészi irodában, s ott felszólították Gráf József lelkészt, hogy menjen a csendőrségre. Ő gyanútlanul elment velük. A csendőrségen ott volt az örmeester, a községi bíró, valamint Cocea Ioan, vasgárdista komiszár. Miután megkérdezték, hogy

29. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11. 214.

30. Uo. 201–202; DRELvt, XLVII/13.

31. DRELvt, XLVII/24.

32. DRELvt, XLVII/14.

hívják, és ő válaszolt, a komiszár rögtön elkezdte pofozni, rúgni, ütni, verni, ahol érte. Amikor a lelkész eltakarta arcát, akkor a fejét kezdte ütni a pecsétyűrűjével, ettől később apró daganatok nőttek a fejére. Körülbelül tizenöt percig verték, ekkor kiküldték, és estig várnia kellett a váróteremben egy padon. Este leküldték a konyhába, ott is várnia kellett, majd beparancsolták a kamrába. A sötétben le kellett vetkőznie, és lefeküdni a lisztes ládára, ekkor két kezét hátra húzták a nyaka köré, az egyik vasgárdista ráült a fejére, s a másik a derekától a térdhajlatáig kezdte ütni-vern. Este héttől háromnegyed nyolcig verték, végül eszméletét veszítette. Reggelig ott tartották, s akkor aláírtak vele egy iratot, amit a további veréstől való félelem miatt elolvasás nélkül aláírt. Kijelentették, hogy gyalog Dévára fog menni, csendőri kísérettel. Gyalog ment Vulkánig, de a hat kilométeres utat két óra alatt tette meg, az ottani csendőr pedig nem akarta gyalog továbbengedni, autót szerzett neki, azon vitték Petrozsényig. Petrozsényben nem engedték, hogy orvosi látel-etet vegyenek fel a sebeiről. Csak három nap múlva vitték be Dévára, ahol a helyi őrnagy megbotránkozva hallgatta végig az esetét. Az iraton, amit aláírtak vele, az állt, hogy ő Magyarországnak kémkedett, ezt persze az őrnagy bizonyíték híjában semmisnek nyilvánította. Az őrnagy átadott neki egy iratot, hogy azzal jelentkezzen a lupényi csendőrségen, de a lelkész kijelentette, hogy fél az újabb verésektől. Az őrnagy azonban biztosította, hogy újabb verésről szó sem lehet, mert szigorú rendeletet adott ki e tekintetben.

A verés miatt a lelkésznek rendellenesen működött a szíve, a zúzódások miatt leállt a bal veséje, háta és alsó testrészei pedig az ütések által okozott vérálfutások miatt teljesen elfekedtek. Három hónapba telt, amíg az ütések nyoma felszívódott, és a lelkész teljesen helyrejött.³³

Nem csak a vasgárdista terror idején, hanem annak megszűnése után is veszélyeztetve volt a református lelkészek testi épsége: ha egy lelkész épp útjába került a magyargyűlölő tömeg dühének, akkor nem úszhatta meg verés nélkül.

Benedekfi Samu eszperesi segédlelkészt 1941. októberében a petrillai vonaton verték meg azért, mert magyar nyelvű regényt olvasott. Az eset után koholt vádakát fabrikáltak ellene, és végül úgy vették fel a jegyzőkönyvet, hogy ő kezdeményezte a verekedést. Arról is beszámolt jelentésében, hogy a vonaton más magyarokat is bántalmaztak. Ügye hadbí-róság elé került, ahol november 17-én volt az első tárgyalás.³⁴

Brassóban, 1944. február 26-án egy 60 személyből álló, észak-erdélyi menekültekből összeverődött tömeg rátört az egyik étteremben vacsorázó magyar társaságra, és súlyos sérüléseket okozott Csia Pál református lelkésznek, Vasvári Aladár római katolikus lelkésznek, Bély Ferenc grófnak és a brassói magyar konzulátus egyik tisztviselőjének. Egy későbbi jelentés szerint a támadókat egy Olteanu Gavril nevezetű önkéntes vezette, akinek később számos román hivatalosság is gratulált bátor cselekedetéért. Az esetről először a kolozsvári *Ellenzék* c. napilap, 1944. március 3-án számolt be, a beszámoló következményei pedig tovább terheltek az amúgy is terhes magyar-román diplomáciai kapcsolatokat. Az eset miatt felingerelt kolozsvári magyar diákság véres verekedésbe torkolló román-ellenes

33. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11.; DRELvt, XLVII/15.

34. DRELvt, 2487/1941.

tüntetést szervezett a városban. Betörték a görög-katolikus teológia épületébe, ott véres összetűzésre került sor a román diáksággal, összetörték az épület bútorzatát, sőt, állítólag Hossu püspököt is szembeköpték. A botrány legnagyobb vesztese végül csak a dél-erdélyi magyarság lett, mert az eset hallatán feltűzelt szebeni hadbírók a következő napokban a megszokott ítéletek ötszörösével sújtották a magyar vádlottakat, a brassói középiskola épületében pedig bosszúból román diákok garázdálkodtak: leszedték a termekben függő, régi egyházi vezetők olajfestésű képeit, összeszurkálták és leköpdösték azokat, az értékes rámaikat pedig összetörték. Az egyik üveg alá becsúsztattak egy régi, Ferdinánd királyt ábrázoló képet.³⁵

Román diákok egyébként – vélhetően főként tanáraik izgatására – gyakran vetemedtek magyar-gyalázásra, erőszakosságra. A nagyenyedi román líceum növendékei például a Bethlen Kollégium kertjéből kődobálással kergették el az ott tornaórát tartó magyar tanulókat, akikkel tanítójuk is velük volt. Amikor a tanító a gyermekek védelmére sietett, az inzultáló diákok ocsmány szavakat kiáltoztak feléje.³⁶

A református híveket ért atrocitásokat nem áll módunkban kivétel nélkül felsorolni. Egyrészt azért, mert valószínűleg nem is készült minden zaklatásról feljegyzés, másrészt azért, mert minden sérelem, magyarverés felsorolása túllépné tanulmányunk kereteit. Néhány jellemző példát mégis fontosnak tartunk megemlíteni.

1940. szeptember 14-én egy Kolozsapatáról Apahidára menekült magyar férfi jelentette a bevonuló 2. hadsereg parancsnokságának, hogy falujában két férfit véresre vert a román dühödt tömeg.³⁷

Az aradi konzul egyik 1941-es jelentésében a következő sérelmekről számolt be: Balázs Ferenc 43 éves tótváradi kovácsmeestert 1940. december elején súlyosan megverték, majd Lippánál kidobták a robogó vonatból. Mindezt csak azért, mert magyarul beszélt. Molnár Márk Margitnak a temesvári titkosszolgálatnál csak azzal a feltétellel voltak hajlandók úti okmányt adni, ha előbb odaadja magát nekik. Egy, a jelentésében magát megnevezni nem akaró aradi zenetanárnő lakásába egy vaskárdistát szállásoltak be, aki őt egy nála talált magyar nemzeti színű szalag miatt annyira a hatalmában tartotta, hogy közös ágyban kellett a gárdistával aludnia, és minden kívánságát teljesítenie kellett. Amikor a rendőrségre mégiscsak panaszra ment, kinevették, és azzal küldték el, hogy „örüljön, hogy nem szép asszony létre ilyen csinos fiúval alhat.” Egy elmenekült aradi cukrász nejét a lakásába behatolt román őrmester 1940. december végén kisgyermekei szeme láttára becselenítette meg. A panasztevőt az aradi rendőrségen kinevették és elkergették.³⁸

Nits István, lelkésznek a Temesvár melletti Újkissoda református híveivel szembeni zaklatásokról szóló emlékirata több sérelmes esetet is felsorol: 1940. november 23-án két újkissodai egyháztagot a községháza pincéjében legionisták ütlegetéssel és revolverrel arra

35. Az esettel kapcsolatos hangulatjelentéseket lásd MOL K 28, Romániai eseményekkel, intézkedésekkel kapcsolatos helyzet-, hangulatjelentések. IV. rész, 1944. (71. cs., 117. t.), 116/1944; 21pol/1944., 127biz/1944.

36. MOL K 63, 260. cs., 27/4. t., 2689/1941.

37. MOL K 28, 159. cs. 262. t. 4968/1940.

38. MOL, K 63, 260. cs., 1941/27/4. t., 8pol/1941.

akartak kényszeríteni, hogy vallják azt, hogy a református istentiszteleteken irredenta és kommunista propagandát űznek. Félve a hívek későbbi panasztételétől, ezzel a fenyegetéssel próbálták elhallgattatni őket: „Még el is temetünk benneteket, és családokat sem fogja megtudni.” November 27-én este a bűnbánati istentiszteletre tartó B. Kovács Sándor legionisták igazoltatták, ugyanekkor három iparostanoncnak testi inzultus közben megtiltották, hogy református istentiszteletre járjon. Az istentiszteletről hazatérő Mecher Erzsébetet „bűdös magyar” kiáltások közben legionisták összerugdosták.³⁹

Marosszentimréren, 1943. virágvasárnapján került életveszélybe a maroknyi gyülekezet, amikor a templomból kijövőket közápor fogadta, amelyet a lelkész jelentése szerint 6–7 román ember zúdított az ott levőkre. A lelkész felismerte a tetteseket, és jelentette a csendőrségen az esetet. A csendőr aznap le is tartóztatta őket, de már másnap szabadon engedte.⁴⁰

A román csendőrség, kémelhárító- vagy titkosszolgálat fogságába esett egyének valatás közben kemény, elviselhetetlen tortúrának voltak kitéve. Említettük néhány lelkész véres, kegyetlen megkínzását. Hozzájuk hasonló elbánásban számos egyháztag részesült. Hadd álljon itt néhány példa:

A bukaresti kémelhárító iroda módszere a talpverés, dróttal való felhúzás és magyar nemzeti színű zászlóba burkolt fejszenyéllal való ütlegetés volt. Ezen módszer áldozata lett egy nagyváradi ügyvéd, aki 1940. végén halt meg a zsilavai börtönben. Három aradi magyar férfit, akik át akartak szökni a határon, november 21-én egy napi éheztetés és szomjazzatás után kezdtek el vallatni. Alsó testüket tüvel szurkálták, vizes lepedővel letakarták, és bikacsökökkel ütötték, öklözték őket, herezacskójukat spárgával összekötötték, és a spárga két végét meghúzták.⁴¹

Magyarfenesen 1940. őszén a tordaszentlászlói román csendőrörmeestert az általa tanúsított rossz bánásmód miatt megtorlásképpen agyonverte néhány helyi lakos. Az illetők rövidesen el is menekültek Magyarországra, a csendőrség pedig családtagjaikon és a helyi lakosokon igyekezett elégtételt venni. Vád alá helyeztek és hadbíróság elé hurcoltak hat személyt (négy férfit és két nőt, a tettesek hozzátartozóit) bűnpártolás és bűnsegédi bűnrészesség címén. A kihallgatást brutális kínzások kísérték.⁴² A faluban összesen tíz családot vallattak ki. A vallatások olyan erőszakosak voltak, hogy kilenc embert később hónapokig kellett vizes lepedőbe csavarva ápolni, a jelentéstevő pedig annyit jegyzett meg róluk: „belőlük nem lesz munkaképes ember”. A község a csendőrség rémuralma alá került, lakosságának mintegy egyharmada elmenekült.⁴³

A német-olasz tisztbi bizottság kolozsvári összekötő tisztjének jelentése szerint 1940. október 4-én Kolozsváron jelentést tett Bordi József, tordai géplakatos. Őt a bécsi döntés után rögtön elbocsátották, Kolozsvárra jött, ahol állást is kapott. Szeptember végén

39. Emlékirat..., MOL, K 63, 261. cs., 27/4. t., sz. n.

40. DRELvt, 834/1943.

41. MOL, K 63, 260. cs., 1941/27/4. t., 2689/1941.

42. A brassói magyar konzul jelentése, MOL K 63, 260. cs., 1941/27/4. t., 1794/1941.

43. Gál Miklós jelentése, MOL K 63, 260. cs., 1941/27/4. t., 1882/1941.

visszament eladni ingatlanait és elhozni a családját. Ekkor letartóztatták, és azt akarták rábizonyítani, hogy kémkedni tért vissza. Miután ezt tagadta, megverték. Vele együtt raboskodott a magyarfenesi református lelkész, egy magyarlétai legény, egy szatmári parasztember és egy kövendi cigány, akiket hasonló bánásmódban részesítettek. Október 1-én átkísérték mind a négy foglyot a tordai csendőrparancsnokságra, ahol újból felpofozták őket, majd gyalog a koppándi csendőrségre vitték, azzal, hogy áttesszik őket a magyar határon. Itt az egész éjszakát állva egy vizes pincében töltötték. Október 2-án átkísérték őket a túri csendőrorsre, délután pedig a bányabükki csendőrorsre. Itt arról faggatták őket, hogy Kolozsváron hány románt öltek meg, majd levetkőztették és megverték. Az éjszakát ismét egy vizes pincében állva töltötték, minden élelem nélkül. Október 3-án este egy rendőr kíséretében adták át a magyar határőrségnek.⁴⁴

1941. decemberében egy Bukarestben szolgáló székely cseléd lány hazalátogatott Háromszékre, hogy meglátogassa szüleit. Három hónapot tartózkodott a Székelyföldön, 1942. március 15-én lépte át ismét a román határt. A határon azonban elfogták, és kémkedéssel vádolták. Hidvégen bevitték a rendőrségre, és kezdtek vallatni. Onnan Földvárra kísérte két katona. Ott is jegyzőkönyvet írtak, de nem engedték szabadon. Őrsről őrsre kísérték, amíg megérkeztek Brassóba az ötödik hadtesthez. Bevitték egy nagy irodába, és kezdődött ismét a vallatás. Egy Schuller nevű sepsiszentgyörgyi főkézelhárító tiszt felől érdeklődtek, azt várták tőle, hogy mondja azt, hogy ő küldte kémkedni. Egy hétig tartották ott, és mindennap gumibottal verték. Egy hét után Bukarestbe vitték. Ott egy hónapig tartózkodott. Már az első napon betették egy szekrénybe, és bekapcsolták az áramot. Második nap az ujjába tüket szúrtak, harmadik nap pofozták, negyedik nap villannyal rázattak, ötödik nap öklözték, hogy vallja be, hogy kémkedett. Egyszer az egyik tiszt úgy pofon vágta, hogy felesett. Ezután előlről kezdték a kínzást villannyal. Ez így ment egy hónapon keresztül. Teste csupa kék folt lett már, mégis, mindennap levitték a kínzópincébe. Egy hónap után már kijelentette, hogy bármit aláír, csak hagyják békén, és ne kínozzák többé. Le kellett írnia, hogy az volt a megbízatása, hogy Bukarestből az élettársától és a vezérkari tiszt testvérétől híreket vigyen Schullernek. Még az autó rendszámát is lediktálták, amivel közlekedett. Azt is lediktálták, hogy hány ezer pengőt kapott ezért Schullertől. Elfogatásától, Hidvégtől Brassóig minden őrsön csak egyoldalas volt a nyilatkozata, Bukarestben már tizenhárom és fél oldalas lett. Egy hét múlva a brassói börtönbe vitték, majd hadbíró-ság elé állítottak. Az ítélet halál volt. Az ítéletet nem hajtották végre, hanem egy év múlva újratárgyalták az ügyet. Akkor életfogytiglani kényszermunkára ítélték. Öt évet és három hónapot volt teljesen ártatlanul a rácsok mögött. A börtönbüntetést a Prahova megyei Misleán, a Câmpinatól nyolc kilométerre lévő női börtönben töltötte le.⁴⁵

1943. március 7-én Kővágó József erdőgyaraki, tizenhat éves fiatalember Mezőbajban temetésen vett részt. A temetés után néhány társával a községbeli szövetkezeti vendéglőbe ment. Egy ittas csendőr követelte tőlük, hogy neki cigarettát és italt fizessenek. Ők ezt megtagadták, de mivel a csendőr tovább kötekedett velük, elmentek. Közben a csendőr

44. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 6802/1941.

45. *Juliska néni, a „kém”*, Iochom István interjúja, Háromszék, Sepsiszentgyörgy, 2007. szeptember 7.

valahol elvesztette a fegyverét. Kidobolták, hogy a megtaláló adja vissza, de a keresésnek nem lett eredménye. Ekkor behívták azokat a legényeket, akik a vendéglőben voltak, és brutálisan vallatni kezdték őket. A fiatal fiút a csendőr egy bikacsökkel addig ütötte, amíg eszméletét veszítette: 90 ütését kapott. Miután a bikacsök használhatatlanná vált, a csendőr a földre teperte, taposta és rugdosta, majd a pincébe záratta. Rövid idő múlva újra kezdte a vallatást. A fiatal fiú ujjait az ajtó nyílásába tette, és rázárta az ajtót. Közben megérkezett a gyaraki járásörmeester, aki tovább verte a fiút. Kezét hátrakötötte, hajánál fogva lerántotta a földre, és úgy ütötte. Pár nap múlva valaki visszatette a revolvért a falu kútja mellé, azzal az üzenettel, hogy nem nézhette, hogy a fiúkat egy pisztoly miatt annyira kínozzák.⁴⁶

1941. októberében az egyik alsófelsőszentmihályi (Torda vm.) gazda három katonát tetten ért, miközben gyümölcsösét fosztogatták. A gazda panaszt tett az illetékes örmesternél, az a katonákat elengedte, a panasztevő gazdát meg egész éjjel verette. Mikor a gazda meggyógyult, kénytelen volt mindent otthagyni Magyarországra menekülni.⁴⁷ Ugyanez az örmester egy másik gazdát a fiával együtt azzal vádolt, hogy el akarták venni a termésüket fosztogató katonák fegyvereit: véresre verette őket, majd átadta a szebeni hadbírósnak, ahol egyhavi szabadságvesztésre ítélték őket.⁴⁸

A hívek elleni atrocitások sorában végül meg kell említenünk a legionáriusok által kitervelt merényletet, amely, ha sikeres lett volna, több ezer magyar ember életét követelte volna. Az 1941. januári lázadáskor ugyanis a Vasgárda több ezer magyar ember legyilkolását tervezte. Több, egybehangzó jelentés szerint városonként pontos névsorok készültek azokról a személyekről, akiket ki akartak végezni. Számos jelentéstevő tudott arról, hogy megkövezés vagy sortűz által akartak végezni egy-egy település magyarságával.

Említettük az őraljaboldogfalvi tanítónő panaszát a lakását rekviráló tiszttal durvaságát illetően. Panasztevő jelentésében ugyanakkor arról is beszámolt, hogy a vasgárdisták azt tervezték, hogy megkövezik a templomból kijövő magyarokat.⁴⁹

A szintén említett újkissodai sérelmek között is találunk említést tervszerű merényletre vonatkozóan: a november 28-i istentiszteletről kijövő Nits István lelkész és az egész gyülekezet revolvért előreszegző legionistákkal találta magát szemben.⁵⁰ Ugyanígy ijesztgették a legionisták a szászvárosi magyarokat is: naponta ötször-hatszor összegyűjtöttek több mint száz magyart, beszorították egy kőfallal körülvett sarokba, ott gépfegyvereket szegeztek rájuk, majd elengedték őket.⁵¹

Gyárfás Elemér külön jelentésben számolt be a magyarok és vezetőik legionáriusok által tervezett legyilkolása kérdéséről. Gyárfásnak tudomása volt arról, hogy szinte minden magyarlakta dél-erdélyi településen léteztek listák arra vonatkozóan, hogy kiket fog-

46. Olosz Lajosnak, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület főgondnokának beszámolója MOL, K 610, 91. cs., VII/8.

47. Ifj. Müller Jenő jelentése, MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

48. Uo.

49. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL, K 610, 91. cs., VI/11. 215-216.

50. MOL, K 63, 261. cs., 27/4. t., sz. n.

51. A MNK temesvári irodavezetőjének jelentése, MOL, K 63, 253. cs., 27/4. t., 6258pol/1940.

nak a magyarok közül kivégezni. Aradon az egyik listán 53 magyar név szerepelt, Kisjenőn 170, Magyarpécskán 90, a brassói listán 1000. Arról is beszámolt, hogy Magyarfülye és Magyarherepe községekben a vasárnapi istentisztelet alkalmával akarták a magyarokat lemészárolni. A megyesi református lelkésznek, Köllönte Tibornak egy ideig bujdosni kellett, mert meg akarták gyilkolni. A fogarasi lista második helyén Járay Márton református lelkész, helyi népközségi elnök neve szerepelt.⁵² Ezzel egybehangzó jelentést tett Groszek Ferenc, Magyarországra távozott petrozsényi kereskedő is, aki arról számolt be, hogy Petrozsényben is készült egy névsor azokról a magyarokról, akiket a vasgárdisták ki akartak végezni. A listán mintegy 130 magyar család neve szerepelt.⁵³

b. Református templomok, iskolák, egyházi épületek ellen

A civil lakosok és a hatóságok nem mindig csak a helyi lelkészek és tanítók ellen irányították haragjukat, hanem azt a magyar templomok, iskolák, parókiák sem kerülhették el. Volt, ahol agresszív támadás ért egyházi épületeket, volt, ahol a tettesek beérték a kifosztással vagy csak az ablakok bezúzásával, és volt, ahol a hatóságok pusztító szándéka sodort veszélybe egyházi épületet, emlékművet.

A legsúlyosabb támadás a feketei egyházközség szórványát, Gerebeneést érte. Itt ismeretlen tettesek felgyújtották a református imaház mellé nemrég épített haranglábát. A harangláb és vele együtt a gyülekezet 100 kg-os harangja teljesen leégett. A gyülekezetet adminisztráló feketei lelkész jelentéséből az is kiderült, hogy ez a második – immár sikeres – merénylet volt a harangláb ellen, először ismeretlen tettesek petróleummal locsolták le, és úgy próbálták lángra lobbantani.⁵⁴

A második ismert eset kevesebb kárt okozott a megtámadott templomnak, de annál jobban felborzolta a kedélyeket. 1942. augusztus 13-án, délután egy csapat katona vonult Dicsőszentmárton felől Vámosgálfalva felé. Szőkefalvára érve, elkezdtek a levegőbe löni, bombákat és kézi gránátokat dobálni, felverve a község csendjét. Közben elérték az egyházközség telkét, ezen állt a templom is és a cinterem is. A csapatot vezető egyik hadnagy, látva, hogy nincs emberi mozgás a kertben és a cinteremben – egy kézi gránátot bedobott a kertbe, egyet pedig a templom cintermébe. A kertbe eső gránát megsemmisítette a veteményt, a templomba eső pedig harminc ablakot tört be, és a templom falán sok kisebb-nagyobb lyukat vágott. A betört ablakok nagy robajjal hullottak be a templomba, a papi szék elé – Újkenyérért való hálaadásra tartott bünbánati héten, délutáni istentisztelet előtt. A jelenetnek szemtanúi voltak a szomszéd házak lakói, különösen asszonyok és gyermekek, kik a történtenek megbotránkozva szemlélték a betört ablakokat és a megrongált templomfalat. A szemtanúk állítása szerint a katonák kijelentették, hogy aki zúgolódni akar, menjen Budapestre igazságért, és hogy a templomot azért érte merénylet, mert a tetejét nem ékesítette kereszt. Hiába jelentették a helyi csendőrőrmesternek húszan is a merényletet, az illető nem akart hallani arról, hogy a kártérítés ügyében bármilyen lépést tegyen,

52. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 3633/1941.

53. MOL, K 610, 91. cs., VII/6.

54. DRELvt, XLVII/9.

sőt, megfenyegette az egyház gondnokát, hogy ha valami további lépést mer tenni, meglátja annak következményeit. Végül az átvonuló csapatotest hadnagya – félve attól, hogy az ügyet jelentik a német-olasz tisztbi bizottságnak, és abból neki kellemetlensége származhat –, visszatért, és vállalta, hogy megtéríti az okozott kárt, cserébe azt kérte, hogy az egyházközség vonja vissza a hivatalos panaszát.⁵⁵

A harmadik feljegyzett eset a borbereki egyházközségben történt. 1940. októberében egy éjszaka ismeretlen tettesek törték fel a templomot. Az úrasztalát kihurcolták az udvarra, és ott darabokra törték, az úrasztali terítőt és a textíliákat szétérték, és sárba tiporták.⁵⁶

A negyedik eset áldozata a magyarherepei református templom volt. Itt 1941. január 1-én a szilveszteri mulatság közben megittasodott Coștin Ilică nevű vasgárdista és társai feltörték a templom ahtáját, és a templomban garázdálkodtak, jelentős kárt téve a bútorzatban.⁵⁷

Magyarfenesen a már említett csendőrgyilkosság okozott felbecsülhetetlen károkat az egyházközségnek. Nemes Dezső református lelképásztor a tettes hozzátartozóinak, akik a csendőrök dühe elől menekültek Észak-Erdélybe, olyan igazolást állított ki, miszerint nevezetteknek azért kellett elmenekülniük, mert a román államtól elszenvedett üldöztetésük miatt veszélyben forgott az életük. A lelkész levelét azonban megtalálták az egyik szökevénynél, és a lelkészt letartóztatták. Hosszas kálvária után, melyről a fentiekben beszéltünk, a lelkészt végül kitoloncolták az országból, és Magyarországra jutott. A katonák ekkor az egyházközség vagyonán igyekeztek kitölteni bosszújukat. Az esetről Teleky Mihály, tordaszentlászlói lelkész, a kalotaszegi egyházmegye esperese tett jelentést: a parókiára katonákat szállásoltak be, azok bajonettel feltörték az egyházközség irattárát, az ott levő könyveket, a postakönyvet, át- és kitértek anyakönyvét, jegyzőkönyveket összetérték, és azokból máglyát készítettek. Az égetést a helyi római katolikus lelkész és a kurátor kérésére hagyták abba. A fásszínben levő fát a parancsnok távoli román falvakban lakó embereknek osztotta szét ingyen.⁵⁸

Az istvánházai gyülekezet acintosi fiókegyházközségét az átvonuló hadsereg kifosztotta. A falun áthaladó katonák feltörték az acintosi Kemény kúriát, ahol a gyülekezet imaterme volt, elvitték a klenódiumokat, a textíliákat és a perselypénzt. Egészen pontosan: két ezüst tányért, egy ezüst kelyhet, egy metszett üvegpoharat, négy terítőt, a perselypénzt és a perselynaplót. Hiába tiltakozott az Intézőbizottság a Hadügyminisztériumnál, a hadtestnél és a Kultuszminisztériumnál, sem a tettesek, sem a klenódiumok nem kerültek elő.⁵⁹

Az egyházközség kifosztásról és az irattár elleni merényletről érkezett jelentés Mócsról is. A mócsi egyház főgondnoka 1940. szeptember 24-én tudatta az Intézőbi-

55. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11. 155–157.

56. DRELvt, XLVII/18.

57. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 2277/1941.

58. DRELvt, 617/1941.

59. DRELvt, XLVII/10.

zottsággal, hogy a helyi lelkész elmenekült Magyarországra, az üresen hagyott parókiát pedig az átvonuló román katonák kifosztották, az irattárat szétdúlták, és számos iratot megsemmisítettek.⁶⁰ Az új lelképásztor beiktatásakor készített leltár szerint a katonaság garázdálkodása folytán az irattár egy része elkallódott, másik része pedig nagy rendetlenségben volt.⁶¹

Az alsófelsőszentmihályi templom szintén a katonák garázdálkodásai miatt szenvedett sérüléseket. 1941. májusában a templom ajtaját – az egyházi vezetőség tudta nélkül – feltörték, és légvédelmi megfigyelő állást rendeztek be a toronyban. A torony ablakait betörték, a harang szíja pedig eltűnt.⁶²

A mezőszakáli szórványegyházközség imaháza elleni merénylet esetében inkább az erkölcsi-lelki, mint az anyagi kár a jelentősebb. 1941. júliusában az egyik menekült görög-katolikus lelkész, Gherghel Ioan vezetésével több helyi lakos betört a helyi Bethlen kastélyba, és az imaháznak használt termet feltörve, ott táncmulatságot szervezett. Az ittas „vendégek” később betörték néhány ablakot, és megrongálták az imaházat, a görög-katolikus lelkész pedig kijelentette, hogy „a magyarok menjenek a zsidó templomba imádkozni”. Az esetet az eszperesi hivatal és az Intézőbizottság útján jelentették a balázsfalvi görög-katolikus érsekségnek és a Kultuszminisztériumnak. Mindkettő vizsgálatot rendelt el, de a vizsgálat után az „igazságszolgáltatás” csupán annyiban merült ki, hogy a Minisztérium megállapította, hogy az egyháznak nem volt engedélye istentiszteletet tartani a teremben, és a beszolgáló lelkész ellen (!) illegális gyülekezés vádjával eljárást indítottak a nagyszabasi hadbírószágon. A gyülekezet kárát nem térítették meg, és templomgyalázásért nem vontak senkit felelősségre.⁶³

Alsókarácsonyfalván a templom, Búzásbocsárdon a kántori lakás és az iskola, Alvincen a lelkészi lakás, Vajasdon a lelkészi lakás és az iskola, Marosludason és Marosbogáton a lelkészi lakás, Mikeszázán az iskola⁶⁴ ablakait zúzták be ismeretlen tettesek. A jelentések nagy rész e szerint a tettesek feltehetően észak-erdélyi román menekültek voltak, de a hatóságok soha nem vontak felelősségre senkit, az okozott kár pedig nem térült meg.

Nem várt jobb sors a református egyházi épületeken levő feliratokra, emléktáblákra, a közelükben levő szobrokra sem. A tordai református lelkészi hivatalban 1940. december 31-én megjelent egy vasgárdista, és azt követelte, hogy a parókia falán levő emléktáblát távolítsák el. Az emléktábla Petőfi 1849-es ott-tartózkodását hirdette. A vasgárdista azzal fenyegetőzött, hogy ha nem veszik le a táblát, századmagával jön vissza, és az egész házat összetöri. A lelkész és a helyi népközségi vezetőség úgy döntött, hogy inkább saját kezűleg szerelik le a táblát, mint hogy megvárják, amíg a vasgárdisták valóra váltják fenyegetésüket.⁶⁵

60. DRELvt, 117/1940.

61. DRELvt, 1264/1940.

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

63. DRELvt, XLVII/23.

64. DRELvt, XLVII/4.; XLVII/16.; XLVII/17.; XLVII/27.; XLVII/3.; 88/1943.

65. MOL, K 64, 90 cs. 27. t., 15pol/1941.

A szászvárosi református kollégium elemi iskolájának épületét – a tanulók és árvaházi gyerekek lecsökkent számára való tekintettel – az Árvaház előljárósága bérbe adta az Egészségügyi Minisztériumnak, az épületbe a Kolozsvárról elmenekült Dominic Stanca nevű főorvos rendezett be kórházat. A bérleti szerződés 11. pontja határozottan előírta, hogy a bérlőnek kötelessége épségben megőrizni az épület udvarán az alapítók, Kun Géza és Kun Kocsárd szobrait.⁶⁶ Ezt a feltételt a kórház vezetősége igyekezett is betartani. 1943. május 1-én azonban a város polgármeistere, Secrea Coriolan, az Amlacher városi mérnök vezetésével dolgozó zsidó munkásosztaggal levetette a szobrokat a talapzatukról, és a városi szekéren egy bikaistállóba vitette azokat. Az eset előzményeihez tartozik, hogy a polgármeister már április 30-án közölte bizalmasan Bedő Béla szászvárosi árvaházi lelkésszel, hogy a szobán forgó szobrokat el kell távolíttatni. Amikor a lelkész a felszólítást írásban kérte, a polgármeister kitért ez elől, mondván, hogy ő is bizalmas utasítást kapott a prefektustól. Másnap az eltávolítási munkálatok el is kezdődtek. Martonossy György egyházkerületi ügyész a bérleti szerződés 11. pontjára hivatkozva rögtön tiltakozott Stanca főorvosnál az eljárás ellen, az azonban közölte, hogy a maga rendjén ő is tiltakozott az eljárás ellen, és kijelentette, hogy a szobrokat nem szabad eltávolítani, mert az perhez, és a szerződés felbontásához vezethet, a polgármeister azonban közölte, hogy mindezért ő maga vállalja a felelősséget. Az egyházkerületi ügyész ekkor a polgármeisterhez fordult, aki kijelentette, hogy ő 1943. április 12-én a 8753-as bizalmas prefektusi rendelet alapján járt el, az egyházi képviselők tiltakozására pedig megígérte, hogy gondoskodik a munkálatok felfüggesztéséről. Közben telefonon beszélt Constantin Dumitrescu prefektussal, de a prefektus meghagyta, hogy a rendeletet végre kell hajtani. A polgármeister ekkor annyit ígért, hogy másnap elmegy Dévára, és személyesen tárgyal ebben az ügyben a prefektussal. Az ügyész és a helyi lelkész azonban visszatérve az árvaházba, megdöbbenve vette tudomásul, hogy a szobrok eltűntek a talapzatukról. Rögtön visszatértek a polgármeister irodájába, az azonban nagyon elutasítóan viselkedett, és még azt sem volt hajlandó megmondani, hogy hová vitette a szobrokat. Csak hosszas utánajárás után sikerült kideríteni, hogy a szobrok a városi bikaistállóba kerültek.⁶⁷ Egy, a Belügyminisztériumnak címzett tiltakozó irat alapján pedig azt is tudjuk, hogy a szobrok 1944. januárjában még mindig nem voltak a helyükön.⁶⁸

Az egyházi épületek elleni legjelentősebb merényletet a nagyenyedi vár körüli bástyák és építmények ellen akarták elkövetni a hatóságok. Ez a református egyház elleni igen sérelmes intézkedés cinikus kegyetlenséggel volt kiterelve, és csak a háborús események alakulásának köszönhetően nem hajtották végre. A magyar jellegű város teljes elrománosítási szándéka és a magyar múlt teljes megsemmisítésének fűtött gondolata miatt, városrendészeti szempontok ürügye alatt Pop Iosif polgármeister heves támadásba kezdett a vár körüli bástyák és falak ellen. 1943. február 6-án az Alsó-Fehér megyei Egészségügyi Tanács Gyulafehérváron gyűlésezett Cioban Iuliu egészségügyi felügyelő, Cădariu Ioan orvos és

66. DRELvt, 171/1940.

67. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11. 162–165.

68. DRELvt, XLVII/47.

Bilinszky Hugó mérnök jelenlétében. Az 1943. január 25-i helyszíni szemle alapján megállapították, hogy a jelzett ingatlanok (bástyák, várfalak, várfalak körül épült épületek, bolt-helyiségek) életveszélyesek kívülről és belülről egyaránt. Így az 50/1942-43. sz. javaslattal javasolták az egész ingatlanok azonnali kiürítését és lebontását. A kiürítést azonnal, a lebontást 1943. június 1-ig kellett volna végrehajtani. Pop Iosif polgármester határozatban közölte az érdekelt egyházközségekkel és bérelőkkal, hogy az ingatlanokat le kell bontani, és ha ez június 1-ig nem történik meg, majd elvégzi maga a polgármesteri hivatal, a tulajdonosok terhére. A lebontásra kijelölt ingatlanok értéke kb. 40 000 000 lej volt, eltekintve a bástyák műemlék-értékétől. A bérjövödelmek mintegy évi 200 000 lejre rúgtak, ebből élt az egyházközség. A bástyák és a falak lebontása és eltakarítása, melyeket legfeljebb csak dinamittal lehetett volna lerombolni, olyan csillagászati számmal kifejezhető összegbe került volna, hogy annak fedezésére nem lett volna elég a nagyenyedi egyház és a hívek vagyona együtt. Nagy Ferenc jelentésében az esettel kapcsolatosan kijelentette, hogy itt brutális támadásról van szó a két protestáns egyház, a Bethlen Kollégium és az egész magyarság ellen, hiszen egyszerű körületekintés is igazolta a felhozott indokok valótlanságát: a házakból kettőben gyógyszerár működött, a vármegyei egészségügyi tanács 1942-ben is felülvizsgálta az összes bolt-helyiséget, és semmi kifogást nem talált. A Bethlen kastélyt, másfél méter vastag falaival 1942-ben 1 000 000 lejért restaurálták.⁶⁹ Az ügyben a Magyar Népközség is hallatta szavát. Tiltakoztak a Munka- és Egészségügyi Minisztériumnál Bukarestben, és a polgármesteri határozatot megfellebbezték a gyulafehérvári közigazgatási bíróságon.⁷⁰ A bíróság április 2-án ítéletet is hozott, ebben helyt adtak az egyház kérésének, és felfüggesztették a Polgármesteri Hivatal határozatát.⁷¹ A polgármesteri hivatal azonban megfellebbezte a törvényszéki határozatot, az egyháznak pedig nem sikerült semmisnek nyilváníttatni a Higiéniai Bizottság javaslatát, ami miatt félős volt, hogy a polgármesteri hivatal a felfüggesztett határozat helyett új határozatot bocsát ki, és kezdődhet előlről a felfüggesztési eljárás. Ezért az egyház újabb panaszt nyújtott be, ezúttal a nagyszebeni feljebbviteli bírósághoz.⁷² Az ügy további kimeneteléről sajnos semmilyen adat nem áll rendelkezésünkre, csupán annyit tudunk, hogy 1944. januárjában még mindig függőben volt az ingatlanok kérdése, mert a nagyenyedi egyházközség presbitériuma határozatban jelentette ki, hogy az épületek esetleges kisajátításáról hajlandó lenne egyezkedni a polgármesteri hivatallal.⁷³ Az esetet többé nem említik. Valószínűnek tartjuk, hogy a tavasszal kezdődő bombázások, a fegyverszünet és az azt követő magyar-román háború és az átalakulás eseményei közben a nagyenyedi polgármesteri hivatal elállt abbéli szándékától, hogy legfontosabb történelmi ingatlanától megfossza a helyi református közösséget.

69. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11. 160–161.

