

KERESZTÉNY MAGVETŐ

KIADJA
AZ
UNITÁRIUS EGYHÁZ



111. ÉVFOLYAM

ALAPÍTÁSI

ÉVE

1861

2

2005

KERESZTÉNY MAGVETŐ

111. évfolyam • 2005 • 2. szám
Kolozsvár

TARTALOM

TANULMÁNYOK

<i>Balázs Mihály</i> Újabb eredmények a szombatosság korai időszakáról	93
<i>Mohay Tamás</i> Egy ünnep alapjai: a csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban	107
<i>Székely Kinga Réka</i> Van-e vallás papság nélkül?	135
<i>Szabó László</i> Az állam és egyházak viszonya Romániában 1918-tól napjainkig (II.)	142
<i>Teun Kruijne</i> A klinikai lelkipozó-képzés Hollandiában.....	158
<i>Fodor Attila</i> A kert-metaphora bibliai megjelenése és értelmezése.....	174
<i>Máthé Zsigmond</i> Emlékezetből a medgyesi találkozásióról	179

SZÓSZÉK – ÚRASZTALA – SZERTARTÁSOK

<i>Józsa István Lajos</i> Az adakozás nem a gazdagok kiváltsága (Mk 12,41–44; 1Tim 6, 9–12a)	184
<i>Jakabházi Erika</i> Ne légy közömbös! (Lk 10,30–37).....	190
<i>Fekete Levente</i> A félelem reneszánsza (?) (Mt 19, 16–20, Mt 22,15–22).....	193

Dimény András

Zsoltári kisebbség (1Móz 18,32b)..... 198

KÖNYVSZEMLE

Adorjáni Zoltán: *Ót és újat* (Jakabffy Tamás)..... 200

EGYHÁZI ÉLET – HÍREK..... 203

Alapítási éve: 1861. Kiadja az Unitárius Egyház. Megjelenik negyedévenként.

Szerkeszti: dr. Szabó Árpád. Munkatársak: Jakabffy Tamás szerkesztő,
Kürti Miklós olvasószerkesztő, Ruzsa István technikai szerkesztő.

Szerkesztő bizottsági tagok: Kovács István, Kovács Sándor, Czire Szabolcs.

Szerkesztőség címe: 400105 Kolozsvár, 1989 December 21 út, 9 sz.

Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.

Postacím: 400105 Cluj-Napoca, b-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9.

Készült az Unitárius Egyház Nyomdájában. ISSN 1222-8370.

CHRISTIAN SOWER

Journal of the Unitarian Church, Romania

CXI • Cluj-Napoca • 2005/2

CONTENTS

STUDIES

<i>Dr. Mihály Balázs</i> New Results from the Earlier Period of the Sabbatarian Movement.....	93
<i>Tamás Mohay</i> Bases of a Holiday: the Pentecostal Pilgrimage at Csíksomlyó in a New Light	107
<i>Kinga Réka Székely</i> Is there Religion without Priesthood?.....	135
<i>László Szabó</i> Relation of the State and Churches in Romania from 1918 to Our Time (II.)	142
<i>Teun Kruijne</i> Training of Clinical Pastoral Care in the Netherlands.....	158
<i>Attila Fodor</i> The Biblical Appearance and Interpretation of the “Garden-Metaphor”....	174
<i>Zsigmond Máthé</i> Remembering to the Meeting at Medgyes.....	179

SERMONS

<i>István Lajos Józsa</i> Donation there Is not a Privilege of the Rich	184
<i>Erika Jakabházi</i> Do not Be Indifferent!	190

<i>Levente Fekete</i>	
The Renaissance of the Fear (?).....	193
<i>András Dimény</i>	
The Minority of Psalms	198

BOOK REVIEW

Zoltán Adorjáni: <i>Old and New</i> (Tamás Jakabffy).....	200
---	-----

CHURCH LIFE – NEWS	203
---------------------------------	-----

The President and Responsible Editor: dr. Árpád Szabó.
 Members of the Editorial Board: István Kovács, Sándor Kovács,
 Szabolcs Czire, Tamás Jakabffy, Miklós Kürti, István Ruzsa.
 Editorial Office: B-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9, 400105 Cluj-Napoca, Romania.
 Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.
 Printed in the Unitarian Printing House Kolozsvár. ISSN 1222-8370.

Tanulmányok

BALÁZS MIHÁLY

ÚJABB EREDMÉNYEK A SZOMBATOSSÁG KORAI IDŐSZAKÁRÓL

Sina Rauschenbach, *Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit*. Brill; Leiden–Boston–Köln 2002.

A leideni Brill kiadó nem régen alapított új sorozatának (Studies in European Judaism) 3. köteteként olyan monográfia jelent meg, amely méltán számíthat az erdélyi antitrinitarizmus történetével foglalkozók érdeklődésére. Sina Rauschenbach Josef Albo (1380?–1444), a Spanyolországban élt rabbi és filozófus életművével, illetőleg legfontosabb munkájával foglalkozik a nagy erudícióval megírt összefoglalásban. Mint a rendkívüli árnyaltsággal megfogalmazott bevezetőben, illetőleg utószóban a szerző kifejti, a kérdéskör szakirodalma – kevéssé eredetinek tartott volta miatt – meglehetősen mostohán kezelte Albót és *Sefer ha-iqqarim* (*Alapok könyve*) című munkáját, amely pedig sok tekintetben mérföldkő a középkori zsidó teológia történetében. Olyan összegzés, amely 1425-ben, a zsidók Spanyolországból való kiűzése előtt jó fél évszázaddal vállalkozott arra, hogy védőiratot adjon az egyre nagyobb nyomás alatt élő hitsorsosai kezébe.

Sina Rauschenbach alapos tudománytörténeti áttekintés után tárja fel a megszületés körülményeit, s igen meggyőzően éppen ezekből vezeti le az értekezés legfontosabb sajátosságait. A korábbi egyszerűsítő megközelítésekkel vitázva először is a XIII. Benedek pápa által a spanyolországi zsidókra kényszerített, Tortosában tartott hitvita (1414. február 7. – 1414. november 13.) megrendezésének körülményeit s az ott történeteket mutatja be. Elemzésének célja egyfelől annak felrajzolása, hogy bár az esemény meghatározó jelentőségű volt Josef Albo életében, s bár az ott történetek hatással voltak a nagy mű koncepciójára, a *Sefer ha-iqqarim* egyetlen fejezete sem tekinthető a hitvita eseményei jegyzőkönyvszerű összefoglalásának, sőt számottevő különbség van Albo ottani szereplésének hangoltsága és a traktátus között. A hitvita tanulságai tehát csak áttételesen vannak jelen a jóval később megfogalmazott műben, amelynek felépítését és teológiai mondandóját jól kidolgozott és logikus rendbe illesztett fejezetek egész sorában mutatja be a monográfus. Elemzéseinek legfőbb tanulságát úgy lehetne összegezni, hogy a semmiképpen sem a hittérítés szándékával

készült művet a kortárs zsidó írásbeliségben egyedinek tekinthető többszólamúság jellemzi. Egy részről ugyanis azokhoz a zsidókhoz akart szólni, akik a folytonos keresztény támadások közepette elbizonytalanodtak – ezeknek szóló üzenet gyanánt lehet értelmezni a munka egyik rétegét. Ez a zsidó vallás ellenében hangoztatott dogmatikai érveket úgy próbálja beállítani, hogy ezek lényegében mégiscsak érintetlenül hagyják vallásuk lényegét. A mű másik vonulata ugyanakkor azokhoz szól, akik rendíthetetlenül kötődtek a rabbinikus tradíció egészéhez. Albo őket is meg akarja erősíteni elszánt meggyőződésükben.

Sina Rauschenbach bőséges – és németre is lefordított – idézetekkel dolgozva, a kulcsfogalmak pontos magyarázatát adva vázolja fel azt a tagolt teológiai rendszert, amellyel a spanyol rabbi a fenti célokat megvalósítani próbálta. A rendszer lényege, hogy fontossági sorrendben „lefelé” haladva a hittételek három csoportját különbözteti meg. A legalapvetőbb törvényeket a nagy középkori filozófust, Maimonidest követve az *iqqar* (gyökér) névvel illeti. Ezek a következők: 1. Isten létezik, s ez olyan igazság, amely filozófiailag is bizonyítható. 2. az isteni kinyilatkoztatás, a Tóra – vagyis a törvény – elismerése. 3. Isten az érdemek és a bűnök szerint jutalmakat és büntetéseket kiszabó lény. Ezekből egy másik szinten további törvények (*schoras*) vezethetők le mindenki számára belátható logikai műveletekkel: Isten egynemű, tökéletes és testtel nem rendelkező lény, öröktől fogva, illetőleg az időtlenségben létező abszolút tökéletesség. Isten mindenható, aki a próféták és törvényadók útján nyilatkoztatja ki magát. Az eddigiek az első két *iqqar*ból következnek, a harmadikból pedig levezethető, hogy létezik isteni előrelátás és gondviselés. A következő, befejező szinten a konstrukció olyan ágai (*anafim*) jelennek meg, amelyeket Mózes Tórájának minden elfogadója hitigazságként kell, hogy tekintsen. Hat ilyen hitigazságot fogalmaz meg: Isten a semmiből teremtette a világot, Mózes a legnagyobb a létezett és leendő próféták között, a Tóra megváltoztathatatlan, az ember a Tóra egyetlen törvényének betartásával is eljuthat a tökéletességig, hit a halottak felátadásában, hit a Messiás eljövételében.

Amint a monográfus esetenként igen aprólékos, a mű különféle helyeit rendkívüli gondossággal összehasonlító elemzéseiből kiderül, az említett többszólamúság úgy állhat elő, hogy Albo könyve nem minden megfogalmazáskor helyez minden hittételt azonos vagy csak egyetlen szintre a rendszerben, illetve nem is mindig fogalmazza meg teljesen azonos módon a különböző hittételeket. A legnagyobb visszhangot két dogmatikai tétel többfajta értelmezést megengedő szövegezése váltotta ki. Az egyik szerint a zsidó Messiás-tan elfogadása nem elengedhetetlen feltétele az üdvösségnek, a másik szerint pedig nem lehet kizárni, hogy bizonyos feltételek teljesülése esetén változás essék a Tórán. Sina Rauschenbach szerint ezzel magyarázható, hogy a korai újkorban sok keresztény teológus foglalkozott a művel – vagy legalábbis a keresztény–zsidó polémia szempontjából legfontosabb részletével, a harmadik könyv 25. fejezetével, amely a továbbiaktól eltérő módon fiktív dialógus egy zsidó és egy keresztény

között. Az alapszólam nyilvánvaló: Albo szinte minden keresztény teológus számára a nagy Maimonides ellenpontjaként vált érdekessé. A monográfia szerzője szerint ez egyszerre figyelemre méltó és paradox jelenség, hiszen, bár érvelésének pőrén filozófiai jellege miatt bírálta a nagy elődöt, ez egyáltalán nem állt Albo szándékában. Mint ismételen hangsúlyt kap, az ő elasztikus megfogalmazásai, illetőleg eljárása mögött az a szándék húzódott meg, hogy a zsidóság minden csoportjának védekező fegyvert adjon a kezébe.

A könyv további fejezetei immár azt mutatják be, kik néztek szembe a keresztény teológusok közül – Gilbert Genebrandtól a svéd evangélikus Laurens Odhelsig – alaposabban is a művel. Az imént említettekén kívül Joseph de Voisins és Johann Hoorbeck részletesebb méltatást kap, s a szerző egy inkább felsorolásra vállalkozó zárófejezetben számba veszi azokat is, akik csak tervezték fordítását vagy cáfolatát. A bemutatás igen tárgyyszerű, ám helyenként szívesebben olvastunk volna többet a vállalkozók motivációjáról. Különösen így van ez a könyv egészének lefordítását szorgalmazó Hugo Grotius esetében, akinek erdélyi fontosságáról Keserű Gizellától és Papp Balázstól várhatunk újabb adatokat.

Külön kell szólnunk a kelet-közép-európai unitarizmus szempontjából rendkívül fontos két fejezetről. Az egyik Gilbert Genebrand tevékenységének ezt a vonatkozását mutatja be, aki 1566-ban Párizsban nyomtatásban is megjelentette a harmadik könyv 25. fejezetéről készült latin fordítást, illetve a cáfolatot tartalmazó kommentárt (*R. Josephi Albonis, R. Davidis Kimhi et alius cuiusdam Hebraei anonymi argumenta, quibus nonullos fidei christianae articulos oppugnant, G. Genebrardo Ba. Theologo interprete...* – Josef Albo, David Kimhi és egy ismeretlen zsidó érvei, amelyekkel a keresztény hit néhány tételét támadják...). A bencés szerzetes – mint állítja – azért foglalkozik Albóval, mert a lengyelországi szentháromság-tagadók egyik forrásuknak tekintik. Bár az általa felsorolt ismert lengyelországi szentháromság-tagadók egyike sem hivatkozik a spanyol rabbira, ezt természetesen nem lehet kizárni. Roppant érdekes ugyanakkor, hogy Melius Péter 1569 áprilisában Bézához írt levelében ezt a vádat kiterjeszti az erdélyiekre is. A levél szerint a *De falsa et vera unius Dei... cognitione* és a *De regno Christi* című erdélyi kiadványokon felháborodva és írásra buzdulva Bézának egy olyan latin nyelvű cáfoló irat kéziratát küldte el, amely a „serveto-blandratisták” 340 eretnekségét cáfolja, majd így folytatja: „A serveto-blandratisták eretnekségeinek cáfolatához csatoltam József rabbi és más zsidók blaszfémiáinak cáfolatát, akik Julianus aposztata módjára szembeállítással hazudoznak, s gúnyt űznek az öröktől fogva született fiúból. Ezek képezik az alapját a serveto-blandratisták eretnekségeinek.”

Szerzőnk a fentiek alapján úgy véli, hogy Melius két önálló művet is megfogalmazott, s a második kifejezetten Albo-cáfolat volt. Ez nem egészen biztos, a spanyol rabbit cáfoló szöveget nyugodtan elképzelhetjük az erdélyiekre koncentráló munka egy fejezete vagy függeléke gyanánt is. Tény azonban, hogy Genebrand művéhez hasonlóan Melius is Albóra hivatkozva tekintette egynek

antitrinitárius ellenfeleit és a rabbikat. A monográfia tehát tárgyilagosan mutatja be ezt az epizódot is, nem hivatkozik azonban a modern kiadásban is elérhető Béza, illetőleg Dudith levelezésére, pedig ezekből kiderül, hogy a svájci teológusok nem tudtak mit kezdeni Melius hosszú és nehezen olvasható kéziratával, s a szöveg aztán Christoph Thretius útján az ekkor még a reformátusok bizalmát is élvező Dudith Andráshoz került. Az ő kezén veszett el aztán, s mint a joggal méltatlankodó debreceni püspökhöz írt ledorongoló soraiból kiderül, enyhén szólva nem is törekedett megőrzésére. Tárgyilagosan meg kell tehát jegyeznünk, hogy a nagy humanista ebben az esetben egyáltalán nem járt el méltányosan, s eljárását az sem menti, hogy a mű szerinte tele volt borzalmas szidalmakkal és szitkokkal.

Mivel a monográfia számunkra legfontosabb Glirius-fejezetét teljes terjedelmében közöljük magyarul, ennek összefoglalásától eltekinthetünk. Méltatásától viszont nem, hiszen a teljes Albo-mű Glirius által készített latin fordításának előkerítése filológiai bravúr és az erdélyi antitrinitarizmus kora időszaka kutatásának nagy eseménye. Egyben talán biztatás is az ilyen szövegfeltáró munka folytatására, hiszen többször gondolhattuk azt, hogy nagy kora-újkori pusztítások és későbbi pusztulások után már nem kerülhetnek elő ismeretlen szövegek. Sina Rauschenbach tehát nagy szolgálatot tett az erdélyi unitáriusoknak, s a fejezet helyenkénti visszafogottságából szinte kivehető, hogy kimondatlanul is az eredmény hasznosítására szólít fel. Ez persze nem lesz könnyű. A szerző nagyvonalúan lehetővé tette ugyan, hogy másolatot készíthessünk a Hamburgban őrzött kéziratról, ám az erdélyi recepcióra vonatkozó kutatás akkor válna megalapozottá, ha egy kétnyelvű és megfelelő tudományos apparátussal ellátott szöveget vehetnénk a kezünkbe. Mivel ez nehezen látszik kivihetőnek, egy ideig valószínűleg meg kell elégednünk majd azzal, hogy a kézirattal szembesítsük azt a felette töredékes anyagot, amely az 1570-es évek végétől kezdődően a század elejéig rendelkezésünkre áll. A vizsgálat középpontjába természetesen a szombatos vagy a szombatosság határán álló szövegeknek kell majd kerülniük, ami egyáltalán nem meglepő, hiszen közismert, hogy az Árkosikódexben és másutt ránk maradt magyar nyelvű értekezések időnként hivatkoztak a *liber fundamentumra*, s Dán Róbert számára már evidencia volt, hogy Erdélyben legalább egy kéziratot példány ismert lehetett. Egyáltalán nem kizárt, hogy az egészet lefordították magyarra is, de a ránk marad részletek alapján is roppant izgalmas lehet majd megfelelő nyelvi kompetenciával rendelkező kutató számára a latin közvetítésével a hébertől a magyarig ívelő elsajátítás és meghonosítás figyelemmel kísérése. Nem szabad azonban figyelmünket kizárólag a szombatosnak elkönyvelt szövegekre koncentrálnunk. Hadd emlékeztessen arra, hogy végül is nem tudjuk, mikor keletkezett Glirius latin fordítása, s bár a fentebb említett adatok zöme a nyolcvanas évekből vagy későbből származik, egyáltalán nem kizárt, hogy már a hetvenes évek végén, vagyis erdélyi tartózkodása idején is terjesztette ezt a munkáját is. A kutatási feladatok bonyolultsá-

gára hadd említsek egyetlen példát. Egy korábbi dolgozatban kétségbe vonhatatlan szöveghelyekkel sikerült bizonyítanom, hogy a Fausto Sozzinihoz intézett válasziratóban Dávid Ferenc 1578-ban merített a Mattanjah német szövegéből is. Esetleges további forrásai azonban feltáratlanok, de aligha kétséges, hogy ezt a szembesítést célszerű lesz elvégezni a most előkerült szöveggel is, és persze nem szabad majd megállni az első püspöknél.