70. DRELvt, 487/1943.

71. DRELvt, 580/1943.

72. DRELvt, 1478/1943.

73. DRELvt, 313/1944.

Horváth Iringó:

Uzdiszentpéter 18. századi textíliái

18th Century Textiles in the Reformed Congregation of Uzdiszentpéter (Transylvania)

Uzdiszentpéter is a village situated in the East-North part of the former Kolozs district in Transylvania. The building of the reformattd church dates from the Medieval Ages, but the first information of the congregation is from the first part of the 17th century. Documents and objects – as textiles – are the proof of the 18th century's activity. In the year of 2005, we found seven textiles dating from this period. All of them are mentioned in the documents from that period also with others that were lost during the centuries. One of the two tablecloths is particular in technique and structure, and its inscription makes clear the donator and the date when she gave it to the church of Uzdiszentpéter: gróf széki Teleki Sándorné petki Nagy Zsuzsanna 1744. The other one – together with three kerchiefs – made by báró Wesselény Kata has floral ornaments and an inscription which makes sure that they date from 1772. From the documents, we know that they were donated by her niece gróf széki Teleki Sámuelné iktári Bethlen Zsuzsanna. There are two other textiles presented in this study that date from the first part of the 18th century. In all cases, we found similar materials, as linen and cotton, or silk and metallic threads for decoration. Their floral motifs are typical for the area and period in which they were embroidered.

Keywords: church history, donations, embroidering, plant motives.

Uzdiszentpéter a Mezőség nyugati szélén fekszik, az egykori Kolozs vármegyéhez tartozott. Ma a református gyülekezet tagjainak száma alig haladja meg a százat. Temploma középkori eredetű, erre utal az egyszerűen faragott kő ajtókeret a nyugati bejáratnál. A nagyon egyszerű belső kialakítású teremtemplomnak fából ácsolt keskeny nyugati karzata van. Berendezésének nagy része a huszadik századból származik.

A református gyülekezet történetére vonatkozóan nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre. Az első emlék, mely már egy meglévő gyülekezetre utal, az 1621-es évszámmal ellátott kisebbik harang.¹ Évszázados református gyülekezeti életről tanúskodnak a 18. századból ránk maradt levéltári források – protocollum, anyakönyv –, valamint a helyszínen megtalálható régi textíliák is. Ezek szép számban és aránylag jó állapotban maradtak ránk. 2005. májusában 2 darab úrasztali terítőt és 5 darab úrvacsora kendőt írhattunk össze, amelyekkel a szentségek kiosztásakor az úrasztalát díszítették a 18. század folyamán.

A korabeli források közül az akkori Görgényi Egyházkerület *Protocolluma* szolgál fontos adatokkal e textíliákról. Lapjai között több összeírás is olvasható. A textíliák első említése 1759-ből származik.² A tárgyak között szereplő két *abrosz* közül az egyik egyszerű

1. Vajda Ferenc (szerk.): *Névkönyv az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület számára 1891*. Harmincnegyedik évfolyam. Kolozsvár, 1891. 36.

2. *Protocollum visitationum venerabilis Dioceseos Görgényensis sub prosenioratu Joannis Simon compactum. Anno*

régi házi szőttes típusú – *viseltes sáhos*³ – volt, míg a másik díszes kialakítású.⁴ Keszkenőből szintén két darabot találunk a gyülekezet tulajdonában: egyiket zöld selyemmel, a másikat *elegyes selyemmel és arannyal* hímezték. Az éneklő széket *kendővel* takarták le, amelyet fekete selyemhímzés díszített. Ezeken kívül még egy török szőnyeg említésével találkozunk az összeírásban. Néhány sorral lennebb azt is bejegyezték, hogy az egyházközség filiájából – Tusonból – két tárgyat ártvittek Uzdiszentpéterre. Pontosabban egy *selyemmel s rézfonallal* hímzett keszkenőről, valamint egy abroszról volt szó.

1798-ban két utólagos bejegyzés került a *Protocollumba*, amelyek az akkori állapotokat rögzítik. Első alkalommal egy abroszt és két keszkenőt jegyezték le, amelyek készítőit és adományozóit is megnevezik. A második bejegyzés még két abroszt és három keszkenőt említ. Az abroszok egyike ebben az esetben is egyszerűbb – *sáhos rojtos* – adományozója B. Domokos Antalné.⁵ A másiktól csak annyit tudhatunk meg, hogy *külömb külömbféle selyemmel 12 virágokra készitetett len gyolts abrosz de anno 1772*.⁶ A három keszkenő közül pedig kettőt báró Wesselényi Kata készített, majd gróf iktári Bethlen Zsuzsanna adomá-



1. kép

Domini MDCCLIX. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár 125. (A továbbiakban: *Protocollum*.)

3. Uo.

4. Erről a későbbiekben bővebben is szó esik.

5. *Protocollum* 126.

6. Uo.

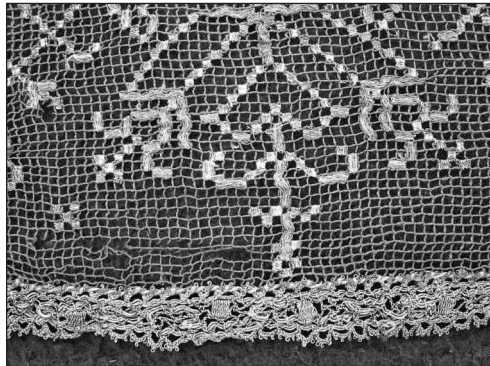
nyozott a gyülekezetnek. A harmadikat zöld selyemmel hímezték, adományozója Ketzeli Erzsébet. Ez utóbbit a tusoni gyülekezetnek adták tovább.⁷

Az Úr asztalának megterítésére szolgáltak azok a terítők, amelyeket a leltárak rendszerint *abroszokként* említenek. Két nagyobb csoportba oszthatjuk ezeket. Egyik részük egyszerűbb kivitelezésű, ezek a darabok úrvacsorakor közvetlenül az asztalra kerültek. Még egy abrosz volt ünnepi alkalmakkor rajtuk, amely már díszesebb kivitelezésű volt. Mindkét csoporthoz tartozó tárgyak megtalálhatóak voltak valamennyi 18. századi református gyülekezetben. Sajnos, az állandó használat következtében az egyszerűbb, házi szöttes jellegű terítők kis számban maradtak ránk. Uzdiszentpéteren egyet sem találtunk, ám a korabeli források tanúsága szerint három darab is volt a gyülekezet tulajdonában: *Egy viseltes sáhos egy szél abrosz*⁸; *egy szél kotzkás silesiai abrosz*⁹; *egy sáhos rojtos abrosz B. Domokos Antalné asszony ö Nagysága adta*.¹⁰

Gazdagon hímzett terítőkről is beszélnek a 18. századi uzdiszentpéteri összeírások. A leírások között három ilyen darabot különíthetünk el: *Egy 25 kotzkára tsinált fele fejér gyoltsból, fele ismét veres visszált selyemből arannyal és ezüsttel varva, s a széle arany kötésből álló abrosz, melyet Néhai Méltóságos Imperialis gróf Széki Teleki Sándorné Petki Nagy Susánna ajándékozva in Anno 1744*.¹¹ *Egy len gyolts abrosz körül virágokra varrott. Méltóságos L.B. Hadadi Vesselényi Kata asszony ö Nagysága neve alatt készült, de Méltóságos Imperialis gróf cancellarius Teleki Sámuel úr ö Excellenciája élete párja Méltóságos gróf Iktári Bethlen Susanna asszony adta*.¹² *Egy külömb külömbféle sellyemmel 12 virágokra készített len gyolts abrosz de Anno 1772; ... gyolts keszkenő Báró Hadadi Vesselényi Kata neve alatt készült ... mind a három darab a mint a rá varrás mutatja*.¹³ Az első két tárgy napjainkig fennmaradt a gyülekezet tulajdonában. Vegyük őket időrendi sorrendben.



2. kép



3. kép

7. Uo.

8. Protocollum 125. old.

9. Uo.: a bejegyzés szerint Tusonból került az uzdiszentpéteri egyházközség tulajdonába.

10. Uo. 126.

11. Uo. 125.

12. Uo.: 1798-as bejegyzés.

13. Uo. 126.

A táblás szerkezet jellegzetes megoldása a 18. századi úrvacsora abroszoknak. Ilyen esetekben a leggyakoribb a len vászon és rece négyzetek, azaz „táblák” váltakoztatása. Jelen esetben¹⁴ ezeket a táblákat öt sorba és öt oszlopba rendezték. A 13 vászon és 12 rece tábla összesen egy 123x124 cm-es felületet tesz ki, amelyet aranyozott fém (lyoni) szálból kialakított csipkével keretezett készítője. (1. kép)

Valamennyi tábla esetében növényi motívummal találkozunk. Egyazon motívum található a vászon táblákon, és ehhez hasonlóan, a rece táblákat is egyféle motívummal díszítették.

A lenből szőtt vászon táblákat selyem- és fémszállal (lyoni) hímezték, sűrű ferde lapos öltést alkalmazva. Már első pillantásra szembeüt, hogy a motívum rendszert – mivel készítője több növényi elemet kapcsolt össze – a rajzosság jellemzi, a felületek helyett a vonalak dominálnak. (2. kép)

A szimmetrikus kialakítás középpontjában felülnézetből stilizált rózsza áll. Szirmai-
nak csupán körvonalát rajzolták meg vörös selyemmel, amelyeknek vonalát a középpont felé aranyozott és ezüstözött fémszállal ismételték meg.

Az átlók irányban motívumcsoport ismétlődik, amelynek elemei (négy kisebb és két nagyobb) leginkább stilizált tulipánokra emlékeztetnek. Ezek a kis virágok is egy középpont köré szerveződnek, erősen szimmetrikus kompozícióban. Kialakításukban ugyan-



4. kép

14. A terítőn a 29-es leltárszám szerepel.

csak a vörös selyem fonal játszik fontos szerepet, míg az aranyozott és ezüstözött fémszálak csak apró részletek esetében fordulnak elő.

Az oldalak tengelyében egy-egy kisebb stilizált növényi formát találunk. Ezek kacsaringós szárból és néhány levélből állnak, amelynek végén hasonlóan stilizált tulipánra ismerhetünk. Ezek és a sarkokban található motívum között egy-egy pötty látható, amely összekapcsolja őket.

A középső vászontábla eltér a többitől, ugyanis az itt látható rózsza körül néhány betűből – amely az adományozó monogramja – és számból – amely az adományozás évszámát jelöli – a következő felirat olvasható:

P[etki] . N[agy] . S[usanna] : ANNO: 1744 :

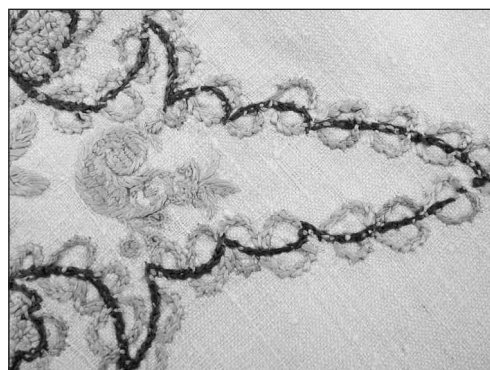
A majuszkulás feliratot vörös selyem- és fémszál váltakoztatásával varrták, és megegyezik a hímzések esetében alkalmazott fonalakkal. Feloldásához az 1759-es protocollumban szereplő összeírás nyújt segítséget.

A vörös és drapp színű selyem szárból kialakított rece hálók mintáit fémszállal (lyoni) alakították ki. Valamennyi tábla esetében azonos motívummal találkozunk, eltérések csak a színhasználatban akadnak. (3. kép)

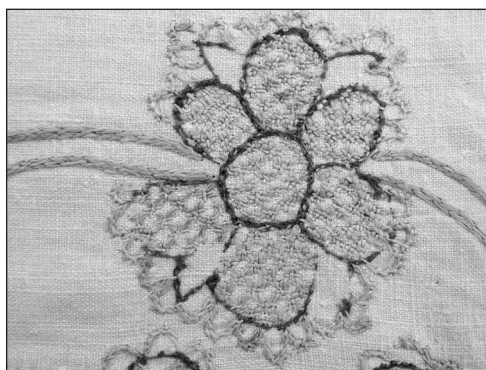
A szimmetrikus növényi motívum középső elemét felülnézetből stilizált, sok szirmú virág képezi. Ennek szirmaihoz kapcsolódva indulnak nyolc irányba egyenes száraz, amelyekon levél- és indapárok mellet bimbókat is látunk, és amelyek egy-egy stilizált virágban végződnek.

Az anyag tulajdonságainak köszönhetően, a rece táblák sérülékenyebbek mint a len vászon, amit a hiányok is bizonyítanak. Emellett több helyen a fémszál lekopott a hordozó belfonalról. A vászon táblák esetében több későbbi folt figyelhető meg.

Debreczeni László 1928-ban járt Uzdiszentpéteren. A templom méretekkkel ellátott alaprajza mellett vázlatot készített kőbe faragott elemeiről, valamint több, a gyülekezet tulajdonában lévő textíliáról is. A feljegyzett tárgyak között szerepel az imént leírt terítő is, amelyet ő is *Petki Nagy Susanna* adományának tekint.¹⁵



5. kép



6. kép

15. Debreczeni László: *Vázlatkönyvek 1928–224.* „Darkó–Debreczeni Gyűjtemény”, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár.

A hímzett motívumok egy részéhez hasonlóval találkozunk a Haranglábról származó úrvacsora kendő esetében is, amelyet zöld selyemmel és arany színű fémszállal készítettek. Ezt a tárgyat is csipkével és recével díszítették, igaz, ezek eltérnek az itt bemutatott mustráktól. A kendőn feliratot olvashatunk: *DIOSI AGNES / 1772*. Ez bizonyítja – mármint, hogy a motívumok vagy egyes elemeik különböző helyeken és időszakokban lelhetők fel –, hogy egységes hímző művészet jellemezte a 18. században az erdélyi iparművészetet.

A második terítő¹⁶ valamikor később, a 18. század második felében készült, és egyike azoknak a textíliáknak, amelyeket báró hadadi Wesselényi Kata készíttetett, és unokahúga, gróf iktári Bethlen Zsuzsanna adományozott az uzdiszentpéteri református egyházközségnek.

A lenből készült abrosz alapszövése vászon. Méretét (170x167 cm) úgy érték el, hogy két azonos méretű darabot összevarrtak, szélét karéjos vonalú hímzéssel alakították ki. (4. kép)

Egységes, növényi ornamentikájú díszítmény fut körbe a karéjosan alakított szélek mentén. Ezen kívül a terítőn csupán a felirat található, amelyet a növényi elemeket követően helyezett el készítője. A szimmetrikusan felépített növényi motívumkinszbe a hímző egy-egy figurális elemet is elhelyezett, a Wesselényi család címerében szereplő szirén alakját, amelyek a terítő négy sarkában helyezkednek el egy-egy nagyobb akantuszvirágra emlékeztető formába hímezve, szárán két levél, majd később három körteforma található.



7. kép

16. A terítőn a 25-ös leltárszám szerepel.

(5. kép). Két másik szár indul még a virág motívumából, amely ívesen haladva alakítja ki a szegély díszítését.

A körbefutó virágdísz zártságát és szimmetrikus jellegét a reneszánsz motívum-szerkesztés továbbélésének kell tekintenünk, ám a hullámzó vonalú száron elhelyezett virágformák már a barokk megfogalmazását hordozzák magukon. A teljes szabályossággal ismétlődő egységek tulipán, zárt gránátalma, küllős rózsza motívumaiból épülnek fel, valamint olyan más elemekből, amelyeket kissé nehezebb már azonosítani. (6. kép) Ilyenek az egyes levélformára, makkformára vagy akár virágra (gránátalma, tulipán, poenia) emlékeztető elemek.

A növényi kiképzésű sáv fölött találjuk a feliratot:

B[áró] VESSELENYI KATA

KÉSZÍTETTE

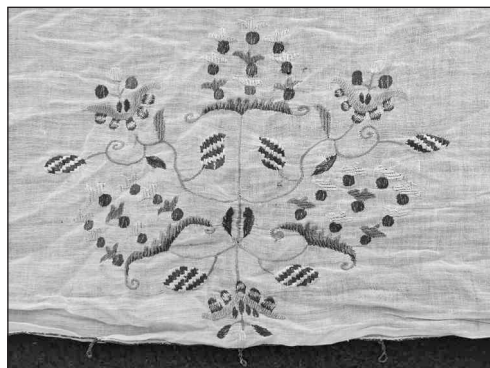
UR : ASZTALAra

A[nn]O: 1776

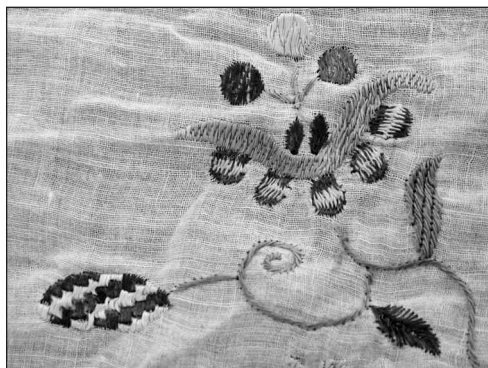
Technikáját tekintve, a terítő készítője nagyon változatos öltésváltozatokat használ. Sáromberkén, a református gyülekezet tulajdonában hasonló textília található, amelyen a vagdalásos díszítés sokféle megoldását látjuk a formák felületének kialakításában. Itt, hogy a szár ne tűnjön túlságosan finomnak a hangsúlyos virágok között, a hímző megduplázta a kettős láncöltéssel kialakított vonalat. A motívumok esetében még többféle öltésmóddal is találkozunk.

A felirat esetében viszont csak kétoldalas lapos öltést alkalmazott a terítő készítője.

Az 1798-as összeírásban arra is kitérnek, hogy a terítőhöz két úrvacsora kendő is tartozott, amelyek szintén viselték készítőjük nevét és a készítésük évszámát. Bár azonosításuk nem teljesen egyértelmű, mégis úgy tűnik, mai napig fennmaradtak ezek a tárgyak is, amelyekről bővebben a későbbiekben szólunk.



8. kép



9. kép

1928-ban Debreczeni László két terítőt említ vázlatlapjain,¹⁷ de közülük jelenleg csak egy darab található meg a helyszínen. Elképzelhető, hogy ő a 18. századi összeírások által 1772-esnek datált darabot látta még a gyülekezetnél.

Hasonló mintával hímzett terítőket találunk a sáromberki és az erdőszentgyörgyi református gyülekezetek tulajdonában is. Az erdőszentgyörgyi darabot szintén színes se-lyemmel hímezték, míg a sáromberki terítő esetében vagdalásos és szálhúzásos részekkel találkozunk, valamint szélét karéjosra szabták. Még egy eltérést észlelhetünk, ha össze-vetjük a Sáromberkén található textíliával, és pedig a sarkokban található szirénalak jelen esetünkben jóval kisebb. Felcsúszott ugyanis a virágforma felső részébe, míg alatta esetlen körforma kapott helyet, amelynek tetején levelet (talán tulipánt) látunk.

Úrvacsoraosztás alkalmával a terítőkön kívül más jellegű textíliákra is szükség volt, amelyek elsősorban a szentségek letakarását szolgálták. Több esetben találkozunk olyan pontosító leírásokkal is az összeírásokban, mint pl. *pohártakaró* vagy *kenyérhordozó*. A 18. századi összeírások ezeket többnyire *keszkenő*kként említik. Elkészítésükhöz általában finoman munkált alapanyagokat alkalmaztak, és gazdagon hímezték őket. Az általunk vizsgált Uzdiszentpéterre vonatkozó leltárak összesen 8 darab *keszkenő*re vonatkozó-



10. kép

17. Uo.

an tartalmaznak írott adatokat: Egy elegyes selyemmel varrva s arany fonallal tsepegetett patyolat keszkenő.¹⁸ Egy zöld selyemmel s rézfonallal négy virágokra varrott patyolat keszkenő.¹⁹ Egy ahhoz [abroszhoz] való keszkenő, körül és a közepin is virágokra varva, ugyan eö Excellentiája[Bethlen Zsuzsanna] gratiája.²⁰ Egy négy szegeletin virágokra varrott len gyolts keszkenő mind ezekre fel van az eö Excellentiája neve varva de Anno 1776.²¹ Egy négy szegeletin virágokra varrott len gyolts keszkenő de Anno 1776.²²; Detto egy más hasonló virágokra varrott len gyolts keszkenő B. Hadadi Vesselényi Kata neve alatt készült de Anno 1776 mind a három darab a mint a rá varrás mutattya, de Mlgs Gróf Iktári Bethlen Susánna asszony eö Excellentiája adta.²³ Egy zöld sellyemmel négy szegeletin virágokra varrott patyolat keszkenő Ketzeli Ersebeth adta a Sz. Peteri Ekklesianak, onnan pedig adatott Tusonnak.²⁴ Ezek közül ma 5 darabot találunk a gyülekezet tulajdonában.

Elsőként olyan úrvacsora kendőről²⁵ szólunk, amelyik véleményünk szerint az egyik legrégebbi darab. Alapanyaga finom szövésű színezetlen pamut vászon (99x94 cm). Ezt hurkokkal díszített zsinórral szegélyezték. Hímzett növényi motívumainak anyaga színezett (piros, ekrü, kék, zöld) sodoratlan selyem- és ezüst színű vont fémszál, pontosabban skófiúm (7. kép).

A sarkok és oldalközepek tengelyében ugyanazzal a szimmetrikus – átlós, illetve függőleges állású – motívummal találkozunk. Kialakításuk teljesen megegyezik.

A motívum szimmetriatengelye a középső egyenes szár, amelynek két végén egy-egy stilizált fantáziavirág található. Ezek a virágok váltakozva ismét megtalálhatóak az oldalra nyúló szárak végén. A középtengelyről két-két szár indul, amelyek között egy levél pár lát-



11. kép



12. kép

18. Protocollum 125.

19. Uo.: a leltári bejegyzés arra is kitér, hogy ez a tárgy Tusonból került az uzdiszentpéteri gyülekezethez.

20. Uo.: 1798-as bejegyzés.

21. Uo.: 1798-as bejegyzés.

22. Uo. 126.

23. Uo. 126.

24. Uo. 126.

25. A kendő két darabjára a 38-as, illetve 39-es leltárszámot illesztették.

ható. Az ívesen vagy kacskaringósan kialakított szárazon, a virágokon kívül még egy-egy bimbó található, levelek és inda (8. kép).

A száraz vonalát, a levelek felületét, és a virágok kisebb elemeit ferde lapos öltéssel hímezték, míg a bimbók és a virágok nagyobb felületeinek esetében mintázott lapos öltést alkalmazott készítője.

Felirat nem található a kendőn, és a jelenleg használt néhány szavas leltár sem nyújt semmiféle adatot a tárgyra vagy történetére vonatkozóan (9. kép).

A fizikai és biológiai károsodások nyomait őrzik a kisebb-nagyobb hiányok, és ezeknek eredményeként hasadt ketté a kendő, amelyet az idők folyamán két leltárszámmal láttak el. Az alapanyagon foltok találhatók, a díszítéshez használt fonalak esetében a fémszál feketedése szembetűnő. Javításoknak nincsenek nyomai.

A „keszkenő”-t az 1759-es összeírás említi,²⁶ amely leírja, hogy alapanyaga „patyolat” és „elegyes”, azaz több színű selyem- és aranyfonallal hímezték, ám az adományozás körülményeire már ekkor sem utaltak. Érdeemes viszont felfigyelnünk a következő kifejezésre: „arany fonallal tsepegetett”, ez ugyanis a motívumban szereplő arany színű fonallal hímzett pöttyöknek a megnevezése. Ez a megfogalmazás utalhat talán arra is, hogy főleg a török jellegű hímzéseken, a pöttyök helyett kis fém karikákat, ún. „islog”-okat találunk²⁷.



13. kép

26. Uo. 125.

27. P. Szalay Emőke: XVII. századi reneszánsz jellegű úríhímzések Szabolcs-Szatmár-Bereg megye református gyülekezeteiben In: A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 2004., Debrecen, 2005. 270.

1928-ban Debreczeni László az uzdiszentpéteri gyülekezetnél egybeként feljegyezi ezt a kendőt is, és fő motívumáról készít vázlatot.²⁸

Másodikként úgyszintén olyan *keszkenőt*²⁹ ismertetünk, amelynek felületén nem találunk feliratot, ám motívumai a 18. század közepére datálják. Az úrvacsora kendő alapanyaga pamut vászon (71x70 cm), amelynek hímzéssel való díszítéséhez zöldre színezett selymet, és talán ezüstözött fémfonalat – az 1759-es összeírás szerint rézfonalat – használt készítője. A díszítések elhelyezése jellegzetes 18. századi megoldást mutat, ami szerint a sarkokban hangsúlyos növényi motívumot, míg az oldalak tengelyének vonalában egyszerűbbet találunk. Megfigyelhetjük, hogy valamennyi motívum szervező vonala egységesen jobbra ível. A sarkak esetében ennek egyensúlyozása figyelhető meg a tű vonalát metsző szár rajzában (10. kép).

A kendő sarkait kitöltő aszimmetrikus motívumának leghangsúlyosabb eleme stílizált zárt gránátalma, amely a kacsából induló tű végén található. Inda párt követően rajzolódik ki a három-három levél övezte két hold alakú sziklevél, amelyek között két apró virágforma jelzi a magházat. A motívum vonalának meghosszabbításában két pötty és egy levél forma zárja a virágot. (11. kép)

E gránátalma zárt változatával is találkozunk a motívum rajzban, valamivel közelebb a tű indulásához, külön kis száron. Ezt a részletet is indapár vezet be, majd viszontlátjuk a két hold alakú sziklevelet, amelyek most sorra fűzött bimbókkal jelzett magházat határolnak. A motívum másik virága a rózsa vagy rozetta, amelyet felülnézetből ábrázolnak. Nyolc szirmának végei visszafordulnak. Közepén hat apró egymásba fonódó sziromforma utal a magházra és a porzókra (12. kép).

Bár a szárak vonala aszimmetrikus kialakítású, a virágok elhelyezésében, miszerint a nyílt gránátalma két oldalán találhatóak a rózsák, egyfajta szimmetrikus szerkesztésmód



14. kép



15. kép

28. Debreczeni László: *Vázlatkönyvek. 1928-224. „Darkó–Debreczeni” gyűjtemény*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár.

29. A kendőn nem találtunk leltárszámot.

is érvényesül. A következetesség abban is érvényesül, hogy a rózsák stilizált formái előtt egy-egy levél párral találkozunk.

Az oldalak tengelyében sokkal szerényebb motívumot látunk. Ez is kacsból indul, jobbra ívelő szárán egymást követik az indák és a levelek. Végén oldalnézetből stilizált nyílt virágforma van. A 18. századi hímzéseken gyakran találkozunk ezzel a motívummal, valamennyi esetben az oldalak közepét díszítik. Megfigyelhető, hogy a kendő készítője milyen takarékosan bánt a fémszállal. Következtesen alkalmazta, de kizárólag csak apró részletek kialakításához.

Állapotát tekintve a kendő kissé deformálódott, szembetűnő hiányok vannak az alapanyagot és a díszítés anyagát tekintve. Néhány esetben foltozással próbáltak ezen javítani. A selyem hímzőfonal elszíneződött, a fémszál meg egységesen megfeketedett a korrózió hatására.

Bár az 1759-es protocollum³⁰ összeírása eléggé részletező, mégsem lehetünk egészen pontosak, hogy a több hasonló jellemzőkkel leírt keszkenő közül melyik is vonatkozik igazán a tárgyra.



16. kép

³⁰. Protocollum. 125.

Debreczeni László lerajzolta a kendő sarokmotívumát, valamint lejegyezte fontosabb jellemzőit.³¹

A továbbiakban sorra kerülő mindhárom úrvacsora kendőt gróf széki Teleki Sámuelné, gróf iktári Bethlen Zsuzsanna adományozta a gyülekezetnek, ugyanis a Teleki családnak birtokai és udvarháza is volt Uzdiszentpéteren a 18. század folyamán. A tárgyak érdekessége, hogy nem az adományozó, hanem a készítettő, báró hadadi Wesselényi Kata³² nevét találjuk rajtuk. A feliratoknak köszönhetően, ezek a textíliák könnyebben azonosíthatóak.

Elsőként a fennmaradt úrasztali terítőhöz tartozó kendőt³³ mutatnánk be. A vászon szövésű alapot (79x80 cm) sárga, kék, barna sodoratlan selyemmel hímezték. Ugyanakkor a karéjos szélű megoldást csak a felületre ráhímezve találjuk, ellentétben a sáromberki terítővel, amely szegélyének kialakítása karéjos. (13. kép)

Ebben az esetben is a kendő szélére kerülnek a hangsúlyos motívumok. A körbefutó indás, virágokkal díszítette sáv nagyon aprólékos, finom munka. A reneszánsz formakincsének a továbbélése figyelhető meg a 18. századi textília esetében. Egyenletesen és szimmetrikusan ismétlődnek a sávot alkotó elemek. A motívum nagyon finom, vékony vonalak játékára épül, amelyek hullámszó folytonossága vezeti a szemet körbe. Az ívelő szárak néhol keresztezik egymást. A szárak végén tulipánnal és más virág-rajzokkal találkozunk. Mellettük még kunkorodó kacsok egészítik ki a sávszerű felületet (14. kép). A növényi díszítésű sávot követi itt is a felirat, amelyet ugyancsak váltakoztatott színes selyemszállal hímezték:

B[áró]. VESSELÉNYI. KATA
KÉSZÍTTETTE
UR-ASZTALÁRA
A[nn]Ô 1772



17. kép



18. kép

31. Debreczeni László: *Vázlatkönyvek. 1928-224.* „Darkó–Debreczeni” gyűjtemény, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár.

32. Wesselényi Kata Bethlen Zsuzsanna anyjának, iktári Bethlen Domokosné Wesselényi Máriának volt testvére. Ld. Deé Nagy Anikó: *A könyvtáralapító Teleki Sámuel.* Kolozsvár, 1997, 45–46.

33. A kendő a 28-as leltárszámot viseli.

A kendő közepén találjuk a szirén alakját, amely ugyancsak nagyon finom kialakítású. A figurát csaknem beszorítja az őt övező négy pár akantuszlevél. (15. kép) Rajzát, egy sáromberki kendő esetében látjuk viszont, amelyet növényekből kialakított koszorú is övez. Ezt az alapon körbefutó inda alkotja, amelyen váltakozva találunk különböző növényi elemeket (virágok, levelek, kacsok); ezek szimmetrikusan helyezkednek el az inda külső, illetve belső oldalán.

Technikáját tekintve, a textíliák a kétoldalas lapos öltések változatait sorakoztatja fel. A keszkenők állapota jónak nevezhető, bár a hímzőfonal színe fakult.

Az 1759-es protocollumba 1798-ban jegyezték be ezt a kendőt.³⁴

1928-ban Debreczeni László lerajzolta a terítő közepét díszítő szirén alakját, feljegyezte méreteit,³⁵ valamint azt, hogy még egy ilyen tárgy volt a gyülekezet tulajdonában. A 18. századi adatok alapján viszont csak egy ilyen tárgyat feltételezhetünk. Felmerülhet annak is a lehetősége, hogy az eredetileg is Szentpéterre készült textíliákat összekeverték más gyülekezetektől származó darabokkal, ugyanis több esetben történik utalás arra, hogy a tusoni gyülekezettől elhoztak, illetve vittek darabokat.

Végül, az utolsó két kendő,³⁶ amelyek kialakítása teljesen megegyezik. A textíliák (80x80 cm) négy sarkában, egymáson áthajló virágtövekből alkotott mintát találunk (16. kép). Közöttük olvasható a felirat:

B[áró]:VESSELÉNYI:KATA

KÉSZÍTTETTE

UR: ASZTALÁRA

A[nn]ó-1776

A négy virág mellett leveleket és indákat hímeztek a motívumon belül, a száruk által létrejött mandorla-alakú felületet meg három ponttal egészítette ki készítője (17. kép).

Jelen esetben a kendőket több színű sodoratlan selyem fonállal hímezték. Egymást követik a ekrű, és kék színek, amint kirajzolják a motívumot. A hímezett felületek öltés-technikáját tekintve ferde lapos öltésről beszélhetünk. Az egyszerű huroköltéssel készült szegély is több színű fonállal készült (18. kép).

Az egyházközség protokollumába 1798-ban³⁷ bejegyzett textíliák közül három leírás is megfelel a tárgyaknak, valószínű azért, mert már akkor is több azonos kendő volt a gyülekezet tulajdonában.

Debreczeni László szűkszavúan tesz említést a kendőkről, de feltűnneti, hogy ekkor már csak két darab található Uzdiszentpéteren, Tusonban szintén kettő.³⁸ Ám az is le-

34. Debreczeni László: i.m.

35. Protocollum 125–126.

36. A kendők a 26-os és 27-es leltárszámot viselik.

37. *Protocollum visitationum venerabilis Dioceseos Görgényensis sub-prosenioratu Joann Simon compactum. Anno Domini MDCCLIX.* 125–126. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár.

38. Debreczeni László: *Vázlatkönyvek. 1928–224. „Darkó–Debreczeni” gyűjtemény*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár.

hetséges, hogy ezt a feltételezett harmadik darabot a másik típusú kendő mellett említi, amelyet szintén vázlatlapjain ír le.

Egy azonos mintával és felirattal rendelkező textília szerepel még az Iparművészeti Múzeum egyik 2001-es kiadványában,³⁹ valamint Sáromberkén találunk két hasonló darabot, amelyeket egy-egy színnel – kézzel, illetve drappal – hímeztek. Továbbá, hasonló darabok találhatók Hagymásbodonban, Kibédén és Erdőszentgyörgyön is.

Az uzdiszentpéteri református gyülekezet 18. századi textil-anyaaga különlegesnek tekinthető abból a szempontból, hogy kevés olyan erdélyi református egyházközséget ismerünk, ahol ilyen szép számban maradtak ránk e korból emlékek. Ha figyelembe vesszük, hogy a korabeli összeírásokban összesen 6 darab úrasztali terítőt, 8 darab úrvacsora kendőt, 1 darab éneklőszék takarót és 1 darab szőnyeget számolhatunk össze, ennek az anyagnak csaknem fele, azaz 7 darab textília maradt az utókorra. Valamennyi előbb bemutatott emlék esetében elmondhatjuk, hogy a minőségi kivitelezés mellett az adományozás szellemi értéke kiemeli a mindennapi tárgyak sorából. Több esetben szoros kapcsolatot mutatnak más erdélyi református gyülekezetek fennmaradt textíliáival, így részét képezik nem csak a helyi, hanem az egész erdélyi iparművészeti kultúrának is.

Irodalom

- Protocollum visitationum venerabilis Dioceseos Görgényensis sub prosenioratu Joannis Simon compactum. Anno Domini MDCCLIX. 125–126.* Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár.
- Debreczeni László: *Vázlatkönyvek. „Darkó–Debreczeni” gyűjtemény, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár*
- Deé Nagy Anikó: *A könyvtáralapító Teleki Sámuel.* Kolozsvár, 1997.
- László Emőke: *Magyar reneszánsz és barokk hímzések. Vászonalapú úríhímzések.* Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei II. Iparművészeti Múzeum, Budapest, 2001.
- P. Szalay Emőke: *XVII. századi reneszánsz jellegű úríhímzések Szabolcs-Szatmár-Bereg megye református gyülekezeteiben* In: *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 2004.*, Debrecen, 2005.
- Vajda Ferenc (szerk.): *Névkönyv az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület számára 1891.* Harminc-negyedik évfolyam. Kolozsvár, 1891.

39. László Emőke: *Magyar reneszánsz és barokk hímzések. Vászonalapú úríhímzések.* Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei II. Iparművészeti Múzeum, Budapest, 2001. 117.

Jánosi Csongor

Szováta és a hozzátartozó falvak kulákjai

The Kulaks of Sovata and of Its Neighboring Villages.

The avalanche started by Gheorghiu-Dej on the plenary meeting of the Romanian Workers' Party of the 3–5th of March 1949, with its programme aiming the socialist transformation of the agriculture and the class-struggle announced within it, reaches the studied settlements relatively late. In Sovata – which belonged to the Singeorgiu de Pădure district of the Hungarian Self-Governing Province – the first kulak register is made up on the 9th of June 1952 out of the residents of Sovata – then considered a commune – and the villages of Săcădat, Ilieși and Sărățeni that belonged to it. The list of the first 50 persons is followed a month later, on the 25th of June 1952, by a supplementary list carrying the names of another 32 persons. Based on the appeals and petitions of the persons labelled as kulak the existence of a third list, realized between these two, can be inferred. As a result of our investigation, out of the 106 names found, we succeeded to trace a total of 86 persons in the officially motivated registry.

Our investigation is mainly based on the materials of the Târgu-Mureş Directorate of the National Archives and on interviews carried out with the oral history method. Who is a kulak? On what motives was somebody labelled as a kulak? What kinds of discriminations and technical restrictions were the concerned faced with? What possibilities, actions were at the disposal of the „kulaks” in order to clear their social categorisation? This study intends to provide answers to these questions, contributing at the same time to the development of the local history of Sovata and its area.

Keywords: Communism, kulaks, discrimination, Romania, Sovata.

A Gheorghiu-Dej által elindított lavina a Román Munkáspárt 1949. március 3–5-i plenáris ülésén, a mezőgazdaság szocialista átalakítását célzó programjával és az ennek keretében meghirdetett osztályharc a „kulákok” ellen, a kutatott településekre viszonylag későn érkezik el. Szovátán 1952. június 9-én állítják össze az első kuláknévjegyzéket,¹ az akkor még községnek számító Szováta,² illetve a hozzátartozó Szakadát, Ilyésmező és Sóvárad

1. Arhivele Naționale Direcția Județeană Mureş (Állami Levéltár Maros Megyei Igazgatósága, a továbbiakban lásd ANDJM), Fond Sfatul Popular Raional Singeorgiu de Pădure 1950–1960 (Erdőszentgyörgy Rajoni Néptanács 1950–1960, a továbbiakban lásd: SPRSP), dos. 138/1952–1953, 412. f.
2. 1948. március 5-én egyesítik Szovátát és Szovátafürdőt Szováta néven egy községbe. Ekkor még Nyárádszereda járáshoz tartozik, Maros megyén belül, és az 1950-es közigazgatási reform sem változtat ezen. Annak ellenére, hogy 1952. szeptember 2-án várossá nyilvánítják, a helység mégsem tekinthető igazán városnak, mivel rangját nem az urbanizáció magas fokának köszönhetően szerezte meg, hanem nemzetközileg is elismert fürdőhelye miatt, alsó része a mai napig alig különbözik a környező falvaktól. Az 1952-ben megalakuló Magyar Autonóm Tartomány, Szovátát Erdőszentgyörgy rajon egyetlen városaként tartja számon, míg az az újabb közigazgatási reform eredményeként az 1960-ban létrejött Maros-Magyar Autonóm Tartományban Marosvásárhely rajonhoz kerül.

lakóiból.³ A listára felkerült 50 személy kevésnek bizonyulhatott, mert egy hónappal később 1952. július 25-én pótlista is készül újabb 32 személy nevét tartalmazva.⁴ A két lista elkészítése között, a kuláknak minősített személyek által beadott fellebbezések, kérelmek alapján harmadik, Sóváraddon készült lista is valószínűsíthető. A kutatás eredményeként ez idáig előkerült 106 névből,⁵ hivatalosan megindokolt névjegyzékben összesen 86 személyt sikerült fellelni.