A feladatok sorjázásával azonban illendőbb várakoznunk. Most helyesebb, ha gratulálunk a fiatal és rendkívül sokoldalú, nagyon sok nyelven olvasó és tájékozódó ifjú kutatónak a szenzációs felfedezéshez, valamint a szép és rendkívül hasznos könyvhöz.

Az antitrinitárius Matthias Vehe-Glirius

(A monográfia III. része 2. fejezetének fordítása)

Matthias Vehe-Glirius a 16. század 40-es éveinek közepén a dél-németországi Ballenbergben született.¹ 1561-től a heidelbergi egyetemen tanult teológiát, s héberre, valamint az ótestamentumi exegézisre az az Immanuele Tremellius² tanította nagy hatást gyakorlóan, aki a kálvinizmus irányába mozduló karon nem sokkal korábban vette át ezt a tanszéket. Később Rostockban és Tübingenben folytatott teológiai tanulmányokat, majd visszatért Heidelbergbe. 1567 körül tanulmányai befejeztével Johann Sylvanus³ mellett Kaiserslauternben diakónusként tevékenykedett. Amikor 1568 táján konfliktus alakult ki a heidelbergi más-képpen-gondolkodók és a református egyház hivatalos képviselői között, Vehe-Glirius nyilvánosan is állást foglalt az utóbbi ellenében, s 1570 tavaszán elbocsátották kaiserslauterni állásából. Nem tudjuk, kialakított-e már ezt megelőzően is kapcsolatokat a lengyel szentháromság-tagadókkal a heidelbergi egyetemen. Feltelezhető azonban, hogy Sylvanust megelőzően, vagyis 1570 előtt még nem lett antitrinitáriussá. Ebben az esztendőben a heidelbergiek levelet intéztek Giorgio Biandratához, János Zsigmond erdélyi fejedelem orvosához és tanácsadójához, amelyben azt kérték, hogy a címzettek segítsék elő kivándorlásukat. Ez a császár és a választófejedelem kezébe került irat később fontos terhelő bizonyíték lett az összeesküvéssel vádolt Sylvanus elleni perben, akit 1572 decemberében kivégeztek. Az 1570 őszen Sylvanussal együtt letartóztatott Vehe-Gliriust a kivégzést

¹ A Matthias Vehe életére és működésére vonatkozó adatok forrása: Christopher J. Burchill, *The Heidelberg Antitrinitarians*, in: Bibliotheca Dissidentium t. XI. Baden-Baden, 1989. 157-209.; Robert Dán, *Matthias Vehe Glirius, Life and Work of a Radical Antitrinitarian with His Collected Writings*, Budapest – Leiden, 1982. (Studia Humanitatis 4.); Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürgischen Antitrinitarier in den 1570er Jahren*, Budapest, 1961. 117–134.

² Immanuel Tremellius (1510–1580) olasz zsidó volt, aki előbb katolizált, majd református lett. 1561–1567 között az Ótestamentum professzora volt Heidelbergben.

³ Az 1572-ben kivégzett Sylvanus katolikusnak született, majd evangélikus lett, 1567-ben lett református szuperintendens a pfälzi Ladenburgban.

követően azzal a feltétellel engedték szabadon, hogy nem tér el az egyház hagyományos tanrendszerétől és a lehető leggyorsabban elhagyja a pfalzi választófejedelemség területét. Egy ideig Kölnben tartózkodott, ahol magántanárként kereste meg kenyerét, s elmélyítette héber nyelvi, továbbá a rabbinikus irodalomra vonatkozó ismereteit. Itt a konvertita Johannes Isaac volt a patrónusa és tanára. Néhány hónapig Königswinterben Hayyim ben Yohanan Treves rabbinál rejtőzködött, s 1578-ban Nathanael Elias álnév alatt Kölnben megjelentette *Mattanjah* című munkáját.⁴ Ezt követően Kolozsvárra ment, ahol ugyanebben az évben Jacobus Palaeologus igazgatósága alatt az unitárius kollégiumban jutott álláshoz. Miután az immár katolikus fejedelem udvarában élő Giorgio Biandrata felülke-rekedett a nonadorantista Dávid Ferenc unitárius püspök elleni küzdelemben, a meggyőződéses nonadorantista Vehe-Glirius is elbocsátották állásából. Amint Erdélyből kiutasították, a következő időszakot Lengyelországban az ottani anti-trinitáriusok között töltötte. 1581-ben Krakóban közzétette a *Defensio Francisci Davidis* című művet, 1582-ben a *Refutatio scripti Petri Caroli* című írást, majd 1583-ban a *Tractatus aliquot christianae religionis*, amely különböző anti-trinitárius szerzők által írt szövegeket tartalmazott. Az utóbbi két kiadványban a Theodosius Schimberg álnevet használta. 1588 táján tért vissza Németországba. 1589-ben Emdenben letartóztatták, és 1590 decemberében hunyt el a börtönben.

Nem tudjuk egyértelműen megállapítani, mikor és kinek a közvetítésével ismerkedett meg Josef Albo vallásfilozófiájával. Az első, aki a pfalzi antitrinitárius és a spanyol rabbi közötti összefüggésekre felfigyelt, Johann Molther⁵ volt, aki 1601-ben megjelent *Theologia et chronologia Judaica* című munkájában a következőket írta: „A világ fennállásának 5185-dik esztendejében, azaz a Krisztus születése utáni 1425. évben írta meg a spanyolországi Joseph Albo rabbi az *Ikkarim* című munkáját, amelyben a zsidó hit három alaptézisét a következőképpen fogalmazta meg: 1. Az isteni lényeg. 2. A törvény az égből való 3. Van túlvilági jutalom és büntetés. Ezeket héberül 1. *Mezias hasschem jisbarech* 2. *Thorah min hasshamajim* 3. *Sachar veonaesch* elnevezéssel illette, s ezekkel bizonygatta val-lása igaz voltát. A könyv nagy hatást gyakorolt a mostani zsidók által még jól ismert Matthias Vehiusra, aki ennek hatására ariánus vagy zsidó lett.”⁶ Lehetséges, hogy Christoph Thretiusra vagy Johannes Lasitiusra kell gondolnunk, akik abból a célból gyűjtötték be a lengyel protestánsok megbízására az antitrinitárius publikációkat, hogy különböző teológusokkal megcáfoltassák azokat. Így került a kezükbe Melius Péter polemikus írata Josef Albo *Sefer ha-iqqarim* című munkája harmadik könyvének 25 tézise ellenében, amelyet aztán a céllal adták Syl-

⁴ A Nathanael álnév és a *Mattanjah* cím jelentése egyaránt „Isten ajándéka”. Vehe-Glirius követ-kező álnevei ismertek még: Matthias Glirius, Theodosius Schimberg, Dietrich Dosch. Művének utolsó lapján egyébként Dansenbrugk szerepel nyomdahelyként.

⁵ Johann Molthner (1651–1618) a teológia és a héber nyelv professzora volt Marburgban.

⁶ J. Molther, *Theologia et chronologia Judaica*.... Frankfurt am Main, 1601. 37.

vanus – Vehe-Glirius bizalmasa és főnöke – kezébe, hogy vegyen részt a további cáfolat elkészítésében. Sylvanust nehéz helyzetbe hozta ez a felkérés, s bár különféle ürügyekkel kitért az antitrinitáriusok elleni cáfoló irat elkészítése elől, maguk a cáfolatra átnyújtott írások egyáltalán nem hagyták érintetlenül – amint ez világosan kiderül abból a műből, amelyet *Wahre christliche Bekentniss der uralten Glaubens* címmel megfogalmazott. Ha nem ekkor, Melius és Sylvanus közreműködésével, akkor Kölnben a Johannes Isaac irányította tanulmányok során ismerkedett meg a spanyol rabbi vallásfilozófiájával, s ezt követően mindjárt bele is kezdett a *Sefer ha-iqqarim* latinra fordításába. Jelenlegi ismereteink szerint ez lett aztán mai napig a teljes mű egyetlen latin fordítása, s egyben a teljes mű első idegen nyelvre ültetése is.⁷ 1589-es letartóztatása után Vehe-Glirius titkára, Jacob Heuser azt mondta, hogy ő azzal a megbízással kapott egy másolatot e fordításról, hogy juttassa el azt a hesseni örgrófhhoz. Heuser nyilatkozata szerint tehát Vehe-Glirius az eredetit és a fordítást is el akarta juttatni az antwerpeni Plantin kiadóhoz kinyomtatás céljából. Egy további, Heuser által készített másolatról fennmaradt az az információ, hogy Bernhard Textor drierdorfi lelkész tulajdonában volt, aki olyan veszélyesnek tartotta, hogy elégette. A *Sefer ha-iqqarim* Vehe-Glirius által készített latin fordításának láthatóan egyetlen kéziratos másolatát hosszú ideig Hamburgban őrizték, ám a második világháború során eltűnt, s a szakirodalom elveszettnek tudja. Ez azonban tévesnek bizonyult. A kézirat ismételten a hamburgi egyetemi könyvtár kézírattárának állományába tartozik és elérhető.⁸

⁷ Vehe-Glirius ebben az esetben is az Elias álnevet használta. Egészen pontosan az első rész címlapján az áll, hogy azt Matthias Elieas Germanus Francus ültette át latin nyelvre. Különféle bibliai idézetek társaságában ugyanez a név áll a további három rész címlapján is. A fordítás tehát a későbbi források némelyikében olvashatóktól eltérően teljes. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, I, 503. hivatkozik egy bizonyos Johannes von Lentre, aki a *Theologia Judaica* c. művében említést tesz egy bizonyos közelebről nem ismert Matthias Eliásról, aki a teljes Albo művet lefordította. További fordítások elkészültéről nincsenek megbízható információink. Bernhard Raupach, *Oratio de utilitate peregrinationis Danicae*, Kiel, 1712. 10. 39. említ ugyan egy bizonyos Heinrich Muhlet, aki dolgozott volna egy fordításon, ám azt is mondja róla, hogy ezt nem tudta befejezni, s így nem is hozta nyilvánosságra. Megemlíti továbbá, hogy Johann Buxtorf, Antonius Hulsius és Joann Adam Schertzer szorgalmazták a lefordítását, de sok munkájuk miatt nem vállalkoztak rá. Ugyanitt egy bizonyos Matthias Ansgariusról olvashatjuk, hogy ígéretet tett egy fordítás elkészítésére. Jöcher lexikonában azt olvassuk, hogy Angarius egy bizonyos Steenbuch fordítását fejezte volna be, s ennek első íve meg is jelent volna 1724-ben Amsterdamban. Schererrel lásd Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, I, 503-505. és III. 381-382. Másutt (230.) Wolf arról is beszél, hogy Esdras Ezdard tulajdonában volt egy olyan latin fordítás, amelyet Johann Buxtorf készített. Az ebből nem derül ki, hogy az idősebb vagy a fiatalabb J. Buxtorfról van-e szó. Ugyanezt beszél egy olyan latin fordításról is, amelyet egy bizonyos Sebastian Gottfried Starck kezdett e., de a halál megakadályozta a befejezést.

⁸ Jelzete „Cod. Theol. 1013.” és mikrofilm-másolat is készült róla. A címlapot követően 12+313 lapból áll, s a számozás az elején olvasható tartalomjegyzékkel kezdődik. A negyedik fejezet végén a másolat a következő szavakkal zárul: Et secundum Cabalam qua Jicit, pinchas has hunc fuisse ipsum Eliam, erit expositio vocabulo pacis , perpetuatio.” Külön köszönet illeti meg a ham-

Josef Albo *Sefer ha-iqqarrim*-átültetése mellett Vehe-Glirius németre fordította David Kimchi Ámos próféta könyvéhez írott kommentárját is.⁹ Christian Gerson *לקח oder Talmudischer Judenschatz* című, 1610-ben megjelent művének állítása szerint a Kimchi-fordítás előszavában Vehe-Glirius arról beszél, hogy hamarosan elkészíti a teljes Ótestamentum rabbinikus glosszákkal ellátott szövegének fordítását.¹⁰ Antonio Possevino is megerősíti, hogy a későbbi években valóban foglalkoztatta egy bibliafordítás elkészítésének gondolata.¹¹ További adatokkal azonban nem rendelkezünk arról, hogy dolgozott volna a bibliafordításon.

Az 1578-ban Nathanael Elias álnéven megjelent *Mattanjah* a következő szavakkal kezdődik: „Mattanjah rövid és hasznos írás, igen szükséges minden keresztény számára, aki az igazságot szereti és azt akarja olvasni. Ezen irat ugyanis a Szentírás alapján behatóan tárgyalja az igaz keresztény vallást, annak számos részlete és pontja alapján, aszerint, ahogy azok a bibliában megtalálhatók. E részletek feltárása rendkívül fontos, minthogy velük kapcsolatban az utóbbi időben különböző tanok és szekták keletkeztek.”¹² A könyvet 1590 után elveszettek tekintették. Vehe-Glirius a következőket mondja írásának tartalmáról: „33 pontból álló rövid összefoglalás következik arról, miben állott az Isten régi népének hite mindenkor, a Messiás jövedele előtt. Mindezt a Bibliának, valamint a zsidók kommentárjainak szorgos olvasásából gyűjtötte egybe egy jóindulatú férfiú. Szavahihető személyek mégis olyan értelemben tanúskodnak felőle, mintha megtagadta volna az Újtestamentumot, és minden eddigi keresztény vallást és hitgyakorlatot okadatolás nélkül elvetett volna. Egy nagy hatalmú személy még életére is tört ugyanemiatt – minthogy hamis tájékoztatást kapott. Ez a rövid kimutatás azonban biztos alapokat és regulákat ad annak bebizonyítására, hogy azt a 13 pontot, amelynek elvetése a szerző számára mind e vesze-

burgi egyetemi könyvtár munkatársait, Carl von Ossietzkyt és Horváth Erzsébetet, akik a mikrofilm használatát lehetővé tették számomra.

⁹ David Kimhi, *Commentarium in Amos Prophetam*, Köln, 1581. (Burchill, *The Heideberg Antitrinitarians*, 163.) Dán (45.) ezt a művet 1570-re datálja. Ma elveszettek tudjuk. Lásd még Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, I. 302 II. 190.

¹⁰ Christian Gerson (1669–1727) katolizált, majd református hitre tért zsidó volt. Többek között a következőket írta: „Példányokkal rendelkezem olyan írásokról, amelyeket keresztények írtak zsidók ellen, vagy latinra fordították bizonyos műveiket. Így van példányom a bellenbergi tudós keresztény Matthia Vehe Kölnben megjelent német nyelvű művéről, amely David Kimhi Ámos próféta könyvéről írott héber nyelvű művének a fordítása. Ennek előszavában azt olvashatjuk, hogy hamarosan nyomdába adja a teljes Ótestamentum rabbinikus kommentárokkal ellátott szövegének a fordítását.

¹¹ Antonio Possevino, *Transilvania*, ed. E. Veress, 104-105.

¹² Az alábbiakban a Dán Róbert könyvében olvasható faksimile kiadás lapjai mellett a Ruttner Tamás készítette magyar fordítás (*Istenismeret és más írások*, Budapest 1984. Prométheusz könyvek 3.) oldalszámait is megadjuk. Tehát ebben az esetben: *Mattanjah*, 291. *Istenismeret*, 37. Christian Gerson (1669–1727) katolizált, majd református hitre tért zsidó volt.

delmeket okozta, a keresztények igenis hamisan hitték és tanították. Hiszen az alábbiakból teljesen nyilvánvaló módon kitűnik, hogy e hittételek cáfolatára, elvetésére nemcsak a felsorolt 33 pont készlet, hanem azok az iratok is, amelyeket Újtestamentumnak szoktak nevezni. E 33 pontot tehát azért is jegyezte le a szerző, hogy miután – az Isten akarata vagy végzése folytán, a bűn nagysága miatt – az említett nyomós veszedelembé került, határozott véleményt állíthasson ellenségei elé, s azt ellenük, az Íráshoz ragaszkodva, még testének és életének veszélyeztetésével is, az Isten oltalmánál fogva megvédhesse.”¹³

Vehe-Glirius tanítása tehát lényegében azon alapszik, hogy Jézus volt ugyan a próféták által megígért Messiás, mivel azonban a zsidók nem fogadták el, küldetése nem tudott megvalósulni, s nem tudta létrehozni földi birodalmát.¹⁴ Vehe-Glirius szerint tehát Jézus halála nem volt sem kényszerű, sem szükség-szerű, hanem kizárólag az emberi gonoszság és bűn eredményének tekinthető. Ami a törvényt illeti, szerzőnk szerint Jézus nem adott új törvényt, s nem is fűzött hozzá semmi lényegest Mózes Tórájához. A Sinai-hegyen átadott törvény tehát Isten akaratának a teljességét tartalmazza, s az új szövetséggel csak annyi változik majd, hogy az emberek szívébe íródik be. Ezt az új szövetséget hozza el majd Jézus visszatérésekor, s ez helyettesíti majd a Mózes által a Sinai-hegyen megkötött régi szövetséget. Ennek bekövetkeztéig azonban érvényben van az Ószövetség és a zsidó tradíciók is. A keresztények tehát csupán két pontban különböznek a zsidóktól: egyfelől abban, hogy ők Jézust tekintik a Messiásnak, másfelől pedig elismerik, hogy Jézus és az apostolok idejében a hit önmagában is elegendő volt az üdvösséghez. Ez utóbbi azonban kizárólag Jézus és az apostolok idejében volt érvényben, ezt követően a kereszténységben is csak az egyes ember cselekedetei által lehetséges az üdvösség elnyerése. Majd akkor lesz lehetséges újra a hit általi üdvözülés, ha Krisztus első – megíusult – küldetését második eljövételével teljesíti be, s megteremti földi országát.