Vizsgáljuk meg egy pillanatra: ki is a kulák? A lenini ideológia szerint a „kulákok” gazdag és kizsákmányoló parasztsztyált képeznek, akikre rá lehet irányítani a nagy földbirtokok felszámolása után a parasztság gyűlöletét. A „kulák” szó orosz eredetű és önmagában „öklöt” jelent, azt a személyt testesíti meg, aki a faluban pénzt ad kölcsön jelzalogra is, magyarán uzsorás. Általában minden faluban volt legalább egy „kulák”, akármelyik gazdag paraszt időnként kölcsönt adhatott, ezt a gesztust pedig a közösség el is várta. Az illető viszont csak akkor kezdett „kuláknak” számítani a falusiak között, amikor a kölcsönadás profitszerzési forrássá vált. A probléma az, hogy a lenini ideológiában a szó helyes „vidéki uzsorás” jelentése összeolvad azokéval is, akik idegen munkaerőt alkalmaztak. Sem Lenin, sem követői, nem voltak képesek soha arra, hogy valaha is pontos gazdasági terminusokkal meghatározzák a kulákot, a közép- és szegényparasztot, mint társadalmi kategóriákat.⁶ Az ideológia szerint a kulákok „kizsákmányolják” a többi földművelőt, ezért „osztályharc” dúl a kulákok és a többi vidéki társadalmi osztály között. Kétségtelen, hogy a falvakban létezett kisebbségben lévő csoport, akik valamilyen formában „harcban” voltak a többi paraszttal, és hogyha a parasztok nem is gyűlölték e kisebbség képviselőit, a párt megtette ezt helyettük. Amikor tehát a kommunisták átvették a hatalmat, kíméletlen harcot indítottak a „kulákok” ellen.

Hogyan, milyen kritériumrendszer alapján állapítsák meg hogy kik a „kulákok” és így leleplezzék az osztályellenséget Romániában: ez volt a probléma sarkalatos pontja. 1951 szeptemberében alakul csak meg olyan bizottság, amelyik megállapítsa a kritériumrendszert, amelyet aztán nem sokkal Ana Pauker eltávolítása előtt mutatnak be. A pártvezetőség dilemmája volt, hogy csak szigorúan a földbirtok nagyságát, vagy a jövedelemforrást is vegyék figyelembe.⁷

3. Fekete Árpád, Józsa András, Szőke András, Zepeczaner Jenő: *Szováta 1578–1989*. Székelyudvarhely, Infopress Rt. nyomdája, 1998, 14. p. „Valamikor külön tanyaként szerepeltek Alsó- és Felsőszakadát, ma Szovátához egyetlen tanya tartozik, Kopac. Egy 1854. március 17-i leírásból tudunk Iszujka tanyáról.”

4. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 404–406. ff.

5. Az összesített névszerinti listát lásd a mellékelt „Kuláknévjegyzékben”.

6. Conquest, Robert: *Recolta durerii. Colectivizarea sovietică și teroarea prin foamete*. București, Humanitas, 2003, 30–31. pp.

7. Levy, Robert: *Gloria și decăderea Anei Pauker*. București, Polirom, 2002, 99. p. A kulákokat kizárólag a tulajdonukban lévő földbirtok alapján meghatározni számáranyuk csökkenéséhez vezetne (1949-ben kb. 168 000 kulákot azonosítottak). Mivel tiltott számukra a földvásárlás, és gyerekeik öröklik is a föld egy részét, ennek következtében sokan mentesülnek a „kulák” minősítés alól. Ha a jövedelem alapján határozzák meg őket, fennáll a veszély, hogy minden szorgalmas dolgozó kuláknak minősítették, és a lehetséges kulákok száma a párt bírónak kétes megítélésére korlátozódik.

A gyakorlatban tehát a rendelkezésre álló anyag, illetve a közlések alapján a következőképpen minősíthettek valakit kuláknak:

1. Átlagosnál nagyobb földbirtok.⁸
 2. Magánvállalkozás folytatása: malma, kocsmája, vegyesboltja, gáttere, esetleg – a szovátaiak esetében – a fürdőtelepen villája volt, amelynek szobáit nyáron bérbe adta a vendégek számára, vagy egyszerűen volt cséplőgépe, és bérbe csépeelt. Besorolandó ide az „üzérkedés” és a „házbéres házzal” való nyereszkesedés is.⁹
 3. Szolgatartás. Azokat a gazdákat sorolták ide, akik egy év alatt több mint 30 napot szolgálva dolgoztak, tekintet nélkül a szolgatartás okára.¹⁰ Ideértendő még a szezonmunkás alkalmazása, segéd vagy inas tartása is. Árva gyermek örökbe fogadását gyakran idegen munkaerő alkalmazásának veszik.
 4. A „burszóá-földesúri” rendszer idején betöltött hivatal. Mind Szováta, mind Sóvárád is a községi bíróságot betöltő személyekből is jutott a névjegyzékbe.¹¹
 5. Származás. A névjegyzékekben többször is előfordult, hogy apa és fia is listára került: az apa „bűne” a fiúra is átszállt.¹²
-
8. Romániában 1947-ig azokat a gazdálkodókat tekintették kulákoknak, akik 10 hektárnál több földbirtokkal rendelkeztek, 1947 után 20 hektárra emelték föl ezt a határt. A valóságban azonban ez csak irányadás. Szováta és környékén a legtöbb törvényesen bejegyzett összirtokkal 14,23 hektárral Gub János vezet, amelyből szántó 7,09 ha. Sóvárád is sok föld miatt „burszóá”-nak hívták Vass Dénes áll a maga 14,49 hektárjával az élen, amelyből szántó 6,51 ha (Abodi Nagy Gyula közlése, született 1929. július 18-án, Szentgericén, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása református, tanulmányai: 5 elemi osztály, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. február 6-án, Sóvárád). A visszaemlékezések ez irányban nem pontosak, és túl nagy számokat közölnek, valószínűleg a már akkorra államosított magán- és közbirtokossági erdőt is beleértik. Újfalvi Dénes szerint (született 1928. december 8-án, Sóvárád, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása református, tanulmányai: 8 elemi osztály, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. február 7-én, Sóvárád) Sóvárád is a legnagyobb birtok a Bíró I. Alberté, Sántha Péteré és Gagyai Sándoré: „ezeknek olyan 120 körül volt akkor, holdba számítva, nem hektárban, mert akkor holdban számolták... 50 hektár körül, mert két hold az egy hektár.” Birtokilag tehát, különösen a szántóterület nagyságát vizsgálva senki sem számíthatott kuláknak.
9. Ez a szempont különösen a szováti lakosságból kiemeltekre értendő, hiszen a kuláklistán tett 49 személy nagy része mesterember, a földművelők többsége pedig erdőkitermeléssel is foglalkozik.
10. A beadott fellebbezésekből különböző okok derülnek ki, amelyek következtében a szolgatartás szükségessé válhat: a háború idején a családtagok a fronton harcolnak (ezt támasztja alá Tóth Dénes, sóvári lakos, a Magyar Autonóm Tartomány Végrehajtó Bizottságához intézett fellebbezése. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, f. 37.), családtag lebetegedése, munkaképtelenné válása (lásd a két sóvári lakosnak, Sántha Balázsnak a Tartományi Néptanács Végrehajtó Bizottságához, illetve Bíró J. Mózesnek az erdőszentgyörgyi Rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottságához címzett fellebbezéseit. ANDJM, uo. 44, 148. ff.), vagy pusztán kényszerűségből (lásd a sóvári György házaspárnak az erdőszentgyörgyi Rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett fellebbezéseit ANDJM, uo., 298, 300 ff.).
11. Szováta esetében a nem éppen magyarbarát Badiu Simiont kell megemlíteni, aki megkapja a „politikai kulák” jelzést is, és Mester Petőfi asztalos mestert. Az előbbi a front áthaladása után községi bírósági rövid ideig, az utóbbi pedig 1944–1947 között viselte a tisztséget. Sóvárád Vass Dénes az, aki községi bírósága alatt „gyűjtötte a vagyon”.
12. Szováta példája erre: idős Kelemen Károly – ifjú Kelemen Károly, Sóvárád pedig id. Rácz Albert – ifjú Rácz Albert, id. Madaras András – ifj. Madaras András, illetve id. Sántha Albert – ifj. Sántha Albert.

6. Politikai magatartás.¹³

7. Személyes bosszú. Nyugodtan állítható hogy a kuláklísta összeállítóiban tudatosult a nagy leszámolás lehetősége, hogy megfizessenek a múltbéli sérelmekért.¹⁴

A kulákká minősítés főleg a tehetősebb, gazdálkodó rétegét érintette. Ez volt az a réteg, amely új gépeket hozott be a gazdálkodásba,¹⁵ eredményesebben gazdálkodott falutársaival, ennek következtében tiszteletet vívtak ki, és a falu hangadóinak számítottak.

A már említett 1949. március 5–9-i plenáris ülés a megszorító politika kezdete, ez kitűnik Dej akkori jelentéséből is: „A kulákra nézve e korlátozó politika nem jelenti a kulákság, mint osztály megsemmisítését, de meg fogja akadályozni gazdasági megerősödését, korlátozni fogja a dolgozó parasztság tömegeinek kizsákmányolását és megengedi számunkra, hogy áttérjünk – amikor a körülmények megfelelőek lesznek – a teljes megsemmisítés politikájára a falusi kulák kizsákmányolást illetően, mozgósítva e harcban a teljes dolgozó parasztságot.”¹⁶ E korlátozó, megszorító politika a falusi vagyonos réteggel szemben azonos a mindenre a kiterjedő diszkriminációval, amelynek technikái¹⁷ a következők:

13. A sóváradai Tóth Dénes esetében megemlítik, hogy „Nem megfelelő politikai magatartást tanúsított a rendszerrel szemben.”

14. Szovátán, Mešter Petőfinek az erdőszentgyörgyi Rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett feljegyzése szerint: „A kuláklísta összeállítóit rosszakarat, bosszúállás és a törvény nem értése vezette...”, „továbbá a korcsmai barátság, a rokonság, a pártfogás, mert több egyént kihagytak a fölvételezésből...” és kéri hogy „a szovátai Kulák listát egy pártatlan, igazságos, korcsma és rokonmentes bizottsággal fölülvizsgálni” szíveskedjenek (ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 196. f.). Sóváradon, a magas képviseleti arány a listán – 57 személy – szintén a személyi bosszút bizonyítja. Tóth Dénes: „Megemlíteni bátorkodom, hogy vannak ellenségeim többen a régi vezetőség között és így bizonyára azoknak az áskálódása miatt lettem az új vezetőség által a kulákok lajstromába felvéve, megtévesztve az új vezetőséget ellenségeim, hogy ez által rajtam bosszút tudjanak állni.” (Uo. 37. f.). Ifj. Rác Albert, sóváradai lakos: „...mint egyéni kigazda mindössze egy és fél évet voltam, s ez alatt az idő alatt számtalanszor kényszerülve voltam napszámra járni, amit igazolni tudok az egész faluval, sokat jártam vagont rakni, építkezésnél faragni és ősszel napszámba kaszálni a nagygazdákhoz. Tehát jelen esetben csupán egyéni bosszúnak estem áldoztatul, tény az, hogy ha én kulák vagyok, akkor Sóváradon 508 gazdaságból legkevesebb 150 kuláknak minősíthető.” (Rác Albertnek a Magyar Autonóm Tartomány az R.M.P. Káder osztályhoz intézett kérelme. ANDJM, uo., 49–50. ff.).

15. „Magyarországról a Csepel gyárból jött vagonnal, Váradi János bának, Vass Dénes bának, György János bának, Sükösd Sándor bának, Abodi Dénesnek [...] egy 15 tonnás vagon, Tóni bácsi [György Antal] volt az állomásfőnök, lókapá, törökbúzavető gép [...] úgy elvették, még oda van. Abodi Nagy Gyula közlése.

16. Murgescu, Bogdan (coord.): *Istoria României în texte*, București, Corint, 2001, 378. p.

17. László Márton: *Kulák-névjegyzékek összeállítása Maros megyében, Marosvásárhely rajonban 1949–1952*. In: Bárdi Nándor (szerk.): *Autonóm magyarok? Székelyföld változása az „ötvenes” években*. Csíkszereda, Pro Print Könyvkiadó, 2005, 177–178. pp. Az itt felsorolt „technikák” egyetemes érvényességgel bírnak, következőképpen a Szováta-környéki kulákokra is vonatkoznak.

1. Többltetadó: A kuláknak minősítetteknek 20–50 %-kal több mezőgazdasági adót kellett beszedeltetniük.¹⁸ A hírhedt „mazsorárék” is őket sújtják leginkább.¹⁹
2. Szavazati jog megvonása.²⁰
3. Ingatlan vagyon elkobzása: A kulákoknak minősítettek kényszerítették arra, hogy lemondjanak javaikról, például a házukról, hogy abban létesítsenek székelyet a kollektív gazdaságnak.²¹
4. Kollektív gazdaságokból való kizárás: Sóváradon 1950-ben létrehozták a „Győzelem” kollektív gazdaságot. A kuláknévjegyzék összeállítása idején viszont még a gazdaság megszervezőiből, tagokból is egyaránt kivettek.²²

18. Roske, Octavian: *Colectivizarea și mecanismul colectivizării: istorii paralele*. In: Dobrinu, Dorin; Iordachi, Constantin (szerk.): *Țărănia și puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949–1962)*. Iași, Polirom, 2005, 122–127 pp. Roske szerint a háború utáni kvótarendszer bevezetése az első lépés a kollektivizálás felé. Tanulmányában az 1945–1962 közötti időszakot négy részre osztja. A kulákság szempontjából a legsúlyosabb az 1948–1952 közötti időszak. 1948–49-ben, a kvóták progresszívek és az illető gazdaság szántóterületének nagysága függvényében állapítják meg a beszedeltetendő kvótát, illetve a régió hektáronkénti átlagtermését véve alapul. A kulákságot érintő minisztertanácsi határozatok és rendeletek közül a legfontosabbak az 571/1950. sz. MH., a 64/1951-es Rendelet (a kvótarendszer súlyosbodását hozza magával, a felelősség átszáll a többi családtagra is, a kulákok feljelentését is fenntartja, azok számára akik a begyűjtési tervet nem tartják be, a szegény-, középparaszt feljelentő 25%-ot kap az elkobozott termékekből), illetve az 58/1952-es Rendelet (a kulákgazdaságokat 20%-os adótöbblettel sújtja, jelezve a helyzet radikálizálódását). A kvótarendszer alkalmazása elnyomó-, büntető törvénykeret nélkül nem ért volna semmit. Megemlítendő a 183/1949-es Rendelet a gazdasági törvénysértések büntetésére (fogház, pénzbírság), illetve a 131/1952-es Rendelet, amely a hangsúlyt a beadásban érintett termékek elkönfiskálásának mikéntjére teszi (a rendelet finomított változata a 24/1954-es). A köztudatban a súlyos beadások időpontja ugyan korrumpálódott, de a beadott mennyiségre vonatkozó információk hitelet érdemelnek. „Higgye meg, hogy ’46. január 1-től az én mostohaapám mindig meg volt róva, minden évben 22 mázsa búzát kellett leadni az államnak, 16 mázsa szemes törökbúzáat de ki kellett szelektorozni, akkor volt 37 mázsa pityóka, 31 mázsa széna, 300 kiló hús, amelyikből 120 kiló volt disznóhús, s 180 marha hús. A disznóhúst január 10–15-ig le kellett törleszteni, a másik aztán maradhatott később. De mindezek mellett volt 5 mázsa zab, 3 mázsa árpa...” Abodi Nagy Gyula közlése.

19. A „mazsorárék” 1950-ben vezetik be (a késésért fizetni újításnak számít, 3% 1–10 napig, 20% 30 nap fölött), a köztudatban a bevezetés oka is magyarázatra talál: „volt ilyen kulákadó ők úgy nevezték mazsoráré, de kulákadó, 6 000 lej volt minden esztendőben a kulákadó, a földadón kívül [...] ’50-ben megalakult a kolhoz itt [Sóváradon] 60 családdal, a határnak egyszer ami értékes része volt mindent elvettek, s az a 15 kulák akit nem dobtak ki a gyárból – a kolhozba mi nem is voltunk beállva –, azok fizettük az adóját a kollektív birtoknak, ezért volt nekünk a 6 000 lej kulákadó, ebből fedezték a kolhoz földnek az adóját...” Abodi Nagy Gyula közlése.

20. A beadott fellebbezésekben, kérelmekben kérik a politikai jogok visszaszolgáltatását. Lásd Szenkovits Dezsőnek a szováti Néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett kérését. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 302. f.

21. Sóváradon Újfalvi Dénes szerint: „... Beta Simi bá’, [...] olyan szívbeli kommunista volt, hogy az édes testvérít tette ki a házból”, azért hogy a kollektív székelynek legyen hol elhelyezkedni. Ezt megerősíti Váradi Anna is (született 1943. január 17-én, Kisszentlőrincen, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása református, tanulmányai: 7 elemi osztály, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. február 6-án, Sóváradon).

22. A sóváradiai által beadott fellebbezésekben, kérelmezésekben erre is fény derül (idetartozik Sántha Balázs, ifj. Rácz Albert, Vass Albert, ifj. Madaras András és Mezei Imre iratanyaga. ANDJM, Fond SPRSP, dos.

5. Munkahelyről való kizárás: Szovátán a Lomás utódja, az Állami Fakitermelő- és Feldolgozó Vállalat, igazolásokat ad ki, amelyekkel megpróbálja megvédeni alkalmazottait²³, Sóváraddon a tanítónő és férje – György Mária és György Antal –, a vasútállomás főnöke állása kerül veszélybe a kuláklitára kerüléssel.
6. Lelki terror,²⁴ iskolából való kizárás,²⁵ munkásszárad:²⁶ a mindennapos ijesztgetés, néptanácshoz hívogatás, az állami szervek agresszív fellépése, nem igényel különösebb bizonyítást.

138/1952–1953, 44, 49–50, 63, 151, 160 ff.).

23. A szovátai Állami Fakitermelő- és Feldolgozó Vállalat Győrfi Balázs és László János esetében bocsát ki igazolásokat, amelyekben igazolja tevékenységüket (ANDJM, uo. 20, 228 ff.).
24. „...jön a küldönc, aratáskor júliusban, július vége felé, hogy menjen be az apám az irodába. Azt mondja: há' te Márton hol állunk most hány óra van, hát most van hivatal? Nem számít, azt mondja Gáspár Ferenc akar magával beszélni. Na béményen, de közben idejött apámnak az öccse, na megvárom azt mondja hallám mér hívassa. Kiadta a parancsot: amennyiben Tekenyősbén reggelre nem lesz tarlóhántás a Duna-csatorna lesz a tiéd, azt mondta apámnak, s a fiad menyen Enyedre a börtönbe! [...] Éjjel szántatta meg velünk a földet, Piști bátyám is eljött két tehennel, 19 ári 20 négyzetméter a földünk, 158 méter hosszú s 12 körül széles, szürkületben végeztük a kalangya összerakást mindent, de a sok kicsi apró here ki vót kelve, mert mi úgy szoktunk, hogy mikor a búza olyan kicsi, ha akarjuk bevessük heremaggal, hogy jövőre legyen herénk. Hát te Ferenc, azt mondja [apám], hogy szántsuk meg, ha a sok kicsi here ki van kelve? Nem bánom, azt mondja, ha az öreg Isten van kikelve akkor is! Elmentünk éjjel hajnali négy óráig karcoltuk a földet össze-vissza...” Abodi Nagy Gyula közlése.
25. „...51-ben mentem Székelyudvarhelyre a kertészeti szakiskolába, ott végeztem két évet, de nem tudtam teljesen befejezni a második évet – négy éves volt különben az iskola –, mert édesapámat hogy kuláknak tették, így kivetkelt az iskolából. Kivetkelt és mindenféle kulturális dolgokból elvontak. Addig amíg nem tettek kuláknak, a pionír egységél vezető voltam, nagy sportoló voltam [...] aztán haza kellett jöjjenk, hát a kicsi falunkban volt az IMSZ, oda megtettek vezetőnek, aztán egy szép napon jött egy aktivista, s akkor kivetkelt onnan is.” Kovács Erzsébet közlése (leánykori neve: Szekeres, született 1936. január 25-én, Ilyésmezőben, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása római katolikus, tanulmányai: 8 elemi osztály, illetve 2 év kertészeti szakközépiskola Székelyudvarhelyt, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. február 5-én, Szovátán). A „kulákfióka” státus következményeként, a hátrányos megkülönböztetés mindenféle formát ölt: „...pionírok voltunk, én ott voltam a gyűlésben, megvontunk híva, mint kulákok a Sportpályára és emlékszem hogy vették el a nyakkendőnket, ötödikes lehettem, leültettek és a nyakkendőket le kellett venni...” Aszalos Margit közlése (leánykori neve: Piroska, született 1940. szeptember 6-án, Szovátán, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása római katolikus, tanulmányai: 7 elemi osztály, illetve két év szakközépiskolai gimnázium Marosvásárhelyt, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. január 29-én, Szovátán).
26. Buzogány Dénes: *Katonasors. Munkaszolgálatos katonák visszaemlékezései*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó, 2005, 350. p. A csíkszeredai volt munkaszolgálatos katonák Szövetségében Szovátáról tagok: Bíró András, Gábor János, Kőszegi János, Madaras M. Viktor; Sóváradról pedig: Átyim Károly, Barabás Márton, Bárányka Mátyás, Bartus Albert, Bartus Béla, Bíró István, Mátyás Balázs, Orbán József Béla, Rup Dumitru, Tóth Kálmán, Tóth Dénes, Tóth Sándor, Újfalvi Dénes és Varga Mózes. A szövetségben nincs benne, de munkaszolgálatos volt Abodi Nagy Gyula is: „...1951. augusztus 1-jén eltettek a Zsil-völgyi szénbányába, nemcsak engemet innét a faluból haton voltunk [...] Madaras Béla azért volt, mert az apja kulák volt, én is azért, aztán volt egy cigány, volt más ember is, aki nem volt kulák [...] 33 hónapot csináltam Uricaniba s Lupénybe a föld mélyibe, mint katona, most kapok érte hatvan valamennyi lejt, nyugdíjat [...] azért tettek munkót a bányába is, mert nem voltunk fegyver alá megbízhatók, az is letelt, én leasztmásodtam úgy, hogy alig tudok szuszogni...”

A félelemkeltés a környékben biztosított, miután „Tóth Zoltán és Lőte” lelőtte Kis Istvánt Vadadban, Kacsó Istvánt Nyárádszeredában és „a rigmányi tanítót az úton”.²⁷ „Lőte s Tóth Zoli, ezek ölték meg a nagybátyámat Sántha Jóskát Vadasdon [...] azért mert osztályellenség s kulák volt”.²⁸ Kiemelkedő helyen van Varga József sóváradi kollektív elnök öngyilkossága, amelyet az államhatalom képviselői kulákmerényletnek akartak feltüntetni.²⁹

A névjegyzékek összeállítói a Román Munkáspárt Központi Bizottsága Szervezeti Bűrója 1952. április 21-i ülésén elhangzottakat próbálják követni. Dej szerint: „A kulákok meghatározása tárgyalva volt a március 3–5-i plenáris ülésen, de nagyon tömören. Ez nem képezett foglalatossági célt utólag sem, csak akkor, amikor a terepen bonyodalmak támadtak, az emberek összetévesztették a kulákokat a középparasztokkal és fordítva. Mondhatnánk, hogy a pártszervezetekre volt hagyva, hogy kiválasszák a kulákokat, és kiválasztották, ahogyan tudták, tanulmányozták a klasszikusokat, a sajtócikkelyeinket, azonban nem kaptak kritériumokat, útbaigazításokat, amelyek alapján a pártszervezetek eligazodjanak a színhelyen, és ebből az okból kifolyólag kellemetlenségek sora eredményeződött és nagy zűrzavar van nemcsak az alsó párttagoknál, de még feljebb is. Hogyha éppenséggel a K.B. tagjait kérdezzük meg, látni fogjuk, hogy sok tévedés van.”³⁰ Az itt megállapított kritérium, mely szerint aki harminc napnál több ideig idegen munkaerőt használ, kuláknak minősül, jelen van a névjegyzékekben szereplők jellemzésénél. A Szovátn 1952. júniusában-júliusában összeállított névjegyzékekben még a következőket vették figyelembe: alkalmazottak száma (jelenben/ múltban), családtagok száma (összes családtag/munkaképesek száma), földbirtok nagysága hektárban (összes földbirtok/ebből mennyi a szántó), az állatálló-

27. Balogh Károly közlése (született 1929. szeptember 5-én Deményházán, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása római katolikus, tanulmányai: 7 elemi osztály, illetve mezőgazdasági gépészkola Sáromberkén, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2004. január 24-én, Deményházán).

28. Tóth Ilona közlése (leánykori neve: Sántha, született 1939. február 18-án, Sóváradon, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása református, tanulmányai: 7 elemi osztály, nyugdíjas, az interjút a szerző készítette 2007. február 7-én, Sóváradon).

29. Varga József öngyilkossága (feleségét Abodi Juliannát is kuláklírára tette, ezt igazolja nejeének a tartományi néptanácshoz intézett fellebbezése is. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 155. f.), szerelmi botrányból fakad. Miután sikertelenül próbálja szeretője alvó férjét fejével kivégezni, megpróbál a Kis-Küküllő befagyott jegén léket vágni, „hogy víz alá menjen”, aztán „...éjjel két órakor jött a személyvonat [...] a Cserepesi-hídtól fogva tizenegyet lépett a hóban, s ott aztán letapošta a vonat, mert nem volt mersze hogy megálljon legalább akkor már [...] há neki álltak a kommunisták, s ott valamilyen véres dolgot szedtek össze a vasútról, bementek Sükösd Sándor bához, s vallatták hogy nem maga vitte oda agyonütve ezt a Varga Józsefet? Beakarták a szekerit kenni avval a véres hússal hogy bizonyítsák reá hogy ő vitte oda!... ilyen бүдös, mocskos volt a kommunista ember” (Abodi Nagy Gyula közlése). A sóváradi köztudatban kiemelkedő helyet foglal el a történet, megerősíti Várad Anna, de Újfalvi Dénes közlése is: „...a Milícia a kulákokra akarta kenni, hogy ők vitték a vonat alá a kollektívelnököket [...] nem akarták hogy kitudódjon, hogy mint kommunista – mert azok voltak a legbecsületesebb emberek, a kommunisták –, hogy az ilyesmire képes, s akkor azt akarták hogy apósom kulák volt, s ott volt a szomszédba, hogy ott ütötték agyon, s akkor úgy vitték a vonat alá szánna... A falut felperzselték volna, ha ténylegesen nem derült volna ki hogy ő ment a vonat alá.” Tóth Ilona közlése.

30. Cărtănuș, Dan; Roske, Octavian: *Colectivizarea agriculturii în România – Dimensiunea politică*. 1. köt. 1949–1953. București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, 2000, 305. p. A kulákat meghatározó alap-irányelvekről lásd bővebben a Szervezési Bűró 1952. április 21-i ülésének jegyzőkönyvét.

mány nagysága (nagy állatok: ló, marha/kis állatok: disznó, juh), illetve a vagyon nagysága (amely alatt a házak számát értik). A főlista összeállítói: Koncz Géza rajoni „delegált”, Puskás Vasile Néptanácselnök, Szász Béla jegyző, a községi Végrehajtó Bizottság tagjai, illetve Fábián Hajnalka, Domokos János, Vajda Ferenc, Józsa Ferenc és Kovács András elvtársak, az összeírás céljából megalakult községi bizottság tagjai.³¹ A kiegészítő jellegű pótlistát hat héttel később állítják össze: Puskás Vasile Néptanácselnök, Szász Béla jegyző, Varga Ilona, Dézsi Károly, Kacsó Mihály, Kaffai András, Szöcs Irén és Domokos János munkásságának köszönhetően.³²

A listára felkerült személyek számára létfontosságú volt, hogy minél hamarabb kikerüljenek a jegyzékből, hiszen a 10–50%-os többletadó, a gabona-, tej-, hús- és gyapjúkvótákat illetően a gyors elszegényedést és az egyik-napról a másikra élést jelentette. A túlélési stratégiákra, védekezési technikákra a községi-, rajoni- tartományi Néptanácsok Végrehajtó Bizottságához beadott kérésekből, fellebbezésekből,³³ illetve az interjúalanyok visszaemlékezéseiből nyerünk választ. Utóbbiak közléseinek fontossága kétségtelen, hiszen a nagy társadalmi átalakulást, az archaikus gazdálkodást folytató falusi társadalom erőszakos felszámolásának kezdeti korszakát átélők fontos adalékokkal szolgálnak.³⁴

A beadott kérvények, fellebbezések, és a megcélzott hivatalok általában a fenti sorrendet követik, és mintegy jelzi a folyamatot, ahogyan a kuláknak minősített személy rádöbben helyzete súlyosságára és egyre magasabb fórumon próbálkozik ügye rendezésével. Az érintettek nem kaptak hivatalos értesítést és többnyire a hallottak alapján informálódtak.³⁵

Találkozunk ugyan az államhatalom emberei részéről némi burkolt szolidaritással³⁶, de szembesülünk a bajban lévők közti megosztottsággal³⁷ is. Lefizetésekre, vagy más törvénytelen próbálkozásokra a listáról való törlés érdekében a kutatás folyamán nem derült fény. Volt olyan is, hogy szóbeli ígéretet tettek a kuláklistánról törlésre az adott munka

31. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 412. f. A főlistán 50 személyt tüntetnek fel.

32. Uo. 404. f. A pótlistán 32 személy kap helyet.

33. A beadott fellebbezésekből, kérelmekből és az ezekhez csatolt önéletrajzokból pontos képet nyerünk a kuláklistánra került személyekről.

34. Kristó Tibor (szerk.): *Kuláksors – székely kulákok története*. Csíkszereda, Státus Könyvkiadó, 1999, 6. p.

35. Következtetni lehet a leírtakból: „annak idején amidőn meghallottam” (Simon János, szovátai lakos, a Magyar Autonóm Tartomány Végrehajtó Bizottságához intézett fellebbezéséből. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 53. f.), „hallottam hogy kuláknak minősítettek” (Bíró J. Mózes, sóváradai lakos az erdőszentgyörgyi rajoni néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett fellebbezéséből, uo. 148 f.). A hallottak alapján értesült öv. Zudor Árpád is, aki annak ellenére hogy nem szerepelt a névjegyzékben, kérvényt adott be az erdőszentgyörgyi rajoni Néptanácsához, hogy töröljék a listáról (uo. 331 f.).

36. Volt „...olyan kommunista is, aki odajött, este volt a sejtgyűlés, két nap múlva odajött, s azt mondta: „Jóska fiam ügyelj magadra, mert ez jön vagy az jön, ilyen is volt.” Kovács Erzsébet közlése.

37. A szovátai molnárok közötti „jó viszonyról”: „... olyan volt hogy Szentgyörgyön volt a vám, s mikor kettő kijött, édesapám bement harmadiknak, azt mondja az illető hivatalnok: milyen barátok maguk, azt mondják, hogy magának háromnnyi kvótát rójak ki, mert olyan a malma, hogy azoknak kettőjüknek nincs olyan mint egyedül magának. Motorral megy, s vízzel megy, sokat öröl, sok kliense van... irigykedtek egymásra.” Ágoston Zoltán közlése (született 1941. augusztus 5-én, Szovátán, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása római katolikus, tanulmányai: 7 elemi osztály, illetve két év szakiskola Marosvásárhelyen, nyugdíjas. Az interjút a szerző készítette 2007. február 3-án, Szovátán).

elvégzése fejében,³⁸ és végül mégsem teljesítették. Az egyetlen út tehát a kérvényezés, a fellebbezés, és a „helyszíni vizsgálat” kérése, amelynek „eredményeképpen törölni szíveskedjenek a kulák listáról”.

A kérvények, fellebbezések fogalmazási stílusa egyszerű és tisztelettudó.³⁹ Formailag közös jegyeket viselnek. Az első mondatban többnyire közlik a kuláklistán kerülés „sérlemes” voltát, és hogy tiltakoznak ez ellen. A kérvény nagyobb részét az „okok”, „indokok” alatt pontokba szedett felvilágosítások képezik, és általában a tiltakozás alátámasztását és jogosságát próbálják bizonyítani. Információkat szolgáltatnak ki a családi helyzetről, néhol csatolnak önéletrajzot is, ahol elmondják hogy kik a szülők, hányan voltak testvérek, hol jártak iskolába, ki volt a tanító, kivel voltak iskola-, inas-, segéd-, vagy katonakollégák, milyen alakulatnál katonáskodtak, milyen mesterek alatt dolgoztak, kivel házasodtak meg, hány gyermekük van, mekkora földbirtok és milyen egyéb ingatlan vagyon van a tulajdonukban. Ha molnár, kocsmáros vagy mesterember az illető, akkor a tulajdonában lévő malom, kocsmá vagy műhelyét érintő tulajdonjogi helyzetet próbálja tisztázni, a működtetés tisztességes, a törvény szellemében való működésével érvelve. Akinek cséplőgépe van, a hozzájutást illetően magyaráz, és hogy ezzel szolgálatot tesz a környék lakosságának. Még katonaszökevény bűjtatását⁴⁰ is bevallják, énjük becsületessége, őszintesége bizonyításának érdekében. A szolgatartás, politikai magatartás, árva gyermek családba fogadására is magyarázattal szolgálnak, belátásra, együttérzésre várva a kommunista bürokrácia részéről. Az érvelések, indoklások, más okok felsorolása után, helyenként ellentámadásba⁴¹

38. „... Erdőszentgyörgyön volt akkor a rajoni pártbizottság, aztán Ráb elvtárs volt a rajoni párttitkár, szóltak bátyámnak [Csortán Balázs], hogy hát meg kéne csinálni ajtót, ablakot, akkor építették Erdőszentgyörgyön az ilyen pártfunkcionáriusok lakásait. Azt nem felejttem el sohasem, megcsináltunk 52 darab ajtót, 30 nagyablakot, 35 már pontosan nem tudom olyan hármass ablakot, duplát, megcsináltuk, megcsinálta bátyám a saját anyagából, s aztán levittük s felszereltük. Ráb elvtárs azt ígérte hogy a kulákságot leveszi róla, és megcsináltuk a munkát, három épület épült akkor [...] három épület hat családnak, de aztán 3–4 szobások voltak [...] megcsináltuk – de még éjjel is dolgoztunk ahhoz hogy készítsük el –, s akkor amikor el volt készítve, [...] akkor amikor elvittük s felszereltük, akkor jöttek a kanyarfúróval, hogy ennyi idő alatt ennyi munkát megcsinálni, hát akkor az ilyenről azt mondják hogy vegyük le a kulákságot? S akkor még hozzá kellett volna pénzt kapni, s akkor jöttek be ezek a Jupiter csónakos motorkerékpárok, 500 köbcentis motorkerékpárok. Amikor szereltük fel, hát ott Szentgyörgyön voltunk, kimentünk az üzletbe mert ott kellett venni szeget, s mindent, ugye ami kellett a szereléshez, bátyám azt is megvette, mindent, s amikor ki kellett volna fizetni, akkor szépen kinéztük a motorbiciklit, hogy hát na, amikor elvégezzük a munkát, akkor egyet megveszünk, azt mondja, hogy 16.500 lej volt csónakostól együtt az a motorkerékpár. S azt mondja, ezt megvesszük akkor amikor elvégezzük a munkát. Elvégeztük a munkát, s akkor [...] leszámolták az adóba, s az adóhátralékba, erre s arra, úgyhogy valami háromezer nem tudom hány száz lejt kaptunk az egész munkáért. Ilyen dolgokat csináltak. A kuláklistán is hagyták, nem vették le róla.” Csortán Imre közlése (született 1930. szeptember 15-én, Szováta, Maros megyében, nemzetisége magyar, vallása római katolikus, tanulmányai: 10 osztály, nyugdíjas, az interjú a szerző készítette 2007. január 30-án, Szováta).

39. Feltételezhető hogy a kérvényt tanító, vagy más értelmiségi szövegezte meg, amelyet aztán kézzel átirat az illető személy.

40. Lásd Sántha Pál sóváradai lakos, a marosvásárhelyi tartományi Néptanácshoz intézett fellebbezését. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 138/1952–1953, 159. f.