A *Mattanjah*ban megörökített 33 pont között, amelyekről Vehe-Glirius azt állítja, hogy a zsidók a Messiás eljövételéig hitték ezeket, sőt egészen a mai napig hisznek bennük, az Isten test nélküli voltát hangsúlyozó mellett ott találjuk az Új szövetségre vonatkozót is, továbbá azt, hogy a Mózes által a legmagasabb rendű próféciaként átadott Tóra isteni eredetű, és soha sem változhat meg. Szerepel itt a zsidók szabad akaratára vonatkozó tétel is, akik a bűnbánat segítségével tisztulhatnak meg bűneiktől, valamint az, hogy egyedül az Isten imádandó, a Messiás csak emberi természettel rendelkezik, s hogy az Isten a Paradicsomból és nem a mennyországából üzte ki az embereket bűneik miatt. Vehe-Glirius azt mondja, hogy e pontok részletesebb magyarázatát a zsidó doktoroknál találja meg az olvasó, s ajánlja Josef Albo *Sefer ha-iqqarim* című művének olvasását: „Magát e 33 pontot azonban úgy, ahogy vannak, önmagukban minden bizonyí-

¹³ *Mattanjah*, 291–292., *Istenismeret*, 38.

¹⁴ *Mattanjah* 336., *Istenismeret* 95–96.

tás nélkül adjuk, minthogy azokat a zsidó hittanítók könyvei valamennyien igazolják, kiváltképpen pedig ex professo, doktor Joseph Albo az *Alapok* könyvében. Ha ebben bárki is kételkednék, a nevezett könyveket olvassa végig.”¹⁵ Az a 13 tétel, amelyeket Vehe-Glirius ezekkel szemben a keresztények téves tanítása gyanánt szembeállít, a szentháromságot, a Messiás isteni természetét, a Messiás imádását tartalmazza, továbbá azt, hogy a Messiás már első eljövetele során elnyerte a megigazulást. Megtalálható benne még az eredendő bűn és annak eltörlése Krisztus halála által, az üdvösség Krisztusban való hit által történő elnyerése halála után is, továbbá az az elképzelés, hogy nem elegendő Krisztus szavait szó szerint értelmezni, Krisztus országának mennyei országként való felfogása, s az, hogy ő most uralkodik is ebben. Az utolsó három tétel a törvényre és az evangéliumra vonatkozik. Vehe-Glirius szerint hamis az az állítás, hogy az apostolok és az evangélisták írásai alkotnák az Új Testamentumot, s hogy Krisztus új törvényt adott. Hamis az is, hogy Mózes szavait az evangélisták és az apostolok, Jézus szavait meg Pál és az apostolok alapján kellene értelmezni. A *Mattanjah* egy későbbi helyén Vehe-Glirius megismétli, hogy az evangélium Krisztus története (*historia Christi*) és nem az Új Testamentum, mert az Új Testamentum az emberek szívébe íródik majd be. A próféták írásait a Tóra alapján, az apostolok írásait pedig a próféták alapján kell magyarázni. Vehe-Glirius maga is ezt követi akkor, amikor a bevezetésben közöltekhez kapcsolódva kijelenti, hogy cáfolja a keresztényeknek az evangélisták és az apostolok írásai alapján felállított tételeit, s amikor e cáfolat során az Ótestamentumra és a rabbinikus szövegekre támaszkodik. Meg kell azonban állapítanunk, hogy az imént említett bevezetésen kívül sehol sem említi név szerint a *Sefer ha-iqqarimet* vagy Josef Albót, tehát általános álláspontot fogalmaz meg, s nem használja fel a spanyol rabbi egyéni érvekészletét. Az is teljesen világos ugyanakkor, hogy Vehe-Gliriusnak a Jézus meghíúsult küldetésére, továbbá a még megkötendő Új szövetségre vonatkozó tanítása csak olyan zsidó teológiai rendszerrel egyeztethető össze, amely – s Albo rendszere ilyen volt! – meghagyja legalább annak elvi lehetőségét, hogy a Tóra megváltoztatható, s így aztán arra kell gondolnunk, hogy Vehe-Glirius nem csupán Albo vallásfilozófiájának egyes vonásai, hanem speciális megfogalmazásai is készíthették arra, hogy a *Sefer ha-iqqarim* tanulmányozását ajánlja a *Mattanjah* olvasóinak.

Változást ebben az a levél jelentett, amelyet Vehe-Glirius Johann Sommer *Refutatio scripti Petri Caroli* című munkája gondozásakor a kiadvány élére helyezett. Itt kinyilvánítja, hogy azok ellenében, akik a szentháromság dogmáját hevesen védelmezik („qui dogma Trinitatis mordicus retinent”) és az antitrinitáriusok műveit – konkrétan a Johann Sommeréit és a Dávid Ferencéit mint aposztatákét és eretnekekét („quod nimirum sint ab haeticis et apostatis conscripta”) – be akarják tiltani, szükségesnek látszott röviden kifejteni az igaz

¹⁵ *Mattanjah* 292.., *Istenismeret* 38.

vallás alapjait („fundamenta verae religionis”). Az aposztatákra és az eretnekekre kitérve a következőképpen folytatja: A zsidók egyházában a Messiás előtt azt tartották hittagadónak vagy aposztatának, aki megtagadta Mózes törvényének egészét vagy annak egy részét, illetőleg azt, aki a törvény alaptételeit vagy legalábbis azok egyikét tagadta, amelyekről a későbbiekben szólok. Eretneknek pedig azt tekintették, aki egy vagy több hitcikkelyt nem fogadott el. A zsidóságban ugyanis – folytatja Vehe-Glirius – különbséget tettek egyetemes hit („fides generalis”) és speciális hit („fides specialis”) között. Az előbbi tagadóját tekintették aposztatának, az utóbbiét pedig eretneknek. Aposztatákon és eretnekeken kívül beszéltek még hamis prófétákról („falsus propheta” vagy „pseudo-propheta”) és tévtanítókról („seductor”). A vallás megtagadásának további eseteit nem ismerte a zsidóság. Nos, ezek a meghatározások Josef Albo *Sefer ha-iqqarim*jából származnak. A továbbiakban ugyanis Albóra támaszkodva fejti ki, hogy a Tóra – amennyiben törvénynek tekinthető – a zsidók szabad akaratán alapszik, s ekként lehet hitük alapja. Mivel azonban a Tóra nem csupán egy nemzedéknek szól, további hittételek fogalmazódtak meg a hagyományban. A Tóra azonban mint isteni törvény három általános alaptételt („fundamenta generalia”) tartalmaz: Isten létezik, Isten kinyilatkoztatja magát, az ember cselekedetei jutalomban vagy büntetésben részesülnek. A Tóra egy további speciális alaptétele („speciale fundamentum”) azt fogalmazza meg, hogy Mózes volt az Isten által elküldött igaz törvényadó. Ha ebben az utolsó pontban Vehe-Glirius el is tér Albótól és a *Sefer ha-iqqarim*tól, az ezekből levezetett és gyökereknek („radices”) nevezett alaptételek leírásában ismét Albót követi. Vehe-Glirius itt arról ír, hogy Isten létezéséből következik igaz volta, az, hogy ő az első ok, hogy nem szenved hiányt semmiben, hogy az idők kezdete előttől létezik, hogy nincs teste, vagyis hogy nem valamely testbe bezárható erő, a kinyilatkoztatásból következik a prófécia, illetőleg a törvényadó elküldése, míg a büntetés és jutalmazás elvének folyománya, hogy Isten mindent tud és mindent előre lát. Albo *Sefer ha-iqqarim*jára vezethető vissza az a további hat hittétel („articuli fidei) is, amelyeket a Tórában szereplők mellett Vehe-Glirius megfogalmaz: a semmiből való teremtés, a holtak feltámadása, a Messiás eljövetele, Mózes elsőbbsége a prófétákkal szemben, a Tóra végtelen és pótolhatatlan volta, illetőleg az a tan, hogy az ember a Tóra egyetlen parancsának teljesítésével is részesül bizonyos fokon az eljövendő világból. Ha más sorrendben szerepelnek is, ezek képezik azokat az *anafok*kat (hitágazatokat), amelyeket Albo műve első fejezetének 23. könyvében szerepeltet, amelynek a végén azt állítja, hogy az ezeket tagadókat kell eretnekeknek tekinteni. A Vehe-Glirius-féle hittételeket tagadó hereticus tehát azonos az Albónál szereplő eretnekkel. A Vehe-Glirius említett levelében aposztatáknént szereplő pedig azonos azzal, aki Albónál alapvető hittételeket tagad meg, avagy egy-egy *shoresht* negligál. Meg kell tehát jegyeznünk, hogy a *Sefer ha-iqqarim*mak ezzel az értelmezésével Vehe-Glirius kapcsolódik az ortodoxia azon két vonulatához, amelyet Albo az *anafok* tagadóinak leírásá-

ban követ. Amikor mindezt összefoglalja, Vehe-Glirius megfogalmazza, hogy a megnevezett hittételek alapvető hitigazságoknak tekinthetők, a Mózes által adott isteni törvény gyökerei és alapjai. Aki tehát ezeknek az alaptanoknak, gyökereknek bármelyikét tagadja, illetőleg bármely hittételt kétségbe von, annak óhatatlanul meg kell tagadnia az egész törvényt is, így tehát óhatatlanul aposztata, eretnek, hamis próféta és hamis tanító lesz. Mindenesetre kirekeszti magát az Istennel kötött szövetségből. Vehe-Glirius a következőképpen tér vissza érvelésének kiindulópontjához: „Miután mindezeket megállapítottuk és bebizonyítottuk, világossá válik, hogy azokat, akik nem ismerik el a szentháromságot, nem lehet sem aposztatáknak, sem eretnekeknek, sem hamis prófétáknak, sem tévtanítóknak tekinteni. Ezek egyike sem tagadja ugyanis sem Mózeset, sem az igaz hittételeket, amint azt az aposztaták és az eretnekek teszik, s egyikük sem akarja prófécia leple alatt vagy emberi okoskodásra támaszkodva meggyőzni az embereket arról, hogy tagadják meg Mózeset és a további hittételeket. Nem szabad tehát hitelt adni azoknak, akik a berekedés'g kiáltozzák, hogy »nem szabad az antitrinitáriusok írásait olvasni, mert ők aposztaták és eretnekek.«¹⁶ Albónak a zsidóságon belül alkalmazott meghatározásai tehát a keresztények felől érkező előítéletek és támadások visszaverhetőségét igazolják a keresztény nonkonformisták számára. Vehe-Glirius azonban nem áll meg ennek igazolásánál, hanem tovább is halad ezen az úton: éppen nem az antitrinitáriusok, hanem a szentháromsághívők az igazi aposztaták, mondja, hiszen a szentháromságtan elfogadásával ők sértik meg az Isten egységére és test nélküli voltára vonatkozó gyökereket, alaptanokat. A szentháromságtan és a megtestesülés tana ugyanakkor olyan dogmák, amelyekre további hittételek épülnek, s ezért semmiképpen sem szabad hinni bennük. Vehe-Glirius ezen a ponton az Albo-mű III. fejezetének 25. könyvéből merít, s következtetései egyértelműek: a szentháromságtan, továbbá a fiúnak isteni természetet tulajdonító tanítás az emberi ész számára is felfoghatatlan, ezek tehát nem lehetnek igaz hittételek, hanem istenkáromló és visszataszító dogmák („blasphema dogmata et horrenda”), amelyeket a Sátán erejére támaszkodva („virtute Satanae”) azok honosítottak meg az egyházban, akik nem szeretik az igazságot. Ők azok, akiket Pál apostol megjósolt, amikor 'gy írt: „Mert én tudom azt, hogy az en eltávozásom után jönnek ti közétek gonosz farkasok, kik nem kedveznek a nyájnak. Sőt ti magatok közül is támadnak férfiak, kik fonák dolgokat beszélnek, hogy a tanítványokat magok után vonják” (ApCsel 20, 29-30 – Károli Gáspár fordítása)

A mondott levélben tehát Vehe-Glirius az antitrinitáriusokat védi meg a hittagadás és eretnekség vádjától, de befejezésül azt is megállapíthatjuk, hogy a *Tractatus aliquot christianae religionis* című kiadványának első értekezése pedig a katolikusoknak a zsidó források iránti előítéleteit utasítja vissza. Feltűnő ugyanakkor, hogy a zsidóság védelmére kelve ugyanúgy a hittagadó és eretnek

¹⁶ Theodosius Schimberg, *Epistola*, in: Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 249.

Albo által alkalmazott zsidó meghatározásokat használja, mint a levélben, amikor úgy érvel, hogy nem önmagában a Messiásra vonatkozó tan a vitakérdés a keresztények és a zsidók között, hanem az, hogy Jézus-e ez a megígért Messiás vagy nem. Így viszont világosan odalyukadunk ki, hogy maguk a zsidók sem tagadják ezt a hittételt, tehát nem tekinthetők ők sem eretnekeknek. A Messiásra vonatkozó hittételtől egészen konkrétan a következőket mondja Vehe-Glirius: „Ennek a hittételnek olyan a természete, hogy aki tagadja, az eretnekké válik, ha azonban valaki az igazságtól eltérően értelmezi, amint ezt a zsidók is teszik, akkor az tévelygő lesz. Ezzel magyarázható, hogy bármennyire igyekezett is a római bestia minden rosszat a zsidóknak tulajdonítani, sohasem merészelt hitetlen eretnekeknek nevezni őket. Mert hát ég és föld a különbség a tévelygő és az eretnek között. Az eretnek ugyanis kilép Isten országának tagjai közül, és így neki nincs már Istene, míg a tévelygő persze bűnös, de Isten népének tagja marad, mint egy házasságtörő vagy tolvaj, akiket sújt az Isten haragja, ha nem bánják meg bűneiket. Isten azonban olyan szövetséget kötött Izraellel, hogy nem követhet el olyan nagy bűnt, hogy ne bocsátana meg neki.”¹⁷ Vehe-Glirius a következőképpen folytatja: csak az Újtestamentumban olvashatunk arról, miért Jézus volt az igaz Messiás. Az Ótestamentum helyes értelmezésének tehát nem elengedhetetlen előfeltétele annak elfogadása, hogy Jézus az igaz Messiás. Ezt nem lehet figyelmen kívül hagynunk, amikor azt határozzuk meg, hogy mi volt a hitehagyás és az eretnokség az Ótestamentumban. Egy zsidót tehát nem tekinthetünk eretneknek azért, mert tagadja Jézus Messiás voltát, s ettől még érvényes a régi szövetség. Istennek ez az Izraellel megkötött szövetsége ugyanis sohasem veszíti el érvényét.

Gilbert Genebrardnak a lengyel tritheisták ellen írott értekezései, továbbá Melius Péternek Bullingerhez küldött levele alapján világos, hogy nem Matthias Vehe-Glirius volt az első antitrinitárus, aki a megállapodott egyházak elleni küzdelem során Josef Albo érveire hivatkozott. Ő azonban az első, akinek ez a hivatkozása Albóra konkrétan is ismert számunkra, s aki ráadásul nem csupán ismételteti az Albó-munka III. fejezetének 25. könyvében olvasható szentháromság-ellenes érveket, hanem arra is kísérletet tesz, hogy saját teológiai megfontolásait összhangba hozza a spanyol rabbi vallásfilozófiai rendszerének egészével. Egészen különös hely illeti meg tehát őt a *Sefer ha-iqqarim* recepciójának történetében. Kézenfekvő persze, hogy a Jézus meghíusult messiási küldetését megfogalmazó Vehe-Glirius tanaihoz közelebb állt az az Albo, aki a Sinai-hegyen átadott törvény esetleges megváltoztatását nem zárta ki kategorikusan, mint az a Maimonides, aki számára megingathatatlan maradt az a felfogás, hogy a Tóra változtathatatlan és *iqqar* gyanánt csak a zsidóságra vonatkozhat. Vehe-Glirius azonban még ennél is tovább megy: Ő az Albónál fellelt összes *iqqarim*, *shorashim*, *anafim* esetében úgy vélekedik, hogy ezek egyszerre

¹⁷ Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 259.

alaptanai a zsidó és a keresztény vallásnak, Albóra hivatkozva felmenti magát, illetőleg minden további antitrinitárius hitsorsosát a hitehagyás és az eretnység vádjá alól, s miközben elismeri, hogy Jézus idejében az Újszövetség lehetett a megtért pogányok üdvösségének alapja, a későbbiekre az Újszövetségből csak azt hagyja érvényben, hogy Jézus volt a Messiás. Ez a Jézust Messiásként elfogadó alap gondolat azonban csak egy szempontból alapvető jelentőségű. Egy szempontból persze az, hiszen az teszi Vehe-Glirius teológiáját kereszténnyé¹⁸, s különbözteti meg minden zsidó teológiától. Más szempontból azonban csökkenti ennek jelentőségét, hogy azok a zsidó források, amelyekre Vehe-Glirius ennek megfogalmazásakor hivatkozik, vagy nem ismerik el Jézust Messiásnak, vagy pedig egyenesen kétségbe vonják ennek még a lehetőségét is. Vehe-Glirius tehát nagyon messzire megy, amikor a *Tractatus primus*ban – jellemző módon éppen Albóra hivatkozva – kijelenti, hogy a zsidók nem tekinthetők eretnekeknek, hiszen ők csak másképpen magyarázzák, de nem tagadják a Messiás létét. Ha azonban a Jézus Messiás voltát hangsúlyozó alap gondolat mégis csak egy hittétel értelmezésének függvénye lesz – aki pedig ezt az alaptételt tagadja, azt egyszerűen tévedésben találjuk vétkesnek –, akkor bizonyos joggal vetődik fel a kérdés: hol van Vehe-Glirius teológiájában a határ a kereszténység és a zsidóság között,¹⁹ hiszen Vehe-Glirius a tárgyalt levélben világosan aposztrofálnak nevezte a szentháromságot megvalló keresztényeket. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a keresztény művekben Vehe-Glirius *Mattanjah* című munkáját zsidónak és kereszténységellenesnek²⁰, őt magát pedig zsidózónak nevezték.²¹

¹⁸ Dán monográfiájában (70.) erről a következőt olvassuk: „Vehe gondolatvilága azonban elsőrendűen mégiscsak következetesen keresztény gondolatvilág, hiszen ő feltétel nélkül elfogadja, hogy Jézus a Messiás, s azt mondhatjuk, hogy ennek korrekt bizonyítására koncentrál.”