41. „Most én kérdelem, hogy tekintve, hogy jövedelem a cséplőgép dacára nem emelkedett, miből fogom fizetni a kulákokra írótt adótöbbletet?” (Kilyén Mózes, szováti lakos fellebbezése. ANDJM, uo., 38. f.).

mennek át, kérdőre vonva az arctalan tisztviselőt, hogy a fennálló helyzetben miből fogják fizetni a kulákadót, hiszen ez helyenként az állásukat is veszélyezteti. Vannak, akik felhívják a figyelmet arra a tényre, hogy maguk a névjegyzék összeállítói is felkerülhettek volna a listára, illetve hogy szándékosan kihagytak másokat.⁴² Az érintettek tisztában vannak a kulákstátussal gyermekeiknek is kijáró megkülönböztetéssel, amelynek hangot is adnak helyenként.⁴³ Néhányan a fennálló rendszer aktív szereplőjének képét próbálják létrehozni – azzal hogy különböző pártok, tömegszervezetek tagjai –, ezzel törekedve a kedvező

„Joggal kérdelem magamat, mi lehetett a kritérium, hogy kuláknak nyilvánítottak, mert nem ismerek még egy olyan törvényt, hogy mások szolgálát kuláknak lehet nyilvánítani.” (Lateş Simion, a szovátai községi Néptanácshoz intézett fellebbezéséből. Uo., 209/a f.). „Joggal kérdelem magamat, nem rendelkezvén más jövedelmekkel csak a megfelelő fizetéssel, mind én, mind feleségem, miből fogjuk vinni az iskolába a 3 gyermeket és miből fogjuk fizetni a kulákoknak kijelölt különadókat?” (György Antal fellebbezése. ANDJM, uo. 300. f.).

42. Szovátán „...több egyént kihagytak a fölvételezésből, a többek között Bíró Pál mészárosot kérdelem miért hagyták ki? Mikor 25 éven át mészáros üzletet folytatott, segédekkel, tanoncokkal dolgozott, ebből telket vásárolt, emeletes házat épített, két lova van, több külső ingatlana van, gazdálkodik, fiát, leányát taníttatta, feketeüzletet folytatott, mért följelentetett és 18.000 lejig büntetett meg és mégis máma is községi állásba van.” (Meşter Petőfi fellebbezéséből. ANDJM, uo., 196. f.19.). „Lehetséges, hogy a Néptanács elnöke a kuláklista összeállításánál befolyásolva lett volna vagy félrevezetődött volna más személyek által, mivelhogy a községben az hírlík, hogy a bizottságban, amely összeállította azt a listát, részt vett Dézsi Károly is, aki egykor korcsmáros volt, asztalosműhelye is volt, ahol több alkalmazottal is dolgozott, és amennyire tudom, van valami földje is.” (Dr. Gidáli József szovátai lakosnak a marosvásárhelyi tartományi Ügyészséghez intézett kérelméből. ANDJM, uo., 259–260. ff.). Sóvárado: „...továbbá kérem felfigyelni a sóváradi kollektív gazdaságban történetekre, tekintettel, arra hogy ott 1–2 ember az orránál fogva vezeti félre úgy a tagokat, mint a becsületes szervezeteket. Például Varga József az elnök, aki a 4 éves Magyar idő alatt leveleoktató volt, és tele szájjal бүдös kommunisztázott bennünket, amit igazolni tudok. Egyébként ő az, aki egy kulák családba nőszült be és éveikig, mint magánkereskedő szerepelt és állandóan cselédet tartott. Ő ennek dacára máma még elnök, mindezt az egész falu tudja, de nem mer szólni senki mer' hát Zsombori Vilmos mindenkit sakkbán tart és sikerül mindenkit félre vezetni. A kulákokból Szegény Parasztot farag, a szegényből kulákat ha az érdekeit lássa képviselve. Egyébként Zsomborinak is volna a saját portáján mit seperni ép elég, mivel hogy nagy kaliberű feketéző volt, de ő mások beszennyezésével leplezi saját baját. Így csinált a sógorából szegény parasztot, hadd azzal soroljam tovább, mint a leveleoktató korában.” (Ifj. Rácz Albert kérelméből. ANDJM, uo., 49–50. ff.)

43. „Kényszerűlve lennék elválni családomtól azon esetben, ha nem törölnének a Kulákok névsorából, azért, hogy feleségem és gyerekeim ne szenvedjenek miattam (főleg gyermekeim jövője, iskoláztatása kényszerít erre).” (Dr. Gidáli Józsefnek a Román Munkáspárt marosvásárhelyi tartományi vezetőségéhez intézett panaszából. Uo., 89. f.). „Ügy gondolom, hogy a Rajoni Végrehajtó Bizottság magáévá teszi a panaszomat, mert elszomorító nagyon az a tény, hogy küzdelmes pályám odavezetett, hogy ma kulák lettem. Ez azt jelenti, hogy a népek gyűlölettel néznek a kulákra, aki egyszersmind gazember, aki az embertársát kiszípolozza és a demokrácia útját mindig akadályokkal akarja teleszórni, ilyen hozzám semmiféle formában nem férközhetett, mint egy 11 gyermekes munkás iparoshoz, de nagyon elszomorító, hogy sok évet átrobotolva, a munkám után ezt a nevet kaptam, ami nagy csapásként nehezedik nagyszámú családomra és rám mint iparosra aki 11 gyermeket igyekszik tiszta példával bevezetni a szociális építés terére és ezek a gyerekek mind jó magaviselettel végezve az otthoni iskolát lesznek eszköznek nevelve, és az általuk választott életpályán, egyszerűen meg lesznek bélyegezve, rájuk olvasván, hogy kulák eredetűek, mi által életpályájuk, kettőtöretik, úgy az életük útja és én nem is bírom leírni azon szomorúságot, ami eltölt engemet, midőn szomorú és egyszerűségekkel telt szemeiket nézem.” (Piroska András szovátai lakosnak az erdőszentgyörgyi rajoni Végrehajtó Bizottsághoz intézett kérelméből. ANDJM, uo. 282. f.).

elbírálásra. A kuláklistán kerületekből elég sokan tagok a Magyar Népi Szövetségben, a Román Munkáspártban, az Ekésfrontban,⁴⁴ az Arlus Társulatnál is. A kérvény végén megismétlődik a „meghallgatás” és a „sürgös” és „kedvező” elintézés óhaja, néhol arra hivatkozik: „Hogy én is, feleségem is, leányom is vehessünk részt a választáson, hogy erősítsük mi is a béke védelmét. Én két gyermekemet demokratikus szellembe akarom növelni és nem pedig egy reakciós fasisztának. Én családommal a béke megvédését akarjuk erősíteni.”⁴⁵ A kérvények, fellebbezések végén elmaradhatatlanul elhangzik a „Harcolunk a Békéért!”, amely mintegy jelzi, hogy az érintett inkább lenne „osztályharcos” mint „osztályellenség”.

Az Erdőszentgyörgy rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottsága több hullámban válaszol a beadott kérvényekre, fellebbezésekre. Így 1952. szeptember 12-én kibocsátott személyre szóló értesítőiben kivétel nélkül mindenkit visszautasítanak, az ezt követő szeptember 20-i,⁴⁶ és szeptember 26-i⁴⁷ értesítő pozitív válaszában egy pár ember örülhet, míg az 1953. március 31-én, és május 30-án kibocsátott értesítők többnyire negatív választ hordoznak. Megemlítendő a kulákkivizsgálások szempontjából a szováti Néptanács 1955. január 15-i ülése, ahol a törlésre javasoltak nagy részét, melyet az 1955. január 27-i „rendkívüli komandament gyűlés” nagyjából jóváhagy.⁴⁸

A kulákság körül forgó vita az 1952–1953-as években tetőzik, és ezután a téma kikerül a sajtóból, a figyelem központjából, de ez csak látszólagos.⁴⁹ A kuláklistán került személyeknek ugyanis folyamatosan kell átmenniük amelynek szakaszaiban olyan kategóriákba sorolják őket mint: „volt kizsákmányoló”,⁵⁰ „volt kulák gazdaság”, „középparaszt gazdaság” és

44. Lateş Simion, az egyetlen személy akiről tudomásunk van, hogy az Ekésfront tagja (Lateş Simion önéletrajzából. ANDJM, uo. 210. f.).

45. Részlet Bokor Antal szováti lakosnak az erdőszentgyörgyi rajoni néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett fellebbezéséből. ANDJM, uo. 3. f.

46. Az 1952. szeptember 20-i értesítőben ifj. Szekeres József illyésmezei lakost felmentik a kulákság alól. ANDJM, uo., 294. f.

47. Az 1952. szeptember 26-i értesítőben Deák Sándor szováti lakost (ANDJM, uo., 284. f.), illetve a sóváradai György házaspárt felmentik a kulákság alól (ANDJM, uo., 297. f.).

48. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955. A tisztázottak között: Sántha Balázs (17–18. ff.), id. Madaras András (20–21. ff.), ifj. Madaras András (23–24. ff.), Madaras Gyula (26–27. ff.), Bíró András (29–30. ff.), Sántha Péter (32–33. ff.), özv. Újfalvi Józsefné (35–36. ff.), Sántha Dénes (38–39. ff.), Király Pál (41–42. ff.), Madaras József (44–45. ff.), Tóth Pál (47–48. ff.), Gub János (53–54. ff.), Györffy Rudolf (56–57. ff.), Szabó Gyula (59–60. ff.), Gub András (65–66. ff.). Az elutasítottak között, annak ellenére hogy a szováti Néptanács törlésre javasolja, Csörtán Balázs (50–51. ff.) és Ilyés Béla (62–63. ff.).

49. Az erdőszentgyörgyi rajoni Néptanács miközben kivizsgálta a kulák fellebbezéseket, új személyeket is felfedezett a lista pótlására. Az 1954. június 23-i V.B. rendkívüli gyűlés jegyzőkönyvében az „Újjonnan felfedezett kulákok: Madaras József, Tóth Pál, Sántha Dénes és Király Pál”. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 90. f.

50. Érdekes információkat nyújt a Tartományi Néptanács Végrehajtó Bizottságának az erdőszentgyörgyi rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottságához intézett 1952. november 23-i leírata. „A kulák névjegyzékekből való törlésekkel kapcsolatosan közöljük az alábbiakat: Azok a kizsákmányolók, akiknek jelenleg semmi vagyonuk nincsen, vagy igen csekély földterülettel rendelkeznek, a kulák névjegyzékben nem szerepelhetnek, de külön névjegyzékben továbbra is nyilvántartjuk őket. Ilyen javaslat már több Rajontól érkezett és a törlésüket jóvá is hagytuk azzal a meghagyással, hogy a kizsákmányolók névjegyzékébe vegyék fel őket. Közöljük a nyilvántartás mintáját, amely községenként készítendő el [...] A Rajoni Néptanácsok Végre-

akik számára az 1962-ben létrejövő termelőszövetkezetek megváltást jelentenek.⁵¹ A vidéki lakosság társadalmi elitjének, a kulákoknak a megsemmisítésével sikerül az R.M.P. hatalmát falun is megerősíteni. A szovétai „Március 6” kollektív gazdaság minta-alapszabályzatának aláíróit⁵² megvizsgálva láthatjuk, hogy az egykori kulákok az elsők között vannak, akik ezt aláírják. A minden szinten vívott osztályharc meghozta pillanatnyi gyümölcsét, megtörte a falu ellenállását, de beavatkozva a falu természetes fejlődési folyamatába új problémákat generált. A posztkommunista korszak számos súlyos társadalmi problémája – a túliparosított gazdaság, a városi munkanélküliség, az elszegényedett, gazdasági szempontból súlytalanná vált vidéki lét, előregedett vidéki lakosság – a kollektivizálás idején beindult társadalmi folyamatokban gyökerezik és érezteti ma is hatását.

hajtó Bizottságai vizsgálják felül a községek kulák névjegyzékeit, és a vagyontalan kizsákmányolók törlésére sürgősen tegyenek javaslatot a Tartományi Néptanács Végrehajtó Bizottságához, mert ezek jelenleg vagyontalanok, vagy csekély kert, udvar, stb. földterülettel rendelkeznek, és csak emelik a kulákok számát. A kulák és a kizsákmányolók között csak az a különbség, hogy a kuláknak van még földbirtok a kezén, a másik kizsákmányoló pedig föld nélküli. Ugyancsak a törlésekkel kapcsolatosan megemlítjük, hogy többen panaszt tettek a Tartományi Pártbizottságnál, hogy a Rajoni Néptanács Végrehajtó Bizottsága letárgyalta a fellebbezésüket és nem értesítette őket, hogy törölve lettek-e, vagy kérésük el lett utasítva. A határozatok jóváhagyása után a feleket kérjük azonnal értesíteni a kérésükre vonatkozó döntésről.” (ANDJM, Fond SPRSP, dos. 16/1953, 31. f.) Az állami gondoskodás további, folyamatos gondoskodásának bizonyítéka a Tartományi Néptanács Pénzügy Osztályának 1955. február 28-i leirata az erdőszentgyörgyi rajoni Pénzügy Osztály számára. A Pénzügyminisztérium 95.617. számú 1955. február 22-i rendelete és a 252.801. számú 1955. február 24-i kiegészítő eligazítása nyomán: „1. Érvényben maradnak azon rendelkezések, amelyek értelmében a listákról törölt, de nyilvántartásban maradt kulákok, mint volt kizsákmányolók, továbbra is megrovódnak 50% mezőgazdasági pótladóval, akárcsak a kulákok. 2. Azok akik az „Új kulákok” kategóriában szerepelnek, a listára kerülésük előtt két évre visszamenőleg megrovódnak, 50% pótlékkal a mezőgazdasági adónál [...]. 3. Azok számára akik a „Listáról töröltek” kategóriában szerepelnek, újra számolják az illetéket, és csak abban az esetben csökkentik a mezőgazdasági adónál az 50% pótlékot, ha a Tartományi- vagy Rajoni Végrehajtó Bizottság törlési Határozatát 1954. október 31-ig beleértve hozta meg, míg azok számára akiket a Tartományi/Rajoni V.B. Határozata révén 1954. október 31-e után töröltek a listákról, az illeték 1954-re és a megelőző évekre változatlan marad, következésképpen, hogy dolgozó paraszttokká csak az 1955. évtől kezdődően válnak, a mezőgazdasági kirovások keretében...” ANDJM, Fond SPRSP, dos. 25/1956, 1. f.

51. „... Abodi Dénes bának Erdőszentgyörgyön azért vizsgálták ki a sorsát, mert fülükbe ment, hogy tart egy árva gyermeket, egy szülőnélkülit, s ezért megkegyelmeztek neki, de csak annyit volt a különbség hogy asztat a kulák adót nem kellett adja, de a gabonát addig kellett adni [...], 11 évet dolgoztunk, értse meg, a kommunista rendszernek, teljesen ingyen, senki azt nem jegyezte hogy, állj meg, hát ezek az államot éltetik, gabonát adtak, kicsi jutalmat jegyezzünk nekik, semmit!” (Abodi Nagy Gyula közlése). „...’59-ben aztán [Csortán Balázs] leadta az ipart, s akkor a gépeket is leadta, elment a Fürdővállalathoz karbantartónak, s a gépeket odavitték, dolgoztak vele a Fürdővállalatnak. Aztán eladta az atyhai kollektív gazdaságnak a gépeket, és akkor a gépekért amit kapott, azt is odaadta az adóhátralékba, s akkor még rá három évig vonták tőle az adóhátralékot a kulákságért.” Csortán Imre közlése.
52. ANDJM, Fond Sfatul Popular Raional Țirgu-Mureș (Marosvásárhely Rajon Néptanácsa), dos. 505/1962 (Proiect de comasare pentru G.A.C. com. Praid, com. Sîng. de Pădure, orașul Sovata, satul Bedeni, com. Troița), 81–97. ff.

Kuláknévjegyzék

Magyar Autonóm Tartomány/Erdőszentgyörgy Rajon/ Szováta és a hozzátartozó falvak

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag- jainak száma	Földbirtok		Állat- állomány	Vágyon	Kimutatás a kuláknév- jegyzékekből töröltekről			
			Jelenben	Múltban		Össz.	Számtó	Nagy	Kicsi	1953 ³	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
1. ⁶	Bokor Lőrinc ⁷ (58 éves)	Szováta	2	1	4	3	13,60	5,26	4	11	2 ház	kg.	kg.
2.	Vass Sándor ⁸ (61 éves)	Szováta	1	2	2	2	11,82	4,74	3	25	1 ház	kg.	kg.
3.	Id. Kelemen Károly ⁹ (67 éves)	Szováta	1	1	–	–	9,40	6,14	4	5	1 ház	kg.	kg.
4.	Agyagási Gábor ¹¹ (67 éves)	Szováta	–	1	3	2	9,70	6,70	4	9	1 ház	t.	–

1. Munkaképes.

2. A 9. oszlopban, az 1953. év alatt közölt adatok, az erdőszentgyörgyi rajoni Népranács Végrehajtó Bizottsága által 1952. szeptember 26-i a György házasbártnak szóló értesítő, illetve Szováta városnak átküldött 4178/1952. számú, 1952. november 10-i, 4178/1953. számú, 1953. február 13-i, az április 2-i, illetve az 507/1953. számú július 8-i kimutatások alapján; a rövidítésjegyzék értelme: t. – törölve, kg - kulákgazdaság. Forrás: ANDJM, FondSPRSP, dos. 138/1952-1953, 74. 112. 129. 390. ff.

3. A 9. oszlopban, az 1954. év alatt közölt adatok, a szováta városi Népranács Végrehajtó Bizottsága által az erdőszentgyörgyi rajoni Népranács Végrehajtó Bizottságának átküldött 27/1954. számú 1954. május 24-i kuláklísta, illetve a Bokor Antal számára küldött 44/1954. számú 1954. április 21-i értesítő alapján. Forrás: ANDJM, FondSPRSP, dos. 9/1955, 1-10. 155. ff.

4. A 9. oszlopban, az 1955. év alatt közölt adatok, az erdőszentgyörgyi Pénzügyosztály Szovátaának átküldött 1955. július 1-i kuláklísta alapján; rövidítésjegyzékének értelme: vk. – volt kizsákmányoló. Forrás: ANDJM, FondSPRSP, dos. 25/1956, 10-11. ff.

5. A 9. oszlopban, az 1956. év alatt közölt adatok, az Erdőszentgyörgy Rajon Végrehajtó Bizottsága által készített 248/1956. számú 1957. január 19-i kimutatásának alapján; rövidítésjegyzékének értelme: vk. – volt kulák gazdaság, kpg. – középparaszt gazdaság. Forrás: ANDJM, FondSPRSP, dos. 9/1957 33-34. ff.

6. Az első 50 személy 1952. június 9-én került kuláklísta. A fellevezetett adatok - az 1-8 oszlopban az 50. tétel, és a lábjegyzetek - forrása: ANDJM, FondSPRSP, dos. 138/1952-1953, 411-407. ff.

7. „1944 előtt és ezután is tartott 1-2 alkalmazottat, ugyanakkor erdőkitermelő volt, ahol állandóan 20-30 munkást tartott.”

8. „Örökké tartott egy szolgát, meg egy kocsmát. A kiszolgálási viselkedés a kocsmában nem megfelelő. Nyár idején állandóan 5-10 munkást tartott.”

9. „Szolgákat és mezőgazdasági alkalmazottakat tartott, kijátszott velük. Pénzt és gabonát adott kölcsön.”

10. Nincs adat.

11. „Folyamatosan alkalmaz szезонmunkásokat, van egy fogatja, nem megfelelő a rendszerrel szembeni hozzáállása.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag- jainak száma	Földbirtok		Állat- állomány		Vágyon					Kimutatás a kuláknév- jegyzékből töröltekéről				
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	1 ház	2 ház	3 ház	4 ház	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵	
5.	Majeros István ¹² (72 éves)	Szováta	–	1	1	1	11,22	4,57	2	4	1 ház	–	–	–	kg.	kg.	kg.	kg.	–
6.	László János ¹³ (41 éves)	Szováta	1	1	5	2	5,07	3,27	2	5	1 ház	–	–	–	–	–	–	–	–
7.	Gub János ¹⁴ (64 éves)	Szováta	1	1	4	1	14,23	7,09	4	5	2 ház	–	–	–	kg.	kg.	kg.	kg.	–
8.	Ifj. Kelemen Károly ¹⁵ (41 éves)	Szováta	1	1	3	1	7,07	4,79	3	8	1 ház	–	–	–	–	–	–	–	–
9.	Szabó Sándor ¹⁶ (67 éves)	Szováta	1	1	2	1	5,94	2,39	4	7	2 ház	–	–	–	–	–	–	–	–
10.	Dósa Balázs ¹⁷ (43 éves)	Szováta	–	–	2	1	1,28	1,18	2	1	1 ház	–	–	–	kg.	kg.	kg.	kg.	–
11.	Kilyén Mózes ¹⁸ (46 éves)	Szakadát	–	–	4	3	5,18	1,33	2	8	1 ház	–	–	–	kg.	kg.	kg.	kg.	–
12.	Piroska Zakariás ¹⁹ (41 éves)	Szováta	–	–	3	1	1,04	0,78	1	1	1 ház	–	–	–	–	–	–	–	–
13.	Simon János ²⁰ (53 éves)	Szováta	–	–	3	2	5,07	2,77	2	6	1 ház	–	–	–	–	–	–	–	–
14.	Ágoston István ²¹ (39 éves)	Szováta	–	–	4	1	1,32	1,08	1	1	1 ház	–	–	–	kg.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.

12. „Örökké tart szezonmunkásokat; több mint 30 napot. A múltban volt egy hotelje amiből meggazdagodott.”

13. „Folyamatosan alkalmaz szolgákat, munkásokat akik az erdőre vannak küldve.”

14. „Állandóan szolgákat és szezonmunkásokat alkalmaz, akiket kizsákmányol.”

15. „A szolgák mellett, a teljes nyár folyamán szezonmunkásokat alkalmaz több mint 30 napig, a szolgákat az erdőre küldi.”

16. „A szolgák mellett, szezonmunkásokat is alkalmaz, van egy kétköves malma és egy fogatja, a munkásokat kizsákmányolja.”

17. „1951-ben vásárolt egy cséplőgépet, ennek okából számít kizsákmányolónak.”

18. „1952-ben vásárolt egy cséplőgépet, ennek okából számít kizsákmányolónak.”

19. „Van egy kétköves parasztmalma jó állapotban, amellyel a múltban kizsákmányolta a községbeli lakosságot.”

20. „Van egy kétköves parasztmalma jó állapotban, amellyel a múltban kizsákmányolta a községbeli lakosságot.”

21. „Van egy kétköves parasztmalma jó állapotban, amellyel a múltban kizsákmányolta a községbeli lakosságot.”

22. „Van egy kétköves parasztmalma jó állapotban, amellyel a múltban kizsákmányolta a községbeli lakosságot.”

23. „Szabó, mind a jelenben, mind a múltban, 2-3 segédet és inast tartott és tart, akiket annyira kizsákmányolt hogy 1948-tól mostanáig lehetősége volt rá, hogy egy 5 szobás lakóházat építsen.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirrok		Állat-		Kimutatás a kuláknév-				
			tak száma	Műltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	Vágyon	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
15.	Bokor Antal ²² (45 éves)	Szováta	–	–	2	1	0,31	0,31	–	5	1 ház	kg.	t.	–	–
16.	Ilyés Béla ²³ (37 éves)	Szováta	2–3	2–3	4	1	1,13	0,64	–	–	1 ház	kg.	kg.	kg.	kg.
17.	Csörtán Balázs ²⁴ (42 éves)	Szováta	1	2–3	5	2	2,43	1,35	–	–	1 ház	kg.	kg.	kg.	kg.
18.	Keresztes István ²⁵ (48 éves)	Szováta	2	3–4	4	1	–	–	–	8	1 ház	t.	–	–	–
19.	Nagy Sándor ²⁶ (46 éves)	Szováta	–	2	6	2	2,96	1,70	2	5	1 ház	t.	–	–	–
20.	Szigyártó János ²⁷ (49 éves)	Szováta	–	2	3	1	2,42	0,52	1	–	2 ház	t.	–	–	–
21.	Junger Ilyés ²⁸ (49 éves)	Szováta	–	–	2	1	0,79	0,49	–	–	1 ház	t.	n.a.	n.a.	vk.
22.	Borbély Gyula ²⁹ (66 éves)	Szováta	–	3–4	1	–	–	–	–	–	–	t.	–	–	–
23.	Ifj. Szekeres József ³⁰ (45 éves)	Ilyésmező – Szováta	–	1	3	1	4,57	2,17	3	10	1 ház	t.	–	–	–

24. „Asztalos, egy vízmeghajtású gépesített műhelye van, amely üzemben folyamatosan 2-3 segédet tartott és tart, akiket kizsákmányolt és kizsákmányol, 1945-től lehetősége volt arra hogy egy 4 szobás lakóházat építsen és egy új műhelyt, jelenleg is növeli üzemet.”
25. „Volt egy gépesített asztalos műhelye, ahol örökre alkalmazottjai voltak, segédek és inasok, jelenleg bér munkás, de műhelyben jelenleg is alkalmazottjai vannak akiket kizsákmányol.”
26. „Mészárszéke volt modern műhellyel, segédeket és inasokat tartván állandóan, akiket éjjel-nappal folyamatosan dolgoztatva kizsákmányolt.”
27. „Mészárszéke volt modern műhellyel, segédeket és inasokat tartván állandóan, akiket éjjel-nappal folyamatosan dolgoztatva kizsákmányolt.”
28. „1944 után nyitott egy kocsmát, ahol egy szezonmunkást tartott, és az italok árusításával kizsákmányolta a községbéli munkásokat.”
29. „Volt egy gáterje és egy villája, amelyeket államosítottak. Szintén akkor volt egy vegyesüzlete ahol 3-4 alkalmazottat tartott, foglalkozott erdőkitermeléssel is. Kizsákmányolóként van nyilvántartva (Vágyon nélkül kulák).”
30. „Egykori kocsmáros, volt egy vegyesboltja is. Folyamatosan alkalmazottakat tartott és szerezte az államosított profitból nyerte a Szovátai Fürdővállalatnál (politikai kulák).”
31. „Úgy a múltban, mint a jelenben is, tartott és tart szolgákat és szezonmunkásokat több mint 30 napot évente, zűg kereskedéssel is foglalkozott, nem dolgozott semmit.”
32. „Volt egy villája amit államosítottak, a villát a megvalósított profitból nyerte, ugyanakkor részvényes is volt a Szovátai Fürdővállalatnál (politikai kulák).”
33. „Volt egy villája amit államosítottak, községi bírósági volt és vezette a Fürdőt is. A megvalósított profitból nyerte a villát (politikai kulák).”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok nagysága (ha)	Állat-		Kimutatás a kuláknév-						
			tak száma	Jelenben	Múltban	Össz.		Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	Vagyon	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴
24.	Szőcs János ³¹ (54 éves)	Illyésmező – Szováta	1	1	1	1	7,44	3,91	2	8	1 ház	t.	–	–	–	–
25.	Dr. Gidáli József ³² (53 éves)	Szováta	–	–	3	1	–	–	–	–	–	t.	–	–	–	–
26.	Badiu Simion ³³ (68 éves)	Szováta	–	–	1	–	–	–	–	–	–	t.	–	–	–	–
27.	Újfalvi József ³⁴ (47 éves)	Sóvárad	–	–	–	–	6,22	2,57	–	5	1 ház	n.a.	kg.	t.	–	–
28.	Tóth Dénes ³⁵ (50 éves)	Sóvárad	–	1	–	–	8,36	3,02	2	3	1 ház	t.	–	–	–	–
29.	Bíró Sámuel ³⁶ (60 éves)	Sóvárad	–	1	3	3	12,04	5,62	2	10	1 ház	kg.	kg.	kg.	kg.	kg.
30.	Gagyi Imréné ³⁷ (52 éves)	Sóvárad	–	1	3	3	10(9),21	5,50	3	6	1 ház	n.a.	kg.	n.a.	kg.	kg.
31.	Jancsó János ³⁸ (54 éves)	Sóvárad	1	1	–	–	–	–	–	–	1 ház	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.
32.	Váradi János ³⁹ (62 éves)	Sóvárad	1	1	2	2	12,19	4,89	3	10	2 ház	kg.	kg.	kg.	kg.	kg.
33.	Görög Sándor ⁴⁰ (65 éves)	Sóvárad	1	2–3	2	1	12,12	5,97	4	16	1 ház	n.a.	kg.	kg.	kg.	kg.

34. „Annak ellenére hogy nem tartott munkásokat, az általa birtokolt földet egy szeszomunkás dolgozza és dolgozta meg, míg ő nem dolgozik, évente 30 napot használja mezei munkára.”

35. „Több mint 30 napot voltak alkalmazott munkásai és szolgálói, a munkásokkal rosszul viselkedett, kijátszotta őket. Nem megfelelő politikai magatartást tanúsított a rendszerrel szemben.”

36. „Több mint 30 napot voltak alkalmazott munkásai és szolgálói, akiket kizsákmányolt, kijátszotta őket.”

37. „Több mint 30 napot voltak alkalmazott szolgálói és szeszomunkásai, akiket kizsákmányolt és kijátszotta őket. Még ma is kijátssza a szegény embereket.”

38. „Van egy parasztnalma és folyamatosan bérmunkát alkalmaz.”

39. „Szolgákat tartott és állandóan szeszomunkásokat tart több mint 30 napot, és egy kiadott ház révén kizsákmányolja az embereket még jelenleg is.”

40. „Szolgákat tartott és állandóan szeszomunkásokat tart több mint 30 napot.”

41. „A múltban szolgálói voltak és jelenleg egy szeszomunkással dolgozik, több mint 30 napot évente. Egy kiadott házzal most is kizsákmányolja az embereket.”

42. „Állandóan szolgákat tartott és sokat üzérkedett a piacon, amellyel kizsákmányolta a munkásokat.”

43. „Több mint 30 napot évente, szolgákat és szeszomunkásokat tartott és tart. Községi bíró volt és tevékenysége ideje alatt gyűjtötte a vagyont.”

44. „Folyamatosan alkalmazottakat tartott, a múltban kocsmáros volt. Jelenleg szeszomunkásokkal dolgozik több mint 30 napot évente.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot- tak száma	Család tag- jainak száma	Földbirtok nagysága (ha)	Állat- állomány	Vágyon	Kimutatás a kuláknév- jegyzékből töröltekéről			
								1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	
34.	Mezei Imre ⁴¹ (79 éves)	Sóvárad	–	1	5	2	8,68	6,02	4	14	2 ház t. kg. kg. kg.
35.	Szöcs Dénes ⁴² (61 éves)	Sóvárad	–	1	3	3	12,27	6,51	4	10	– n.a. kg. kg. kg.
36.	Vass Dénes ⁴³ (61 éves)	Sóvárad	1	1	2	2	14,49	6,51	3	11	1 ház n.a. n.a. kg. vkg.
37.	György János ⁴⁴ (54 éves)	Sóvárad	2	1	1	2	12,43	4,95	3	9	1 ház n.a. kg. kg. kg.
38.	Adorjáni Árpád ⁴⁵ (76 éves)	Sóvárad	1	1–2	2	1	9,65	2,19	4	7	2 ház n.a. kg. kg. kg.
39.	Abodi Dénes ⁴⁶ (56 éves)	Sóvárad	1	1	2	2	13,87	5,26	4	6	2 ház n.a. n.a. kg. kg.
40.	Bíró Géza ⁴⁷ (36 éves)	Sóvárad	1	1	3	2	13,09	4,44	5	6	1 ház n.a. kg. kg. kg.
41.	Bíró Gy. Ferenc ⁴⁸ (70 éves)	Sóvárad	–	–	5	4	11,36	4,20	9	15	1 ház n.a. kg. kg. kg.
42.	Abodi D. István ⁴⁹ (52 éves)	Sóvárad	1	–	2	1	10,05	4,14	2	5	1 ház t. – –
43.	Sükösd Sándor ⁵⁰ (46 éves)	Sóvárad	1	1	5	4	13,18	6,72	8	10	1 ház n.a. kg. kg. kg.
44.	Madaras Béla ⁵¹ (50 éves)	Sóvárad	–	1	2	2	12,24	4,41	5	8	1 ház n.a. kg. kg. kg.
45.	Bíró Gézánc ⁵² (57 éves)	Sóvárad	1	1	2	1	9,68	3,35	4	9	1 ház n.a. kg. kg. vkg.
46.	Bíró J. Mózes ⁵³ (55 éves)	Sóvárad	1	2	1	1	11,32	4,07	3	8	1 ház kg. kg. kg. kg.
47.	Bíró M. Dénes ⁵⁴ (66 éves)	Sóvárad	1	1	–	–	8,80	3,22	4	8	1 ház kg. kg. kg. kg.

45. „Szabó mésterségű alkalmazottakat tartott és tart állandóan, vagyonát alkalmazottjai munkájából gyűjtötte.”

46. „Állandóan alkalmazottakat tartott, szezonmunkásokkal dolgozik több mint 30 napot évente. Egy kiadott ház révén kiszákmányolja a munkásokat.”

47. „Volt egy cséplőgépe, állandóan alkalmazottakat tartott és tart.”

48. „Szezonmunkásokat alkalmazott több mint 30 napot. A szárazság idején gabonával vásárolt földet.”

49. „Szolgákat tartott és tart jelenleg is.”

50. „Szolgákat tartott és tart jelenleg is.”

51. „Ácsvallalkozó volt, szezonmunkásokat tartott több mint 30 napot. Méstersége révén gyűjtött vagyont.”

52. „Szolgákat és szezonmunkásokat tartott és tart több mint 30 napot. Sok üzérkedés gyümölcse.”

53. „Több mint 30 napot szolgákat és szezonmunkásokat tartott és tart.”

54. „Több mint 30 napot szolgákat és szezonmunkásokat tartott és tart.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok		Állat-		Vágyon				Kimutatás a kuláknev-			
			ak száma	Műltben	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	ház	ház	ház	ház	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
48.	Sántha Péterné ⁵⁵ (60 éves)	Sóvárád	–	I	6	2	10,68	5,80	2	II	I ház	–	–	–	kg.	kg.	vk.	kg.
49.	Madaras Margit ⁵⁶ (43 éves)	Sóvárád	–	–	1	1	4,32	2,33	2	I	I ház	–	–	–	kg.	kg.	n.a.	n.a.
50.	Mezei István ⁵⁷ (46 éves)	Sóvárád	–	I	2	2	10,01	3,93	2	I	I ház	–	–	–	–	–	–	–
51. ⁵⁸	Pop Iuliu ⁵⁹ (43 éves)	Szováta– Szakadát	–	–	5	3	4,54	1,16	2	6	I ház	–	–	–	–	–	–	–
52.	Győrfi Rudolf ⁶⁰ (46 éves)	Szováta– Szakadát	2	I	3	2	7,13	5,59	4	6	I ház	kg.	kg.	t.	–	–	–	–
53.	Győrfi Balázs ⁶¹ (32 éves)	Szováta– Szakadát	I	–	1	1	5,69	3,45	2	–	I ház	–	–	–	–	–	–	–
54.	Győrfi Gyula ⁶² (35 éves)	Szováta– Szakadát	I	I	3	2	5,36	3,45	2	4	I ház	–	–	–	–	–	–	–

55. „Több mint 30 napot szolgákat és szeszommunkásokat tartott és tart. Kijátszotta a munkásokat és még ma is kijátszodja a szegényeket.”

56. „Üzérkedő. Pálinkát vásárolt és magasabb áron adta el, csinált egy titkos kocsmát.”

57. „Szolgákat tartott, házbérbe adta a házat, szeszommunkásokat alkalmazott több mint 30 napot.”

58. Az 1952. július 25-i pótlásán újabb 32 személy került kuláklístára. A felvezetett adatok - az 1-8 oszlopban a 82. rétegig, és a lábjegyzetek - forrása: ANDJM, FondSPRSP, dos. 138/1952-1953, 413-416. ff.

59. Az 1952. július 25-i jegyzőkönyv mindenki neve mellett magyarázatot ad a kuláklístára való felkerülés megindokolásáról, Pop Iuliu-tól Abodi Istvánig, a forrás: ANDJM, FondSPRSP, dos. 138/1952-1953, 404-406. ff. „Pop Iuliurol, aki hiba miatt az első megállapítás alkalmával elkerülte azt hogy felkerüljön a listára, utólag megállapították, hogy egész idő alatt szeszommunkásokat tartott, még szolgákat is, ugyanakkor a tulajdonában lévő földet képtelen megdolgozni család-jával. Ugyanakkor egy alkalmazottat tartott a juhnyája mellett, amely 40-50 db. áll, és van egy lovontrató cséplőgépe is.”

60. „... annak ellenére hogy szüleinek hatalmas kiterjedésű földbirtokuk volt, amely szétosztódott a testvérek között, a részt amely neki járt, nem tudta egyedül megművelni, és szeszommunkásokat tartott több mint 30 napot, ugyanakkor jelenleg is árva gyermekeket tart, akiket fennevezett kizsákmányol.”

61. „... sem a múltban, sem a jelenben nem tartott szolgákat és munkásokat, azonban az utóbbi időben kapott 5 hónap büntetést, politikai törvénysértésért, fele-sége ezért aki még képes arra hogy megmunkálja a birtokolt földet, egy szolgát tart.”