¹⁹ Dán az imént idézett helyen Vehe felfogását a 3–4. században élt zsidó keresztényekéhez hasonlítja. Egy másik helyen (123.) azonban így ír: „Ellentmondásokkal terhelt, ám mégis autonóm egésszé összeálló elméletében éppoly távol áll a rabbinikus judaizmustól, mint a hagyományos kereszténységtől. Mindkettőtől lényegileg különíti el ugyanaz a vallásfilozófiai tétel Jézus Messiás voltáról.” Ez a megfogalmazás csökkenti a súlyát annak a korábbiak, amely szerint Vehe alapvetően és elsőrenden keresztény gondolkodó volt.

²⁰ Wolf, *Bibliotheca hebraea*, II. 1053 besorolása szerint Nathan Elias azok közé tartozik, akik a kereszténységet támadták. Ezek a következő cím alatt szerepelnek: Syllabus Judaicorum Scriptorum, qui religionem christianam oppugnare ausi sunt. Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichristiana*, 76. besorolása: Nr. 112. Nathanaelis Eliae scriptum de Chris.o, ejusque regno contra christianos.

²¹ Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, 184. Martin Ruar egyik levelében így ír Abraham Calovnak: Dietrichus Dorschius, q u idem et Nathanael Aelianus Matthiana, atque etiam Matthias Glirius, de regno Christi plane judaizat.(Zeltner, *Martini Ruari... epistolarum selectarum centuræ duæ XLVI*, 176.) Lásd még Sand, *Bibliotheca Antitrinitariorum*, 60.

MOHAY TAMÁS

EGY ÜNNEP ALAPJAI: A CSÍKSOMLYÓI PÜNKÖSDI BÚCSÚ ÚJ MEGVILÁGÍTÁSBAN*

A csíksomlyói püNKöSDi búcsú Erdélyben a régi és nagy ünnepek közé tartozik. Tradicionális Mária-kegyhely (egyúttal igen sokáig jelentős iskola- és kulturális központ), ahol a ferencrendiek vezetésével évszázados ünnepi gyakorlatok alakultak ki. Ezek a gyakorlatok a történelmi körülmények gyakori és alapos változásai közepette is megtartottak bizonyos állandóságot. A nyilvános, teljes és szabad búcsújárás betiltását, 1949-et követően negyven évig mintegy rejtetten zajlott az ünnep, a hatóságok részéről tapasztalt türeShatárt folyamatosan tárgítva. 1990 óta minden korábbi meghaladó tömeg van jelen püNKöSDkor Csíksomlyón, s e tömeg összetétele minden korábbi meghaladóan kiterjed a magyar nyelvterület egészére, sőt azon túl is.

Egy hosszabb, tizenöt éve tartó kutatás keretében azt vizsgálok, hogyan találkozik össze ebben az ünnepben a vallási hagyomány és a nemzeti önkifejezésre törekvés (Mohay 1992; 1996; 1997, 2001, 2002, 2003, 2004). A jelenkutatás és a változások néprajzi vizsgálatát követően fordult figyelmem a búcsú múltja, eredete fele. Tanulmányomban ezzel kapcsolatban szeretnék két feltételezést a szakmai nyilvánosság kritikus figyelme elé tárni. Az első, részletesebben tárgyalt feltételezés a búcsú eredettörténetével, a második a búcsújárás folyamatosságával kapcsolatos.

Az eredettörténet

A búcsúval kapcsolatos narratívák közül az egyik legtartósabb a hargitai csatáról szóló történet. Eszerint az ünnep, vagyis a püNKöSDszombati búcsújárás eredete 1567-re megy vissza, amikor János Zsigmond erdélyi fejedelem haddal

* A dolgozat a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. Első változata elhangzott a Hajnal István Kör konferenciáján Szécsényben, 2000. augusztus 25-én, és megjelent a konferencia kötetében (Mohay 2002b). A tanulmánnyá bővített változatot a budapesti Néprajzi Múzeum szakfolyóirata, a *Tabula* közölte (Mohay 2001). Ennek újraközlése a jelen szöveg, abban a reményben, hogy nemcsak a tisztább látást segítheti elő, hanem a további kutatásokat is előrébb mozdíthatja. Hangsúlyozni kívánom, hogy az első közlés óta jó pár olyan könyv, tanulmány és kiadvány jelent meg, amelyek a somlyói búcsúval kapcsolatosak, ezúttal azonban nem tartottuk szükségesnek ezek felsorolását, mivel új forrásokat vagy meglátásokat e cikk témájával kapcsolatban nem hoztak elő. A témával kapcsolatos saját újabb tanulmányaim felsorolását az irodalomjegyzékben adom. A hivatkozásokat csak azokban az esetekben pontosítottam, ha korábban hiányosak vagy tévesek voltak.

Az első szöveg, amely ezt az eseményt hírül adja, mai ismereteink szerint, 1780-ból való, attól kezdve azonban igen gyorsan feltűnik számos különböző helyen. Ezt megelőzően nem tudunk olyan, akár egykorú, akár későbbi szövegről, amely elbeszelné a hargitai csatát, vagy ismert történeti tényként utalna rá. Az, hogy az első forrás jó kétszáz évvel az említett esemény után kelt, indokoltá teszi, hogy rákérdézzünk e történet „valódiságára”, s kételyeink megalapozottsága esetén az egész narratívát egy másik értelmezési keretbe kell helyezni.

A búcsúnak ezen eredettörténetét tudomásom szerint eddig hárman tették óvatos kritika tárgyává: Rugonfalvi Kiss István (1939) debreceni (református) történész professzor, Fodor Sándor csíksomlyói származású író (1979:114–115.) és Simén Domokos unitárius lelkész (1998, 1999) s az ő nyomán Tódor Csaba (1999).³ Következtetésük egyértelműen az, hogy a hargitai csatáról szóló történetnek nincsen igazolható valóságalapja. Egymástól független gondolatmenetük a történeti körülmények mérlegelésén alapult, szövegek elemzésébe nem mentek bele. Simén Domokos például arra utal, hogy az unitárius vallás csak 1568 után indult el Erdélyben hódító útjára, csak 1571-ben lett bevett vallás. Továbbá nincsen adat semmiféle megtorlásról, büntetésről (noha ilyenek jól ismertek az 1562. évi székely felkeléssel kapcsolatban, v.ö. Demény 1976). Továbbra sem fölösleges tehát a kérdést alaposabban körüljárni, noha magam sem gondolom, hogy a további kutatásnak már nincsenek feladatai e téren. Figyelmes áttekintést érdemel a teljes emlékirat-irodalom, Erdély történetének 17–18. századi, részben kéziratban levő latin nyelvű történeti irodalma. Természetesen előkerülhetnek újabb vagy elveszettek hitt régi források, különösen a 16–17. századi ferencesekre vonatkozóan (ahogy ez történt például Gyöngyösön 1998-ban, ahol megtaláltak évtizedekkel korábban elrejtett könyveket, iratokat. V.ö. Fáy 1999).

A Cserey-szöveg

A hargitai csata leírásának forrásául leggyakrabban id. Cserey Farkas 1780-ból való munkájára szoktak hivatkozni, melynek címe: *Geographia Mariana Regni Hungariae*. Cserey Farkas munkáját eddig legpontosabban 1862-ben Nagy Imre idézte *A csíksomlyói tanoda és nevelde* című írásának egy jegyzetében, a gyulafehérvári püspöki levéltárban őrzött eredetiből (ld. Függelék 1.).⁴

³ Korábbi adataim pontosítását és kiegészítését ezzel kapcsolatban Kovács Sándor professzor úrnak köszönöm.

⁴ Az ő híradása nyomán 1998 májusában volt alkalmam látni az eredeti, mindössze három oldalas kézírásos iratot a gyulafehérvári Püspöki Levéltárban, a helyén, a megadott 356/1780. szám alatt. Címe: Testimonium Ill(ustrissimi)mi D(omi)ni quondam Wolfgangi Cserei De Origine Processionis et Devotionis Pentecostalis. Az első sor latinul: In Geographia Mariana Regni Hungariae de Statua Csikiensi, habentur sequentia: s magyarul folytatódik: Vagyon Csik Székben... A felzeten: Wolfgangi Cserei Testimonium de Origine Processionis et Devotionis Pentecostalis in Csik, 1780 Junii Nro 356.

Ha ez a kézirat Csereytől származik, akkor mindenesetre az ő művét kell az egyik legkorábbi kiindulópontnak tartanunk a hargitai csata leírásához. Cserey helyett „udvari papja”, Katona György (vagy Elek, ahogy Orbán B. említi) szerepel szerzőként Domokos Pál Péter közlésében (1979:6); lehetséges, hogy ő volt a valódi szerző – vagy csak a másoló.

Cserey Farkas „könyvének” eddig nem sikerült nyomára bukkanni sem könyvtárakban, sem bibliográfiákban; nem ismerik a standard bibliográfiai kézikönyvek. Sikertelenül kereste már Tüskés Gábor és Knapp Éva is (1988:38); töltük azt is tudni, hogy már Balogh Ágoston sem tudta azonosítani (1872). A hivatkozások váltakozva „kéziratra”, „könyvre”, „műre” vonatkoznak. Egyelőre kétséges, létezik-e valóban ilyen címen kötet; ha létezik is, lappanghat-e valahol. A kételyt az alapozza meg, hogy magából a könyvből nem ismerünk semmilyen más idézett részt más kegyképekkel kapcsolatban (erre már Tüskés–Knapp is rámutattak); továbbá az, hogy a püspöki levéltárban levő irat sem ad semmilyen pontosító adatot (lapszám, kiadás ideje, helye stb.); főként pedig az, hogy furcsa lenne, ha egy nagynevű udvari tanácsos szerző a saját könyvéből éppen csak ezt az egy részt kivonatolta volna. A krasznai keltezés 1780 június közepén nem vág egybe azzal, hogy Cserei Farkas Bécsben élt, birtoka volt Krasznán.

Elképzelhető, hogy a krasznai udvari pap, Katona György írásával állhatunk szemben. Erre utal Benkő Károly: „ezen győzelem történéseit 8 évvel későbbre téve Losteiner Leonárd kérésére udvari consiliarius Cserei Farkas Urnak 1780-ban júniusban bizonyos »Geographia Mariana Regi Hungariae című kéziratából azon megjegyzéssel«, hogy a Jézus nevéni szerzeteseknek Kolozsváron létező jegyzőkönyveikben is így említődik, Katona György krasznai plébános szóról szóra eképpen írja le” (1853: II. rész 94). Az ezután következő idézet nem pontosan követi a levéltári kéziratot, de tartalmi eltérés nincsen közöttük.⁵

A Cserey szövegben foglalt győzelmi történet fontos motívumai a következők:

1. 1566-ban Szent András-nap táján a király végzést íratott, amely kimondja, hogy „mindenek Blandrata Györgytől függenek, [...] akik pedig ezeket megháborítanak, mint hitetlenek úgy büntetődjenek”. Ennek van történeti valóságalapja, valóban született ilyen módon érthető erdélyi országgyűlési határozat.⁶

⁵ Katona György nevének említésével ugyanazt a szöveget közli (hivatkozás nélkül) Domokos Pál Péter is (1979: 6-9.)

⁶ Érdemes a vonatkozó szöveget szó szerint idézni: „A religió dolgából vegeztetett volt, ez előtt is egyenlő akarattal megtekintvén, hogy mindeneknek felette, minden keresztyének isteni dolgot kelljen szeme előtt véslni, hogy ez előtt való articulások tartása szerint, az evangelium praedikálása, semminémű nemzet között meg ne háboríttassék, és az ister. tisztessége, nevekedeése meg ne bántassék, sőt inkább minden bálványozások és isten ellen való káromlások közülük kitisztíttassanak, és megszűnjenek, most is azért újabban végeztetett, hogy ez birodalomból minden nemzetség közül efféle bálványozások kitöröltessenek, és az istennek ígéje szabadon hirdettessék

2. 1567-ben „a király sok fegyveres népet bocsáta reájok, hogy erőszakosan is kitérjenek az igaz hitből”; nincs megemlítve, hogy kiket, miféleképpen, milyen létszámban és fegyverzettel, kinek a vezetése alatt.

3. István pap Gyergyóalfaluból „felbuztatá állhatatosságra a népet”, és az elhatározás után, hogy „halálra lőnek készebbek”, mint elszakadásra szent hitűktől, egybegyűltek „e szent képhez”, vagyis a kegyesborhoz, Somlyón. Az ottani imádkozás közben jött a hír, hogy „Udvarhelyszék felől nyomulnának be feléjük az hadak”.

4. Erre a férfiak fegyvert fogtak, és az az asszonyoknak, gyermekeknek, öregeknek „megparancsolák, hogy [...] azon helyről ne távozzanak”.

5. Az ellenfelek pontosabb helymeghatározás nélküli helyen találkoztak: „vagyon Csík- és Udvarhelyszék között egy reneteg Nagy erdő”.

6. Nincs részletesen leírva az ütközet, csak röviden megemlítve a csíkiak győzelme: „jobb részét a király hadának levágák, a többiek nyakra-főre visszaszaladának”.

7. A győztesen visszatérő férfiak elé vonultak a hátrahagyottak, s együtt vonultak a templomhoz. Eközben nincsen szó győzelmi jelekről, mint zöld ágakról, az asszonyok kibontott hajáról stb.

8. Ennek emlékünnepe a pünkösdszombati búcsú: „ennek emlékezetire most is minden esztendőben azon a napon egybegyűlvén oda” jönnek, mégpedig nem csak a székelyek, hanem a moldvaiak is (akiket pedig a 16. században bizonyosan nem fenyegetett az unitarizmus hódításának veszélye).

A fő motívum, a más vallású fejedelemnek való ellenszegülés mint kollektív hőstett jelenik meg a történetben. Az események leírása számos apró ellentmondást tartalmaz, sem időben, sem térben nemigen lett volna lehetséges mindaz, amit leírtak.

A Cserey/Katona szöveg további útja

A Cserey Farkasnak tulajdonított szöveg a további százötven év során kanyargós utat járt be. Feltűnő, mennyire nem pontosak a rá való hivatkozások és idézetek, és fontos részletekben el is térnek egymástól. Ezért voltaképp kétfajta szöveghagyományra gyanakodhatunk, és a Cserey-szöveg mellett alighanem

kiváltképpen pedig az oláhok között, kiknek pásztori vakok lévén, vakokat vezetnek, és eképpen mind magokat, mint a szegény kösséget veszedelemre vitték.

Azokhoz, kik az igazságnak engedni nem akarnak ő felsége parancsolja, hogy György (Blandrata György, MT.) püspökkel superintendenssel az bibliából megvetélkedjenek és az igazságnak értelmire menjenek (sic), kik, ha úgy is az megértett igazságnak helyet nem adnának, eltávoztassanak, vagy oláh püspök, vagy papok, a vagy kalugerek lesznek, és mindencnek csak az egy választott püspökhöz György superintendenshez és az ő tőle választott papokhoz hallgassanak, a kik pedig ezeket megháboríttanak, hitlenségnek penájával büntetessenek.” (Szilágyi 1877: 326-327)

Losteiner Leonárd (1741–1813) ferences rendtörténészt kell sejtenünk a történet más változataiban megjelenő motívumok mögött.

Losteiner Leonárd két nagy történelmi munkát hagyott az utókorra; az egyik 1777-ből származik és *Chronica* címen szokás emlegetni; a másik 1786 és 1789 között keletkezett, *Propago Vitis...* címen. A kéziratokat a csíksomlyói ferences rendházban őrzik (többször hitték őket elveszettnek); az elmúlt kétszáz évben sokan dolgoztak belőle, idézték részleteit első- vagy másodkézből;⁷ egészében azonban soha nem jelentek meg. A somlyói bűcsúra vonatkozó pontok legrészletesebb ismertetését Tima Dénes ferences szerzetes írónak (1907) köszönhetjük. A kb. tíz év eltéréssel született munkák közül a második már megemlíti Cserey Farkast és „könyvét”, az első még nem. Beszédes epizódok és eltérő részletek vannak mindkét szövegben.

Az 1777 körül írt *Chronica* szerinti elbeszélés fő motívumai (Tima 1907: 34–41, hivatkozva a 192–193. pontokra):

1. Nincs szó János Zsigmond 1566-os királyi végzéseiről, a király egyszerűen „elhatározta magában, hogy a székelyeket ősi vallásától megfosztja”.

2. „Összegyűjtván az arianizmus dühétől tajtékozó seregét Udvarhelyszékig nyomult előre”.

3. István, gyergyóalfalusi pap az összegyűjtött saját és gyergyói híveket „lelkes beszédével ellenállásra buzdította és bátorította őket”; itt még nincs szó a fegyveres ellenállás lehetőségéről. Megegyeztek, hogy pünkösöd ünnepe táján menjenek Csíksomlyóra, pártfogást keresni Máriánál.

4. Az összegyűlt néptömeg előtt egy szerzetbeli szónok beszélt, és „arra bírta őket, hogy Arius hitelveit és követőit tartományukba be ne bocsássák, sőt még arra is ösztönözte, hogy álljanak ellent”. Eközben a szónok ruhája és palástja tündöklött. Az öregeket, gyermekeket és betegeket hagyták hátra, és a férfiak az asszonyokkal együtt vonultak, felfegyverkezve „mint ezt az idő és kinek-kinek vagyoni helyzete megengedte”. A szüzek hajukat kibontották és leeresztették, „hogy magukat dühösöknek mutassák vagy gyászolóknak nézzenek ki”.

5. Pontos helymeghatározást kapunk: a vonulók a „csíki Láznak nevezett helyre megérkeztek”, ott elfogták Zápolya szónokait, de ezek megszöktek, és hírt vittek a királynak.

6. Nincsen szó ütközetről; a király „visszatérésre határozta el magát, inkább akarván a szittyá leányok által okozott szégyent kiállani, mint kétes szerencsével az áriáni hitetlenség miatt vitézeinek életét a halál veszedelmének kitenni”.

7. A győztesek csapata – férfiak, nők együtt – „a győzelem jeléül viruló zöld ágakkal és örvendezve tért vissza a kegyelem trónusához”.

8. Ezért tisztelték meg Mária szobrát „segítő Mária” címmel.

⁷ Vö. a madéfalvi veszedelem idejéből származó jegyzetek fordítása és kommentárja: Nagy 1956; iskolatörténeti és rendtörténeti adatok: Sávai 1997. Részletes kivonatokat készített Losteiner munkáiból az 1940-es években Endes Miklós (1943), aki könyvében (1938) is sokszor támaszkodott rá.

Ez az elbeszélés bővelkedik csodás elemekben, és az időbeliséget illetően nem kevésbé valószínűtlen, mint Cserey Farkas elbeszélése. Hitelesítő jegyek egész sora van felvonultatva a történet igazolására.⁸ A leglényegesebb különbség természetesen a győzelem kivívásának módja: Losteinernél ezt a felvonuló tömeg (férfiak-nők vegyesen) éri el harc nélkül, Csereynél pedig a férfiak fegyveres harca.

Losteiner Leonárd későbbi, 1786–87 körül datált munkájában (*Propago Vitis...*) is elbeszéli a hargitai csatát. Ez – a legfontosabbat, a csatát kivéve – lényegében mindenben megegyezik a tíz évvel korábbival, de néhány részletében kidolgozottabb. Az eddigi motívumok rendjében ezeket is vegyük sorra (Tima 1907:41–45):

1. János király 1566-ban András-nap tájban rendeletet bocsátott ki; hivatkozás Blandrata Györgyre.

2. A király sereget küldött; nincs szó viszont Udvarhelyszékről.

3. Pontos napot kapunk: május 8-án egyesült a gyergyóiak csapata a csíki sereggel, „földre borultak és zokogó imákkal Isten segítségét kérték”.

4. Megegyezik a korábbival.

5. A pontos helymeghatározás még pontosabb lesz: négy mérföldre, a Csíki Láz nevű helyen találtak. Itt viszont nincs szó a király szónokairól, azok szökéséről.

6. Utalás van harcra: János király hadának egy részét – „mint a Geographia Mariana írja – Isten segedelmével levették, másik részét pedig megfutamították”. Itt találunk utalást Cserey „könyvére”, de nevének említése nélkül.

7. A győztesek a templomba mentek; nincs szó zöld ágakról.

8. Ennek emlékünnepe pünkösdi szombatján a búcsújárás; erről újabb részlet: „*labaron* alatt zöldágakkal fölélkesítve, s a leányok leeresztett hajjal, mintegy 17 ezeren jönnek össze”.

Egy következő hivatkozás a győzelem történetére szó szerinti idézet egy 1802-ben Somlyón, a pünkösdi ünnep alkalmával elmondott *szentbeszéd*ben (Csedő 1802).⁹ Ezt eddig tudtommal nem idézték és nem publikálták (ld. Füg-

⁸ Kolozsvári Pál jézustársasági atya beszéde és a kolozsvári jezsuita Domus Historia feljegyzése; Balázsffi Mihály egykori nevezetes szónok írott emlékei; Teleki József „Hálaadó dicséret” c. könyvének feljegyzései. Ezek egyikét sem látta senki első kézből Losteiner óta; nem zárható ki, hogy valamelyik valahonnan még előkerülhet.

⁹ Csedő Vazul ferences szónok mellett szól, hogy ugyanazzal a kézírással fennmaradt Kolozsvárott egy temetési beszédgyűjtemény, amelyről Pap Leonárd ferences történész a György József (elvezettnek hitt és előkerült) tabelláinak felhasználásával kiderítette, hogy ki lehetett a szerzője. (Az ő önzetlen segítségét é helyen is megköszönöm.) A kötet papírjának vízjele „1798”. További Csíksomlyón elmondott beszédek találunk még a következő lapokon: 1803-ból: 34, 36, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56; 1802 Pentecostes: 61, 63.

Csedő (István) Vazul szül. Csíkszentgyörgyön 1737, beölt. 1756. febr. 5., felsz. 1761. aug. 27. Meghalt Székelyudvarhelyt 1808. aug. 13. (György 1930: 488) Eszerint tehát nemzedéktársa volt Losteiner Leonárdnak.

gelék 2.); fontossága abban áll, hogy a legkorábbi ismert szöveget tisztelhetjük benne, amely bizonyíthatóan nagyobb hallgatóság előtt hangzott el a pünkösdi búcsús ünnep alkalmával. A beszéd cáfolat a Mária-tiszteletet kikezdők ellen, azok ellen, „kik is noha ugyan valják Isten Annyának lenni, de tagadgyak hogy ő közben jaronk erettünk esedező lehetne” (Csedő 1802:20). Felidézi Szent István, Szent László, Lajos király, Mátyás király hadi győzelmeit, amelyek Mária segítségével voltak lehetségesek, majd következik egy hosszú idézet Cserey Farkasra hivatkozva. Ezután olyan részletek következnek, amelyeket a szónok minden bizonnyal Losteiner-től vett át: felvonulás zöld ágakkal, a moldvaiak jelenléte, a lányok leeresztett haja. Az mindenesetre feltűnő, hogy bármiféle ismert publikációt megelőzve ezek előtt elmondott beszédről van szó, mégpedig éppen abból a ferences közösségből, ahol 15-20 évvel korábban Losteiner két-fajta szövegváltozata is megszületett.

A csata első publikált változata Jordánszky Elek 1836-ban megjelent könyvében található, ezen keresztül vált a szöveg és a történet közismertté.¹⁰ Részletes idézetek és elemzés nélkül csak utalok rá, hogy a 19–20. század folyamán – a fentebb már említetteken túl – számos idézet és említés vitte be, illetve tartotta bent a köztudatban a történetet: a Moldvában utazó Gegő Elek (1838), a ferences tartományfőnök Erős Ferenc Modeszt (é.n.;1852), Benkő Károly (1853), a csíksomlyói tanár Nagy Imre (1862), az *Egyetemes Magyar Encyclopaedia* (1869), a nagy tekintélyű Orbán Balázs (1869, hivatkozással Benkőre), a gimnáziumigazgató Imets Fülöp Jákó (1871, ld. Függelék 4.), Ferenczi Károly (1894, Somlyón elmondott szentbeszédben), a csíksomlyói gimnáziumigazgató Bándi Vazul (1901), a már említett ferences Tima Dénes (1907), a ferences rendtörténész György József (1930), majd Lévy Mihály (1935), Endes Miklós (1938), Boros Fortunát (1943), Domokos Pál Péter (1979), Magyar András (1997) idézték a szöveget, ahogy az lenni szokott: eltérésekkel, kihagyásokkal tarkítva, pontosabb vagy pontatlanabb hivatkozásokkal korábbi közlésekre.

Új motívumot hozott Boldizsár Dénes (1930), aki egy 1919-ben „megtalált”, homályos eredetű állítólagos levéltári iratra hivatkozva újabb részletekkel állt elő. Ez Izabella királyné állítólagos udvari papjától, P. Fabritiustól származik, aki vitában állt Dávid Ferencsel és Blandrata Györggyel János király asztalánál. Blandrata adta volna a tanácsot, hogy bandériummal menjenek Csíkba; a toborzási íveket több mint kétezren írták alá a Homoród és Fehér-Nyikó vidékén. „P. Fabritius erről titkon tudatta Csik és Háromszék róm. kath. papságát, kik aztán egyházi lobogók alatt mentek Csíksomlyóra.” Ebben a változatban a csata csellel dől el: a csíkiak az előzőleg befűrészelt fákat döntötték rá a király bandé-

¹⁰ Jordánszky 1836/1988: 136-138. Ez a szöveg számos kisebb szövegszerű eltérést tartalmaz a levéltárban őrzött szöveghez képest; lehetséges, hogy Jordánszky egy (Esztergomba került) másik másolatot láthatott, ahogy arra Tüskés – Knapp utalnak (1988:38-39). Mivel a reprint kiadás hozzáférhető, nem idézem.

riumára, és fejszecsapásokkal végezték ki a beszorultakat. A történet olyannyira meseszerű, hogy alaposabb cáfolata nem szükséges. Voltaképp két (ferences rendtörténeteszi) hivatkozást ismerek, amely komolyan veszi: Boros Fortunát (1994:78–79), valamint Benedek Fidél kéziratos munkájának egyik változata (é.n.) Egy másik kézirata viszont (1967) nem hivatkozik rá, és rekonstruált történet-elbeszélésébe nem építi be. Székely (1995:186–187) kritika nélkül ugyan csak idézi. E változat (valószínűtlen) újdonsága a toborzás az aláírt ívekkel, ami a korabeli írástudás mértékét feltételezve aligha valószínűsíthető; továbbá a csíkiak ellen vonuló haderő területéhez kötése. Ugyancsak valószínűtlen, hogy a fejedelem székelyeket küldött volna székelyek ellen öt évvel az 1562. évi felkelés után, ráadásul olyan területről, ahol csak évtized múltán kezd el terjedni az unitárius vallás.

A hargitai csata történeti hitelessége

Az ismert történeti tények egyelőre nem támasztják alá azt a történetet, amelyet Cserey Farkas, Losteiner Leonárd és nyomukban a hivatkozott szerzők felidéznek. Senkinek sem sikerült eddig olyan történeti forrást találnia, amely János Zsigmond ellen 1567-ben győztes katolikus csíki székelyekről szólna. Továbbá nem ismerek olyan szöveget, amely az 1567 és az 1777/1780 közötti kétszáz évben akár csak utalásszerűen megemlítené hasonlót a csíksomlyói búcsúval kapcsolatban. Pedig a 17. és a 18. században szép számmal születtek publikált vagy kéziratos munkák, amelyek az erdélyi ferencesekkel, a rendházak történetével foglalkoztak. Közülük a legjelentősebbnek Kájoni János munkája számít 1684-ből. A *Liber Nigra* vagy *Fekete könyv*, az erdélyi ferences kusstódia történetét írja le részletesen, alaposan. Külön fejezet szól a rendházakról, köztük az egyik legjelentősebbéről, Csíksomlyóról. Kájoni, aki maga évekig élt Somlyón, orgonát épített, könyveket írt és könyvnyomdát létesített – tehát semmi okunk sincs feltételezni, hogy ne ismerte volna múltját –, Somlyóval kapcsolatban egyetlen szóval sem említi ezt a történetet. Kéziratának végén néhány évtizeddel későbbi, 1722-ből származó feljegyzés hírt ad ugyan a pünkösdi búcsújárásról, de az is az emlékünnepre való utalás nélkül (Kájoni 1991: 68/124.)

Egy későbbi ferences tartományfőnök, Györffi Pál 1729-ben jelentette meg rendtörténeti könyvét Rómában *Ortus, progressus, viscissitudines... Provinciae Transylvaniae...* címmel. Somlyóról hosszan ír (Györffi 1989:69–74.), és az egész ismertetésben nincs szó az unitárius fejedelem elleni felvonulásról vagy csatáról. Szó van viszont a tatárok 1694 februári betörése elleni védekezéséről, amit Nizet Ferenc vezetett – nagyon hasonló módon, mint ahogy a másfél száz évvel korábbra tett hargitai csata utóbb megjelenik. Nem szerepel az eredettörténet Nedeczky László Mária-kegyhelyeket bemutató könyvének Somlyóról szóló fejezetében sem (1739:98–100). Györffihez hasonlóan itt is megjelenik a tatárok betörése, mégpedig nemcsak az 1694-es, hanem az 1661-es is, valamint

annak értékelése, hogy „a csíki székelyek nem tértek rá a romlás útjára”, vagyis nem adták fel katolikus hitüket.

Elgondolkodtató az évszámok eltérése. A legelterjedtebb évszámként 1567-et említik a beszámolók; ám emellett találkozunk az 1559-es és az 1556-os évszámmal is. 1559-et említ az az emléktábla, amelyet báró Henter Antal 1817-ben állíttatott fel a csata állítólagos helyszínén, s amely aztán később a kegytemplom melletti Szent János kápolna homlokzatára került (Boros 1994; I. Függelék 3.). Ugyancsak 1559 szerepel (forrásmegjelölés nélkül) Orbán Baláznak is (1869. II. k. 11.) Ez nyilvánvalóan képtelenség, hiszen anyja halála után a fiatal János Zsigmond éppen ebben az évben lett Erdély uralkodója. A dátumoknak ez az eltérése már Rugonfalvi Kis Istvánnak feltűnt (1939:254–256.). Miután János Zsigmond uralkodása meglehetősen jól ismert, és különösen az 1562. évi székely fölkelés kapcsán sokféle történeti feldolgozás is született (Demény 1976), aligha képzelhető el, hogy akár a megtorlás, akár más együtt járó esemény kapcsán ne maradt volna forrás róla.

Nincs nyoma továbbá annak, hogy a Cserey/Katona szöveget idéző szerzők a 19. század folyamán (de később sem) komolyan kételkedtek volna az elmondott történet hitelességében. Egyedül Erős Ferenc Modeszt munkájának kéziratos változatában találni ennek jelét (Erős é.n.).¹¹ Óvatos bizonytalanságot fogalmaz meg egy „egyházi és irodalmi folyóiratban” Balássy Ferenc (1856).¹² Messzire

¹¹ "A Cserei úrtól le írt történetről a Klastrom Jegyző Könyvin kívül még írt Pr. Mihályfi Balázs franciskánus szerzetes könyvnek 3dik résziben a 8dik szám alatt – ki születvén 1678-ban erősíti, hogy gyermek korban látta a Móludvai híveket zászló alatt külön seregben jöni Somlyóra a Pünkösdi ájtatosságra; - és hallotta akkorban hogy a Gyergyó Alfalvi Zászló vagyis Hadijel alatt való jövelele a népek lett volna eredete annak hogy Lobogók alatt járulnak oda a keresztény hívek; utána térszi azt is hogy az időben megérkezvén Somlyóra István nevezetű Alfalvi megvés pásztor zászlói, némely buzgó szerzetes prédikátorok a klastrombeliek közül az egész serget ujabban is Zápolya János igyekezete ellen felbuzdította, és elől menvén kényszerítette Hadi sergét Udvarhelyszékre vissza nyomulni. – Ez a belső és az időhöz közelebb eső szó nem jegyez az ütközésről nyilván. - Megvallom magam se hallottam az öregektől hogy éppen megütköztek volna, hanem azt igen, hogy a Kém megvívén a hírt Zápolya fejedelemnek mely nagy sereg kíván ellent állni; és hogy az új vallást semmiképpen el nem akarják fogadni; mire Zápolya azt mondotta volna: hagyjuk hát őket a maguk vakságokban. - De az is lehet, hogy ez a felelet kivonatja annak a gyulafehérvári fennebb írt végzésnek, mely az íráson kívül hagyományban is fennmaradott. Halom se látszik az említett Kökeresztnél, holott szokása a nemzetnek, hogy út félen, ha csak egy ember is halt meg, annak sírdombjára követ vagy fácskát vessenek, milyenek ország szerte láthatók." Erős é.n. 6. Eröss Modesztól egy másik kéziratot („A Nép ezen helynél való buzgóságának okairól”) Sávai János (1997: 104-105.) idéz, amit egy plébániai levéltárban a tanítványai helyeztek el aranymiséje alkalmából (nem mond pontosabbat). Az idézett szöveg nem pontosan követi Csereyt, de semmiel nem tartalmaz többet vagy kevesebbet.

¹² „Ismeretesebb íróink, ki Erdély történetét megírták, világosan ugyan nem említik János Zsigmondnak ezen vallási ügyben viselt hadát, de azok, a miket több íróink, különösen Forgách Ferenc, Szegedy János, Pálma, Fasching Ferenc s több mások János Zsigmondról s az ő tetteiről, Blandrata György nagy befolyása- s merényleteiről följegyeztek, eléggé igazolják a dolog valóság-

vezetne ennek elemzése és értelmezése, de aligha járunk messze az igazságtól, ha arra gyanakszunk, hogy ennek oka egy igen erős közmeggyőződéssel szembeni óvatosság lehetett.

Értelmezés

Mindennek tekintetbe vételével okkal mondhatjuk, hogy az eredettörténet egészében mondaszerű, és nem a történeti tények körébe tartozik. Ilyenformán két további kérdés merül föl. Ezek közül az első, hogy miként és milyen módon jött létre a hargitai csatáról szóló elbeszélés, milyen motiváció állhat ennek hátterében. A második, hogy mi tartotta és tartja fenn azt a közmeggyőződést, hogy a csíksomlyói pünkösdi búcsú győzelmi emlékűnnep.

Ez utóbbi kérdéssel ezúttal nem kívánok részletesebben foglalkozni; igen messzire vezetne, és kiterjedt vizsgálatokat igényelne. Annyit kívánok csak megjegyezni, hogy magát ezt a közmeggyőződést mint *valóságot* kell elfogadnunk. Csíksomlyónak valóságos vonzása és valóságos ereje van legalább kétszázötven-háromszáz éve; az, hogy ennek nem annyira *kiváltója*, mint inkább *következménye* az elemzett történet, az a vonzás valódiságán mit sem változtat. Kínálkozik a lehetőség, hogy ezt a kérdést a széles körben elterjedt „invention of tradition”, a hagyományalkotás fogalmi keretei között vizsgáljuk (Hobsbawm – Ranger 1983). „Megalkotott” vagy „kitalált” tradíciónak tekinthető az „olyan gyakorlatok együttese, amelyeket rendszerint nyíltan vagy hallgatólag elfogadott szabályok irányítanak, rituális vagy szimbolikus természetűek, és viselkedési normák bevézésére törekszenek ismétlés által, ami automatikusan magával hozza a múltba vezető folyamatosságot” (Hofer – Niedermüller 1987:10). Nem kétséges, hogy a „tömeges hagyomány-termelés” korát, a 19. század utolsó harmadát megelőzően is sokféle „teremtettek” hagyományt, még ha ezek talán kevésbé ismertek is. Az ilyen folyamatokban egyaránt szerepet játszhatnak művelt, tájékozott és befolyásolásra képes egyének, továbbá olyan közösségek – esetünkben a ferences rend Erdélyben –, amelyek ünneplési formák, közös rítusok fenntartói és továbbélítői. Évtizedről évtizedre változhat az az elvárás- és ismeretrendszer, amely igazat ad a múltra vonatkozó ismereteknek vagy elveti azokat; továbbá az, amely megtart a közös emlékezetben közös cselekvésre mozgósító hivatkozásokat és történeteket. Ennek fényében az elmúlt kétszáz év székelyföldi és erdélyi története választ adhat arra, hogyan és miképp vált közös hitté, hivatkozási alappá egy „megalkotott”, „kitalált” győzelem.