62. „... mind a múltban, mind a jelenben, szolgát tartott és tart aki a lovai mellé van alkalmazva, és akit az erdőre küld fuvarozni.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok		Állat-		Vágyon				Kimutatás a kuláknév-			
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	1 ház	kg.	kg.	t.	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
55.	Szabó Gyula ⁶³ (42 éves)	Szováta – Szakadát	1	1	2	2	9,28	2,42	2	9	1 ház	kg.	kg.	t.	–	–	–	–
56.	Lateş Simion ⁶⁴ (47 éves)	Szováta – Szakadát	1	1	3	1	10,44	2,10	2	13	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
57.	Balogh Mihály ⁶⁵	Szováta	–	1	1	1	–	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
58.	Hajdú János ⁶⁶	Szováta	–	–	2	1	–	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
59.	Fülöp Simon ⁶⁷	Szováta	–	–	1	–	–	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
60.	Szabó Mihály ⁶⁸	Szováta	–	–	3	2	–	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
61.	Szenkovits Lajosné ⁶⁹	Szováta	–	–	2	2	0,72	–	–	–	2 ház	t.	–	–	–	–	–	–
62.	Szenkovits Dezső ⁷⁰	Szováta	–	–	3	1	0,73	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–
63.	Bogdán Béla ⁷¹	Szováta	–	–	2	1	–	–	–	–	1 ház	t.	–	–	–	–	–	–

63. örökre szeszommunkásokat alkalmazott mivel az általa birtokolt földet képtelen megművelni, mindezt azzal indokolta hogy családja két személyből áll.”
64. a múltban és jelenleg is, alkalmazott és alkalmaz 30-40 szeszommunkást, ugyanakkor egy szolgát tart a juhok mellett, amelyeket saját legelőjén legeltet, szám szerint 30-35 darabot.”
65. 1946-tól 1951-ig volt egy kézzel hajtott szódavízüzeme, majd ezután az időszak után belépett a szövetkezetbe a teljes üzemével, de a teljes idő alatt amennyit működött vagyon nem gyűjtött, azzal maradván csak amilye volt, vagyis egy kb. 50 éves lakóházzal, alkalmazottakat az üzemnél nem tartott.”
66. semmi vagyonra nincs, csak egy villa, amelyet 1950-ben államosítottak, jelenleg bérezett.”
67. volt egy mézszázeke 1942-től 1944-ig, tartott egy inast, de az idő alatt amíg mézszázekeket tartott, egyáltalán nem gyűjtött vagyon. Az utóbbi időben annak okából hogy elvált feleségétől, szolgát tartott 1951 végéig.”
68. 1938-tól 1944-ig volt egy mézszázeke, de sem inasokat, sem bérezetteket nem tartott. Vágyott a mézszázeke működése idején nem gyűjtött.”
69. 1944-ig volt egy fűszertüzlete és egy kocsmája, de bérezetteket nem alkalmazott mivel egy 6 személyes családja volt, és ennek okából a család szolgált mint személyzet az üzletek fenntartásában, semmiféle vagyon nem gyűjtött.”
70. 1945-ig a szüleinek volt egy fűszertüzlete, és ebben az üzletben ő az apja alkalmazottja volt, majd 1945 után mostanig a szováti szövetkezeti „Munkások” üzletvezetője volt.”
71. 1946-tól 1948-ig, volt egy kis üzlete apróságokkal, ekkor beadta felmondását és az IPEIL bémunkása lett, vagyon semmit sem gyűjtött, egyetlen szobából és konyhából álló lakóháza van.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok		Állat-		Kimutatás a kuláknév-				
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó	Nagy	Kicsi	Vágyon	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
64.	Kovács Mihály ⁷²	Szováta	-	-	3	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
65.	Bereczki János ⁷³	Szováta	-	-	-	-	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
66.	Deák Sándor ⁷⁴	Szováta	-	-	1	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
67.	Ifj. Agyagási Gábor ⁷⁵	Szováta	-	-	1	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
68.	Hambrik András ⁷⁶	Szováta	-	-	1	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
69.	Ruszi Sándor ⁷⁷	Szováta	-	3-4	1	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
70.	Gub András ⁷⁸	Szováta	-	1	2	2	10,59	4,90	1	4	1 ház	kg.	kg.	vk.	kg.
71.	Mester Petőfi ⁷⁹	Szováta	-	-	1	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-
72.	Nagy Sándor ⁸⁰	Szováta	-	-	6	1	-	-	-	-	1 ház	t.	-	-	-

72. 1940-től 1944-ig volt egy kocsmája, ahol ő és a családja szolgált ki, ez idő alatt semmi vagyont nem gyűjtött, egyetlen lakóháza van, ahol a családja lakik”
 73. 1940-től 1944-ig volt egy kis fűszerüzlete, amely egész idő alatt nem hozott semmi jövedelmet, bémunkásokat nem alkalmazott, és vagyont sem gyűjtött.

74. 1937-től 1947-ig volt egy fűszerüzlete és egy kocsmája a Furdótelepen, ahol ő és felesége szolgált ki. Összesen egy lakóháza van.”

75. 1941-től 1948-ig, volt egy keskeny filmes mozija, amelyet időközben államosítottak, ez idő után a helyi államosított mozi alkalmazottja volt, gépész minőségben, semmi vagyona nincs.”

76. 1950-ben foglyalt készítésével és eladásával foglalkozott, bémunkásként egy árva gyermeket tart, aki éjjel-nappal ki van zsákmányolva. Szintén ez időtől kezdve épített egy modern házat.”

77. 1940-től 1948-ig volt egy seprűgyára, ahol folyamatosan 2-3 alkalmazottja volt, ugyanakkor volt egy fűszer- és kézműtáru üzlete és egy teherautója, amellyel vásárból vásárba ment, ahol kereskedéssel foglalkozott.”

78. volt egy szolgája 1944-ig, majd ez idő után 1946-ig, volt egy kocsmája és jelen pillanatban is tart egy alkalmazottat és szeszommunkásokat. 60%-os rokkant.”

79. 1919-től 1927-ig, 2 segéddel dolgozott az asztalosműhelyben, 1927-től-1930-ig volt egy kocsmája és egy vegyesboltja. 1935-37 között ismét vegyesboltja volt, szintén ez idő alatt, segédekkel is dolgozott. 1937-1944 között segédekkel dolgozott, felesége kenyérsütéssel és eladással foglalkozott.”

80. 1942-ben vásárolt egy paraszthalmot, amelyet újraépített, felszerelven két kövel és szitával, e malomnál segítség a testvére volt. Jelen pillanatban a malom aszovátai, „Progresul” vállalatnak működik.”

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag- jainak száma	Földbirtok		Állat- állomány	Vágyon	Kimutatás a kuláknév- jegyzékből töröltekrol			
			Jelenben	Múltban		Össz.	Szántó			1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
73.	Piroska András ⁸¹	Szováta	–	–	1	–	1,97	1,27	–	1 ház	t.	–	–
74.	Fekete Ferenc ⁸²	Sóvárád	–	–	1	1	–	–	–	1 ház	t.	–	–
75.	Sántha Pál ⁸³	Sóvárád	–	1	4	4	8,75	5,49	2	7	1 ház	t.	–
76.	Vass Dénes ⁸⁴	Sóvárád	–	2	4	2	12,13	6,37	–	–	1 ház	n.a.	n.a.
77.	Vass József ⁸⁵	Sóvárád	–	2	4	2	12,13	6,37	–	–	1 ház	n.a.	n.a.
78.	Vass Márton ⁸⁶	Sóvárád	–	2	3	?	5,26	3,55	–	–	1 ház	t.	–
79.	Tóth József ⁸⁷	Sóvárád	–	–	5	5	9,97	4,94	3	8	1 ház	kg.	kg.
80.	Tóth Balázs ⁸⁸	Sóvárád	–	1	5	?	5,25	2,86	2	5	1 ház	t.	–
81.	Ádám Sándor ⁸⁹	Sóvárád	–	–	2	1	5,85	3,74	2	6	1 ház	t.	–
82.	Abodi István ⁹⁰	Sóvárád	–	–	2	1	4,05	2,84	2	7	1 ház	kg.	kg.

81. van egy cséplőgépe és egy fűvágó gépe 1944-től, de nem gyűjtött vagyont, mivel családja 12 személyből áll."

82. 1946-ig volt egy malma, amely az említett évről szárazon van és nincs működésben, ő ezen időről fogva a szovátai R.N.K. Bankjának hivatalnok."

83. 1938-1949 között szolgákat tartott és szезонmunkásokat alkalmazott akiket kizsákmányolt."

84. a múltban szolgái és szезонmunkásai voltak, 1948-ban azonban az Állam elkobozta vagyonát, és jelen pillanatban is a vajdahunyadi öntöde bérmunká-
sa."

85. a fennevezett édesanyja akivel családban élt, a vagyonekkozbással ugyanaz a helyzet, azzal a különbséggel hogy a fennevezett édesanyja Sóvárádon lakik."

86. volt egy cséplőgépe 1949-ig, amelyet átadott a sóváradi szövetkezetnek, ugyanakkor szolgálja is volt, egy gépész-sofőr. Ez idő alatt, évente több mint 60-100
szезонmunkást alkalmazott, akiket kizsákmányolt."

87. bérezettek nem tartott, azonban minden évben szезонmunkásokat alkalmazott, több mint 30 napot évente."

88. 1942-től 1949-ig, egy szolgát tartott, de sem megelőzőleg, sem utána, szезонmunkásokat nem tartott, családjával dolgozván meg a földet"

89. a múltban egy árva gyermeket tartott akir a mezőgazdasági munkákra használt. Szезонmunkásokat azonban nem alkalmazott 20 napnál többet évente.
Azzal az okkal tartotta a gyermeket hogy beteg, de 1949 után miután ezt megoperálták és jobban lett, nem tartja többet és bérmunkásokat sem alkalmaz
egyáltalán."

90. szolgákat nem tartott és nem is tart, de szülei örökre szolgákat tartottak, míg ő évente 15-20 napra alkalmaz szезонmunkát."

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok		Állat- állomány	Vágyon	Kimutatás a kuláknév- jegyzékből töröltekéről			
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹	Össz.	Szántó			1953 ²	1954 ³	1955 ⁴	1956 ⁵
83. ⁹¹	Id. Rácz Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.	n.a.	n.a.	n.a.
84.	Ifj. Rácz Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.	n.a.	n.a.	n.a.
85.	Id. Madaras András ⁹²	Sóvárad	–	I	3	3	9,80	3,90	2	–	n.a.	kg.	kg.	vk.
86.	Ifj. Madaras András	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.	kg.	vk.	kg.
87.	Sántha Balázs ⁹³	Sóvárad	–	–	4	4	5,76	3,69	–	–	n.a.	kg.	kg.	t.
88.	Abodi Juliánna	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
89.	Vass Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.	n.a.	n.a.	n.a.
90.	György Márta	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
91.	György Antal	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
92.	Bíró András	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.	kg.	vk.	kg.
93.	Gagyai Jánosné	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	kg.

91. A 83. rétebsorról kezdődően a felsorolt sóváradai személyekről nem lehet tudni hogy konkrétan mikor kerültek kuláklisra, viszont ifj. Rácz Albert Vass Albert, ifj. Madaras András és Mezei Imre kérelmeiből kiderül, hogy 1952. július 21-én Sóváradon tartott gyűlésen kerülhettek rá.

92. A szóvárai Néptanács 1955. január 15-én vizsgálta id. Madaras András ügyét: „Jelenben 0,18 ha kerthelysége van, mivel a kulák gazdaságból ki lett zárva és birtokát nem kapta vissza. [...] Fent nevezett kuláknak gazdasági felszerelése nincsen, van egy tinója és egy borjúja. Más termelő eszköze nincs. Jelen pillanatban alkalmi gazdasági munkákra jár dolgozni. Madaras András id. azért lett kuláknak téve, mert szolgát tartott, azonkívül szeszmunkásokat alkalmazott és ellenséges magatartást tanúsított a rendszerrel szemben.” Az 1955. január 27-i rendkívüli komandament gyűlés jóváhagyja a szóvárai Néptanács döntését. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 20-21. f.

93. A szóvárai Néptanács 1955. január 15-én vizsgálta Sántha Balázs ügyét. „A fent nevezett kuláknak a gazdasági felszerelésén kívül más termelő eszköze nincs. [...] Felvásárlással foglalkozik, felesége pedig a vasúti kávéházban inas. Sántha Balázs sóvárad lakos azért lett kuláknak téve, mert a kollektív gazdaságban bomlasztó munkát végzett és üzérkedéssel foglalkozott. A bizottság megvizsgálva fentnevezett helyzetét és mivel jelen pillanatban kizsákmányolásképtelősége nincsen, nem is foglalkozik azzal, törli a kulák listáról.” Az 1955. január 27-i rendkívüli komandament gyűlés jóváhagyja a szóvárai Néptanács döntését. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 17-18. f.

Ssz.	Név	Település	Alkalmazot-		Család tag-		Földbirtok nagysága (ha)	Állat-		Vagyon	Kimutatás a kulaknév- jegyzékből töröltekéről				
			Jelenben	Múltban	Össz.	Mk. ¹		Össz.	Szántó		Nagy	Kicsi	1953 ²	1954 ³	1955 ⁴
94.	Madaras Gyula	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	t.	–
95.	Madaras József ⁹⁴	Sóvárad	–	–	2	2	8,52	4,46	4	15	n.a.	–	kg.	t.	–
96.	Tóth Pál ⁹⁵	Sóvárad	1	–	4	2	6,98	3,15	4	10	n.a.	–	kg.	t.	–
97.	Sántha Dénes ⁹⁶	Sóvárad	2–3	–	3	2	7,79	5,10	7	8	n.a.	–	kg.	t.	–
98.	Király Pál ⁹⁷	Sóvárad	1	–	7	3	9,27	3,43	6	8	n.a.	–	kg.	t.	–
99.	Rácz Dénes	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
100.	Bíró József	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
101.	Bíró Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
102.	Id. Sántha Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
103.	Sántha Béla	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
104.	Ifj. Sántha Albert	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
105.	Magyar Imre	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–
106.	Zsigmond Károly	Sóvárad	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	n.a.	t.	–	–	–

94. Hompót Péter rajoni delegátus 1954. május 26-i jelentése szerint Madaras Józsefnél. Birtoka megművelésére 60 nap idegen munkaerőt vesznek igénybe évente. Napszámban dolgoznak nála Havadi András, Havadi János és Mezei Péter. ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 101. f.

95. Hompót Péter rajoni delegátus 1954. május 26-i jelentése szerint Tóth Pál. „Szabó mésterséggel foglalkozik, 1952-ig tartott inást, Orbán Bélát. Földje megműveléséhez idegen munkaerőt használ évente 60 napot. A gyarapodása megmutatkozik abban, hogy 1950 után építtetett egy nyárikonyhát, a csúrt újjá építette. A mezei munkára cigányokat alkalmaz.” ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 98. f.

96. Hompót Péter rajoni delegátus 1954. május 26-i jelentése szerint Sántha Dénesnek: „Van egy 15-20 áros zöldséges kertje, melynek megműveléséhez egész nyáron idegen munkaerőt alkalmaz, naponta 2-3 napszámost. A zöldséget szekerével hordja és piacon értékesíti. Ezenkívül tart 2 lovat mellyel kőhordással foglalkozik, amit idegen munkaerővel termeltet ki. A kibédi határban is van földje, amit napszámosokkal dolgoztat meg, ebben a formában évente igénybe vesz 120 idegen munkanapot. Dolgozik nála Rekszán Károlyné, Moldován Jolán, özv. Kodor Istvánné.” ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 93. f.

97. Hompót Péter rajoni delegátus 1954. május 26-i jelentése szerint Király Pál: „Szabó mésterséggel foglalkozik, 1949-ig inást is tartott, Mezei Istvánt. A birtokát kaláká rendszerrel műveltetti meg, vagyis várás ellenében dolgoztat, 1944-48 között építtet egy házat, 1948-tól gazdasági épületeket építtet, 1952-ben vett szekeret, hámot és két lovat. A fent említett formában évente 50-60 idegen munkanapot vesz igényben.” ANDJM, Fond SPRSP, dos. 9/1955, 95. f.

Lukács Olga:

Az egyetem és a református teológia kapcsolata Erdélyben a 17–19. században

Relationship between the University and the Reformed Theological Faculty in Transylvania in the 17–19th centuries

The introductory part of this paper shortly drafts the attempts since 1560 to found a university in Transylvania.

During the centuries there had been several attempts to ensure that the education in Transylvania rises up to European standards. Nonetheless, up to 1786 there had been university-education in this region, with longer or shorter periods of absence.

Modern Hungarian university-education was however organized in the two decade-period after the 1867 Austrian-Hungarian settlement. During the second ministry of Eötvös József, the country's second university opened its gates in the 1872–1873 academic year.

It is known that during the reorganization of universities, Eötvös József wished to set up a protestant and an orthodox theological faculty next to the already existing catholic faculty at the university in Budapest. As this was impossible to achieve in Budapest, he thought of Kolozsvár.

After the settlement, the different churches have also realized the urgent matter of having theological education at academic level, the question of university-church-theology was quickly becoming the focus of public opinion. Specialists in church matters started speaking about methods of theological education, the rather because the minister-training in Enyed was facing more and more difficulties.

The paper gives a detailed presentation of the opinion-exchange in the media, from which it appears that some would have rather placed theological education to Kolozsvár, hoping for a connection with the University. Then again, there was another side, with the contrary opinion that theological education should remain in Enyed and didn't agree with any ties to the University either.

After a long period of hardship, the Reformed Theological Faculty in Kolozsvár was finally established in 1895. Afterwards, the students of this faculty had the same rights as the students at the University. The final regulation procedure between the University and the Faculty was accepted at the general assembly of Transylvanian dioceses on the 6th of July 1896.

The connection with the University in Kolozsvár has given new impulse to theological education, as this way ministers received dual training: apart from their ministerial diplomas, they could also receive a teacher's diploma. Through university-education ministers could acquire all that society expected from them. Nagyenyed could have never ensured that.

The consequences of the First World War have opened a new chapter in the life of both the Ferenc József University as well as the and Reformed Theological Faculty.

Keywords: Education in Transylvania, reorganization of universities, focus of public opinion, Ferenc József University, Reformed Theological Faculty.

Az első egyetem-alapítási kísérletek a fejedelemség korában

Erdélynek régi törekvése volt, hogy egyetemi szintű oktatást szervezzon. Ez irányban 1560-tól kezdve több próbálkozás is történt. Az első erdélyi egyetem alapítása János Zsigmond fejedelem nevéhez kötődik. 1560-ban létesítette a gyulafehérvári főiskolát, melyet a szász-sebesi egyetem kibővítésével akart továbbfejleszteni. Utóda, Báthory István, Vilnában 1581. május 12-én kelt alapítólevelével Kolozsvárra betelepítette a jezsuitákat, és vezetésükre bízta nemcsak a gimnázium, hanem a teológiai és filozófiai karból álló akadémiát is. Az akadémiának joga volt a baccalaureus, magisteri és doktori fokozatok megadása. A fejedelem megígérte, hogy kieszközli a pápánál a kollégium egyetemi kiváltságának elismerését. A jezsuiták 1588-ban történt kiűzése megszakította az egyetem működését.

A következő próbálkozás Bethlen Gábor fejedelem nevéhez fűződik, aki a Kolozsvárt 1622-ben megnyílt országgyűlésen kijelentette, hogy gondoskodni fog egy „közönséges akadémia” felépítéséről.¹ Tervét a Gyulafehérvárt működő református kollégiumban látta megvalósíthatónak, amelyet akadémiai színvonalra akart fejleszteni. Ide hívta meg 1622-ben Martin Opitzot, és ide érkezett 1629-ben Johannes Heinrich Alstedius a teológia és filozófia, Henrich Biesterfeld a matematika és fizika, Ludwig Piscator a teológia tanítására. A főiskolát három karra: teológia, filozófia és filológiai karra osztotta, és fenntartására 20 000 kat. hold és tekintélyes tökeagyont jelentő alapítványt tett. Kevéssel ezután azonban meghalt.² Rákóczi György udvari magánfőiskolát állított fel Kereszturi Pál udvari lelkész, a gyulafehérvári kollégium volt tanárának vezetésével.³ Apáczai Csere János, Kereszturi tanítványa, erdélyi magyar nemzeti egyetem felállítására törekedett 1658-ban. Javaslatát a fejedelmenváltozás, „a háború és alkalmatlan állapotok miatt” szintén nem valósulhatott meg.⁴

Az egyetem kérdése a Habsburg-uralom alatt

A Habsburg-uralom alatt I. Lipót visszahívta a jezsuitákat, akik 1698 végén újból megnyitották Kolozsvárt az egyetemet, és elkezdték a bölcsészet tanítását. Tanintézetüket Báthory-egyetem folytatásának tekintették,⁵ s egészen 1773-ig vezették, amikor rendjüket XIV.

1. Erdélyi Országgyűlési Emlékek VIII. 96. I. tc.

2. P. Szathmáry Károly: *A gyulafehérvári-nagyenyedi Bethlen-főtanoda története*. Nagyenyed, 1868. 29–42. (A továbbiakban: P. Szathmáry: *A Bethlen-főtanoda története*); Váró Ferenc: *Bethlen Gábor kollégiuma*. Nagyenyed, 1903. 104–128; Barcza Gábor: *A református fejedelem*. Budapest, 1987. 146–156.

3. Uo. 42–46.

4. Márki Sándor–Pisztory Mór: *A kolozsvári m. kir. Ferencz–József Tudományegyetem története és statisztikája*. Kolozsvár, 1896. 9–14.

5. A piarista rend (Ordo Scholarum Piarum), a Kegyes Tanítórend alapítója Kalazanci József volt (1556–1648), aki 1597-ben Rómában létesített az utcán hányódó sok szegény gyermek számára ingyenes iskolát, amelyet kegyes adományokból tartott fenn. Innen ered a scholae pie, a „kegyes iskolák” elnevezés. Ezzel lényegében elindította az ingyenes népoktatást. Magyar területre Lengyelországból érkeztek piaristák. A tanításon kívül kivették részüket a katolikus megújulásból. A jezsuita rend feloszlása után a piaristák vették át a magyar közoktatásban a vezető szerepet.

Kelemen pápa 1773. július 21-én kibocsátott bullájával eltörölte. Mária Terézia a bullát szeptember 18-án a birodalom területén is kihirdette.⁶ Az egyetem vezetését kezdetben világi papokra, majd 1776-ban a piarista rend kezére adta. Mária Terézia halála után a piarista rendet az egyre erősödő szerzetesellenesség miatt zaklatták.⁷

Mária Terézia 1774. január 26-án felkérte az erdélyi bevett felekezetek elöljáróit, mondjanak véleményt az általa tervezett felekezeti közti jellegű egyetem ügyében. Ez a felkérés nem volt új keletű, hiszen már 1761-ben érdeklődést mutatott ezzel kapcsolatosan, de akkor a protestáns püspököktől az a válasz érkezett, hogy nem tudják támogatni az egyetem tervét. A királynő ezzel az intézkedésével szeretne volna megszüntetni az amúgy is sokat vitatott protestáns peregrinációt.⁸ Köztudott, hogy a Habsburg-ház mindent megtett annak érdekében, hogy minél kevesebb diák kapjon útlevelet külföldi tanulmányok folytatására.⁹

Csernátóni Vajda Péter református püspök 1774. június 1-i nyilatkozatában örömmel fogadta a királynő újabb szándékát, de az új egyetemet csak a felekezetek közti egyenlőség alapján tartotta megvalósíthatónak. Azt remélte, hogy az új egyetemen minden ifjú szabadon hallgathat hitének megfelelő alapelveket. Véleménye szerint a nem teológiai tárgyakat bármely felekezethez tartozó tanár előadhatja. Sürgette a sajtószabadságot, és azt kívánta, hogy a tanulók felekezeti különbség nélkül éljenek akadémiai jogaikkal. A teológiai tanárok megválasztásával kapcsolatosan javasolta, hogy azokat felekezetek válasszák, és felekezet elöljáróságától függenek. A következőkben se zárják ki a külföldi tanulás lehetőségét, mert azt több régi alapítvány is támogatja.¹⁰ A javaslatot a Gubernium nem terjesztette a királynő elé.¹¹

A katolikus és protestáns egyházak közötti feszültség, valamint az udvar iránti kölcsönös bizalmatlanság miatt nem jöhetett létre az erdélyi országos egyetem. Ennek ellenére a királynő továbbfejlesztette a Báthory-egyetemet azzal, hogy 1775-ben a rektorválasztás

6. Kétszáz éven át többszöri megszakítás ellenére 744 jezsuita tanár összesen 20 487 ifjút tanított. Az egyetem 8 000 kötetből álló könyvtárral és papírmalommal rendelkezett. Márki Sándor: *A M. Kir. Ferencz József Tudományegyetem története. 1872–1922.* Szeged, 1922. 24. (A továbbiakban: Márki S.: *A M. Kir. Ferencz József*).

7. Bisztray Gyula: *Az erdélyi tudományos élet és egyetemi gondolat.* In: *Erdély magyar Egyeteme. Az erdélyi egyetemi gondolat és m. kir. Ferenc József Tudományegyetem története.* Kolozsvár, 1941. 94–101. (A továbbiakban: Bisztray Gy.: *Az erdélyi tudományos élet*).

8. „Én felettle üdvösnek tartom Erdélyben, valamint az ágostai hitvallásnak teológiája, úgy más tudományoknak is tanítása végett egyetemek felállításáról komolyan gondoskodni. Ezáltal elejét lehetne venni azon új és fonák hitágazatoknak, s a katolikus vallás, sőt a kormány elleni gyűlölséget is tápláló igen gonosz elveknek, miket a tanuló ifjak beszívának, s midőn a hazába visszatérnek, magukkal oda bevisznek. S mivel a tanárok fizetésüket az udvartól fogják kapni, s így attól függnének, az új, veszélyes hitágazatok elterjedésének gátot lehetne vetni.” Idézi Mária Terézia véleményét 1872. október 14-én tartott akadémiai beszédében Szilágyi Ferenc. *A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL)* is közölte a beszédet: *Erdélyi prot. egyetem a XVIII. században.* 1872. 1334–1335.

9. *A magyar nevelés története.* Főszerk. Horváth Márton. Budapest, 1988. 169–172; 198–199.

10. Kolosvári Sándor: *Egy ev. ref. superintendens véleménye.* Erdélyi Protestáns Közlöny (EPK) 1872. 93–95.

11. Bisztray Gy.: *Az erdélyi tudományos élet,* 94–101.

jogával is felruházta, és megalapította a jogi kart három tanszékkal, míg a teológián négy, a bölcsészeten három tanszéket létesített. Az egyetemnek orvosi kara is volt.

A Kolozsváron működő Báthory-egyetemet 1786. augusztus 15-i rendeletével II. József megszüntette,¹² és líceummá alakította át.¹³

A későbbiekben is felmerültek az egyetemmel kapcsolatos tervek.

A protestánsok 1791-ben ismét foglalkoztak egy négy karból álló református főiskola alapításának tervével.¹⁴ 1843-ban gróf Teleki Domokos és Szász Károly Nagyenyeden akart egyetemet alapítani. Az 1848. május 15-én tartott balázsfalvi népgyűlésen is elhangzott a sürgető kérés: Erdélyben állítsanak fel egyetemet a románok számára.

Az unió ügyében kiküldött bizottság 1848. augusztus 16-án kimondta, hogy „a kolozsvári lyceum, – azaz a volt Báthory-egyetem¹⁵ – tudományos egyetemmé egészítettessék ki, mely a peštinek módjára lesz szabályozandó, és szintűgy egyenesen a közoktatásügyi miniszter hatósága alá rendeltetik.” A terv azonban, amellyel Eötvös József akkori vallás- és közoktatási miniszter is foglalkozott, a szabadságharc eseményei miatt megghiúsult.

1851 januárjában Andrei Şaguna püspök vezetésével román küldöttség járt Bécsben Thun Leo birodalmi vallás- és közoktatásügyi minisztertől az állam költségén Kolozsváron létesítendő román nemzeti filozófiai és jogi akadémiát kértek. Thunnak az volt a véleménye, hogy az állam gondoskodik a románok művelődéséről, minden nemzet számára azonban nem állíthat fel külön egyetemet, de megadja a románoknak a jogot, hogy saját költségükön alapítsanak főiskolát.

Thun Leo a Báthory-egyetem magyar jogi karát még líceum szinten is megszüntette, 1851. augusztus 16-án értesítette Erdély osztrák kormányzóját, Karl Schwarzenberget I. Ferenc József császárnak aznap kelt határozatáról, mely szerint Nagyszebenben és Kolozsvárt vegyes tannyelvű állami jogakadémiát állít fel.¹⁶ De csak a nagyszebeni német nyelvűt hozta létre, négy éves tanfolyammal.

Brassóban román egyetemet terveztek, hogy az erdélyi és romániai diákoknak ne kelljen külföldre menniük tanulni. Az 1853-as orosz-török háború kitörésével a terv megghiúsult.

12. Jakab Elek: *Kolozsvár története*. Kolozsvár, 1870. III. 263.

13. Az egyetemnek megszűnésekor 150 hallgatója volt, a hittan karon 4, az orvosin 2, a bölcsészeten pedig 5 tanár működött. A teológiai kar Gyulafehérváron, mint papnővelde, szeminárium működött tovább. I. Ferenc a jogi kar részére, amely bizonyos formában a líceumban maradt meg, újabb tanszékeket létesített. Az orvosi karon még maga II. József alapított egy állatgyógyászati tanszéket, míg a bölcsészeti kar ugyanott folytatta munkáját.

14. Török István.: *A Kolozsvári református Collegium története*. I. kötet. Kolozsvár, 1905. 306–309. (Továbbiakba: Török I.: *A kolozsvári collegium*); Márki S.: *A M. Kir. Ferencz József*, 27.

15. *Magyar Pädagógia*, 1913. 598–599.

16. *Pesti Napló*, 1852. 659.

A Ferenc József Tudományegyetem létrejöttének körülménye

Az abszolutizmus idején 1863-ban a kormány visszaállította a kolozsvári magyar jogakadémiát. Ezenkívül továbbra is működött a II. József által megszüntetett egyetem orvosi karának maradványa, az orvos-sebészeti intézet.

Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszteri kinevezésétől sokat vártak nemcsak a népnevelés fellendítése, hanem a felsőoktatás érdekében is.¹⁷ Mind a katolikus, mind a protestáns egyházak¹⁸ nagy elvárásokat támasztottak a miniszter irányában. A felelős magyar kormány visszaállítása után, a népoktatási törvény alapján,¹⁹ a felsőoktatás újszervezése és ennek keretén belül a kolozsvári egyetem újraindítása volt a cél.

A kiegyezést követő két évtized a modern magyar felsőoktatás megszervezésének időszaka. Az egyetemi oktatás reformját elsősorban az a szellemi megújulás tette szükségessé, amely az irodalom, a művészetek és tudomány területén jelentkezett. Az egyetemi tanárok alapos tudományos felkészültséggel rendelkeztek, de kis részük nem tartott lépést a fejlődéssel, és elzárkózott az új tudományágak és kutatási irányok megismerése és megismertetése elől. Az újabb szellemi követelményekhez kapcsolódtak azok a pedagógiai elvárások, amelyek az egyetem szervezésének, működésének, tanulmányi és vizsgarendjének modernizálását vonták maguk után. Az alapkérdés ebben a korban is az egyetem autonómiája körül forgott, amely újabb felsőoktatási törvényt tett szükségessé.²⁰ A kiegyezést követően voltak próbálkozások, amelyek ezeknek a követelményeknek eleget akartak tenni,

17. Felkai László: *Eötvös József közoktatásügyi tevékenysége*. Budapest, 1979. 197–247; Ladányi Andor: *A magyarországi felsőoktatás a dualizmus kora második felében*. Budapest, 1969. 3–6; Márki Sándor: *Eötvös és a nemzeti feladataink*. Kolozsvár, 1905. 16–20.

18. Salacz Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában. 1867–1918*. München 1973. 22–28, 58–72.

19. Eötvös József a 19. század politika- és művelődéstörténetének egyik legkiemelkedőbb alakja, író, költő, gondolkodó, állambölcselelő, művelődéspolitikus. Nagy hatással volt rá nevelője, Pruzsinszky József, a francia felvilágosodás híve. 1833-ban ügyvédi vizsgája után a nyugati államokban volt tanulmányúton, így is közelebb került a polgári eszmékhez. Az első felelős kormányban 1848-ban mint vallás- és közoktatásügyi miniszter vett részt. Elérkezettnek látta az időt, hogy az önálló magyar állam keretében létrejött közoktatásügyi minisztériumban hozzáfogjon a polgári jellegű köznevelési rendszer alapjainak a lerakásához. Az 1848-as időből két törvény kötődik nevéhez az 1848: XIX. tc., az egyetem alapszabályairól és a XX. a vallásfelekezeti egyenlőségről és viszonyosságról. 1866-ban az Akadémia elnöke. A kiegyezés előkészítésében aktívan részt vett. Második miniszerségének legmaradandóbb alkotása az 1868-as XXXVIII. népoktatási törvény. E törvény megalkotása és bevezetése összefüggött a polgári jellegű termelési viszonyok elterjedésével, amely magasabb műveltségi szintet tett szükségessé. A tankötelezettség elvének – a 6–12 éves gyermekek tankötelezettségének – kimondásával vált e törvény a magyar demokratikus szellem alapjává. Meghatározta a népoktatás felépítését, és a körébe tartozó intézmények szervezetét is, így a felső népiskolákét, polgári iskolákét és a tanítóképzőkéét is. Az új tantervekkel is a közoktatás korszerűsítésére törekedtek. A művelődési tananyagban egyre jobban előtérbe kerültek a polgári társadalom által igényelt szempontok: az írás, olvasás mellett a természettani ismeretek. Vö.: Felkai László: *Eötvös József közoktatásügyi tevékenysége*. Budapest, 1979.

20. Kőte Sándor: *A dualizmuskori felsőoktatás*. In: *Studia dedicata centenario foundationis seminariorum Universitatis Budapestinensis*. Budapest, 1987. 99–114.

de jelentős eredményt nem hoztak.²¹ Eötvös József második minisztersége alatt megnyílt az ország második tudományegyeteme Kolozsvárt.²²

A létesítendő tudományegyetem alapjául a Báthory-egyetemből megmaradt jogakadémia és orvos-sebészeti intézet kínálkozott. Eötvös József miniszter 1868. február 9-én e két intézmény vezetőségét szólította fel, hogy tegyenek javaslatot miképpen lehetne e két kart az új egyetembe beolvasztani és egyetemi szintűvé emelni.²³ Egyúttal tárgyalt az Erdélyi Múzeum-Egyesülettel, hogy könyvtárát az egyetem céljára ötven évre engedje át.²⁴

A két felkért intézet már március 28-án be is nyújtotta javaslatát, amelynek alapján a minisztériumban azonnal hozzáfogtak a terv kidolgozásához. 1869. szeptember 21-én maga a miniszter is ellátogatott Kolozsvárra, ahol megígérte az egyetem felállítását, de annak törvényjavaslatát csak 1870. április 7-én nyújtotta be a képviselőházhoz. Tizenöt tagú bizottság vizsgálta felül a kérést.²⁵ Közben Eötvös József miniszter elhunyt, és a kolozsvári egyetem kérdése is elnapolódott, 1872. május 29-én I. Ferenc József király Pauler Tivadar vallás- és közoktatási miniszternek megengedte, hogy a törvényjavaslatot és a költségvetést újból az országgyűlés elé terjessze, sőt még az egyetem megszervezésével is megbízta. Rendelkezése után június 19-én a hivatalos lapban kihirdették a pályázatot 42 tanári állásra. Lónyai Menyhért miniszterelnök, Pauler Tivadar és Tisza Lajos miniszterekkel Kolozsváron a volt erdélyi Gubernium épületét ki is jelölték az egyetem központjául.

1872. szeptember 4-én Trefort Ágoston²⁶ lett az új kultuszminiszter, akinek figyelme elsősorban a felsőoktatás felé irányult. Mann Miklós megállapítása szerint, a kortársak és a későbbi méltatók egyöntetűen megegyeznek abban: Trefort szinte „predestinálva volt”,

21. A 19–20. századfordulón a minisztérium még inkább korlátok közé szorította az egyetem önállóságát. Ebben az időben vezetői egymás után emeltek szót amiatt, hogy a rektornak, az egyetemi tanácsnak nincs hatásköre, intézkedési joga még fontos tanulmányi kérdésekben sem. Azt is kifogásolták, hogy az egyetem belső szervezete nehézkes, bürokratikus. Működési módja hátráltatta az új tanszékek szervezését, professzori állások betöltését.

22. Mann Miklós: *Oktatáspolitikusok és oktatáspolitikai koncepciók Magyarországon 1867–1944*. In: *Iskola és társadalom: Forrásdokumentumok*. Zalaegerszeg, 1997. 195–197.

23. 1868. évi 4195. sz. rendelet.

24. Az EME örömmel tett eleget a felkérésnek, amit a későbbiekben Hermann Ottó ellenezett a Magyar Polgárban (1872. 123.).

25. *Budapesti Közlöny*, 1870. 3898.

26. Trefort Ágoston politikai pályafutása még a reformkorban kezdődött. 1848-ban államtitkár, majd karrierje egyre jobban ívelt felfelé, s végül 1872-től haláláig, 16 éven át Magyarország kultuszminisztere volt. 1885-től az akadémia elnöke. Tevékenységével jelentős mértékben hozzájárult a magyar művelődésügy kibontakozásához. Trefort már miniszterségének első hónapjaiban folytatni kívánta az Eötvös által elkezdett törekvéseket. Megpróbálkozott a felsőoktatás tanulmányi és szervezeti kérdéseinek törvény útján történő átfogó rendezésével. A budapesti tudományegyetemet megfelelő építkezésekkel a külföldi egyetemek színvonalára szerette volna emelni új épületek, új tanszékek, klinikák alapításával, a laboratóriumok számának gyarapításával, felszerelésük korszerűsítésével. A kolozsvári egyetem megalapítása után megpróbálta létrehozni a harmadik egyetemet is. Végül az anyagi nehézségek miatt lemondott tervéről. A középiskolai oktatás fejlesztése szempontjából legjelentősebb érdeme az 1883. évi középiskolai törvény megalkotása, amely biztosította a középiskolákban és a tanárképzőkben az állam felügyeleti és ellenőrzési jogát, amely elősegítette a polgári műveltség terjesztését. Vö: Felkai László–Zibólen Endre: *A magyar nevelés története*. II. Budapest, 1993., 77–78; Felkai László–Mann Miklós: *Eötvös és Trefort*. Budapest, 1988.

hogy Eötvös utóda, munkásságának folytatója legyen. Elképzeléseiben Eötvös alapjaira támaszkodott, de a tervek kivitelezésében sokkal gyakorlatiasabbnak bizonyult.²⁷

A törvényjavaslatot tehát 1872. szeptember 17-én Trefort Ágoston, az új vallás- és közoktatásügyi miniszter terjesztette elő, és ő irányította az egyetem fejlődését az első évek nehézségei között A „tiszelt ház” által elfogadott javaslatot a király október 12-én szentesítette, s ettől kezdve az 1872: XIX. és XX. törvénycikk²⁸ biztosította a kolozsvári tudományegyetem létét.²⁹ Anyagi okokra hivatkozva a tervből hiányzott a protestáns fakultás beindítása.