A továbbiakban a fentebbi első kérdésre adott válaszok néhány lehetőségét igyekszem megragadni. A hagyományalkotás során kulcsszereplőnek látszik id. Cserey Farkas, akinek személyéhez kötődik az 1780-as első csataleírás, továbbá

gát, s mutatják, hogy ők a kath. vallást s annak híveit keményen üldözték, s a socinianismust erőszakosan terjesztették”. (Balássy 1856:99.)

kulcsfontosságúnak az az 1780-nal kezdődő évtized, amely politikai, egyházi tekintetben sok, újdonságnak számító fejleményt hozott Erdély, a szűkebb csiki terület, valamint a somlyói ferencesek életében.

Id. Cserey Farkas (nevét olykor Cserei alakban látjuk) 1719 és 1782 között élt, bécsi udvari tanácsos volt. Apja Cserey János, a történetíró Cserei Mihály testvére volt. Cserey János kétszer nősült; „ivadékai katolizáltak Csík-Rákoson” (Pálmay 1901:106). Cserey Farkas feleségének, Boros Katának tíz gyermeke született, közülük ketten kerültek egyházi pályára: egyikük kanonok, másikuk apáca lett. Egy másik lánya, Ilona a református vallású báró Wesselényi Miklóshoz ment feleségül; ez a házasság országos figyelmet is keltett.¹³ Mária Teréziától 1777-ben a tasnádi és a krasznai uradalmakat kapta (Pálmay 1901:104.). Jótevője volt a ferenceseknek (György József 1930:451). Krasznán házi káplánja volt 1778-79-ben P. Katona György, 1780-82: P. Böre Márk.

Nagy műveltségű férfi volt, aki az 1770-es években többek között levelezésben állott a későbbi erdélyi püspökkel, Batthyány Ignáccal is. Ebből kiderül, hogy gyűjtötte az anyagot Mária-kegyhelyek és -templomok képeiről, ebben Batthyány is segítette.¹⁴ Több munkát is hagyott az utókorra. Köztük van egy Bécsben kiadott, illusztrált parafrázis a lorettói litániáról, ezt nemrég reprintben is megjelentették (1772).¹⁵ Egy másik munkáját, *A magyar és székely asszonyok törvényét*, fia, ifj. Cserey Farkas adta ki (Kolozsvár 1800).

¹³ „A református Wesselényi a házasságkötéskor reverzalist adott katolikus 'feleségének maga hitében leendő nem háborgatása felől.' Azonban az történt, hogy az asszony ura vallását készült felvenni. Szülei és Batthyány püspök is 'atyai hivatala szerint' a vallásváltoztatást meg akarta akadályozni. A hathetes vallásoktatást, amely ilyen esetre az érett megfontolás céljából elő volt írva, a püspök maga óhajtotta elvégezni. Az uralkodó, II. József és a Főkormányshékö belevonódtak a tárgyalásokba, amelyek az ügy körül kialakultak. Az asszony végül is vallást változtatott. ” (Bíró 1941: 624)

¹⁴ „A vallásos Cserey Farkas az Isten anyjának tiszteletére könyvkiadást tervezett, amelyben a Lorettói litánia mondásinak sorrendjében dicsőítő verseket szerkesztett. Emellett az Isten Anyjának tiszteletére szentelt templomokról, oltárokról képeket gyűjtögetett. Törekvésében Batthyány őt támogatta, részére képeket másoltatott, miközben az elért eredmények közlésével és javaslataival saját lelki világába és munkásságába is bevilágított. ... Az Isten Anyjának tiszteletére vonatkozólag - írta Csereynek, - saját irataiban is talált feljegyzéseket. Ezeket elküldi, és a további kutatással sem fog felhagyni, majd értesítette őt, hogy az Isten Anyja tiszteletére felállított templomok és oltárképek jegyzékét a sárosmegyei plébánosoktól, hasonlólag a Heves megyeiekétől összeszedve, rövid idő alatt megküldi. A kért képeket le fogja rajzoltatni. Értesítette Cserey, hogy az eger-szalóki kép lemásolása munkában van. Ígérte, hogy a Bereg megyéből kapott tudósításokat is Csereyhez juttatja, kérdezve őt, hogy mely megyéből kíván még értesítést. Batthyány várta Cserey elhatározását, Egerben fogja-e munkáját kinyomatni. Fogjanak hozzá a nyomtatáshoz – bízta őt –, gondja lesz rá, hogy a költség nagy ne legyen. Erdélyi vonatkozásban említést érdemel, hogy Batthyány értesítette Cserey, hogy kezébe került bizonyos írott könyv, amelyben az erdélyi országgyűlések végzései foglaltatnak az 1578-1650 közötti évekből. ... (Bíró 1941:622-623)

¹⁵ Erről a munkáról három évvel megjelenése után már említést tett Horányi 1775:8.

Cserey Farkas első felesége Boros Ferenc és Abafi Ilona lánya, Boros Kata volt; vele és az ő családjával kapcsolatban a ferences rendtörténész Loseiner Leonárd kéziratos *Chronica* című műve (1777-ből) egész sor csodát beszél el. (Érdekes, hogy ezek egy része a latin nyelvű munkában *magyarul* van leírva.) 1776-ban Szűz Mária különös sugallatára kérte meg Cserei Farkas Boros Ferencné Abafi Ilona Klára nevű lányát, aki alighanem második felesége lehetett (733. pont). Boros Ferenc „a szív vápájának” gyötrelméből gyógyult fel (728.). Boros Ferencné Abafi Ilona (vagyis Cserey anyósa) fia nyavalyatörésből gyógyult fel csodálatosan 1744 vagy 1774-ben (729.). 1755-ben a Nagyerdőn, a Lónyugtató helyen Abafi Ilona négy lova a hintóját elragadta, a kocsiban benne ült ő maga és Katalin nevű leánya. A boldogságos Szűzhöz folyamodott, és ő a halálos veszedelemből kimentette (732.).¹⁶ Ugyanannak Katalin nevű lányának a himlő következtében elvesztett szemévilágát 1765-ben a Szűz csodálatosan visszaadta (734.).¹⁷ Boros Fortunát említi (1994:68.), hogy „Cserei Farkas királyi tanácsos neje 1768-ban a következő feliratú emléket tett a Mária-szoborhoz: „Cserei Farkasné Boros Kalárának / Mellye száradását s terhét fájdalmának / Örömmre fordítja az Isten anyának / Kegyesen gyógyító keze Máriának”. Cserey Farkas egyik testvére, Cserei Zsuzsanna is szerepel azok között, akik csodás gyógyulásról számoltak be tanúvallomásukban (Bárh 2000: 40–41).

Minden jel arra mutat hát, hogy itt egy olyan történettel van dolgunk, amelyet egy hitbuzgó katolikus, ájtatos, a Mária-tiszteletben élenjáró székelyföldi nemesember vetített vissza a múltba. Létrehozásában az 1770-80-as években alighanem együttműködhetett a csíki ferencesek közössége és az ott pártfogóként, anyagi támogatóként fellépő, lelki megújulást kereső nemesek rétege.¹⁸

A Csereynek tulajdonított kézirat abban az időben keletkezett, amikor az erdélyi püspökök sora vizsgálódott a csíksomlyói kegyszobor csodatételeit illetően, és sorjáztak a történetek; ezek tanúvallomásokon, feljegyzéseken alapultak (Boros 1994:63–66). Összegzésük a latin nyelvű *Protocollum de Statua*-ban található 1798-ban¹⁹; ezt követően mondta ki körlevélben az erdélyi püspök, hogy a csíksomlyói Mária-szobor csodatevő erejű. Az első püspöki vizsgálóbizottság

¹⁶ Ugyanezt a történetet magától Abafi Ilonától is ismerjük: fennmaradt és előkerült az a tanúhallgatási jegyzőkönyv, amelyet a somlyói kegyszobor csodatételeit vizsgáló püspöki bizottság készített. Vö. Bárh 2000:48.

A történetnek külön jelentőséget ad a pontos helymegjelölés, amely megegyezik a hargitai csata helyszínével.

¹⁷ E történetekhez saját csíksomlyói jegyzeteimen kívül felhasználtam Endes Miklósnak Loseiner *Chronica*-jából készült kéziratos kivonatait is: OSZK Fol. Hung.2101.

¹⁸ A Csíksomlyó Ferences Rendházban és a Csíki Múzeumban őrzött kéziratos források (rövid felsorolásukat ld. Kelemen é.n.) közül számos tartalmaz adatokat azokról a 18. századi donátorokról, akiktől az inventáriumokban feljegyzett offerek származnak. Ezeknek társadalmi szempontú vizsgálata közelebb vihet sok homályos pont megvilágításához.

¹⁹ Megtalálható Csíkszeredában, a Csíki Múzeumban 4125. szám alatt.

1746-ban kezdett dolgozni, ennek működéséről nem tudunk részleteket. A második bizottságot Kollonitz László erdélyi püspök küldte ki 1779-ben, de ő hamarosan elkerült Erdélyből, váradai püspök lett, így ez a vizsgálat sem zárult le, noha kihallgattak 74 tanút. A harmadik vizsgálat 1781-től az újonnan kinevezett püspök, Batthyány Ignác nevéhez kötődik, aki 1784-ben maga is tapasztalta Mária közbenjárását (Boros 1994:65). „A Batthyány Ignác püspök utasítására elvégzett 1784. évi tanúvallatás jegyzőkönyvének eredeti, fogalmazványi példánya a székelyudvarhelyi római katolikus plébánia irattárában megérte a XX. század végét.”, és Bárth János ezt az iratot közölte elemzéssel együtt (2000). Itt tehát a csodák, a történetek sűrűsödését tapasztalhatjuk: „létezett egy csodás gyógyulásokban bővelkedő somlyai hagyomány, amelyet [...] mérlegre kellett állítani” (Bárth 2000:7).

Az 1770-es évek nagy fellendülést hozott a somlyói rendház életében: a gimnázium kinőtte a régi épületét, és miután a rendtartományfőnök 1777-ben kezdeményezte, éppen 1780 nyarán néhány hónap alatt épült fel a gimnázium új épülete, úgyhogy ősszel már ott kezdtek tanítani. A környék falvaiból anyagot hordó székelyek ugyanabban a hónapban, júniusban kezdtek dolgozni, mint amikor a Cserey-kéziratot keltezték.

Két további történeti tényező bevonása az értelmezésbe közelebb vihet lehetséges megoldásokhoz abban a vonatkozásban, hogy mi mozdíthatta elő a történet elterjedését, azt a főgékonytságot, amely széles körben biztosította hitelét és elterjedését.

Ugyancsak 1780 őszén került trónra II. József, s talán nem túlzás, ha az ő uralkodását egy forrongó új korszak kezdetének tartjuk Erdélyben, amikor sokféle elégedetlenség, ellenkezés és bizonytalanság keletkezett. „Olyan idők jártak akkor, hogy az egész erdélyi társadalom a régi rend összeomlásának hangulatában élt – a főuraktól kezdve le a legszegényebb zsellérékig” (Jakó 1976:69). Az uralkodó azzal, hogy nem esküdött föl a magyar alkotmányra és nem koronázta meg magát, jelét adta annak, hogy kevésbé fogja tiszteletben tartani országai törvényeit, mint anyja, Mária Terézia. Az 1781-es Türelmi rendelet sok katolikus vidéken okozhatott bizonytalanságot és élezhetette ki (újra) a felekezeti ellentéteket katolikusok és protestánsok között. Nem lenne meglepő, ha ezen ellentétek legendás győzelem képében vetültek volna vissza a múltba. Az, hogy ez éppen egy uralkodóhoz kötött jelenik meg, szintén összekapcsolható II. Józseffel, de még talán Mária Teréziával is. Egy epizódot említek, amelyet Losteiner Leonárdra hivatkozva Nagy Imre jegyzett föl a madéfalvi veszedelemről szóló kéziratában. „1780-ban a csíkszeredai vár előtt akasztófára szegeztek ki a képmását a Moldvába vagy más török területre menekült 11 székelynek, ama vakmerőségük miatt, hogy – bár teljes amnesztiában való részesüléssel hívtak haza – mégsem engedelmesskedtek a felszólításnak.” (Nagy 1957:47). Tizenöt évvel a madéfalvi vérengzés után, ha csak jelképesen is, újra kivégzőosz-
köz állt Csíkszeredában, felidézve az emléket annak, hogy egy vallásban

azonos, de hatalmi törekvései folytán idegen uralkodó reguláris határőrséget kezdett szervezni Csikban. Néhány év múlva II. József eltörli a hivatalviselésben a vallási különbségtételt, és bevezeti a német nyelvet, egész hivatalnoki rétegben keltve ezzel létbizonytalanságot. A nemesekben ezt még fokozhatta a parasztlázadás Horea és Cloșca vezetésével 1784-ben. Nem ok nélkül ünnepezték tehát sokfelé Erdélyben II. József uralmának végét örömmel (Jancsó 1931; Rugonfalvi Kiss 1939: 410; Jakó 1976:70).

A történeti mítoszteremtés e korban nem példa nélküli. Ugyanez az 1780-as évtized az, amelyben megteremtik a torockói vasművesek ausztriai eredetmítoszát. Egy nemzedék ideje elég volt ahhoz, hogy a torockóiak történeti tudata teljes egészében átformálódjék: „jóllehet a torockóiak 1785 előtt még az aranyoszéki székelyekkel azonos eredetűeknek tartották magukat, egy emberöltő múlva egységesen és teljes meggyőződéssel vallották magukat ausztriai jövevények leszármazottainak.” (Jakó 1976:73) Ugyancsak idekapcsolható a „székely krónika” kérdése is, amelyről Szádeczky Kardos Lajos mutatta ki, hogy a 18. század végén született kompilációról van szó (1911). A formálódó történeti tudat, az alakuló és alakított hagyományok egy olyan időszakában vagyunk, amikor még nincs világos és éles határ forrás és elbeszélés, történet és történelem között, és tág tere nyílik annak, hogy csodás események, aktuális konfliktusok vagy nehezen megoldható helyzetek igazolása múltbeli eseményekre épülve történhessék meg.²⁰

Közvetett bizonyítékunk is van arra, hogy a történeti érdeklődés, illetve a történeti hűséghez való ragaszkodás a somlyói zárda környezetében nem a későbbi megszokások szerint alakult. Az 1773 és 1780 között előadott csiksomlyói iskoladrámákról írva Szlávik Ferenc megemlíti, hogy a hét ismert darab közül hatot a pünkösdi búcsú alkalmával adtak elő; „az összes közül egyetlen veszi tárgyát a magyar történelemből. Ez is úgy, hogy a neveket és a korokat keveri, a történeti hűség mellékes, csak a maga elé tűzött cél az érdekes, az erény diadala a bűn fölött.” (Szlávik 1907:40). Ez viszont éppen 16. századi tár-

²⁰ „... a táj és nép egységének különös, erősen szembeszökő sajátossága, hogy múltját mítosszá tudta magasztosítani régi időkben, s ez a mítoszképző ereje úgyszólván ma is megvan. ... Talán a legjellegzetesebb a Csíki Székely Krónika esete. Ez a írásmű, amely a legrészletesebben elmondja a székelység őstörténetét, annak minden egyes apró epizódját, állítólag 1533-ban Csík székházában készült. 1695-ben a megye lemásoltatta volna, 200 évvel később Farkas János újra leírta, s e másolatot Székely Márton kezdeményezésére 1818-ban Székely Mihály nyomtatásban is közreadta. A XIX. századi pragmatikus történelemtudomány ezt a csodálatos eseménnyel átszőtt írásművet hamisítványnak minősítettett - lehet, hogy joggal. Azonban az a tény, hogy 12–150 év előtt a hagyományok és mesék ilyen tömegének összefoglaló nemzeti krónikává építése ennyi írástudó embert érdekelt, véleményem szerint önmagában is érdekes történelmi jelenség, s a székelység lelki alkatához tartozó lelki tünetnek tetszik. Épp e korban se szeri, se száma a hasonló jelenségeknek.” (Bierbauer 1986:415-417)

gyú, de éppen nem János Zsigmond térítő kísérletével kapcsolatos, holott nem alaptalanul gondolhatnánk, hogyha ez akkoriban „ismert” történet lett volna, talán színjátékszerű megfogalmazást is kapott volna.

Azzal, hogy a hargitai csata története a mondák körébe utalandó, nem áll szándékomban megingatni azokat, akik számára a somlyói búcsújárás egyik értelmét egy győzelmi ünnep, a dicsőséges múltra való közösségi emlékezés adja meg. Jakó Zsigmonddal együtt azt mondhatjuk: „megszoktuk, hogy készpénznek, sziklaszilárd ténynek fogadjunk el állításokat pusztán azért, mert egy-két évszázad óta azok így élnek a köztudatban és így szerepelnek az írásos feljegyzésekben.” (Jakó 1976:79). Hangsúlyozom, hogyha a tényként elfogadott állításokról bebizonyosodik, hogy nem tényekről szólnak, az nemcsak a tisztánlátást segítheti elő, hanem új kérdéseket vet föl. Nyilvánvalónak látszik, hogy az évszázados közös meggyőződés összetartást segítő ereje nagyobb lehet a kételyek erejénél, és hogy a vallásos hittel szorosan összekapcsolódott közös tudáskészlet messzemenően fogékony a hagyományok folytonos újraalkotását eredményező (nem is mindig explicit) tevékenységekre, erőfeszítésekre. Végző soron ünnepek sora mutat példát arra, hogy az eredettörténet felidézése szerves része a közösségi kohézió megteremtésének, fenntartásának.

A folytonosság

A másik tartós narratíva a búcsújárás folytonosságára vonatkozik: eszerint a székelyek, majd az erdélyi magyar katolikusok 1567 óta megszakítás nélkül ott vannak pünkösdkor Csíksomlyón. A rendelkezésre álló, nem is kevés történeti forrás (publikáltak is, továbbá ferences levéltári anyagok) arra enged következtetni, hogy a helyzet nem ennyire egyszerű, voltak kihagyások, újrakezdések. A kérdés ekkor természetesen az, hogy a megszakított folytonosság milyen változásokat hozott magában a búcsújárásban s a róla való beszédben.

Ha kérdéssé válik az 1567-es győzelem története, akkor ezzel együtt megkérdőjeleződik az is, hogy a pünkösdi somlyói búcsújárás Csíksomlyón 16. századi eredetű. Ez természetesen nem érinti a búcsújárás középkori előzményeit, amelyek kétséget kizáróan bizonyíthatóak 16. századi feljegyzésekből; ezeket az eddigi történeti fejtegetések kellő részletességgel ismertették (Boros 1994). Indokolt tehát kutatni olyan források, beszámolók után, amelyek a 16–17. századból hitelt érdemlően számolnak be pünkösdi búcsújárásról. Jómagam eddig ilyet nem találtam; a somlyói búcsújárás középkori első említését követően (amely akkor július 2-ához, Sárlos Boldogasszony napjához kötődött) az ismert források az 1720-as évekig egész egyszerűen hallgatnak. Természetesen nincs itt terünk arra, hogy végigkövessük a somlyói ferences rendház három évszázados történetét; annyi bizonyosnak látszik, hogy a 16. század végén meglehetősen apály következett be, s hogy a 17. század közepe hozott újabb fellendülést Domokos Kázmér és Kájoni János működése nyomán.

Kájoni említett *Fekete könyve* 1684-ből még nem említi a búcsújárást sem; pedig hosszú oldalakon keresztül ad részletes leírást, több tucat (betűrendbe szedett) támogató ajándékát sorolja elő, és közli a konvent inventáriumát is (Kájoni 1991:67r–86v). Ez azért furcsa, mert ő igazán jól ismerte a csiki rendházat is, az erdélyi ferenceseket is; érthetetlen hát, miért hallgatott volna egy ott helyben fontosnak, jelentősnek számító ünnepről, illetve annak múltjáról.

Nem szerepel továbbá a csíksomlyói kegyhely Esterházy Pál nádor híres és ismert könyvének első kiadásában sem 1690-ben; az 1696-os második kiadásban viszont már ott van (Esterházy 1690; 1696). A két kiadás között Csíkban két alkalommal dúltak tatárok (éppen amikor Erdély – a török kiűzését követően a *Diploma Leopoldinum* által kodifikáltan – elvesztette addigi önállóságát, és a Habsburg Birodalom részévé vált). Az első, általam ismert feljegyzés a csíksomlyói pütkösdői búcsúról 1722, amikor Kájoni *Fekete könyv*-nek végére írta egy ismeretlen kéz a következőket: „híressé teszi az áhitatos hívek nagy sokasága, mely Pütkösd szent ünnepén idegen országokból is odasereglik. Az ott megnyilvánuló buzgóság és ájtatosság miatt méltán nevezi sok hívő kis Rómának” (Kájoni 1991:124.).

Györffy Pál részletes ismertetése 1737-ből már nagy tömeget vonzó pütkösdői zarándoklatokról beszél; szó esik a búcsújárásról, ahol „csatlakozni szoktak a különböző országreszek eretnekei is, és gyakran az azon alkalmából szemük elé táruló ájtatosság folytán nem kis számban meg is tértek” (Györffy 1989:74.). Ha ezt a korabeli híradást elfogadjuk hitelesnek, akkor úgy látszik, mintha a felekezeti ellentét kevésbé osztotta volna meg a résztvevőket, mint ahogyan azt egy felekezeti összecsapás emlékünnepe indokoltnak tarthatnánk.

Nedeczky László 1739-ből származó leírása a somlyói kegyhelyről csak általánosságban utal arra, hogy a csíkiak megtartották vallásukat a más vallásúakkal szemben is, miközben „háborúkkal kedvezett az idő a földre konkolyt hintő, pestist hozó uraságnak”; Egészen konkrétan említi viszont a tatárokat: „ennek a csodatevőnek (ti. a szobornak) tudják be a tatárok rohamának szerencsés túlélését; ugyanis amikor 1694 februárjában és júniusában újra s újra betörték, aki csak itt keresett menedéket, kár nélkül megúsza a barbárok támadását, míg az egész szomszédos vidéket kirabolták”. Utóbb szóba hozza még az 1661. évi tatár-betöréseket is.

Egyáltalán nem tartható tehát kizártnak, hogy a jelentősebb somlyói búcsújárás valódi kezdete (vagy újrakezdése) a 17. század végi tatárbetörésekkel és az azoktól való megmenekülésekkel kapcsolatos, s hogy a kibontakozó szervezeti, intézményes fejlődés a 18. század elejétől fogva (a barokk vallásosság általános fejlődésmenetébe illeszkedve, vö. Tüskés 1993) a század közepére-végére lassacskán kialakította egy újfajta értelmezés szükségességét.

A későbbi időkben bizonyíthatóan szünetelt a búcsújárás az 1849-es szabadságharcot követő években; ugyancsak az 1917 és 1921 közötti években – vagyis Erdély román megszállását követően. Az újrakezdések, a hagyományok újbóli

felelevenítései a múlt átértelmezésével, régi történetek újra elmondásával kapcsolódtak össze. A folytonosság hangsúlyozása a résztvevőkben, olvasókban, hallgatókban az állandóságot, a múlthoz való erős kapcsolódást erősíti meg; ami folytonos, azt természetesen lehet és kell folytatni, akár a régi formák megtartásával, akár újak létrehozásával. A búcsújárás részleteinek történeti áttekintése fényt vethetne az ünneplési módok átalakulásaira, hangsúlyok módosulására. Nincs terünk ezt végigkövetni; a legfontosabbnak az látszik, hogyan adja át fokozatosan a helyét a felekezeti ellentét hangsúlyozása a nemzeti összetartásnak – felekezeti határokon átívelően is, különösképpen a nemzeti létben való fenyegetettség időszakaiban. Ennek az átértelmezésnek egy korai említése 1864-ből származik: „legnevezetesebb a pütkösdkori búcsújárás, melyet *általános nemzeti ünnepnek* lehet mondani” (Hunfalvy 1864:110, kiemelés tőlem – M.T.). Alig egy nemzedékkel később a bukaresti magyarok somlyói zarándoklata mint a nemzeti lét megtartásának egyik eszköze jelenik meg (Bálint 1901). Felerősödik a nemzeti jelleg az első világháborút követően újra megindult búcsújárások során, noha visszafogottan; 1931-től külön ünnep szerveződött – Domokos Pál Péter jóvoltából – a búcsút követően, az *Ezer Székely-Leányok napja*, hogy a városokban szétszóródott cselédlányok (egyházi vezetéssel) megerősödhesse magyartudatukban. A negyvenes évek eleje, valamint a kilencvenes évek feléledő nemzeti érzéseinek kifejeződése – egy másik, további tanulmány feladata.

Áttekintésünk végén, összefoglalásul egy olyan történelmi folyamat látszik kibontakozni a somlyói búcsú eredetével kapcsolatban, amely a 17. század végén indulhatott meg, amikor a korábban szinte elnéptelenedett, ám a 17. században újra megerősödött és sokféle adománynak köszönhetően kiépült csíksomlyói ferences kolostor újra magára talált, és a környék népe (a teljes lakosság!) számára vallási és kulturális központtá válhatott. A fellendülőben levő iskola, a ferences élet kivirágzása, a Habsburg birodalmi keretek között végbemenő konszolidáció és a katolikus vallási intézményrendszer újjáépülése mind hozzásegítették a rendházat ahhoz, hogy a csodatevő Mária-szobor körül széles vonzáskörrel rendelkező kegyhely jöhesse létre. Ezt követték és kísérték a vallásos társulatok megalapításai, a 18. századi építkezések, valamint olyan kulturális fellendülést jelző fejlemények is, mint a csíksomlyói iskoladrámák, misztériumjátékok megszületése. Mindez a 18. század közepére-végére azt a nemesi-értelmiségi igényt is megteremtette, amely a kegyhely és a búcsújárás jelentőségét a történeti múlt irányában való meghosszabbítással igyekezett fokozni. A (katolikus) Habsburg uralkodókkal kialakult konfliktusok az 1760-as és 1780-as években, a csíkiak katonai határőr-szervezetbe való betagolása (amiben a jelentős számban más vallású udvarhelyszékiek nem vettek részt!) alapot szolgáltatott ahhoz, hogy olyan múltba – az 1560-as évekbe – vetítsenek vissza egy felekezeti konfliktust, amikor a székelyek ugyancsak feszült viszonyban álltak uralkodójukkal, és addigi szabadságjogaik komoly csorbulást szenvedtek. A 18. század utolsó negyedében három változatban megszületett hargitai csata és győzelem

története igen hamar széles körben elterjedhetett – nem utolsósorban éppen a somlyói kegyhelyre érkező búcsúszok révén, akik ezt a nagy tekintélyű, megkérdőjelezhetetlen szentbeszédekben is hallhatták.

Eközben a rendház egészen nagyszabású fejlődésen ment keresztül: a régi, éppen a tömeges búcsújárás következtében kinőtt és lebontott templom helyén 1802-től kezdve új templom épült fel, s a közösségi összefogás, a kiterjedt szervezés és adománygyűjtés felerősítette a történetmondás jelentőségét. A búcsúra összesereglett székelyek számára a századokkal korábbi győzelem története gyakorlatilag másfél századon át jól megragadható, tömörségében kellő szimbolikus erővel rendelkező és időről időre átértelmezésekre is alkalmas elbeszélés volt. Ennek jelentősége nem tagadható azokban az évtizedekben, amikor – a 19. század folyamán – a székelyek kiváltságolt helyzetének utolsó rendies nyomai is eltűntek, s az 1870-es években, az uniót követően közigazgatásuk is betagozódott az egységes és modernizált megyerendszerbe. Ez párhuzamosan zajlott le azzal, hogy a csíksomlyói zárda fokozatosan elvesztette kulturális jelentőségét: 1849 után már nem működött tovább a gimnázium, az ötvenes években felállított tanítóképezdekből és az újraindított gimnáziumból a ferencesek fokozatosan kiszorultak, a század végére elsorvadt az egykori Kájoni-nyomda működése. Eközben a búcsújárás folytonos volt a század második felében, s egészen 1916-ig jelentős tömegeket vonzott; egyre inkább a népi vallásosság jellegzetességei váltak benne uralkodóvá, és a felekezeti ellentétek elsimulásával, a közös nemzetiségi fenyegettség hatására egyre inkább nemzeti jellegű kegyhellyé alakult.

Csíksomlyó „titka” (Daczó 2000) ilyenformán talán kevésbé látszik a távoli régmúltban gyökerezni; ám az a háromszáz év, amelyről majdnem bizonyosan állítható a püsködsi búcsújárás megléte, kiformalódása, meg-megszakadó, újra-és újraéledő folytonossága, éppen elég sok ahhoz, hogy mindenfajta „dekonstrukciós” szándék nélkül továbbra is kutassuk, értelmezzük, elemezzük, és hogy tisztelettel álljunk meg azok előtt, akik ennek a folytonosságnak generációkon át éltetői, fenntartói, továbbadói voltak.

Függelék

1.

Id. Cserei Farkas testimoniuma a püsködsi kegyei körmenet eredetéről

Kézirat: Püspöki Levéltár, Gyulafehérvár, 356/1780.

Tekintettel Nagy Imre (1862) közlésére.

Vagyon Csík Székben Somlyó nevezetű hely alatt Boldog Aszszonynak Szép temploma a P. Franciscanusok Klostromával; tiszteltetik ebben a nagy óltáron a Dicsőséges szent Szűznek egy gyönyörű régi faragott Képe. Nevezetes helye ez az odabé való Székelyeknek emlékezetes bucsújárásokkal, szokták esztendőnként meglátogatni azon képet Püskösd szombatján több jó tétemények-

nek is, de főképpen egynek tartván háládatos emlékezetit. Ezek a Székelyek mióta schythiai pogányságból kitértek, mind ekkoráig sok rendbéli háboruk, vészedelmek, üdők, Fejedelmek változása között is az igaz hitben megmaradtak. Elfajulván ettől a Blandrata György dögleletes (sic) tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsülete sem volt előtte senkinek, ha csak Szent-Háromság tagadó nem volt; végeztési irata 1566 esztendőben Szent András nap tájban, hogy az Erdélyi birodalomban mindenenk Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle megválasztott papoktól hallgassanak, a kik pedig ezeket megháborítanak mind hitetlenek úgy büntetődjenek. E végezés mellé nem akarának állni a csiki Székelyek. Kerületé őket János király ígéretekkel és fenyegetésekkel is, de úgy sem mehet semire vélek, felmérgeződik azért, és a következő 1567ben sok fegyveres népet bocsáta reájok, hogy erőszakosan is kitérjenek az igaz hitből. Vala a többi között Allfaluban Gyergyóban, mely Csiknak fia székje, egy buzgó Lelkű Isten féltő megyés Pap István nevű, ez jobbanis felbízattá az állhatatosságra a népet, egyetérte a Főrend is vélek, el Szának mindnyájan magok, vagyonokat, életeket, régi Szent Hiteknek oltalmazására, s halálra lőnek készebbek, mint attól való el szakadásra. El járák azért egymást, és azt végezik, hogy ilyen utolsó veszedelemben az egész nép fejenként kitsintől fogva nagyig házaikat, mindenenket oda hagyván ehez a Szent Képhez gyülekezzenek, s egy szível Lélekkal könyörögjenek az Istennek, hogy szentséges édes anyánk a magyarok régi nagy Aszszonyának érdemiért tekintse őket ilyen nagy Szükségekben. Egybe is gyülekezvén minden falukból oly készséggel, mintha mindnyájon halálra mentek volna, oda érkezének, és köszönték a Boldogságos Szüzet az ő szent képében és alázatosan kérék, hogy segitené őket, s nyerne malasztot az ő Szent Fiától közelgető veszedelmek eltávoztatására. Hírek érkezék azonban, hogy Udvarhely Szék felől nyomulnának bé feléjük az hadak; annál fogva ki választák magok közül valaki csak fegyvert foghatott, és rendre állították az ott ki terjedett Szép mezőre, a fehér népeknek, öregeknek és gyermekeknek pedig meg parancsolák, hogy míg ők oda járnak, azon helyről ne távozzanak, hanem imádják Istent, és kérék, hogy töllok a Malasztok Anyjának érdemiért segítségét meg ne vonja. Evel az Aszszonyok, Leányok, Öregek, Gyermekek, kiki maga tehetsége szerént újra is könyörgéshez fogának, a fegyveres nép pedig hasonló képpen imádkozva kezdé eleibe nyomulni a János Király hadának. Vayon Csik és Udvarhely Szék között egy rengeteg Nagy Erdő, ott szembe találkozván fegyverre kele közöttök a dolog, nem hagyá Isten az igaz ügyet, feljül fordulának a Csíkiak, s jobb részét a Király hadának le vágák, a többi nyakra főre vissza szaladának. El végeződvén a verekedés, vissza fordulának a Csíkiak, mikor közelettek volna a Klastromhoz, elejekbe méne az hon maradott nép, s kimondhatatlan örömmel fogadák egymást, úgy együtt zenő Szép dicsiretekkel a Templomba sietének, s ott a nagy hatalmu Szűznek Szép Képe előtt hálát adának az Úr Istennek, hogy őket az igaz hitnek üdözítőitől meg mentette. Történék ez a dolog említett 1567ben Pünkösöd Szombatyán, an-

nak emlékezetire most is minden esztendőben azon a napon egybe gyűlvén oda, nem csak Csikból, Gyergyóból, Kászomból, Udvarhelyszékről de még Molduvából is míg által menetelek úgy meg nem szorulának, értem, hogy Kereszt alatt zengedező szép ének szóval jöven oda, dicsírték az Istent, és az ő Szeplőtelen drága Szent Annját. Sok bajok lőn annak utána is János Királytól a Csikiaknak, de soha az hit dolgában meg nem adák magokat, sőt idővel az említett végezést is vissza mondaták az 1591dik esztendőben ezen szókkal: A Csikbéli Klastrom több oda valo helyekkel együtt, miért hogy onnét ez ideig is semmi némű időben a Romai Vallás ki nem irtódott, az odabéli Atyánkfiainak lelki isméretek meg nyugtatására maragyanak ezen állapotban, a mint ekkoráig voltak.

Krasznae in Sylvania Anno 1780 Mense Junio

Wolfgangus Cserei

Consiliarius Aulicus

2.

Pünkösdi beszéd Csiksomlyón 1802-ben Csedő Vazul ferences atyától

Kézirat: OSZK Quart. Hung. 1435/3. 20–22.