A XIX. törvénycikk a tanszabadság elve alapján állította fel a kolozsvári tudományegyetemet. A törvénycikk csak kevés szervezeti rendelkezést tartalmaz, és 2. szakasza – addig is míg az egyetemi oktatás külön törvény által nem szabályoztatik – a pesti egyetemi szabályokat terjesztette ki erre az új egyetemre is. Az egyetemnek négy kara volt: 1. jog- és államtudományi, 2. orvostudományi, 3. bölcsész-, nyelv és történettudományi és 4. matematikai és természettudományi kar.³⁰ A két utóbbi mellé elrendelték a középiskolai tanárképző intézet felállítását is. A törvénycikk kimondta, hogy a karok egymástól függetlenek, egyenlő jogú és önálló testületek. A tanárokat a király nevezi ki, figyelembe véve a karok véleményét.³¹ A tanárok alkalmazásával kapcsolatosan különböző vélemények alakultak ki. Budapesten egyes jeles személyiségek úgy vélekedtek, hogy túlságosan szembetűnő a sok protestáns tanár alkalmazása, akik korábban valamelyik gimnáziumban tanárkodtak. Ezzel szemben voltak olyanok is, akik gratuláltak Trefortnak a kitűnő tanárok kinevezéséhez.³²

A kolozsvári egyetem az 1872–1873-as tanévben kezdte működését³³, miután szeptember 29-én, október 12-én és 20-án a király kinevezte az első 40 (35 rendes és 5 rendkívüli) tanárt.

Az egyetemi hatóságok alakuló ülését 1872. október 19-én tartották, ez alkalommal került sor a tanárok eskütételére is. Az egyetem első rektorának Berde Áront nevezték ki. Az egyetem első, megnyitó közgyűlését november 10-én tartották meg, fényes ünneplés

27. Mann Miklós: *Trefort felsőoktatáspolitikája*. In: *Studia dedicata centenario fundationis seminariorum Universitatis Budapestinensis*. Budapest, 1987. 115–132.

28. A XX. törvénycikk az egyetem felállításának és első felszerelésének költségeire 60 000 és az első félév rendes költségeire 41 731 forintot irányzott elő.

29. Az egyetemre vonatkozó törvényeket közzétette a *Budapesti Közlöny* 1872. október 18-án. 239. sz. 1913.

30. Érdekeséggé válik érdemes megjegyeznünk, hogy a bölcsészeti kartól független matematikai és természettudományi kar Európában addig csak a tübingeni egyetemen volt.

31. A törvény alapján a karok élén az évenként választott dékán áll, felette pedig az egyetemi tanács, melynek elnöke a rektor magnificus. A rendes és rendkívüli tanárok, tanítók és tanársegédek rendes évi fizetést kapnak, a magántanárok általában előadásai után járó tandíjban részesülnek. A tan- és szigorlati díjakat a miniszter a karok meghallgatása után állapította meg.

32. A *Kelet* 1872. okt. 6. és 8. száma részletesen foglalkozik a budapesti újságokban közzétett véleményekkel. Így többek között reflektál a *Magyar politika* és a *Hon* cikkeire. A *Hon* támadást indított Kolozsvári Sándor professzor kinevezése ellen, mert véleménye szerint Kolozsvári csak az egyházjog szakembere. A *Magyar politika* viszont arról ír, hogy a kinevezések során a leghíresebb helyzetben a bölcsészeti és természettudományi karok voltak.

33. A PEIL is részletesen beszámol a megnyitóünnepségről. 1872. 1464–1465.

keretében. 1872. november 11-én megkezdtek az előadásokat. A jogi karnak 173, az orvosi-
nak 27, a bölcsészetinek 21, a természettudományinak 32, a gyógyszerészetének 16, így in-
duláskor az egyetemnek összesen 269 hallgatója volt. Ez a szám viszonylag alacsony, mivel
az egyetem későn indult be, a hallgatók más egyetemekre iratkoztak.

Az egyetemnek az első években súlyos gondokkal kellett megküzdenie. Egyetlen meg-
felelő épülete volt, a központi épület, a régi Gubernium székhelye. A jogi kar a katolikus
gimnáziumban, míg az orvostudományi intézetek a Karolina-kórházban kaptak ideiglenes elhe-
lyezést. Az ország pénzügyi helyzete miatt még a legszükségesebb tudományos felszerelé-
sekben is nagy volt a hiány. A tanárok fizetése is elmaradt a pesti tanároké mellett, ugyanis
a fővárosban a kolozsvári egyetemet csak másodrangúnak tartották. Kezdetben még az
önkormányzat tiszteletben tartásáért is küzdeni kellett, hisz az is megtörtént, hogy a mi-
niszter az illető karok megkérdezése nélkül nevezett ki tanárokat.

A helyzet változásának első jele 1880-ban az új vegytani intézet építésének megkezdé-
se volt. Ezt követték a többiek és a központi épület.

A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemnek célja volt az is, hogy bár magyar
szellemiségben, de Erdély többi nemzetiségének is képzést nyújtson Kolozsváron, már kez-
detben ugyanannyi román nemzetiségű hallgató tanult, mint a nagy vonzású Bécsben.
Számuk a következő években növekedett. A román hallgatók már az első évektől inkább
a jogi és az orvosi kar iránt mutattak nagyobb érdeklődést. Mint orvosok és ügyvédek,
jobban ragaszkodhattak népükhöz, nagyobb terük nyílt kulturális, szociális és politikai
tevékenységre.³⁴

A jogi karon kezdetben a román hallgatók számaránya 6% volt, a századfordulón el-
érte a 15%-ot. Ugyanez a helyzet az orvosi karon is, ahol a kezdeti 10%-os arányuk a század
végére a 24%-ot érte el.³⁵

Kevesebb érdeklődést mutattak a román hallgatók a tanárképzés iránt. Az egyetem
legnépesebb korszakában is, 1905–1906-ban mintegy 18 román nemzetiségű tanárjelölt
tanult. A történészek ezt a tény, többek közt azzal is magyarázták, hogy az egyetem nem
vette kellőképpen figyelembe Erdély nemzetiségeinek szellemi szükségleteit. Egy azonban
tény: az alapítás évétől kezdve működött román nyelv és irodalom tanszék, ahol 14 éven át
Grigore Szilasy oktatott.³⁶

34. Gálldi László: *Az erdélyi magyar tudományosság és a kolozsvári egyetem hatása a román tudományra*. In: *Erdély magyar egyeteme*. Kolozsvár, 1941. 298. (A továbbiakban: Gálldi L.: *Az erdélyi magyar tudományosság*).

35. Victor Karady, Lucian Năstăsău: *The University of Kolozsvár/Cluj and the Medical Faculty*. Budapest/Cluj, 2004. A fakultás 1872–1918 közötti hallgatóinak teljes névsorát közli.

36. Szilasy jól képzett teológus volt, és a sémi nyelvekben is otthonos. Az „erdélyi iskola” szellemének képviselőjeként Cipariu és Laurian nyomdokait követte. Az volt az elmélete, hogy a román nyelv kiművelésének egyetlen útja az írott nyelvhasználat minél teljesebb visszalatinosítása. Törhetetlenül hitt a román kontinuitásban, és azon igyekezett, hogy a tanokat a kolozsvári román egyetemi ifjúságban is meggyökereztesse. Maga köré gyűjtötte nemcsak a bölcsészeti kar, de az egész egyetem román hallgatóit is, és megalapította a Iulia egyesületet, hogy tisztázzanak néhány román nemzeti kérdést. Szilasy nagy hatással volt az egyetem román ifjúságára. Ösztönzésére fordította le George Coșbuc, aki akkor Kolozsváron jogot hallgatott, Opitz Mártonnak a zalatnai románságról írott versét, melyet a dákoromán kontinuitás bizonyítékaként értelmeztek. Politikai tevékenysége miatt Szilasyt először szabadságra, majd nyugdíjba küldték.

A kolozsvári egyetem román tanszékére Grigore Moldovant nevezték ki.³⁷ A kolozsvári egyetem román hallgatói közül később sokan jelentős szerephez jutottak a román szellemi életben, így például: Al-George Florian, Emil Isac, Aurel Banut, Silviu Bejan stb.³⁸

A király 1881. január 4-én az egyetem számára alapító oklevél kiállítását rendelte el, s megengedte, hogy a M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem nevet viselje.³⁹ Makkai László véleménye szerint ez a valóságban csak 1897-ben történt meg.⁴⁰

A hallgatók anyagi helyzetének könnyítéséül az állam 20 ösztöndíjjal, a kolozsvári tanács pedig négy alapítvánnyal gondoskodott.⁴¹

Viták a teológia és az egyetem kapcsolatáról

Ismeretes, hogy Eötvös József miniszter az egyetemek átrendezése során a budapesti egyetemen működő katolikus fakultás mellé egy protestáns és egy ortodox teológiai kart is felállítani szándékozott.⁴² Mivel ez Budapesten nem valósulhatott meg, Kolozsvárra gondolt.

Eötvös negyedikként eredetileg protestáns teológiai kart akart felállítani. A különböző felekezetek teológiai oktatása Erdélyben addig csak szemináriumok, kollégiumok felsőbb osztályaiban történt. Eötvös halála után azonban csak témafelvetés szintjén maradt a protestáns egyetem terve.

Az egyetemen történő teológiai képzés lehetőségének felvetése ismét alkalmat adott a vélemények széles skálájának kifejtésére. Mivel a kiegyezés után az egyházak is sürgetőnek látták a teológiai képzés akadémiai fokon való megoldását, az egyetem–egyház–teológia kérdése egyre inkább a közvélemény fókuszába került. A teológiai képzés módjáról szólaltak meg elsősorban az egyházi illetékesek. A kérdés lényege az egyháziak részéről a következőkben fogalmazható meg: tartozhat-e a teológiai képzés az állam fennhatósága alá, és ha igen, akkor milyen formában? Milyen előnyökkel járhat az ilyen jellegű, államkeretek-

37. Moldovan jogásznak készült, de mint pedagógus működött. Elsősorban a román nemzet története, néprajza és nyelve iránt mutatott nagy érdeklődést. Tevékenységéről eltérően vélekednek. Így például O. Ghibu véleménye szerint csak azért, hogy a magyar állameszmének hódoljon, Moldovan megtagadta románságát, sőt népét elmarasztalóan mutatta be. Moldovan alapította meg az *Ungaria* című folyóiratot, melyben kísérletet tett a magyarországi román kutatások reprezentatív összefogására, a magyar–román irodalmi kapcsolatok ápolására

38. Gáldi L.: *Az erdélyi magyar tudományosság*, 302.

39. Magyary Zoltán: *Bevezetés a felsőfokú oktatás történetébe*. In: *Fejezetek a magyar művelődéstörténet forrásai*ból. Szerk. Gazda István. Budapest, 1996. 241–244.

40. Makkai László: *A kolozsvári M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem története. 1872–1919*. 158. In: *Erdély magyar egyeteme*. Kolozsvár 1941. 158–186.

41. Márki S.: *A M. Kir. Ferencz József*, 36.

42. A magyarországi protestáns egyházak külön bizottságot neveztek ki azzal a feladattal, hogy tegyen javaslatot: állami, ill. egyházi fennhatóság alatt történjék-e a teológiai oktatás. A bizottság 1870. október 5-én tartotta ülését. Hosszas mérlegelés után az egyház által fenntartott és koordinált teológiát látta a legüdvösebbnek. A bizottság beszámolója szerint az egyháznak még nincs rá anyagi fedezete, de amint lehetősége nyílik, szeretné tervét megvalósítani. PEIL 1870. 1274–1279.

ben történő teológiai képzés, azon túlmenően, hogy az egyházat mentesíti az anyagi fedezet előteremtése alól? Ilyen megoldás esetén mennyiben sérülne az egyház autonómiája?

1870-től kezdődően a sajtóban került sor e mind gyakrabban felvetődő kérdések megválaszolására, a Kolozsváron felállítandó állami egyetemmel kapcsolatban.

Egyes cikkírók az egyetemalapítással a protestánsok háromszáz éves problémáját látták nyugvópontra érkezni, hisz így nem kell „pirulni a papok műveletlensége miatt”, még akkor sem, ha „az újabb nemzedék egyik vagy másik tagja kevésbé érdeklődik a „vallásszabadság ügye iránt”. Az ultramontán közlönyök pedig némileg megütközve fogadják a hírt.⁴³ Természetesen voltak olyanok is, akik megkérdőjelezték az olyan lelkészképzést, amely az egyházi hatóságon kívül álló intézetben történik, ahol olyan tanárok tanítanak, akik a egyházkerületektől függetlenek.⁴⁴

A *Pesti Napló*-ban megjelent⁴⁵ egy cikksorozat, amelynek Cs. névjelű szerzője a papok egyetemi nevelésében felekezeti privilégiumot lát. Arról is beszámol, hogy Németországban mindenütt az egyetemek keretein belül működik teológiai fakultás. Sőt a porosz egyetemeket még szorosabban szeretnék összevonni az egyházzal, ebből viszont a szerző azt a paradox következtetést vonja le, hogy nálunk „a teológiát az egyetemből egyszerűen ki kell zárni”. A cikkíró elismeri ugyan, hogy a teológia is lehet tudomány, de csak azzal a feltétellel, „ha a vallásfelekezetek befolyása nélkül, szabadon történnek a vallástudomány egyes ágainak előadása, s a szabad kutatás a teológiában is érvényre emeltetnék”. A szerző azzal sem értett egyet, hogy a teológiai tanszékekre a tanárokat az illető egyházak javaslata alapján nevezzék ki.⁴⁶

Kovács Albert a PEIL-ben vitába száll ezzel a véleménnyel,⁴⁷ és elismeri, hogy sem egyik, sem másik felekezet befolyása nem válna a tudományos képzés előnyére, és az egyházkerületek részéről történő tanári kinevezések sem rosszabbak, mint annak idején a fedelmekéi voltak. Kovács Albert Cs. cikkíró véleményének analógiáját látja Révész Imre a debreceni *Figyelmezőben* megjelent cikkében, aki szintén az egyetem keretében történő

43. S. S.: A vallásszabadság és egyetem kérdéséhez. PEIL 1870. 70–75.

44. A szerző itt elsősorban az MPEIF (*Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő*) köré tömörült képviselőkre céloz, akiknek mozgatója Révész Imre volt. A PEIL és az MPEIF ebben a kérdésben is, mint ahogy sok teológiai tézisben ellentétes véleményt képviselt egymással.

45. *Pesti Napló*, 1870. március 31. és április 2.

46. A szerző arról ír, hogy két ellentétes irányzat közül kell választania a magyar egyetem szervezésekor. Az egyik német, a másik a francia. A német egyetem hivatása nem valamely élethivatásra való előkészítés, hanem a tudománynak önmagáért művelése. Ezzel szemben a francia egyetem az életre való felkészítést tartja elsődlegesnek és nem tudományos, hanem inkább tanítóintézet jelleggel bír. A magyar egyetem – véleménye szerint – a kettőnek kell, hogy a keveréke legyen.

47. Kovács Albert: A papság egyetemi képzetése nem felekezeti, hanem társadalmi érdek. PEIL 1870. 450–454.; Szintén a teológia mint tudomány megvédésére száll síkra Havas A m. kir. tudományos egyetem és a felekezetek c. cikke. PEIL 1870. 101–107.

teológiai oktatás ellen szól,⁴⁸ míg az egyházi népiskolák esetében azon a véleményen van, hogy azokat az államnak még nagyobb mértékben kellene támogatnia.⁴⁹

Mátrai Ernő az *Erdélyi Protestáns Közlönyben* arról értekezik, hogy a kolozsvári egyetem beindítása nem lenne más, mint kulturális szükséglet kielégítése. Az erdélyi tanügyi intézmények ugyanolyan „kölcsonvettek”, mint a kultúrájuk. Amíg Erdélynek nem sikerül megtalálnia saját arculatának kifejezőmódját, addig lehetőségként nem marad más, mint a külföldön megjelenő tudományos művek lefordítása.⁵⁰ Felveti a kérdést, hogy milyen arányban élnek Magyarország területén fiatalok. A művelődési viszonyok mérlegelése után arra a következtetésre jut⁵¹ – az ellenhangok cáfolatára – hogy Erdélyben kell a második magyar egyetemet felállítani.⁵²

Ballagi Mór a PEIL-ben cáfolatot ír az ellen a nyilatkozat ellen, mely a *Pesti Naplóban* jelent meg az orvosi és bölcsészeti kar tanárai részéről.⁵³ Az emlékiratban az említett karok tanárai tiltakozásukat fejezik ki amiatt, hogy az állam a teológiai oktatást is az egyetem keretébe akarja vonni, valamint az ellen, hogy a teológiai tudományok közül egyeseket a „különböző bölcsészeti diszciplinák közé dugják, hogy azokat fényűzési cikkekévé változtatva meddőkké tegyék”. Üdvözlük azt, hogy a felekezetek maguk állítsanak fel az egyetemen teológiai fakultásokat.⁵⁴ Ballagi véleménye szerint a nyilatkozat írói összekeverik a teológiai tudományt az egyházi intézménnyel, és felháborodik azon, hogy ilyen tekintélyes tudós csoport nincs tisztában az egyetemek történelmi fejlődésével, valamint a mindennapi tényekkel. Ballagi szerint a bölcsészeti tudományokat kell a teológiai tudományban érvényesíteni, hogy „egyfelől ebbe új életet és haladási ösztönt öntsünk, másfelől amazoknak közkeletet és az életre gyakorlandó hatást biztosítsunk”. Ballagi szerint az egyetem csator-

48. „Az egyetemek theológiai szakáiban voltaképpen el lesz fojtva a tanszabadság, s így az egyetem maga egyik lényeges jellemétől és méltóságától meg leendő fosztva.” Révész Imre: MPEIF 1870. 91–92.

49. Révész Imre: *Adalékok a magyar protestáns iskolák autonómiájának történetéhez*. II. bővített kiadás, Debrecen, 1870. 49–89.; Révész Imre: *Néhány szó a magyar protestáns iskolák autonómiája feletti polémiai ügyében*. MPEIF. 1870. 331–336.; Révész Imre: *A magyar protestáns hitfelekezetek egyházi és iskolai szükségseinek országos költséggel való fedezetetéséről, különös tekintettel a katolikus autonómiai mozgalmakra*. Debrecen, 1871. 119–129.

50. Mátrai Ernő: „A kolozsvári egyetem mint kultúrai szükséglet.” EPK 1871. 313–314.

51. Az 1869. évi képviselőválasztás hivatalos adatai szerint a politikai tényezőknél Magyarországon 12, Erdélyben 67 százaléka anyagi és szellemi tekintetben egyaránt proletár nemesség, Magyarországon 6,5%, Erdélyben 3% a kézmű, Magyarországon 9%, Erdélyben 0,8% a jövedelem, Magyarországon 2%, Erdélyben 0,4% a kereskedelem; Magyarországon csak 5, Erdélyben csak 1,3% az értelmiség kontingense. Mátrai cikkében hivatkozik a Budapesti Közlönyben megjelent statisztikai adatokra.

52. Uo. 321–322.

53. *Pesti Napló*, 1870. május 2. és 3.

54. Kissé paradoxonnak tűnik, hiszen épp az 1868-i XXXVIII. tc. szerint a hitoktatás nem az állam, hanem minden egyes vallásfelekezet külön joga és kötelessége. Az emlékirat a továbbiakban így érvel: „Ha tehát bármely theológiai karnak gyakorlati végcélja nem más, mint leendő hitoktatók képzése, és ha másfelől azon alapra állunk, melyből az egyetemi törvény kiindul, hogy ti. az egyetem nem hitfelekezeti, hanem országos főtanoda, következetesen azon eredményre kell jönnünk, hogy az egyetem csak úgy felel meg az országos rendeltetésnek, ha kiválasztja kebeléből azt, mi az egyenjogúság és autonómia elvénél fogva az egyes vallásfelekezeteket illeti.”

na, melyen keresztül a szellem vívmányai a nép millióihoz eljutnak. Éppen ezért fektetnek oly nagy hangsúlyt az egyház szolgálóinak szabad szellemben történő képzésére.⁵⁵ Összegzőként megállapítja: ha az egyetemen három, illetve négy teológiai kar is működne, az megzavarná a többi karok tevékenységét, valamint az egyetemi beligazgatás egyensúlyát, mert a teológiai tanároknak állandó többségét biztosítaná.⁵⁶

Szász Gerő a kolozsvári egyetem beindítása után jelentette meg cikksorozatát az *Erdélyi Protestáns Közlöny*ben arról, hogy a protestáns papság képzésében nagy reformoknak kell bekövetkezniük, különben a reformátusságnak nem lesz jövője.⁵⁷ Ő azonban már nem tér ki az egyetem keretén belüli teológiai képzésre, annál is inkább, mert csak tíz évvel korábban történt a teológiai szeminárium Nagyenyedre való visszaköltöztetése. Abban a helyzetben, amikor épphogy befejeződött az Erdélyi Református Egyházkerület átszervezése, korai lett volna újabb szervezési folyamat felvetésének a gondolata. A teológiai képzés amúgy is érzékeny kérdése volt az Erdélyi Református Egyháznak. Szász Gerő mindezekkel számol, de a tudományos színvonal emelése végett képzés miatt a Kolozsváron alapított egyetemen való teológusképzést látná a legcélszerűbbnek.⁵⁸ (A következő évben, amikor Enyed és Kolozsvár között kitört a vita a teológia helyének kijelöléséért, Szász Gerőt e sorozat alapján vád is érte, hogy már 1873-tól tervezte a nagyenyedi szeminárium elköltöztetését.) Gr. Toldalagi Viktor a cikk megjelenése után cáfolatokat közöl Szász Gerő érvelései ellen annak érdekében, hogy a teológiai képzést hagyják Nagyenyeden és az egyház fennhatósága alatt.⁵⁹

Az események alakulása azonban a teológiai képzés átszervezésének szükségességét önkéntelenül is felvetette. Akkor már nyíltan folytatható a vita arról, hogy amíg csak Pestnek volt egyeteme, addig abban a szférában gondolkozhattak a protestáns egyetem felállításáról, de a kolozsvári egyetem megnyitása után egyértelművé vált, hogy a megvalósítás csak ott lehetséges.⁶⁰

A Református Teológiai Fakultás és a Ferenc József Tudományegyetem együttműködése

1892. április 2-án a pesti egyetemes zsinat kimondta a kolozsvári teológiai fakultás felállítását. Azért, hogy ez megvalósulhasson, a zsinat kimondta a közadakozást és állandó gyűjtéseket. A hiányzó pénzalap előteremtésére Szász Domokos püspök tett ígéretet. Végül az 1894. márc. 29-én tartott közgyűlésen megtörténtek a végleges intézkedések. Ekkor a püspök javaslatot tett a tanárok alkalmazására: mégpedig abban, hogy ne pályázat, hanem meghívás útján töltsék be a tanári állásokat. 5 rendes és 2 docensi állást kellett betölteni.

55. Ballagi Mór: *Még egyszer az egyetemi kérdés*. PEIL 1870. 514–520.

56. Uo. 520.

57. Szász Gerő: *Theológiai fakultásunkról*. EPK 1873. 9–11; 17–19.

58. Uo. 25–28; 33–35.

59. Toldalagi Viktor: A „*teológiai fakultásunkról*” című cikk-sorozathoz. EPK. 73–75; 81–83.

60. Szász Károly: *Az erdélyi reform. theológiai facultás ügyéhez*. PEIL 1876. 198.

Az építkezéssel párhuzamosan a kultuszminisztériummal még 1892-ben elkezdett tárgyalások is tovább folytak.

A közoktatási miniszter ígéretet tett báró Bánffy Dezső főgondoknak, hogy az egyetemen történő felekezeti tanárképzést is támogatni fogja, és azt a javaslatot tette, hogy a részletek megtárgyalására az egyházkerület illetékesei forduljanak az egyetem és első sorban a bölcsészettudományi kar vezetőségéhez. Lehetségesnek tartotta, hogy a leendő teológusok a bölcsészettudományi karon hallgatott 7 óra alapján is az egyetem rendes hallgatói legyenek. A teológusok tandíjmentesség, pályázatok és egyetemi ösztöndíjak tekintetében az egyetem többi hallgatójával egyenlő esélyt kapnak.

A középiskolai tanári képzés elnyeréséhez kiegészítőül a szabályzat 4 féléve helyett csak két félévből kötelesek az egyetemen rendes hallgatóként vizsgázni. A miniszter megemlítette, hogy az ilyen jellegű intézet nem részesül külön állami támogatásban, mivel a hittani intézetek állami segínyt nem kaphatnak. Viszont lehetőség nyílik arra, hogy a fölemelendő államsegélyekből az egyházkerület saját akarata szerint bizonyos összeget fordíthat az intézet céljaira. Azt is megjegyezte, hogy amennyiben az egyházkerület tanítóképzőt akarna felállítani, nem adományozhatna tutori okleveleket. Az egyetemen belül biztosított felekezeti képzésben részesült tanárok oklevelük megszerzése után az egész egyház javára válhatnak.⁶¹

Az 1894-es Budapesten tartott konventen az Erdélyi Egyházkerület Igazgatótanácsa felterjesztette 1894. április 22-i ülésének jegyzőkönyvét, amelyben részletesen ismertették az igazgatótanácsnak a Kolozsváron felállítandó fakultás életbeléptetése céljából tett intézkedéseit. Ugyanakkor a vallás- és közoktatásügyi minisztériumhoz intézett kérésüket is előadták, miszerint az új fakultás a kolozsvári tudományegyetemmel kapcsolatban működjön. Az igazgatótanács arra kérte a konventet: járjon közbe az említett minisztériumnál a kérés jóváhagyásáért. A konvent eleget tett a felkérésnek.⁶²

A tárgyalások során elsősorban a teológusok egyetemi tanulmányainak szabályozásáról esett szó. Az igazgatótanács ismételten előterjesztésben fordult a kultuszminisztériumhoz az egyetemmel kapcsolatos ügy tisztázása végett. Egyúttal felterjesztette az 1894-es egyházkerületi közgyűlés tervezetét is. A miniszter örömdetesnek tartotta a kezdeményezést. Eredetileg a teológusok számára 7 órát terveztek a bölcsészeti karon, mivel azonban közben az egyetemi hallgatóknak is nőtt az óraszám, az 1893/1895. sz. minisztériumi leirat szerint a teológusok által hallgatott órák számát is tízre növelik. Az egyetemen hallgatott órák tandíját a fakultás pénztára fizeti. Két év múlva, újabb beiratkozás után a tanári oklevél, illetve a doktorátus megszerzését is engedélyezik.⁶³

A miniszteri határozat elég volt ahhoz, hogy az 1895-ben beindult kolozsvári teológia hallgatói a tudományegyetemen rendes hallgatói joggal rendelkezzenek. A fakultás és az Egyetem közötti végleges rendtartási szabályzatot az 1896. július 6-án tartott erdélyi egy-

61. ErdRefLvt Igtan Közgy. 1889. 49.

62. ErdRefLvt Igtan Közgy. 1894 23, MREZSL-Budapest Konventi Jk. 1894. 35.

63. Hivatalos Közlöny, III. évfolyam. 1895. 9 szám. Kiadja a m. kir. Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium. Budapest.

házkerületi közgyűlésen fogadták el.⁶⁴ A szabályzatban leszögezték, hogy az egyetemen hallgatott tantárgyak órarendje nem ütközhet a Teológiai Fakultás órarendjével, és az intézeti órákról való elmaradást az egyetem miatt nem fogadják el.⁶⁵

A kolozsvári tudományegyetemmel való kapcsolat új lendületet adott a lelkészképzésnek, hisz így a lelkészek kettős képzésben részesültek: lelkészi diplomájuk mellett tanári diplomát is szerezhettek. Az egyetemi képzés által a lelkészek elsajátíthatták mindazt, amit a társadalom elvárt tőlük. Ezt a lehetőséget Nagyenyed semmiképp sem tudta volna biztosítani.

Az első világháború következménye mind a Ferenc József Tudományegyetem, mind a Református Teológiai Fakultás életében egy új fejezetet jelentett. 1918 decemberében Kolozsvárt megszállták a román katonák, de az első szemesztert még magyar igazgatással fejezte be az egyetem. 1919. május 12-én az egyetemet is megszállta a román katonaság. Ekkor a rektori hivatal élére Nicolae Drăganu professzor került, aki a magyar egyetem román tanszékének volt a magántanára.

A magyar professzorokat eltávolították az egyetem épületéből, de néhányan közülük, és majdnem kétszáz hallgató még közel egy évig a kolozsvári református tanárképzőben próbálta megtartani az erdélyi felsőoktatást. A hatóság azonban ezt is betiltotta. Ezután Erdélyben a magyar felsőoktatás csaknem húsz évre megszűnt.

64. Kenessey Béla (szerk.): *A Kolozsvári Ferenc József-Tud. Egyetemmel kapcsolatban álló Erdélyi Ev.Ref. Egyházkerületi Theologiai Fakultás Törvényei és rendtartási szabályai*. Kolozsvár, 1896. (A továbbiakban: Kenessey 1896). Az alapszabály kidolgozását még 1890-ben kezdték el. Mintául kérték el a Budapesti Református Teológiai Akadémia törvényét, amelyet Kovács Albert professzor küldött el. ErdRefLvt. Igtan 1890/176.

65. Uo. 27.

Fazakas Sándor

A gyógyító emlékezéstől a megbékélt közösségig¹

From the Healing of Memories to the Reconciled Community

Twenty years after the collapse of Soviet-style command in Central and Eastern Europe, reconciliation with the past is still unsettled. It is either met with indifference or is rendered irrelevant by celebratory remembrance or political ideology. Although the past has permeated the collective consciousness of all nations in Europe, there is no such thing as a uniform culture of remembrance. The present paper firstly analyses this current situation, with a closer look at the socio-psychological, interpretative historical and political factors in the context of the Central European nations, more closely in that of Hungary and its neighboring countries. The second part of the paper investigates the possible theological criteria of the culture of remembrance, with special focus on the Calvinist Reformed theology of justification. In this context the historical past must be dealt with as part of humankind's fall and sin. Consequently, historical and collective sin must be delegated to the sin–remission of sin–grace context, in order to minimize future suffering. The »liberation« of Central European nations twenty years ago is worth considering in the light of the theological truth of biblical deliverance, and the reconciliation model of the church can serve as an example for civil society. A better understanding of the historical past is not an end in itself, but it can offer useful criteria which may in turn facilitate coping with today's crisis and injustice, in the no less unjust world of globalization.

Keywords: reconciliation, past, remembrance, justification, historical sin.

„...A harcot, amelyet őseink vívtak, békévé oldja az emlékezés...” – írja József Attila 1936-ban „A Dunánál” c. versében. S bár a Duna, illetve a Duna mentén élő népek egy része messze esik a történelmi Szatmár vármegyétől, a múlthoz való viszonyulás, az emlékek gyógyításának szükségszerűsége, a népek, kultúrák és vallások közötti megbékélés igénye nem ismer földrajzi határokat. A múlt ugyanis a jelen dimenziói között megélt történelem Szatmárnémetitől Brassóig vagy Budapestig, Szerbiától Németorszáig, Romániától Észak-Írorszáig, Európától Dél-Afrikáig. De vajon mi szükséges ahhoz, hogy az emlékezés nyomán valóban megbékélés és ne újabb elhatárolódás vagy újabb etnikai-konfesszionális-kulturális határvonalak meghúzása jellemezze a jelent? Günther Grass Nobel-díjas német író szerint az emlékezet „hajlamos a szépítésre, szívesen díszít, nemritkán szükségtelesen... Olyan mint egy hagyma, szeretné, ha sorra lefejteténék a rétegeit, hogy feltárhasson mindent, ami benne betűről betűre írva áll: ritkán egyértelműen, gyakran tükörrással vagy valahogy másképp rejtelezve.”² Ezen túlmenően – történelmi tapasztalataink szerint – az emlékezés törvényszerűsége más, mint a gyógyulás természetes folyamata. A fizikai fáj-

1. Elhangzott a „Healing of Memories” nemzetközi és interkonfesszionális konferencián Szatmárnémetiben, 2007. november 27-én.

2. Günther Grass: Hagymahántás közben, Budapest 2007. 8–9.

dalmakkal és sebekkel ellentétben az emlékezés azt őrzi meg, ami nem szűnik meg fájni. Az áldozatok és szenvedők lelkéből nem lehet kitörölni az erőszak vagy a terror okozta lelki sebeket. Nemzedékeken át őrzi azt az emlékezet – mert „felejteti különben is csak az áldozatoknak van joga!” (Th. Adorno)³

A múlthoz való viszonyulásunk kultúrájának három szintjéről beszélhetünk:

1. a szemtanúk szempontja,
2. a történész vizsgálódása és
3. a nyilvános emlékezés, mint a közélet része.

A szemtanú felidézi azokat az eseményeket, amelyek személyes életét és a társadalom képét radikálisan megváltoztatták. (Igaz, a szemtanú jelentése is attól függ, hogy az adott történelmi pillanatban melyik oldalon állt). A történész és a kutató az események komplexitására hívja fel a figyelmet, megbízható források után kutat, megpróbál egyeztetni különböző nézeteket, s szerencsés esetben óvakodik túl gyors értékítélet megalkotásától. A nyilvános vagy kollektív, illetve kulturális emlékezet viszont nem mentes adott esetben a politikai megfontolásoktól, csoportérdekektől, a leegyszerűsítésektől, a mítoszképzéstől. Paul Ricoeur nyomán elmondható, hogy az emlékezés adja meg az egyén személyes identitásának kritériumát⁴ – tegyük hozzá: a közösség önértelmezését is. De éppen ebben rejlik a veszély: egy-egy kulturális vagy vallási közösség, illetve társadalmi csoport számára kisértést jelent, hogy saját szempontjainak megfelelően emeljen ki egyes jeleneteket a múltból, másokat pedig átadjon a feledés homályának. Az ilyen módon retusált történelem legkevésbé sem segíti azt, amit szolgálnia kellene: az emlékezés gyógyító, önazonosságot erősítő folyamatát.

Megfigyelhető, hogy minél távolabb kerül időben az emlékezők nemzedéke egy-egy történelmi eseménytől, annál kevésbé támaszkodhat a szemtanúk első kézből vett információira, de annál tárgyilagosabb lesz a történelmi értékítélet és letisztultabb, józanabb az emlékezés kultúrája. Ma itt Szatmárnémetiben történelmi konferencián vagyunk: több száz év távlatából kell elfogulatlanabban beszélni az ortodox, római- és görög katolikus, protestáns egyházak kialakulásáról, a zsidó hitközség történelméről, e régió etnikum- vagy felekezeti feszültségeiről, illetve arról hogy szatmári kulturális törésvonalak mentén hogyan teheti jövőképpé az együttélést a közös emlékezés és a kiengesztelődés lelkülete.

A *Healing of Memories* projektben jelentős szerepet vállalnak a történelmi egyházak. Nemcsak azért, mert a történelmi múlt feltárása elválaszthatatlan egy-egy adott térségben élő egyházak történelmének ismerete nélkül, hanem azért is, mert a Biblia és a keresztyén tanítás olyan közös örökségéről és aktuális üzenetéről tehetnek együtt bizonyosságot az ökumené horizontján, amely képes munkálni a megbékélés ethoszát és a kiengesztelődés kultúráját.

3. Theodor W. Adorno: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* In: Th. W. Adorno: *Kulturrkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften* 10.2. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1997 (555–572), 555.

4. Paul Ricoeur: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Göttingen 1998. 79.

Ezért protestáns teológusként néhány olyan szempontra szeretném felhívni ma a figyelmet, amelyek – szerintem – az említett közös örökség alapján valamennyi felekezet számára vállalhatóak.

1. A keresztyén/keresztény teológia a múltat mint az emberi bűn történetét ismeri. Bűnismeret, bűnbánat és bűnbocsánat nélkül pedig nincs megbékélés.

A Bibliai szemléletében a bűn az emberi egzisztencia meghatározottsága. Az ember mindenestől a „bűn foglya” – vagyis nincs oly erkölcsös vagy tökéletes emberi cselekedet, amely ne lenne ráutalva a bűnbocsánatra. Éppen ezért a keresztyén hit és teológia valóságértelmezésének fényében a bűn és az igazságtalanság soha nem általános, hanem konkrét. Isten személyesen és személy szerint fordul oda a bűnös emberhez, szabadítása igazságot szolgáltat az elnyomottnak és megtérésre hívja az elnyomót. Maga Jézus is személyesen áll a szegények, kizsáboltak, a hatalmi gőg és önkény áldozatai mellé. Csak a bizonyított és kézzel fogható bűnök vonhatnak jogkövetkezményt maguk után és konkrét bűnök megnevezésével lehet megteremteni a bűnvallás, megkövetés, megbocsátás légkörét. Természetesen a keresztyén teológia tud a bűn egyetemességéről⁵ – amely nem más, mint a Krisztus kereszthalála által szerzett megváltás egyetemességének „ellenpólusa”. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, ezért tudatosítani kell, valamennyien – zsidók, görögök, keresztények és pogányok – rá vagyunk utalva a megváltásra.⁶ De ez a meggyőződés nem jelentheti a bűn általánosítását; az általános bűnt nem lehet számon kérni, az általános bűnértelmezés a történelmi-társadalmi bűnök tekintetében elmosza a határt tettes és áldozatok között, és gyakran azt minősíti bűnnek, amit az adott politikai érdek és kontextus annak akar látni. Ennek az előadásnak keretei nem teszik lehetővé a filozófiai, büntetőjogi, morális és teológiai bűnértelmezések összevetését, de a kérdésfelvetés aktualitását bizonyítandó álljon két példa: a történelmi bűn és a kollektív bűnösség fogalma.

1.1. Történelmi bűn.

Hogyan keletkezik a történelmi bűn? A múltban átélt sérelmek, mulasztások, egymás rovására gyakorolt érdekérvényesítés nemcsak a történelem különböző olvasatát eredményezik, de mélyen meghatározzák az együttélést népek, népcsoportok, kultúrák között a jelenben is. A „történelmi bűn”-ről ott lehet beszélni, ahol ok-okozati összefüggés van a cselekvő egyén és egy ún. történelmi esemény között: ott, ahol ez az összefüggés egyértelműen kimutatható, a bűn konkrétan meghatározható és ezért az egyén(ek) felelőssége megállapítható. A bűnre hajlandó ember interaktív kapcsolatban él egy szűkebb vagy tá-

5. Martin Karrer: *Art. Sünde IV.* In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Band 32. Hg. von Gerhard Müller. Walter de Gruyter. Berlin·New York 2001. 479–481. – Vö.: Otto WEBER: *Grundlagen der Dogmatik*. Bd 1. 7. Aufl. Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn. 1987. 658–677.

6. Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. Chr. Kaiser. München 1991. 137–138.

gabb szociális közösséggel: ez a kapcsolatrendszer motiválja, kiváltja vagy behatárolja cselekedeteit, de tettei nem maradnak következmények nélkül a rendszerben. A „történelmi vagy társadalmi bűnök” kapcsán elsősorban azok kerülnek a figyelem középpontjába, akik vezetői pozícióknál és társadalmi funkciójuknál fogva az adott rendszer működéséért felelőssé tehetőek. Elsősorban a politika, a jog, a tudomány, kultúra, oktatás és tájékoztatás intézményeinek funkcionáriusai jöhetnek itt szóba, akik tisztségükönél fogva, vezetői, tájékoztatói és véleményformáló kompetenciával rendelkeztek. E személyek döntését, felelősségét és kudarcát másként kell elbírálni, mint a társadalom többi tagjait. Tőlük elvárando, hogy cselekedeteik szociális következményeit felmérjék, és felelősségükről számot adjanak. Ezért találó Eilert Herms megállapítása: a történelmi bűn „*pozíció-specifikus bűn*”,⁷ a tisztséggel és a hivatallal való visszaélés vétke, a megbízásban való hűtlenség, amelynek következményei közvetlen és közvetett hatással voltak – vagy vannak – a szociális rendszer alakulására, az emberi együttélés rendjére. Látható, hogy a történelmi bűn nem feltétlenül a múlt öröksége, hanem egyúttal a jelen és a jövőendő teherterele, hiszen szemünk előtt alakul ki a történelmi bűn, ott ahol a hatalom pl. brutális eszközökkel próbálja elrettenteni polgárait a szabad véleménynyilvánítás jogszerű eszközeitől (a békés demonstrációtól, mint a polgári véleménynyilvánítás és tiltakozás eszközétől vagy amikor a gazdasági- és piacerdek erősebbnek bizonyul mint az állami felelősségvállalás elve pl. az egészségügy terén). De milyen álláspontot képviselhet és mennyiben érintett ilyenkor a „köz”, a „kollektíva”?

1.2. „Kollektív bűn”

Korábban a bűn közösségi megvallása és a bűn egyetemességéről való elmélkedés az egyház és a teológia tárgykörébe tartozott, a keresztyén bűnvallás az egyén hitvallása is volt. A 20. század embertelen diktatúráinak megtapasztalása, háború okozta sebek, a haláltáborok, deportálások és „politikai bűnösök” ellen indított eljárások során, illetve megtorlások nyomán a „kollektív bűn”, illetve „kollektív bűnösség” fogalma történelmet írt. A kérdés így tevődik fel: létezik-e a bűnnek individuális és perszonális meghatározottsága felett olyan dimenziója, amely egy egész nép vagy közösség bűnrészességét feltételezi? A győztesek szemszögéből nézve a válasz igen, hiszen az elszenvedett háborús károkért és a holokauszt áldozataiért az egész népet felelősség terheli, akik nevében az adott hatalmi gépezet vagy katonai diktatúra borzalmas tetteit elkövette. De a győztesek feltételezett morális fölénye és politikai ítélete újabb igazságtalanságokhoz vezetett: emberek százezreinek kitelepítéséhez, vagyonuk elkobzásához, munkatáborokba hurcolásához, másodrangú állampolgárokká való lefokozásához – a kollektív bűnösség jegyében. Viszont a vesztes népek körén belül is nem egyszer hangot kapott az elképzelése, hogy a nemzet karakterének gyógyítását csak a kollektív bűnismeret és bűnbánat terápiája segítheti elő – amely természetesen feltételezi a kollektív bűnrészesség tényét. Tehát nem csak politikai értékítélet, de csoportpszichológiai megfontolások által motivált, egész népre érvényes „megtérés”-orientáltság

7. Eilert Herms: *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*. Mohr & Siebeck. Tübingen 1991.

is hozzájárult a fogalom meghonosodásához.⁸ Másfelől viszont filozófiai, etikai tarthatatlansága miatt sokan – köztük teológusok – gondolják úgy, hogy a fogalom használatát kerülni kell. Azonban, ha a bűn közösségi jellegének bibliai és vallástörténeti hátterét szemügyre vesszük, a kérdés nem tűnik ennyire elintézettnek.

A bibliai vallomást – „vétkeztünk az Úr előtt” – az ószövetségi nép valóban közösségre értette, méghozzá úgy, hogy az atyák bűne és a saját bűnök halmozottan állták útját az Istennel való kapcsolatnak és az élet kiteljesedésének. A nép tudta: az Úr számon kéri az atyák vétkeit harmad és negyedíziglen, de kegyes és igaz életvitel jutalma, illetve megáldása az ezredik generációig is kihat. Az Isten haragja feletti irgalom adott a népnek reményt a jövőre nézve. Jóllehet az Ószövetség tud a bűn következményeinek egész népre való kihatásáról, a kollektív bűnösség fogalma, amely az ártatlant is felelőssé teszi az elkövetett igazságtalanságokért, ismeretlen. A legtöbb ószövetségi rész, amely az egész nép bűn miatti szenvedését tematizálja, nem a vádaskodás, hanem a panasz vagy a prófétai intelem formájában áll előttünk (pl. Sir 5; Ézs 53,4 köv.). A közösség Isten elé tárja nyomorúságát, amelyet elődeik vétkei miatt kénytelenek elhordozni („Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek, nekünk kell hordanunk bűneik terhét” Sir 5,7), és felteszi a kérdést: Urunk, meddig még? A teológiai intenció viszont egyértelmű: visszahelyezni a közösséget az Isten áldásának oltalma alá (amelyből az egyén vagy az atyák bűne kimozdította), az egyén pedig minél hamarabb megszabaduljon a saját vagy a mások általi bűnök terhétől.

Az analógia az Ószövetség közösségi bűnértelmezése és a „kollektív bűn” fogalmának 20. századi politikai használata között mégsem helytálló. Ugyanis nem lehet átsiklani ama teológiai és történeti különbségtétel felett, miszerint a mai nemzetek létformája nem ugyanaz, mint az Isten által kiválasztott Izraelé volt, ahol a kultikus közösség és a politikai közösség határai egybeestek. Az újkori racionalizmus és a felvilágosodás, illetve a szekularizáció felől önmagukat értelmező nemzetek számára nem ismert a Tóra által meghatározott Isten-kapcsolat tudata. A bűn és a megbékélés világi-politikai interpretációi egészen más előismeretekből indulnak ki, mint az Írás. Párhuzamok felállítása nem könnyíti meg a mai tisztánlátást. A megoldást nem az ószövetségi bűnértelmezéshez vagy archaikus-kollektív-népi sémákhoz való visszatérés jelenti, hanem a napjaink individualista és szubjektív bűnértelmezésének teológiai kritikája.

Martin Honecker szintén úgy látja, hogy a „kollektív bűnösség” fogalmában tulajdonképpen rég meghaladott, primitív vallási elképzelések nyoma érhető tetten, amely a nép, törzs, állam mágikus összefüggéseit feltételezi, ezért használata értelmetlen.⁹

Viszont a kollektív bűnösség fogalmának mellőzése nem jelenti azt, hogy a közösség, mint olyan mentes lenne cselekedetei következményeitől. Például egy gazdasági vállalkozás negatív szociális vagy ökológiai hatásaiért, átláthatatlan spekulatív gazdasági tranzakcióiért, bünszervezetekkel való transznacionális együttműködéséért nem lehet csupán egy-egy munkatársat felelősségre vonni. Mint jogi személyiség számon kérhető és számon

8. Lásd: Carl G. Jung: *Nach der Katastrophe* (1945). In: Ders: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Rascher. Zürich 1971. 222.

9. Martin Honecker: *Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis*. In: *Theologische Zeitschrift* 42/1986 (132–158). 152.

kérendő. Továbbá a nemzet polgáraként és választópolgárként valamilyen szinten felelős/ illetve érintett vagyok a nemzet nevében, ideológiai alapon elkövetett történelmi bűnök következményeiért – ha másként nem, akkor az által, hogy hallgattam, amikor szólni kellett volna... Ha kollektív bűnösségről nem is, kollektív felelősségről beszélni kell!

Kollektív bűnről csak egyféleképpen – a hit nyelvén beszélhet az ember, az Isten-ember kapcsolatának összefüggéseiben (s ez egyben jelenti a kollektív bűnösség politikai fogalmának teológiai kritikáját is). A kollektív bűnről való beszéd formája éppen ezért az Isten előtti bűnvallás, helye a liturgia, az istentisztelet. Az egyház bűnvallása nem történelmi, politikai változások függvénye, hanem az istentisztelet része. Éppen ezért nem követelhető kívülről, politikai és társadalmi érdekek mentén. Ez nem zárja ki azt, hogy az egyház időnként ne adjon ki nyilatkozatot mulasztásainak beismeréséről a nyilvánosság számára – ez viszont már más műfaj, a sem a társadalmi nyilvánosság, sem a média világa nem az Isten fóruma.

Egyedül Jézus Krisztus egyháza van abban a helyzetben – a keresztre feltekintve –, hogy kimondja: „mi vétkeztünk”. A bűn feldolgozása akkor lesz hiteles, ha a közösség tagjai egyenként jutnak el az önvizsgálathoz, önismerethez és bűnvalláshoz – külső kényszer vagy erkölcsi nyomás nélkül. Csak az egyén személyes és konkrét bűnismeretére és Isten előtti bűnvallására tekintettel lehet beszélni kollektív bűnről, mint egyéni bűnök egyének feletti interaktív összefüggésről és egyéni „meghasonlások szintézisééről”,¹⁰ amelynek terhet egy egész közösség hordozni kénytelen. Ennek a szempontnak mellőzése a kollektív bűn fogalmát parttalanná, absztrakttá, ideologizálhatóvá és politikai célok számára bármikor kisajátíthatóvá teszi. A hit adhat igazán félelem nélküli bátorságot a múlt vétkeivel, vagyis a történelmi bűnökkel való őszinte szembenézéshez a bűnbocsánat és a közös jövő reménységében.

2. A történelmi igazság feltárása elengedhetetlen feltétele a megbékélésnek – de a feltárt valóság mindig relatív, az „igazság” nem az ember tulajdona.

A történelmi igazság feltárása, az események pontos rekonstruálása körültekintő, időigényes és felelősségteljes munkát igényel. Kelet-Közép-Európa poszt-szocialista országaihoz hasonlóan Magyarországon is lassan – még ha fragmentáltan is – de hozzáférhetőek lesznek a levéltári dokumentumok. Szükség van a tények feltárására, hiszen évről évre, nemzeti ünnepről nemzeti ünnepre olyan visszatérő jelenségnek lehetünk tanúi, amely szerint a múlt átalakul a történelem sokféle olvasata alatt, illetve az emlékezés aktuális indítékai mentén. Az a történelem, amelyre az utókor (egyre kevésbé az eseményeket átélő és egyre inkább a később született nemzedékek) emlékezik, valamilyen mértékben az emberi szellem terméke. Amire az egyén vagy a közösség emlékezik, és amit áthagyományoz, már nem annyira identikus az események kronologikus sorával, sokkal inkább ki van téve a feledékenységnek, a különböző interpretációknak, az idealisztikus vágyálmoknak. Mert a múlt mindig a jelen dimenziói között megélt történelem, amelyből az ember direktívákat kíván levezetni a jövő számára. Jan Assmann megállapítása e tekintetben is figyelemre

10. Michael Beintker: *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen*. Publikálatlan kézirat. Másolata tulajdonomban. 21.

méltó: „a múlt nem magától áll elő, hanem egy bizonyos kulturális konstrukció és reprezentáció terméke, amelyet speciális motívumok, remények, elvárások, célok formálnak.”¹¹ A „kulturális emlékezetnek”, főleg ha politikai megfontolásoktól sem mentes, már önmagában is kísértése, hogy saját szempontjainak megfelelően, kontúrszerűen emeljen ki egyes jeleneteket a múlt folyamatából, másokat pedig átadjon a feledés árnyékvilágának. Az ilyen módon „retusált” történelem nem kíván meghaladott vagy korrigálható lenni, hiszen csak így tud megfelelni a célnak: ítélet alá vonni azt, ami volt és legitimálni azt, ami van (legfeljebb a politikai előjel változik). Így az emlékezet lesz az abszolút, a történelem a relatív – és nem fordítva. Kiválóan szolgálja e célt, vagyis az emlékezet konstruálását (a történelem rekonstruálása helyett) a média, eszköziesítve ezzel a múlt feldolgozásának folyamatát az éppen adott politikai-gazdasági érdekek és meghatározottságok mentén. A történelem tehát a „szociális konstrukció”¹² eredménye lesz, igazolva a Hayden White-i tételt: „az események nem azért valósak, mert megtörténtek, hanem azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek.”¹³ Minden igazságtartalma mellett érezzük: az emlékezésnek ily módon való kisajátítása bármilyen politikai érdek mentén megtörténhet. A mementó így a mítoszeremtés forrásává válik, és legkevesbé sem segíti azt, amit szolgálania kellene: az emlékezés identitásteremtő, egyéni- illetve kollektív önazonosságot erősítő folyamatát. Így lehet az ugyanannak a történelmi eseménynek az olvasata egyik nép számára a saját történelem-értelmezés legitimálásának forrása, a másik oldalon pedig e legitimitás megkérdőjelezésének alapja.

A múlt hivatkozási alapja mindig a jelen – ez határozza meg a történelemmel való foglalkozás munkamódszerét is: szétbontja a múltat elemeire, hogy „újabb” múltat építsen belőle. A kritikus történelemtudománynak viszont vissza kell utasítania a jelen történeseit latens módon legitimálni kívánó elvárásokat. Mivel a történész is ember, meghatározott világnézeti, erkölcsi beállítottsággal, tudományos ambíciókkal, ezért nem mindig tudja kivonni magát a kívülről jövő, ideológiai, politikai vagy kulturális érdekek mentén történő manipulációs kísérletek alól. A történész felelőssége viszont az, hogy a feldolgozott események, az elmondott történetek, és az áthagyományozás folyamata hiteles maradjon. Ők felelnek azért, ahogy a ma élők a múltat megismerik és megítélhetik. Munkájuk abban segíthet, hogy a múlt feltárt összefüggéseibe való betekintés által a ma élő nemzedék lehetőleg profitáljon: több belátást, józanságot, felelősségtudatot nyerjen az előtte járók hibájából tanulva.

Az egyén és a közösség felelőssége tehát a „múlthoz való viszonyulás kultúrája” tekintetében vitathatatlan: a történelmi igazság nem sajátítható ki egyéni vagy közösségi érdekek mentén. A történelmi valóság differenciált látása és feltárása közelebb vihet az események tárgyszerű rekonstruálásához – ez elengedhetetlen a múltfeltárás folyamatában, de nem elégséges.

A teológia ebben az összefüggésben is fel kívánja hívni a figyelmet arra, hogy a keresztyén valóságértelmezés szerint az igazság nem az ember tulajdona – az igazság tőlünk idegen

11. Jan Assman: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität der frühen Hochkulturen*. München 1992. 88.

12. László János: Szociális emlékezet: a történelem szociálpszichológiája. In: *Magyar Tudomány* 1/2003. 3.

13. Hayden White: *A történelem terhe*. Osiris. Budapest 1997. 134.

igazság (Isten nekünk tulajdonítja a Kr. igazságát), rajtunk kívül álló igazság (iustitia aliena). A dokumentált tényekre való objektív hivatkozás lehet a történelmi ismeret szempontjából hasznos – de ez a kizárólagos hivatkozás leegyszerűsítésekhez vezet! Az igazságnak – így a történelmi igazságnak – van személyes dimenziója is. A személyes-elbeszélő aspektus lehetővé teszi, hogy az áldozat az eseményeket saját szemszögéből, szubjektív módon adja elő. Ez a valóságértelmezés és tapasztalat gyakran hallgatásra van ítélve – az utókor a legkevésbé arra kíváncsi, hogy miként élte át pl. a jogfosztottság korát az egyén, a közösség, az áldozat – vagy éppen a tettes. Az igazság szociális dimenziója akkor tárul fel, ha az érintettek, származásra vagy pozícióra való tekintet nélkül lehetőséget kapnak személyes tapasztalatainak elmondására – ezen a ponton relativizálódhatnak leginkább azok a válaszvonalak, amelyek a múlt sérelmeihez vezettek. A Dél-Afrikai „Igazság és Megbékélés Bizottságnak” sikerült ez: lemondva a megtorlás és a politikai bosszú gyakorlatáról, úgy keresték a megbékélés lehetőségét, hogy sor kerülhetett az áldozatok meghallgatására, felemelésére, a tettesek cselekedeteikkel és áldozataikkal való szembesítésére, és nem becsülték alá az egyházak és vallásos közösségek szerepét a társadalmi megbékélés folyamatában.

Tény (egyrészt), hogy az elszenvedett fájdalom és a szenvedés behatárolja az igazság megismerését, szubjektívvá és egyoldalúvá teszi. Másrészt a szekuláris társadalom nem érzi magát kompetensnek állampolgárai lelki sebeiért, panaszáért, bűnismertetéért és a megbánásért; az Isten előtt való megállásnak nincs politikai relevanciája, a bűn és a megbocsátás nem intézményesíthető. Marad tehát a probléma politikai síkon való kezelése: ez pedig újabb egyoldalúsághoz, tendenciózus interpretációkhoz, újabb legitimációs forrás kereséshez vezet. Viszont az érintettség személyes dimenzióinak feltárása közelebb vihet a beismeréshez, a megbánáshoz vagy a másik oldalon a bosszúról való lemondáshoz, és ez által a megbékéléshez. Nem lenne értelmetlen figyelmet szentelni a történelmi bűnök és a múltfeldolgozás spirituális, lelki-szellemi aspektusainak – mert a jogi felelősségre vonás, az igazságszolgáltatás és a bűnüldözés erre képtelen.

Igaz, hogy a szemtanúk vagy közvetlenül érintettek nemzedékének kihalásával e személyes dimenzió is átalakul – de még ebben az esetben is igaz: az emlékezéshez való jog alapvető emberi jog! Közösségi életünk tesztkérdése egyházon belül és egyházon kívül ez lesz: meg tudjuk-e hagyni a másik embert abban a szabadságában, hogy ő mondhassa meg: mire akar emlékezni, kinek tartja magát, kicsoda ő tulajdonképpen, hogyan viszonyul múltjához, jelenéhez és környezetéhez. A „privát, a nyilvános és a tudományos emlékezés”¹⁴ közötti különbségek minden jel szerint továbbra is fennállnak majd és létjogosultságot követelnek maguknak. Nekünk viszont meg kell tanulni – úgy tudományos kérdésfeltevéseinkben, mint a mindennapokban – együtt élni ezekkel a különbözőségekkel.

3. Nincs jövőképes társadalom megbékélés nélkül.

A megbékélés fogalma a napjaink politikai retorikájában már-már történelmet ír, de öku-menikus nagygyűlések is szívesen tűzik e fogalmat zászlójukra. Az egyháznak viszont

14. Reinhart Koseleck: *Differenzen aushalten und Toten betrauen*. In: *Neue Züricher Zeitung* Nr.III, 14–15 Mai 2005. 47.

különbséget kell tenni a megbékélés politika-etikai és teológiai értelmezései között. Politikai vagy általános etikai értelemben a megbékélés konfliktusmegoldást, politikai érdekelletének közötti kiegyenlítést, az „árkok betemetését” jelenti – de amelynek feltétele az igazságtétel! Az igazságtételnek (amely több az igazságszolgáltatásnál) tartalmaznia kell az erkölcsi megkövetést, a politikai bocsánatkérést, a szociális kárpótlást és a jogsérelmek orvoslását.¹⁵ Történelmi-társadalmi változások idején természetes szükségletként jelentkezik az az erkölcsi és politikai igény, hogy a korábbi uralmi rendszer bűneivel, igazságtalanságaival, jogtalanságaival a társadalom leszámoljon. A diktatúra struktúráinak lebontása és a diszkriminatív rendszer felszámolása, a múlt rendszer bűneiért felelős személyek büntetőjogi felelősségre vonása vagy átvilágítása, valamint az áldozatok (vagy hozzátartozók) rehabilitációja ennek a folyamatnak nélkülözhetetlen elemei. A kedélyek általában akkor nyugszanak meg, amikor megtörténik az illetékesek elszámoltatása, kiderül az igazság, a tettesek pedig elnyerik méltó büntetésüket. Ezzel párhuzamosan szükség van a régi rendszer működési mechanizmusainak feltárására, intézményeinek lebontására és a jogállami intézmények helyreállítására. Ehhez viszont elengedhetetlenül szükség van a múlt igazi ismeretére, az események hiteles feldolgozására. A tények ismerete nélkül nem kerülhető el az újabb vagy hasonló bűnök megismétlődése. Viszont ezen a ponton határaitba ütközik a jogelmélet, joggyakorlás és a politikai akarat: a tények ismerete ugyanis nélkülözhetetlen, de önmagában kevés; mert a tények csak alkalmas eszközök lehetnek a sérelmek orvoslására – alkalmatlan kezekben akár (újból) „mérgezhettek és ölhetnek.”¹⁶ Ahhoz, hogy a társadalom fel tudja dolgozni a múlt bűneit, „kiengesztelődni akaró lélekre” van szükség. Ezen a ponton nyújthat páratlan segítséget a keresztyén egyház.

A kiengesztelőedés, illetve a megbékélés teológiai értelemben az Isten-ember kapcsolatából indul ki és ebből következően az ember-ember viszonyának rendezését jelenti. Akkor, amikor az írott és elektronikus média a történelem ítélőszékének szerepében tetszeleg és a köz ítélete összetéveszti magát az Isten fórumával, az egyház és a teológia elérkezetnek látja az időt, hogy újból átgondolja bűn, bűnismeret, bűnbánat, bűnbocsánat, irgalom és megigazítás teológiai fogalmak tartalmát, összefüggéseit és felmutassa a világ számára a megváltás szociális-közéleti relevanciáját. Az egyházak csak az Úr imádsága 5. kérdésének összefüggésében („és bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek” Mt 6,12), a „megigazulás” bibliai tanításának fényében szemlélhetik a kérdést. A teológia e kérdésben két dolgot tarthat szem előtt:

- az áldozatok felemelését, méltóságuknak helyreállítását;
- bűnösök megtérését, társadalmi reintegrációját;

Ez nem jelenti azt, hogy a múlt vétkeinek büntetőjogi és politikai feltárására és a felelősség megállapítására ne kerüljön sor. Igaz, erre csak a közelmúlt eseményeinek feldolgozása során kerülhet sor – régmúlt idők évszázados sérelmei esetén marad a történelmi igazság feltárása, lehetőleg az objektivitás és tudományos tisztesség jegyében. De mai együttélés szempontjából nem irreleváns az igény: olcsó az a kegyelem és hiteltelen az a megbékélés,

15. Lásd: Samu Mihály: Az igazságtétel jogelméleti vonatkozásai. In: Magyar jog. 6/1994 (332–339). 332.

16. Kahler Frigyes: Szemtől szembe a múlttal. Válogatott írások. Kairosz Kiadó. Szentendre 1999. 150.

amely szembehelyezkedik az általános jogrenddel, a társadalom erkölcsi érzékével. A megbocsátásnak vagy megbékélésnek az a formája (akár egyházi, akár politikai), amely elmegy az áldozatok (vagy áldozatok leszármazottai) mellett, végső soron cinikus, megveti az emberi érzéseket és szolidaritást. De azt az igazságot mégsem hallgathatja el, hogy az áldozatok méltóságának helyreállítása és a bűnösök számonkérése csak a szabadság és a bűnbocsánat jegyében lehetséges. A keresztyén hit a megbékélés ügyét Krisztus keresztye alatt szemléli, a bűnöket pedig Isten előtt kívánja megismerni és megnevezni. Csak a golgotai keresztfelől éri el a bűnről való beszéd azt a szintet, amely nem öl, nem csak elmarasztal, nem csak elszámoltat, hanem felmutatja a kegyelemből való élet lehetőségét. A megbocsátás és az igazságtétel e feszültsége igazán nem oldható fel, de nem is ez a cél. Ennek érzékeltetésére álljon itt egy példa a közelmúlt feldolgozásának síkjáról. Vaclav Havel korábbi polgárjogi harcos és későbbi csehszlovák államelnök egy interjúbán elhangzott vallomása:

„Elnökké való megválasztásom napján kaptam egy listát azoknak a személyeknek nevével, akiknek korábbi politikai zaklatásomhoz és megaláztatásomhoz köze volt. Aznap nemcsak, hogy elvesztettem ezt a papírt, de elfelejtettem a neveket is.” Majd így folytatta: *„De mint államelnök tudatában vagyok annak, hogy a társadalom valamilyen megoldást vár. Ellenkező esetben az lenne a benyomásuk a forradalomról, hogy befejezetlen, nem teljes. Vannak emberek, akiknek életét és családját a korábbi rezsim összetörte..., akik nem könnyen dolgozzák fel azt, hogy az egykori tettesek közül némelyeknek ma is jobban megy, mint áldozataiknak.”*¹⁷

Ez a differenciált látás, amely különbséget tesz a megbocsátás személyes szabadsága és a múlt bűneinek kérdése elől kitérni nem tudó felelősség között, a reformatori alapfelismerésre emlékeztet. Arra, hogy az ember keresztyénként egyrészt lemondhat a rajta esett sérelmek megtorlásáról, másrészt viszont mint a világban hivatalt viselő személy felelős azért, hogy az igazság (iustitia civilis) a társadalmi megbékélés érdekében érvényre jusson. Ez nem a kettős morál érvényesítését jelenti valamely kellemetlen társadalmi-politikai kontextusban, hanem a keresztyén ember szabadságának megfelelő viszonyulás két dimenzióját: a megbocsátás lelkülete és a realitás-érzékelés tárgyszerűsége nem zárhatják ki egymást.

A megbocsátás – teológiailag nézve – az egyetlen lehetőség a bűn további terjedésének meggátolására. A megbocsátás megszakítja a bűn továbbgyűrűzését, a gonoszság beláthatatlan láncolatának sorát – hisz az el nem intézett múlt és történelmi bűn további igazságtalanságokhoz vezet. A megbocsátás által a tettes és az áldozat, a megbocsátásra ráutalt és a kárvallott személy között különös kapcsolat és kötelező viszonyulás jön létre. Nem arról van szó, hogy a megbocsátó „jócselekedete” diadalmaskodik az örök hálára kötelezett bűnös felett – hiszen mindketten rá vannak utalva az irgalomra. De a megbocsátást gyakorló kettős értelemben is „helyettes” lesz a vétkes számára: egyrészt a másik számára elenged valamit, amit az amúgy sem tudna jóvá tenni, s ennek deficitjét kénytelen maga elhordozni, másrészt a megbocsátó reprezentánsa lesz annak a felső „hatalomnak”, amely őt a megbocsátásra készítette. Innen nézve Krisztus keresztye az irgalom forrásává válik a bűnös ember

17. A. Michnik/V. Havel: *Justice or Revenge?* In: *Journal of Democracy* 4. 1. Januar 1993. 22. 20–27. Idézet: Gary Smith / Avishai Margalit (Hg.): *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1997. 12.

számára, a megbocsátó ember pedig Isten eszköze a bűnösök megigazításában. Az önmagát Isten eszközeként értelmező keresztyén ember és egyház minden lehetőséget meg kell, hogy tegyen az áldozatok felemelésére, illetve az áldozatokat követelő struktúrák megváltoztatására. Ebből természetesen feszültség támadhat az egyház körül vagy az egyházzal szemben, adott társadalmi-politikai kontextusban. De az ebből adódó konfliktusokat az egyházaknak mégis fel kell vállalni, mivel a gazdasági-társadalmi és politikai struktúrák mindig újabb és újabb áldozatokat követelnek. Itt lesz nyilvánvaló, hogy a megbékélés, illetve kiengesztelődés nemcsak a múltra, hanem a jelenre és a jövőre tekint – hisz nincs és nem is lesz olyan emberi cselekedet, amely ne lenne ráutalva a bűnbocsánatra.

Ezen a ponton még egyszer hangsúlyozni kell az egyházak szerepét az emlékezés és megbékélés folyamatában – nem hallgatva el az önkritika hangját sem (hiszen az egyház természetéhez hozzátartozik a bűnbánat). Az egyházak az igehirdetés, eucharisztia és a kegyességgyakorlás által kulcsszerepet játszhatnak a bűn továbbterjedésének megszakításában, hiszen az Isten-ember viszonyának rendezése kötelező érvénnyel vonja maga után az ember-ember közötti megbékélés kötelezettségét is. De adott esetben éppen az egyház lehet a megbocsátás helyes gyakorlatának legnagyobb akadálya... Hogyan? Ha nem hívja fel kellő nyomatékka a figyelmet arra, hogy nem elég ha az egyes ember bűnét, „csak” Istennel rendezi (pl. megvallja, meggyónja) embertársáról pedig megfélemedezik. A megbocsátás embertárs felé való kötelezettségét nem lehet kiváltani vallásos cselekedetek által. Ha az ember megkapja az egyháztól az Isten irgalmának ígértét, az embertárs előtti őszinte megállást sem lehet megspórolni. A tékozló fiú példája eligazító ebben, hiszen egyetlen lélegzetvétellel fejezi ki ugyanannak a valóságnak két oldalát: „Atyám vétkeztem az ég ellen és te ellened...” (Lk 15,21). A megbékélésre tett emberi erőfeszítéseket nem lehet alábecsülni valamely objektív igazság abszolút érvényének hangsúlyozásával – és fordítva, az Isten irgalmának negligálása az emberi megbocsátást embertelenné, törvényeskedővé teszi. Vajon nem azért nem vált jelentéktelenné a keresztyénség a modern ember szemében, mert az egyházakban elhangzik ugyan a bűnökből és bűneink következményeiből való megszabadulás ígérete, de az nem jár eléggé együtt az „egymás terhére hordozó” (Gal 6,2) életstílus igényével?

Végül megállapítható, hogy a múltfeltárás, a történelmi igazság és a megbékélés bibliai kijelentés fényében történő értelmezése esélyt adna nemcsak a múlt önreflexív áttekintésére, a „sebek behegedésére” de olyan közös etikai normák feletti „közmegegyezésre” is, amely alapját képezhetné a demokratikus jogállami intézmények megszilárdításának. Pillanatnyilag társadalmaink nem büszkélkedhetnek a megbékélés ilyen fórumaival. A keresztyén egyház viszont a maga teológiai és etikai kompetenciáival nem szűnhet meg egyrészt kérlelni (2 Kor 5, 20) és meghívni a megbékélésre, másrészt a megbocsátás-megbékélés belső dinamikáját megélni, illetve bizonyítani. Ez által az egyház paradigma lehetne az említett fórumok megteremtésében, ahol keresztyének/keresztények és nem-keresztyének számára egyaránt megtapasztalható lenne: a gyógyító emlékezés és a megbocsátás erejébe vetett hit magában hordozza egy új közösség lehetőségét is.

Hézszer Gábor:

A spiritualitásról – gondolatok nem csak protestáns segítőknek¹

Spirituality – Thoughts (Not Only) for Protestant Aids

The expression denoting piety has lost in today's speech its positive unanimity. The technical terminology uses the expression of spirituality (French: spiritualité, German: Spiritualität) instead. This study first presents briefly the possibilities of defining the expression, and after that touching upon contextual and geocultural relations it presents the interpretation of spirituality by the neuro-psychology and intelligence research. At the end we present some possibilities to apply in the pastoral counseling the ideas presented in the study.

Keywords: spirituality, piety, neuro-psychology, intelligence research, pastoral counseling.

Ha Kárpát-medencei *protestáns* szakmai körökben szóba hoztam a témát, megtörtént, hogy ilyen reakciót hallottam: „azért mi csak ne foglalkozzunk *spiritizmustal*...”

Meglepő? – nem, hiszen két neves teológus is megállapítja:

„A protestáns teológusok félnek mindentől, ami *kegyes*”², és: „A múltban újra és újra találkozunk azzal az ellenvetéssel, hogy a protestáns egyházakban nem is lenne legitim helye a spiritualitásnak.”³

Akár elfogadjuk ezt a véleményt, akár nem, sürgetően fontos és aktuális, hogy tájékozódjunk erről a jelenségről. Annál is inkább, mert ha valaminek, ami egzisztenciálisan fontos az élethez, nem jut hely az egyházon belül, akkor az az egyházon kívül keres helyet magának. Így a spiritualitás is. A 90-es évek óta Európában jelentős ‘vallási klímaváltozás’ következett be: a vallásosság reneszánszáé éli, a szakemberek a *spiritualitás mega-trendjét* érzékelik.⁴

A jelenség napjainkban egyrészt a legkülönbözőbb vallásgyakorlatokból és ezoterikus irányzatokból származó, összevegyített spirituális módszerek gyakorlásának formájában jelentkezik, másrészt az ugyancsak sokforrású impulzusokból származó élet-beállítottságként tapasztalható. A továbbiakban ez utóbbival foglalkozunk.

1. Előadás a KGRE nagykorösi tanárképző karán a *Spiritualitás és szociális munka* c. konferencián, Nagykorös 2008. április 28.

2. Josuttis ezt a jelenséget a protestáns teológusok „belső szekularizációra” való hajlamával hozza összefüggésbe. in: *Der Pfarrer ist anders*, 1982. p. 191.

3. Zimmerling, Peter: *Evangelische Spiritualität, Wurzeln und Zugänge*, V&R, Göttingen, 2003. S. 283.

4. Paul M. Zulehner (Hg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Ostfildern 2004 idézi a Bécsi Pasztorál-szociológiai Intézet megállapítását.

Ha az elméleti-akadémikus és a gyakorlati teológia nem akarja a spiritualitás-igény kezelését a new age-nek és hasonló irányzatoknak átengedni, akkor eddig elmulasztott házi feladatokat kell elvégeznie:

- tájékozódnia és tájékoztatnia kell – kritikus értékelismeréssel – a spiritualitásnak nevezett jelenségről általában és annak jelenlegi megjelenési formáiról;
- fel kell vázolnia, milyen helye és funkciója lehet a spiritualitásnak a mai egyházi gyakorlat különböző területein, – az istentiszteletnél, a szociális munkában, lelkipogondozásban, a diakóniában, az intézményvezetésben.

A következőkről fogunk elgondolkodni:

Miről van szó, ha spiritualitásról van szó?

Valami nagyon régiről, ami nagyon új aktualitást nyert

A spiritualitás iránti szubjektív igény a szekularizáció és a kevésbé meggyőződésé, inkább megszokássá vált ateizmus mellett és ellenére is intenzíven jelentkezik.

Konjunktúráját éli a **vallás⁵ és egészség, a spiritualitás és az ellenálló képesség** közötti kapcsolat tudományos és tudománytalan kutatása is.

Az egyházat, a diakóniát, a szociális munkát, a pszichoterápiát és a szervezeti tanácsadást⁶ ez a megelevenedett vallás-érdeklődés kényszeríti arra, hogy a spiritualitás kérdésével foglalkozzon – és saját gyakorlatára vonatkozóan levonja a konzekvenciákat! Az Amerikából származó megközelítések szinte már alig áttekinthetőek, – és kellő adaptáció nélkül, közvetlenül aligha alkalmazhatóak az európai ember lelkiségére.⁷

Definiálhatóság vagy leírhatóság?

A kérdés a teológia számára nem könnyű. A spiritualitás keresztyén értelmezése feltételezi a *spiritus sanctus*, a Szentlélek behatását, a „Lélekből való létet” és a „Lélekben való létet”. A *spiritus sanctus* bennünk kiváltotta jó és megelevenítő élet utáni vágyakozást, a *lélek* misztikumát tartalmilag, racionálisan pontosítani önellentmondás. A definíció helyett inkább az elbeszélő leírás tűnik adekvátnak.

A definiálhatóság nehézségével kapcsolatban ezt olvashatjuk:

- Az Evangelisches Kirchenlexikon szerint: „Egyértelmű definíció hiányzik.⁸ A különböző nyelvhasználatban mind a spiritualitás fogalma mind tartalma nélküli

5. A vallás (religio) olyan különböző transzcendens rendszerek gyűjtőfogalma, melyeket filozófiai-mitológiai gondolati rendszerekbe foglalás (általában ún. szent iratokban lefektetett, intézményesen kiválasztott személyek – papok – által közvetített), az ezt a meggyőződést követő hívek jelenléte jellemez. in: Microsoft® Encarta® Professional 2002.

6. A menedzsment-elméletben ma megtalálható az 'intézmény lelkének' kategóriája.

7. Len Sperrt: *Spirituality in Clinical Practice. Incorporation of the Spiritual Dimension in Psycho-therapy and Counseling*. Ann Arbor 2001. Sperrt' stellt zu Beginn seines Buches fest, dass 94% der Amerikaner an Gott glauben, 97% glauben, dass Gebete erhört werden und 2/5 geben an, lebensverändernde spirituelle Erfahrungen gehabt zu haben (S. 3).

8. So die lapidare Feststellung im Evangelisches Kirchenlexikon, V&R, Göttingen, 1969. p 402ff. (a további-

a kellő élességet. Általában, az 'ember gyakorlati vagy egzisztenciális alap-beállítottságaként értelmezve' (H. U. v. Balthasar) a szó az életvitel és az élet alakításának széles spektrumát fedi, a különböző vallásokban az ember Istenhez, az istenekhez, a transzcendens valóságokhoz való viszonyára vonatkozhat, néha helyettesítheti a vallás kifejezést is."

- * A témát feldolgozó egyik új szakkönyv pedig ezzel a mondattal kezdődik: „A spiritualitás kifejezés a tartalmi precizitás hiányában szenved...”⁹
- * Természetesen vannak protestáns definíció-kísérletek, például ilyenekkel találkozhatunk: „Amit korábban kegyességnek neveztek, az ma vágyként él bennünk és spiritualitásként kezd lassan kifejeződni.” (Thilo)¹⁰
- * A lelkigondozással kapcsolatban született megfogalmazás általánosan is értelmezhető: a spiritualitás „vágyakozás ... az élet után”.¹¹
- * A Német Protestáns Egyházszövetség (EKD) egyik dokumentumában ezt a definíciót találjuk:¹² a spiritualitás „az élet nélkülözhetetlen dimenziója... a keresztény élet alakításának új, teljességet átfogni törekvő értelmezése”. Mint ilyen „alternatívát nyújt a késő-protestáns, vagy egyoldalúan érték- és cselekvésorientált, vagy éppoly egyoldalúan hangulat-orientált kegyességgel szemben.”

Ha más forrásokat tanulmányozunk, úgy tűnik, hogy a spiritualitás bár nehezen definiálható, de jól körülírható. Példát erre M. Kroeger-nél¹³ találunk:

- * a spiritualitás az életfolyamatba ágyazódva jelenik meg. Akkor válik dominánssá, amikor a transzformatív krízist megélő ember, akarva-akaratlanul az élet titkaival találkozik: a betegség és a halál, a végesség és a végtelen utáni vágy, a szépség és a szenvedés, az igazságosság és a gonosz kérdésével. A rajtunk kívüli¹⁴ védelmező és fenyegető hatalmasságokkal való találkozások diffúz érzéseket váltanak ki. Az emberben feléled az igaz, teljes, megbékélni tudó élet iránti vágy. Ennek kielégítésére – gyakran inkább véletlenszerűen, mit tudatosan – ma a legkülönbözőbb forrásokhoz folyamodunk. Régi és új keletű bölcsességekhez, dogmákhoz, vallási rítusokhoz és ezoterikus praktikákhoz, pszichoterápiához és lelkigondozáshoz... – A vágy és a segítség-keresés közös alapja:¹⁵ az egységgel, az élet teljességével, a természettel és a másokkal, az emberen túlmutató 'végsővel', 'szenttel' való összekapcsolódás iránti igény, a végesség leküzdése, az ego transzcendentálása. – A spirituális olyan dimenzió, amely az ember-lét és létérzékelés minden területére kiterjed.

akban EKL).

9. Zimmerling: op. cit. 15.

10. Hans-Joachim Thilo: *Frömmigkeit*, München, 1991. S. 9.

11. Richard Riess: *Sehnsucht nach Leben*. Göttingen, 1987 – könyvcím.

12. 1979-ben.

13. Matthias Kroeger: *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*. Stuttgart 2005. 35ff.

14. Vö. 1Jn 3,20.

15. Részletesen elemzi ezeket a vágyakat: Ariane Martin: *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern 2005.

Ha tehát spiritualitásról beszélünk, akkor egyben *emberképünk*ről is beszélünk.

A spiritualitáshoz holisztikus emberkép kapcsolódik

Olyan emberképhez kapcsolódik, amelyben az ember oszthatatlan egységben (holisztikusan) jelenik meg, és amelyben *nincs kvantitatív különbség* érzék és érzelem, szoma és psziché, emóció és ráció között.

Az intellektus, a ráció, az értelem, a tudás és az érzelem, az intuíció, a „jó” élet egyrangú feltételei. Egyik vagy másik, átmenetileg, a kontextustól függően dominál.

Például: a gyászoló vagy a gyermekét éppen világra hozott anya élethez való viszonyát az *emóciók* határozzák meg és segítik az élet további kibontakozását. Ha a ráció dominál ilyenkor, akkor azt a lelkigondozás és a pszichoterápia lelki károsodást okozó racionalizálásnak tekinti. – Döntési helyzetekben pedig fordított a helyzet.

A pasztorálpszichológia nem véletlenül hívja fel a figyelmet arra, hogy a lelkigondozás területén előfordulnak *prae-dogmatikus* szituációk – amikor a nem az értelemre hatni akarás nemcsak eredménytelen, de lelket károsító is. – Nem a tudat, és *nem* az érzelem az élet egyedüli kormányzója, hanem a kettő kölcsönhatása. A kérdés, hogyan viszonyulhatnak ezek egymáshoz úgy, hogy az a bizonyos élet utáni vágy részben valóság lehessen... – sem a „befelé érző” szív, sem a „kifelé gondolkodó” fej nélkül nem tudunk élni, – de ha a kettőt szétválasztjuk, megszűnik az ember ember lenni... – itt is áll, hogy az ember ne válasza szét, amit Isten egybeszerkesztett...

A spiritualitástól való – Josuttis által érzékelt – protestáns félem mögött az érzelmektől való félelem is ott lappang. Az érzelmek elfojtása pedig megbetegítő és élet-veszélyes.

Ez a felismerés egyáltalán nem új. A pszichoterápia egyes irányzatainak képviselői ezt már a maguk idejében felismerték és gyógyító gyakorlatuk alapjává tették. Viktor Frankl logoterápiáját vagy az egzisztencia-analízis képviselőit (Binswanger, Medard Boss), vagy Karlfried Dürckheim terápiáját hasonló meggyőződés jellemzi. Úgy tűnik, a spiritualitás és a testi-lelki egészség közötti kölcsönhatások mai kutatása őket igazolja.

A kegyesség és a spiritualitás kapcsolata

A kegyesség

A kegyesség fogalma nem teljesen ismeretlen a protestánsok számára sem:

Schleiermacher dogmatikájának kulcsfogalmává teszi, bár csak a 'hitről való tanításában' alkalmazza: „a kegyesség, amely minden egyházi közösség alapja, önmagában tekintve, sem ismeret, sem cselekedet, hanem az érzelem meghatározottsága vagy maga a közvetlen öntudat.”¹⁶

Rövidebben meghatározva: „a kegyesség a vallás szubjektív oldala.”¹⁷

16. In: zit. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, p. 1159.

17. Op. cit. p 10260.

A köznyelvből mára a 'kegyesség' pozitív értelem-tartalma kiveszett. A szaknyelv ezért a spiritualitás kifejezést részesíti előnyben,¹⁸ amely a francia-katolikus és a nemzetközi ökumenikus irodalomban már régóta megszokottá vált.¹⁹ De, mint látni fogjuk, a kegyesség és a spiritualitás viszonyának tisztázásakor jóval többről van szó, mint egyszerű nyelvi döntésről.

A kegyesség vallápszichológiai értelmezésének szempontjai:

A vallápszichológia megkülönbözteti az aktív és a passzív kegyességet és a *merev hitbizonyosságot*:²⁰

- A *passzív kegyesség* jellemzői a kontempláció, a böjtölés és imádkozó elmélyülés, amelyek az eltávolodás érzését csökkentik. Extrém formája a világtól elfordulás és az eksztázisig tartó meditáció.
- *Aktív kegyességet* egyrészt a Krisztus követésének jegyében történő boldog-gondtalan jótevékenykedés jellemzi. Extrém formája az önmagunkról való teljes lemondás. Másrészt ez a kegyesség-forma racionalizálódhat: a gondolkodás és az ismeretszerzés igénye dominál, a hit teológiába való foglalásának igénye.
- A *merev hit-bizonyosság* esetében a saját vallási meggyőződés élesen elhatárolódik más hit-képzetektől, a kegyesség dialógusképtelenséget eredményez.

A vallápszichológia felhívja a figyelmet arra is, hogy a kegyesség minőségileg függ a nemtől, az életkortól és a személyiségtípustól. Utóbbinál

- az introvertált (depresszív) személyiségtípust elsősorban a kontempláció képessége jellemzi. Destruktív formája a miszticizmusra, melankóliára, aggályoskodásra, manifesztálódó büntudatra való hajlam is. A kontempláció, a meditáció a pszichológia mai ismeretei szerint segíti a személyiségfejlődést, amennyiben részleges dezidentifikáció (önmagunktól való eltávolodás) által új, teljesebb integrációt tesz lehetővé. Gyengébben strukturált személyiségnél viszont ellentétes hatás is felléphet: a dezintegráció nem oldódik fel és pszichózis alakulhat ki.²¹
- Az extrovertált típust az eltúlzott könnyedségre, optimizmusra, Istennel és a világgal való túl-harmonizálásra való hajlam veszélyeztetheti.
- Nem csak a nemi, hanem a szociális hovatartozás is meghatározó módon befolyásolja a kegyességet, pl. más a polgárság és más a földművesek kegyességének formája.

18. Franciául spiritualité, angolul spirituality.

19. EKL, p 402.

20. W. James, E. D. Starbuck, J. Leuba, K. Girgensohn, W. Gruhn u. a.: *Die Typenpsychologie* (E. Spranger, E. Kretschmer, E. R. Jentsch, C. G. Jung u. a. [uo. RGG]).

21. Andrea Behrentroth: *Spiritualität und Transzendenzerfahrung in der Psychotherapie* p. 224 in: http://www.psychologie.uni-oldenburg.de/wilfried.belschner/texte/buch100205_04.pdf.

A kegyesség és a spiritualitás közötti különbség: paradigmaváltás

Jóllehet a spiritualitás kifejezés nem közvetlenül az Újszövetségből származik, mégis itt gyökerezik a spiritualitás keresztyén értelmezése: a spiritualitás feltételezi a *spiritus sanctus*, a Szentlélek behatását és a „Lélekből való létre” és a „Lélekben való létre” utal. A kettő közötti széles tartományba tartozik *mind* a Lélek megtapasztalása, *mind* az életvilág megtapasztalása. Ebben a kontextusban a spiritualitás sok alakban és feszültséggel teljesen jelenik meg.

Eredeti jelentésében a spiritualitás a „Lélekből való létet”, a Jézus lelkéből való létet jelenti.²²

Mind a kegyesség, mind a spiritualitás a hívők egzisztenciájára vonatkozik, de különböző akcentussal. A spiritualitás fogalmával²³ *paradigma-váltás* is történt:

- a kegyesség Isten egyetlen, meghatározott cselekedetét hangsúlyozza, – Istennek Krisztusban megjelenő kegyelmes emberhez-fordulását. Az ember létét *coram deo* közelíti meg (az Isten előtt értelemmel bíró *individualitást*), amely csak hitben ragadható meg, és amely csak a „hit Istentől és Isten előtt való személyes életformájában” gyakorolható be és tartható meg (ez a „kegyes cselekedetek” kategóriája).
- A *spiritualitás* ezzel szemben elsősorban Isten Lelkének sokformájú (a teremtésben és az Üdvtörténetben pluriform módon megjelenő) működését tartja szem előtt, – Istennek a Lélek elfogadása által való emberhez fordulását és olyan spirituális történetet jelent, amely a „keresztyén egzisztencia önszerveződésében” (W. Netthöfel), a „Lélek gyümölcseiben” különböző alakzatot ölthet.

A kegyességnél a vertikális kapcsolati dimenzió dominál inkább, míg a spiritualitásnál a vertikális kapcsolat kiváltotta horizontális dimenzió jelenik meg.

A klasszikus értelemben vett kegyességnél az Isten előtti individualitás túlhangsúlyozása könnyen a „másvallásúaktól” való merev elhatárolódást eredményezi és dialógus-képesség helyett monologizálóná válhat. A spiritualitás összekapcsolja az embert a világgal, a *kozmossszal*²⁴ – és mindazokkal, akikben él „a teljesség iránti vágy”. A kapcsolatképeség egyaránt jelentheti az individuális spirituális tradíció („vallás”) megelevenedését és gazdagodását – és a szinkretizmus veszélyét.

22. B. Grom: *Macht der Glaube gesund? Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 10/2001. Gal 5,25 ezt így fejezi ki: „Ha a Lélek által élünk, akkor éljünk is a Lélek szerint.” és a Római levélben ez áll (12,11): „a szolgálatkészségben fáradhatatlanok, a lélekben buzgók: az Úrnak szolgáljatok”.

23. A kegyesség és spiritualitás kapcsolatát részletesen elemzi: Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005.

24. M. Utsch: *Spiritualität – Chance oder Risiko?* – www.ezw-berlin.de. Evangelische Zentröinstitut für Weltanschauungsfragen, Dokumente.

Hogyan fejeződik ki a kegyesség és a spiritualitás? A tradicionális spiritualitás geo-kulturális megjelenési formái

Hogyan fejeződik ki a kegyesség és a spiritualitás?

Ha a kegyesség lényege az Isten szeretete, akkor felmerül a kérdés, hogyan fejeződik ez ki az ember világban való létének realitásában? – Ennek a kérdésnek teljes spektruma még teológuskörökben sem tudatosult feltétlenül.

A klasszikus európai teológiai válasz, az „istenszeretet és a világszeretet” egysége *pszichológiailag* kevésbé tűnik meggyőzőnek, mivel évszázadokon át a követendő ideál a világtól elforduló szerzetes volt. A kálvinizmusban jelentkezik először a világi élet sikeressége – ha nem is a kiválasztottság garanciájaként, de legalább is az Istentől el-nem-taszítottság indikátoraként. (Hogy ez valóban a nyugati kapitalizmus kialakulásának impulzusa volt-e, amint azt Max Weber vallja, ma vitatott.)

Csak az újkori „világhoz való barátságos fordulás misztikájában”²⁵ jelenik meg a spiritualitás, mint a világi létre is koncentráló kontempláció, az ún. *contemplativus in actione*.

De a „világhoz való barátságos odafordulás” által a spirituális ereje sokat veszített intenzitásából. Az istenszeretet és a világszeretet szintézise nyilvánvalóan nehéz probléma elé állítja az embert. Itt jelentkezik a spiritualitás alapproblémája: úgy tűnik, csak magasabb, misztikus dimenziókban egyesíthető a kettő. – Erre napjaink ezoterikus érdeklődése és az életminőségre vonatkozó elképzelések mindinkább összefonódása jó bizonyíték.

A sikeres „szintézis” leglényegesebb kritériumának valószínűleg az Isten- és emberszeretet egységét kell tekinteni, hiszen az ún. felebarát legközvetlenebb és legistenibb része a „világnak”... Az integráció, a szintézis azonban itt is, mint minden evilági dimenzióban ma is csak fragmentálisan sikerülhet. Érdemes rövid pillantást vetni arra, hogyan kísérelték meg ezt a kapcsolatteremtést korábbi korok, milyenek voltak a tradicionális spiritualitás megjelenési formái.

A tradicionális spiritualitás geo-kulturális megjelenési formái

A hívő életének minden síkján és területén mindig a bűn leküzdésére és az Istenért való lét keresésére törekedett.²⁶ Ennek a spiritualitásban a teljes teremtettségben való és az azért való létben kellene megvalósulnia. A bűn pedig nem csak morális értelmezésben jelenik meg, hanem mint mindaz, ami árt és beszűkíti az életet. Hogy ez ellen hogyan lehet küzdeni, arra geo-kulturálisan különböző a tradicionális válaszok születtek.²⁷ Néhány példa erre a keresztyén tradícióból:

- | | | |
|----------------|---|--|
| • a görögöknél | – | a kontempláció; |
| • a rómaiaknál | – | a lex Christi követése, a jogrend aktív, feltétlen tiszteletben tartása; |
| • a keltáknál | – | a természethez való kötődés, a természet feletti uralom; |

25. So ein Aufsatz K. Rahners über den heiligen Ignatius, den Gründer des Jesuitenordens.

26. Vö. Róm 6.

27. Nach Zimmerling, op. cit.

- a germánoknál – az Istenért és Istenben való létért való harc;²⁸
- az újkori Nyugat-Európában – Isten/Krisztus szeretetének a megjelenítése.

A spiritualitás dimenziói

Mindezek szintézise vezetett el ahhoz a mai felfogáshoz, hogy a spiritualitás az ember életgyakorlatában és egzisztenciájában megvalósuló, a konfessziókon túlmutató, alap-beállítottság.²⁹ Így az életgyakorlat legszélesebb spektrumában és dimenzióiban jelentkezik. Például:

- *Politikai* dimenzió – a teljes spiritualitást „az ember szabadságáért, az ember méltóságáért és az emberségességért való kiállás”³⁰ jellemzi. Az Evangéliumban a szegényekért, elnyomottakért való kiállás, „az egyiptomi rabszolgaságban segítségért kiáltók” hangjának meghallása természetes. D. Sölle ilyen értelemben beszél az „ellenállás és a ‘nyitott szemek’ misztikumáról”.³¹
- *Ökológiai* dimenzió – az élettérrel, az élő és materiális világról való gondoskodás.
- *Ökonómiai* dimenzió³² – az embernek az életet biztosító természettel való, szétválaszthatatlan összefonódásának tudata:³³ „a humánus sürgető kopogtatásának meghallása és az arra választ adó életbealítottság” (Brendle). Olyan állandó keresés, amely a teremtés gyönyörűségén csodálkozni tud (Baetson), átérzi annak megőrzéséből fakadó örömet és az életre érdemes élet kategóriáiban gondolkodik.
- *Intézményi kultúra* (soft management) dimenziója: a munka-közösség mindig *spirituális* közösség is. A munkahelyi légkör, a nem a másik elleni destruktív konkurencia, hanem az individuális készségek és képességek értékelése és hasznosítása olyan intézményi érdek, amely a produktivitás feltétele. Ez ma a menedzsmenttudományban általánosan elfogadott tétel.
- *Önmagunkról való gondoskodás* (self care, pszichohigiéne) dimenziója. A fenti spirituális közösség kialakulásának és működésének feltétele az, hogy az ember *önmagát* ugyanúgy szeresse, mint a *‘felebarátját’*. A segítő foglalkozásoknál ennek életmentő jelentősége van.

Neurofiziológiai feltételezések a spiritualitással kapcsolatban

Az ún. **neuroteológia** foglalkozik a vallásos tapasztalatok neurobiológiai értelmezésével. Amerikai kutatók kerestek először összefüggést vallásos jelenségek és neurofiziológiai

28. Ebben az összefüggésben is áll, hogy Luther Istent „erős várként” éneklí meg...

29. H. U. v. Balthasar, zit. bei E. Fahlbusch, aaO.

30. ÖRK-Vollversammlung Nairobi 1975 zit. EKL, aao, itt körvonalazódott a „*spirituality for combat*”, a *Befreiungstheologie*.

31. Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand*. Hamburg 21997, 239.

32. F. Brendle, K. Lefringhausen: *Ökonomie und Spiritualität*, E. B. Vrl. Hamburg, 1997 – *Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (D,1997) – *Verantwortliches Wirtschaften im Spiegel der Religionen* – formuliert in ihrem „Brief an die Jugend“.

33. F. Brendle, op.cit, p156f.

megfigyelések között. Tudományelméleti szempontból fontos, hogy a kutatás egy hipotézisből, egy előítéletből indul ki: abból, hogy a vallásos jelenségek önmagukban és önállóan léteznek. Néhány példa a jelenlegi, nem minden esetben teljesen bizonyítottanak elfogadott, felismerésekre:

A „vallás-gén”: D. Hamer³⁴ felfedezni vélte, hogy az érzelmi állapotért felelős egyik gén (az ún. VMAT 2), ha tartalmazza a *cytosin* nevű anyagot, akkor az embernek nagy valószínűséggel vannak vallásos tapasztalatai, – ha viszont *adenint* tartalmaz, akkor nincsenek. – Felismerését egyes kutatók „evolúciós revolúciónak” tartják. – Hamer maga nyomatékosan óv attól, hogy ha véglegesen be is bizonyulna feltételezésének helyessége, egyetlen gén alapján akkor sem magyarázhatjuk majd a vallás-jelenséget!

A halánték-lebeny hatása misztikus élményekre. Kanadai neuropszichológusok³⁵ megfigyelték, hogy a halánték-lebeny-gócú epilepsziák és a víziók és misztikus élmények között összefüggés van. Hipotézisük: ezen agyrészbe küldött elektromagnetikus impulzusokkal vallás-élmények válhatnak ki. Erre irányuló kísérleteik – más kutatók szerint – még nem hoztak statisztikailag releváns eredményt. Hasonló megfigyeléséről számol be Ramachandran,³⁶ aki megállapítja, hogy az itt lokalizálódott epilepsziában szenvedők az átlagpopulációnál intenzívebben reagálnak vallásos és misztikus képekre.

A csökkent vérellátottság a halánték-lebenyben segíti a meditációt, véli felfedezni A. Newberg.³⁷ Az önfeledt, intenzív meditáció során a vérellátottság ebben az agyrészben csökken. Ebből következtet arra, hogy ennek a fordítottja is igaz lehet: ha a vérellátottság itt csökken, akkor fokozódhat a meditációs készség.

Figyelemre méltó viszont: azonos agyfiziológiai változásokat különböző kísérleti csoportok különböző képen interpretálnak! – A meditáló apácák ugyanazon változás folyamán magukat „Istennel egyesültnek” érezték, míg buddhista szerzetesek „mély benső megüre-sedésről” számoltak be.

Teológiai értelmezés

Ha be is bizonyosodna, hogy a vallás, a vallásos jelenségek agyfunkciókhoz kötődnek, ez sem Isten-bizonyítékot, sem ellenérvet nem jelentene, csupán neurofiziológiai jelenséget írna le. Ha a test és a lélek oszthatatlan egységből indulunk ki, akkor természetes, hogy a lelki folyamatoknak ‘testi’ komponensei is vannak, ugyanígy fordítva is.

A spiritualitás és a spirituális beállítottságú ember jellemzői

A szakirodalom a következőkkel jellemzi a spiritualitást:

34. D. Hamer, 2004.

35. M. Persinger, 1999.

36. 2002.

37. 2003.

- *Inkluzív tendenciájú:*³⁸ A vallás olyan megjelenési formája az életgyakorlatban, amely a más-hitűtől nem elkülönít (diszkriminál) – hanem a konstruktív kapcsolódást keresi a teljes élet szolgálatában.
- *Individuális:* kritikusan fogadja a dogmatikai és vallási kényszereket, – ennyiben azok intézmény-kritikus korrektívuma.
- *Tapasztalat- és élmény-centrikus:* egyenrangúan magában foglalja a gondolkodást, az érzelmeket és a viselkedést. A „csak intellektuális” és „csak dogmatikus” élet-szemlélettel és gyakorlattal szemben a tapasztalat, élmény, a testi-lelki érzékelés egyenrangúságára és együtthatására koncentrál, – a racionalizáló intellektus korrektívuma. Szembeszáll olyan, korunkra jellemző tendenciákkal, melyek az embert funkcionalizálják és részekre tagolják.
- Magában egyesítve a gondolkodást, érzelmeket, testi és szellemi érzékelést, – újra felfedezi az ezt segítő rítusokat és rituális kifejezési lehetőségeket.
- *Az élet erotikus*³⁹ *dimenzióját energiaforrásnak tekinti.* A testiség diszkriminációja a tradicionális keresztyén kegyesség nagy kísértése. Thilo⁴⁰ ebben véli felfedezni a nyugati keresztyénség krízisének egyik fő okát. Ezért a test és a lélek szétválaszthatatlan kapcsolatát hirdető biblikus emberkép kell, hogy irányadó legyen Hartmann a nemek közötti kapcsolat az „élni érdemes” életet segítő kreativitás egyik energiaforrását látja ebben, a teremtettségünkől adódó életelemben.⁴¹ Az ember önmagához és másokhoz való kapcsolata az erotikus dimenziójának elképzelése nélkül hiányos marad.
- *Elfogadás képessége az egyoldalú aktivitással szemben.*⁴² Az elfogadás az élet ugyanolyan genuin alkotóeleme, mint az aktív élet-alakítás. A meditációs gyakorlatok egyik célja az elengedni tudás kialakítása és elfogadása annak ‘ami van’. Az ember létének egyik jellemzője az, hogy ‘kap’: kapja az életét, a szeretetet, az identitásának alakításához másokra utalt. Akkor, amikor az aktivitás, a homo faber jelleg válik az élet meghatározójává, az elfogadás képessége tudja ezt az egyoldalúságot korrigálni – és egészségesen teljessé tenni.
- *Hatással van egészségre is.*

A spirituális ember jellemzői⁴³

A spiritualitás jellemzői individuális síkon a következő képen valósulnak meg:

38. A következőkben M. Klessmann gondolatmenetét követem (in: M. Klessmann: *Spiritualität: Eine neue Ressource für die evangelische Beratung Vortrag aus Anlass der Einführung von Pfr. Dieter Wentzek als Leiter des EZI am 9.5.2007 in Berlin*. in: ezi Korrespondenz, 23; Herbst 2007, p 10–18.

39. Az erotika – a tudományos nyelvhasználatban – a nemiség szocio-kulturális megjelenését és hatását jelenti.

40. Vgl. H-J. Thilo: *Stachel*, zit. bei K.Winkler: *Seelsorge*, De Gruyter, Berlin, 1997. p392.

41. G. Hartmann: *Lebensdeutung*, s. 81ff., zit. bei K.Winkler: *Seelsorge*, De Gruyter, Berlin, 1997. p392.

42. Az ún. „pathikus dimenzió”.

43. Dietrich Stollberg: *Evangelische Spiritualität heute Zum sechzigjährigen Jubiläum der Michaelsbruderschaft in Marburg*, <http://www.kommunitaeten.de/quat/J1992/q920081.htm>.

- Individuális téren: nem önelégült befelé fordulás, hanem *önkritikus szembenézés* azzal, ami – Tillich megfogalmazásában⁴⁴ – ‘feltétlenül érint minket’.
- A közösségre vonatkozóan: a teljes élet iránti vágy. A fennálló rend kritikátlan elfogadása helyett a világ, az egyház hittel való konstruktív konfrontálására törekszik.⁴⁵ Ez a *változás akarását* jelenti. Így a kétség, a szkepszis és a kritika a spirituális életforma alapelemei közé tartozik.
- Ennek feltétele a *rizikót és konfliktusokat elviselő dialógus*, a közösség vállalása, annak minden problematikumával együtt.
- *Szabadságért való küzdelem*, hogy az ember szerethesse és ápolhassa a tradíciókat és a lelki otthont nyújtó közösséget, – de éppen annyira megélhesse az exodus-impulzust, az ismeretlen hazafelé vándorlást is.
- Nem racionalizáló morál prédikálása, hanem a *teremtés misztikumának*, a kultusz titkainak érzékelése, értékelése és tiszteletteljes elfogadása.
- Isten és a teremtés tiszteletében kifejeződő (liturgikus) *öröm*.

Ezek a karakterisztikumok jól követhetők. De ha közösségi síkon gondolkodunk, több kérdés is felmerül:

- Az individuális megjelenési forma meddig képes önmagában megállni anélkül, hogy közösségi, részben konszenzuális formává is váljék?
- Hol van a határ, amikor így már elveszti individuális erejét?
- Ritualizáló formák nélkül fennmaradhat-e az individuális spiritualitás?

Vitatott, elegendő-e ehhez például P. Tillich és D. Savramis feltételezése,⁴⁶ hogy a valóság/spiritualitás a „kultúra része” és így nem szorul önálló kifejezési formára? Ez a szekularizált kegyesség legitimizált variánsa lenne?

A valláspszichológia ma nem tud még választ adni arra az alapkérdésre, hogy hogyan különböztethető meg, milyen végső kapcsolatban vannak

- a vallásosság kulturális (folklorisztikus) megjelenési módjai és
- a vallás lényegi alkotóelemei.

Ennek eldöntéséhez hiányzik mind az elméleti alap, mind a megfelelő empirikus kutatási apparátus. Szükséges lenne például annak tisztázása, hogy *transzgenerációs értékmegőrzés*, az „ősök hite” megtartásának optimális formája azok spirituális, kegyességi formáinak átvételét jelenti-e, vagy megváltozott, világi, szekularizált beállítottság által is történhet. Nyilvánvaló, hogy itt nem csak a vallásra vonatkozó alapkérdésről van szó...

Spiritualitás és vallás?

Ha „a kegyesség a vallás szubjektív oldala”⁴⁷ akkor ugyanígy képzelhető el a spiritualitás és a vallás kapcsolata is, egy lényeges különbséggel: a spiritualitás a vallás (és a multifokális vallásosság) szubjektív oldala.

44. „Was uns unbedingt angeht.”

45. Az ecclesia semper reformanda elv gyakorlása.

46. Vö. J. Heinrichs, in: *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloher Vlg., Gütersloh, 1993, p. 111ff.

47. In: Leitsatz § 3 der 2. Aufl., zit. in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, p. 1159.

Mit jelenthet a szpiritualitás az intelligencia szempontjából?

Spiritualitás és intelligencia⁴⁸

Korábbi feltételezéseket ma újabb pszichológiai kutatások kísérelnek meg igazolni: a szpiritualitás hatással van az intelligenciára is. Az elképzelés nem meglepő, hiszen az intelligencia a lélektanban a következőket jelenti: ez a gyűjtőfogalom kognitív képességeit foglalja össze, vagyis a megértést és értelmezést, az absztrahálás és a szerzett tudás problémamegoldó képességét, és mindezek nyelvi kifejezését.

William James⁴⁹ már 1902-ben lejegyezte: „azok az emberek, akik mélyreható spirituális életet élnek”, jobban meg tudják közelíteni tudatalattijukat, mint mások. A szpiritualitás segíti tudatbővítő élményeinket, átjárót biztosít a tudat-előttés vagy tudattalan területekhez, valamint a szimbólumokban gazdag asszociatív gondolatláncokhoz.

A szpiritualitásra való hajlam még nem garancia arra, hogy azt életünkben kreatívan alkalmazni is tudjuk. – A szpiritualitás átélése önmagában vezethet zavarodottsághoz, dezorientáltsághoz, vagy kielégülésre képtelen vágyakozáshoz. Ebből elmebetegség (pszichózis), alkoholizmus, kábítószer függőség és más önpusztító magatartásformák is kibontakozhatnak.

Ahhoz, hogy ezt elérhessük, az egész agynak, az egész Énnek és az egész életnek kell egységgé kovácsolódnia, – nem elegendő a halántéklebenyi funkció önmagában.

A szpiritualitás és a segítő, gyógyító gyakorlat

A szpiritualitás jelentősége a segítő gyakorlatban

A szpiritualitás lehetővé teszi az ember számára, hogy mindennapi tapasztalatainak tömegét összefüggő, értelmet adó egészévé rendezze. Olyan valóság-értelmezést tesz lehetővé, amely tájékozódási alapot nyújt az élet számára, és így megtartó erejű. A teljes élet utáni vágy keretekre talál. Ez egyik döntő feltétele annak, hogy életünk kiegyensúlyozott legyen. A testi vagy lelki krízisbe került ember pedig akarva akaratlanul szembesül az élet alap-

48. Forrás: Danah Zohar és Ian Marshall: *SQ Spirituális Intelligencia*, Csöndes Társ Kiadó 2000. Szemlélte: Boros Katalin. Vö. továbbá Andrea Behrentroth in: Prof. Dr. Wilfried Belschner: *Herausgeber der Publikationsreihe Psychologie des Bewusstseins*. LIT Verlag Münster, közli: Wilfried Belschner http://www.psychologie.uni-oldenburg.de/wilfried.belschner/texte/buch100205_04.pdf. Továbbá M. Utsch: *Spiritualität – Chance oder Risiko?* in: www.ezw-berlin.de Evangelische Zentröinstitut für Weltanschauungsfragen, Dokumente.

49. A Harvard professzora *Vallási élmények sokszínűsége* c. könyvében „Úgy tűnik, hogy ez a kapu tárva-nyitva áll. Egy másik misztikus élményekkel foglalkozó kutató megállapította, hogy a misztikusok rendkívül „mozgékony tudat-küszöbvel” rendelkeznek. Ez azt jelenti, minimális erőkiejtéssel, valamint a megszőkott körülményektől való legkisebb eltéréssel lehetővé válik számukra, hogy tudatalatti erőik előtörjenek, és betöltsék lelküket. Egy „mozgékony küszöbvel” rendelkező ember zseni, őrült vagy szent, mindez csak attól függ, hogy milyen jellegű erők törnek fel belőle. hasonlóan vélekedik F. C. Happold *Mysticism* c. klaszszikus művében.

kérdéseivel, a teodicea, az ok-keresés, a remény stb. kérdésével. Így a segítő gyakorlatnak latensen vagy nyíltan mindig spirituális dimenziója is van. Ez jelentkezik a segítség szoruló explicit vagy érzékelhető, de ki nem mondott kérdésfeltevéseiben. És jelentkezik a segítő spirituális habitusában. Bálint Mihály óta tudjuk, hogy a segítő személyiségének, amelynek a spiritualitás vagy annak hiánya is része, milyen jelentős befolyása van a segítségre. Nem szólam, hanem tény, hogy az orvos, a segítő a(z egyik) legjobb gyógyszer. Szükséges tehát röviden összefoglalni, milyen spirituális kompetenciára van szükség ahhoz, hogy a segítő mag' jó gyógyszer' lehessen.

A spiritualitás a segítő és gyógyító gyakorlatban, ismeretes, az ún. *nem-specifikusan hatékony faktorok* kategóriájába tartozik, akárcsak az orvos/segítő és a beteg kapcsolata. A spiritualitással kapcsolatban ebből a szempontból a következő összefüggések a legfontosabbak:⁵⁰

1. A saját **vágyakról, elképzelésekről lemondani tudás**. Az illúziók feladása minden vallás spiritualitásában központi jelentőségű.⁵¹ Ezt a célt szolgálja a meditáció, amely a földi illúziók elengedését célozza.

A spirituális gyakorlat ezzel ellentmond a teljesítmény-orientált társadalmi formában élő európai és amerikai emberre jellemző, mindent tervezni, kiszámítani és kontrollálni akaró igénynek és követelménynek. Ez az elengedés nem passzivitást, önmagát megadó belenyugvást jelent, hanem – a zen buddhisták kifejezésével – 'békés éberséget'.⁵² Hogy ez az élet-beállítottság hogyan hat, arról megoszlik a valláspszichológusok véleménye: egyesek placebo-effektust feltételeznek, mások energiaforrásokat vélnek felfedezni.

A magyarázattól függetlenül nyilvánvalónak tűnik, hogy az elengedni tudás által az ember túltekint immanens létén és a transzcendens hatalom általi védettséget tapasztalja meg. Ez krízisek idején lelki nyugalmat ad, ami a konszolidálódást, gyógyulást segíti.

A segítő gyakorlatban ez a hatás nem rábeszélve, kényszerítő meggyőzéssel, hanem a tapasztalatszerzés lehetőségének biztosításával érhető el, – nem *per intentionem*, hanem *per effectum*, ahogyan Viktor Frankl fogalmazta.⁵³ A spiritualitást komolyan vevő segítő folyamat gondosan ügyel az aktivitás és elengedés kölcsönkapcsolatára.

50. Vö. például: M. Klessmann: Spiritualität: Eine neue Ressource für die evangelische Beratung Vortrag aus Anlass der Einführung von Pfr. Dieter Wentzek als Leiter des EZI am 9.5.2007. in Berlin. in: ezi Korrespondenz; M. Utsch: Spiritualität – Chance oder Risiko? – in: www.ezw-berlin.de. Evangelische Zentralinstitut für Weltanschauungsfragen, Dokumente 23 Herbst 2007.

51. Vö. Mk 8,35. A Koránban: „Aki magát Istennek teljességgel odaadja, az szilárd alapokra kapaszkodik” (Sure 31,22). A Bhagavad-Gita megfogalmazásában: „Menedéket nála keress, tested, szellemed és lelkedet add neki, és akkor kegyelméből a tökéletes békére és örök lakhelyre találsz” (idézi: Brenda S. Cole und Kenneth I. Pargament: *Spiritual Surrender: A Paradoxical Path to Control*. In: William R. Midler (Ed.), *Integrating Spirituality into Treatment. Resources for Practitioners*. Washington 1999. 179–198, 184.)

52. Részletesen: Ludwig Frambach: *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*. Petersberg 1993, 136ff.).

53. Viktor Frankl: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Freiburg 31973, 73f.

2. A **teljes, autentikus élet iránti szenvedélyes vágy** az előbbi ellentétéként jelenik meg a spiritualításban. Ezzel az aspektussal csak az utóbbi időben kezdtek el behatóan foglalkozni a szakemberek. Korábban elnyomták ezt a vágyakat és szenvedélyességet tabuizáló különböző vallási és társadalmi morális kényszerek.

Korábban a *szenvedélyes vágy* ellentéte, a *szenvedés*, az emberélethez tartozó *passió* feltétlen elfogadása volt a fő cél. Helyesebben: annak egyik dimenziója! A passió eredeti jelentése:⁵⁴ az élet szépsége és teljessége iránti vágy és a haragos düh mindazzal szemben, ami ennek útjában áll. A szenvedés, fájdalom, nyomorúság itt tehát a teljes iránti vággyal összefüggésben jelenik meg és így a segítő gyakorlat szempontjából jelentős energiaforrást jelenthet.

3. Minden segítés és gyógyítás elengedhetetlen feltétele a **változás lehetőségébe vetett remény**. A remélni tudáshoz azonban teherbíró kapcsolatra van szüksége az embernek: másokhoz, az élethez. Az életbe vetett reménység viszont, végső soron, transzcendens kapcsolatra szorul.

A spiritualitás és ember embernek nyújtott segítsége abból a tapasztalatból ered és táplálkozik, hogy kapcsolatban állhatunk nálunk megfoghatatlanul nagyobb hatalommal. Ezt a reményt, a segítő kapcsolatban, a segítő, átmenetileg, akár helyettesítő módon is közvetítheti a kliens számára, – ha saját spiritualításában ez megjelenik.

Szükséges korrekció: a spiritualitás nem terápia!

A pasztorálszichológiában ma általánosan elfogadott tétel, hogy a spiritualitásnak *nem célja*, hanem *mellékhatása* a gyógyulás! A spiritualitás a teljes élet és az Élet Urával való kapcsolatot jelenti, ez lényege és célja.

Bár ma már megfelelően validált tudományos kutatások egyértelműen bizonyítják a spiritualitás és a gyógyulás közötti pozitív kapcsolatot.⁵⁵

Ez a tény vezetett ahhoz, hogy az összefüggést a segítő gyakorlatban gyakran megfordítják, – a spiritualitás egyfajta gyógyszer és gyógymód lesz. Ez a jelenség instrumentálizálását jelenti, ami a spiritualitás lényegéből adódóan megengedhetetlen. A *homo faber* nem tud ellenállni a kísértésnek, hogy elidegenítse a vallást, a spiritualitást genuin rendeltetésétől, a *homo religiosus* létigényének szolgálatától. A vallás, a spiritualitás nem tesz automatikusan eredményessé, egészségessé, boldoggá – mert nem ez teremtsébeli meghatározottsága. De az ezekhez vezető út egyik döntő alkotóeleme.

54. M. Klessmann megállapítása, i.h.

55. Részletesen beszámol erről M. Utsch: op.cit., p. 20k.