De ugyan magyar nemzetünkről közelébb szólván emlékezem Székely nemzetemről Székely hazámról. Aholis tekintem ezen Szerzet Templomban mint a Salamon Templomában levő Frigynek szekrényét Szűz Anyánk csudákkal tündöklő képét, kinek mely sok és nagy jó téteményit vette Székely hazánk édes nemzetünk ki tudná ma elő számlálni? de ugyan hogy régi ős Atyáinknak ezen csudálatos képhez valo fogadásokról megemlékezzünk, s mi is magunkban ezen kötelességünket megújítsuk le irom noha röv[id]en ezen mái napi áitatosságnak mi voltát fundamentumát mely fundamentumnak számtalan részei mind azon által el hallgatván mindeneket csak egyedül nemes Nemzetünknek Teğ. Cserei Farkas hazánkfiának írását előtökben betű szerént terjesztem melyből is egyedül megtudjátok mi légyen a Pünkösdi bucsujárás amely tudositást vett ki Magyar országott egy könyvből melynek neve Geographia Mariana Regni Hungariae. Vagyon Csik Székben Somlyo nevezetű hegy alatt egy Templom a T Pater Franciskánusok klastrommal együt, s ebben tiszteltetik a Nagy oltáron Dicsőséges Sz. Szűznek egy gyögyörű csudálatos régi faragott képe, nevezetes helye ez az odabé valo Székelyeknek melyet emlékezetes bucsujárásokkal szokták esztendőnként meg látogatni azon képet pünkösöd szombattyán több jó téteményeinek de főképpen egynek tartván háládatos emlékezetét.

Ezek a Székelyek, mivelta s szkítiai pogányságból kitértek, mind ekkoráig sok rendbéli háborúk, hadakozások, veszedelmek idők fejedelmek változási között is az igaz hitben megmaradtak; De elfajulván ettől a Blandrata György dögletes tudománya után az ifjú János király, arra vetemedék, hogy már becsüllete sem volt előtte senkinek hacsak a SS. Háromságnak tagadója nem volt. Végezést is írta 1566ikban Sz. András nap tájban, hogy az erdélyi birodalomban min-

denek Blandrata Györgytől függjenek, és a tőle választott papoktól hallgassanak, akik pedig ezeket megháborítanak, mint hitetlenek úgy büntetődjenek. E végezés mellé nem akarának állani a Csiki székelyek a többiekkel. Kérülgeti őket János király igiretekkel, fenyegetésekkel, de semmire sem mehet vélek; felmérgeződik azért és a következő 1576-i esztendőben sok fegyveres népet bocsáta rájuk, hogy erőszagon (sic) is kitérjenek az igaz hitből. Vala a többi között Nemes Gyergyó Székben alfaluban mely helység filiálisa a Csik széknek egy buzgó, Istenfélő, István nevezetű megyés pap, ez jobban is felbiztatá a népet az állhatatosságra, egyet érte a Nemes Főrendel is elszánák mindnyájan magokat, vagyonokat, életüket régi Sz Hiteknek oltalmazására, s halálra lőnek készebbek, mint attól való elszakadásra, eljárak azért egymást, és azt végezik, hogy ily utolsó veszedelemben az egész nép kicsintől fogva nagyig házaikat mindeneket oda hagyván ehez a szent képhez gyülekezzenek, és egy szívvel lélekkel könyörgenének az Istennek, hogy szentséges édes Anyjának a Magyarok régi nagy Asszonyának érdemeiért tekintse őket ily nagy szükségben. Egybe is gyülekezvén minden falukból oly készüllettel . mintha mindnyájan halálra kellett volna menniük, oda érkezének Csíkban és köszönték a Boldogságos Szűzet az ő szent képében és alázatosan kérék, hogy segéltené őket, s nyerne mászatot az ő Szent Fiától közelgő veszedelmek eltávoztatására.

Hírek érkezék pedig azalatt, hogy Udvarhelyszék felől nyomulnának bé feléjük a hadak, annál fogva kiválaszták maguk közül valakik csak fegyvert foghattak, rendre állíták az ott kiterjedt mezőre, a fejrénépeknek pedig az öregek és gyermekekkel megparancsolák, hogy míg ők oda járnak, azon helyről el ne távozzanak, hanem imádják az Istent, és kérék, hogy tőlök Anyjának érdemiért segítségét meg ne vonja. Ezzel az asszonyok, öregek gyermekek tehetségek szerént a buzgó könyörgéshez fogának, a fegyveres nép pedig nem különb ájtatossággal eleikbe kezdte nyomulni a János király hadjának. Vagyon egy rengeteg erdő Csik és Udvarhely között, ahol is a Csiki lázon szembe találkozáván fegyverre kelének a Jézus és Mária nevében; de a Csikiak jobb részét a király hadjának le vágák maguk minden sérelme nélkül, a többi nyakra főre vissza szalada. Ezzel visszatérvén a Székely nemzet is a nevezett Klastromhoz nagy ének szóval zöld ágakkal, szembe tanálván elhagyott véreket nagy vígan s annál zengőbb énekszóval hálaadásra a Templomba menének, s ottan a nagy hatalmú Szűzet csudálatos képe előtt tisztelék. Történék ez a dolog 1567-ik évben Pünkösöd Szombatján amelynek emlékezetére most is minden esztendőben nemcsak Csik Gyergyó és Kászonból, hanem Udvarhely Székről is a meg maradott katolikusok el szoktak jöni efelett meghallván győzedelmes hadakozásokat a Csikiaknak igaz hitekért a Molduvai pápisták hálaadásul Mária tiszteletére csudálatos képéhez minden pünkösdben míg a Carenta nem akadályoztatta megjelentek tiszta fejr köntösben fejr kereszték és zászlókkal. Bizonyítja eztet Bálványos nevezetű havas, melyet évégre bírnak a Nemes Szent Péter megyének lakosi, hogy minden esztendőben a Kárenta nem akadályoztatván tartozzanak

néik szállást s edelt adni. De ... vagyon az is, hogy abban az időben nemes Háromszéki K. atyáinkfiak mint kötelességnek tartván parancsolat mellett jöttek ezen processzióba és az Leányok tiszta fejrben le bocsátott hajjal.

Nem különben nemes Gyergyai véreink is kötelességeknek tartották a pünkösdi processzióval Máriának tiszteletét kik afelett tartották s még ma is tartják, hogy előre egy processziót csupán lányokból állót tiszta fejrben öltözve hajuk leeresztve bocsátottak Máriának tiszteletére, hogy megemlékezni méltóztassék az 1567-ikben ős Atyáinkkal kötött jó téteményeiről, s most is minden eretnekségektől oltalmazza Néki felszentelt bemutatott hazánkat, ugyanez az oka annak is, hogy azon nevezett Szűz lányokból álló processzió pünkösdi napján elein megindul és zöld ágakkal valamint Noét a kibocsátott galamb zöld ággal vigasztalta és a vízözön megcsendesedéséről bizonyossá tette, úgy ők is új hírt jelentenek a hon maradottaknak. Ugyanez az oka annak is, hogy minden esztendőben máj napon szoktunk itten megjelenni Mária köszöntésére mert ugyanezen napon történt tiszta helyünknek minden mocsok nélkül való megoltalmazása a dögletes eretnekségtől.

Orrolják tehát, s ellenkezzenek sokan az új politikusok közül a pünkösdi processziókat neveték Szűz Anyánk csudatevő képét de mégis fennmarada, hogy Mária csudákkal teljes Anya, s ezen tiszta helynek minden eretnekség ellen védelmező pártfogója. Tehát K. népem, székely nemzetem nem tagadhatod régi ős atyáidnak Máriához tett fogadásokat, azért ujítom Szent Pállal: Maradjatok meg atyám fiaik a hitben emberkedjetekek és erősödjetekek meg. Oltalmazátok magatokat tiszta helyetekek minden kerengő nemzetektől, kik juhok bőrében lappanganak, de nincs igaz hitekek, gerjesszetekek fel magatokban igaz hiteketkekek folyamodgyatok Máriához minden szükségektekben mert ő nem csak esedezhet eretekek hanem esedezik is amint meg hallátok.

3.

Henter Antal emléktáblájának felirata 1817-ből

Boros 1994:133.

„Emlékezetére azon győzelemek, melyet 1559-ben pünköszt szombatján ezen a helyen nyert ifjabb János Zsigmond király hada ellen az a maga sz. hitét védelmező székely nép. Ezen alkotmányt emlete sep. Sz. Ivány Liber báró Henter Antal az Krisztus Rendjének arany keresztes vitéze az apostoli királyi és császári felség koltos híve és nemes anya Udvarhely szék fő királybírója 1817.”

4.

A hargitai csata említése gimnáziumi évkönyvben

Imets 1871:6.

„»Csík, Gyergyó és Udvarhely néhány falukkal, Marosszéeken és a havas alatt egy néhány falu nem állottak el a régi avas-pápistaság mellől; és a királynak

(Zsigmondot értsd) sem volt módja abban, hogy a papjokat persequálja. hanem a mai napig megmaradtak abban« [Gr. Mikó: Erd. Tört. Adatt I. 28.] Pedig persequálta, mert az unitária vallást Csíkban, melynek sikerült bérckoszorújában ősi hitét minden vallás-újítástól megóvni, fegyverrel akarta terjeszteni, de »nem volt módjába«; mert csapatait, a hitét szent lelkesedéssel védő belső székelység a Nagy-Erdőn (Csík s Udvarhely közt) szétverte, s gyalázatosan visszaüzte. [Gyfvári Füzetek II. 49–50. L. kézirat a Batthyányi-könyvtárban.] A kath. hit e diadalának emlékét Csík-Somlyón kegyelettel üli meg évenként a kath. székelység.”

Irodalom

Asztalos Miklós

1936 *Erdély története*. In: *A történeti Erdély*. Asztalos Miklós (szerk.) 175–360. Budapest, Erdélyi Férfiak Egyesülete.

Balássy Ferenc

1856 *Csik-Somlyó*. Religio I. félév 13:97–100; 14:105–108.

Bálint János (szerk.)

1901 *A Bukaresti Szent István Egyesület Emlékkönyve*. Bukarest.

Balogh Ágoston

1872 *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum*. Eger.

Bándi Vazul

1901 *Zarándoklásunk célja, a csíksomlyói kegyhely ismertetése*. In: *A Bukaresti Szent István Egyesület Emlékkönyve*. Bálint János (szerk.) 24–41. Bukarest.

Banner János

1913 *Erdély leírása a XVII. századból*. Jászberény: Novotha Andor.

Bárth János

2000 *A vigasztaló Napbaöltözött Asszony*. Szeged: Agapé.

Benedek Fidél

é. n. *A csíksomlyói ferences kolostor története* I. rész: 1440–1640. Kézirat, 134. oldal. (magántulajdonban)

1967 *A csíksomlyói búcsújárás eredete*. Kézirat (32 oldal): OSZK Quart. Hung. 4401/4.

2000 *A csíksomlyói ferences kolostor története*. In: *Csíksomlyó*. Kolozsvár. 133–345.

2002 *A Szent István Királyról Nevezett Erdélyi Ferences Rendtartomány*. Kolozsvár

Benkő Károly

1853 *Csik Gyergyó és Kászón Leírások ...* Kolozsvár: Ev. Ref. Tanoda.

Bethlen Wolfgang

1782/1793 *Historia de rebus Transylvanicis*. Ed. Secunda. Nagyszeben.

Bierbauer Virgil

1986 *Székelyföld templomairól* In: *Ódon Erdély*. Sas Péter (szerk.) II. k. 403–428. Budapest: Magvető. /Eredeti: *Magyarságtudomány* 1(1942):140–154./

Bíró Vencel

1941 *Gr. Batthyányi Ignác levelei az Erdélyi Múzeum Egyesület levéltárában*. In: *Pásztortűz* XXVII. (12.) 621–624.

Boga Alajos

1914 *Székelyföld történetirója a XVII. században (Lakatos István)*. Kolozsvár, Szent Bonaventura.

Boldizsár Dénes

1930 *A csíksomlyói pünköst szombati búcsu eredete.* Dej: V. Roman könyvnyomdája.

Boros Fortunát

1994/1943 *Csíksomlyó, a kegyhely.* Csíkszereda: Pallas Akadémia.

Csedő Vazul

1802 *De Vigilia Pentecos. 1802, continuatio Anni ...* Kézirat: OSZK Quart. Hung. 1435/2. 20-22.

Cseréy Farkas

1772 *Isten anyjának, szűz Máriának lorétomi litániában lévő nevezetek rendjén folyó dicsérete.* Bécs (Reprint: Budapest, 1999).

Daczó Árpád (P. Lukács OFM)

2000 *Csíksomlyó titka.* Csíkszereda: Pallas Akadémia.

Demény Lajos

1976 *Székely felkelések a XVI. század második felében.* Bukarest: Politikai Könyvkiadó.

Domokos Pál Péter

1979 *„Édes hazámnak akartam szolgálni”.* Budapest: Szent István Társulat.

Egyed Emese

1990 *Szép Szűz Máriska sír.* In: *Helikon* 1 (24. sz.) (jún. 15.) 1, 6.

Egyetemes Magyar Encyclopaedia

1869 VII. kötet. Pest : Emich Gusztáv.

Endes Miklós

1938 *Csik-, Gyergyó-, Kászton-székerek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig.* Budapest.

1943 *Kivonatai Loseiner Chronologicájából.* Kézirat: OSZK Fol.Hung. 2101.

Erős Ferenc Modeszt

É.n. *A Szűz Mária képe és pünkösti gyűlekezet Csík-Somlyón.* Kézirat: OSZK Fol. Hung 3170.

1852 *A Szűz Mária képe és pünkösti gyűlekezet Csík-Somlyón.* Brassó

Eröss József

1913 *A székelyek története.* Kézdivásárhely: Túróczy I.

Esterházy Pál

1690 *Az egész világonlevő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Rövideden föl tet* Eredeti ... Nagyszombat.

1696 *Mennyei korona ... az az egész világonlevő Csudálatos Boldogságos Szűz Képeinek Rövideden föl tet* Eredeti ... Nagyszombat.

Fáy Zoltán

1999 *Ferencesek Gyöngyösön.* Budapest: Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány.

Ferencz József – Kovácsi Antal

1872 *Keresztény Magvető* VII. k.

Ferenczi Károly

1893 *Szentbeszéd, melyet a csíksomlyói pünkösti búcsún 1893-ik évben mondott FK gyergyószentmiklósi lat. szert. plébános és esperesköri jegyző.* Gyergyó-Ditró.

Gagy Sándor

1912 *Erdély vallásszabadsága a mohácsi véstől Báthori Istvánig.* Budapest: Heller I. és M. Studio.

Galla Ferenc

1934 *A csíksomlyói ferences kolostor viszontagságai Bethlen Gábor idején.* In: *A Klebelsberg Kúnó Magyar Történetkutató Intézet Évkönyve.* 283–302. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Gegő Elek

1838 *A moldvai magyar telepekről.* Buda: Magyar Királyi Egyetem.

GY. A.

1995 *Csiksomlyó – a pünkösdi csoda.* In: *Erdélyi Napló* május 31:12.

György József

1930 *A ferencrendiek élete és működése Erdélyben.* Cluj-Kolozsvár.

Györffy Pál

1989 *Az erdélyi Ferences Kustódia története.* Latinból fordította és a bevezetést írta Domokos Pál Péter. Budapest.

Hankó Vilmos

1896 *Székegyföld.* Reprint, 1993: Budapest: Akadémiai.

Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.)

1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press

Hofer Tamás – Niedermüller Péter

1987 *Hagyomány és hagyományalkotás.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

Horányi Elek

1775 *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum...* Bécs.

Hunfalvy János

1864 *Magyarország és Erdély eredeti képekben.* Darmstadt.

Imets Fülöp Jákó

1871 *A székely nemzet mozgalmai a nemzeti fejedelmek alatt.* In: *A csiksomlyói róm. kath. VI. osztályu gymnasium Tudósítványa az 1870-71. dik tanévről.* 1–12. Marosvásárhely.

Jakó Zsigmond

1976 *A torockói legenda születése és kritikája.* In: *Írás, könyv, értelmiség. Tanulmányok Erdély történelméhez.* 62–79. Bukarest: Kriterion.

Jordánszky Elek

1836/1988 *Magyarországban s' az ahoz tartozó Részekben lévő bődögságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása.* Posonban: Belnai örököseinek betűivel. /Reprint: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988./

Kájoni János

1991 *Fekete könyv. Az erdélyi Ferences kustódia története. Kájoni János Kézirata 1684.* Madas Edit (sajtó alá rendezte). Szeged: Scriptum Kft.

Kállay Ferenc

1829 *Históriai értekezés a nemes sékely nemzet eredetéről, hadi és polgári intézeteiről a régi időkben.* Nagyenyed: Ref. Kollégium.

Katolikus Lexikon

Diós István (szerk.) Budapest: Szent István Társulat.

Kelemen Katalin

É. n. *Csiksomlyó bibliográfia.* Csikszcreda: Megyei Könyvtár.

Kemény József – Nagyajtai Kovács István

1837/1845 *Erdélyország történetei tára* I-II. Kolozsvár.

Köpeczi Béla (főszerk.)

1986 *Erdély története.* Budapest: Akadémiai

Kövári László

1859/1866 *Erdély történelme* I-VI. Kolozsvár.

Léstyán Ferenc

1996 *Megszentelt kövek.* Kolozsvár: Gloria Kiadó.

Lévay Mihály

1935 *A boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, szenthelyei, legendái.* Budapest: Franklin Társulat.

Mohay Tamás

- 1992 *Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún.* In: *Művelődés* 41 /5/: 26–27.
- 1996 *Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún.* In: *Néprajzi Értesítő* 78:29–58.
- 1997 *Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún 1990-ben.* In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Laczkovics Emőke (szerk). 130–148. Veszprém – Debrecen: Laczkó Dezső Múzeum.
- 2001 *Egy ünnep alapjai. A csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban.* In: *Tabula* 2000/3 (2) 230–256.
- 2002a *Moldavian Hungarians in Csíksomlyó at Pentecost. Hungarian Heritage* Vol. 3. no. 1–2. 56–68.
- 2002b *Az ünnep eredettörténete vagy mondája: Megfontolások a csíksomlyói pünkösdi búcsúról.* In: *Ünnep – hétköznap – emlékezet. Társadalom- és kultúrtörténet határmezsgyéjén.* A Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület konferenciája, Szécsény, 2000. augusztus 24–26. Szerk.: Pásztor Cecília. Salgótarján, Nógrád Megyei Levéltár, 2002. 103–109. /Rendi társadalom – polgári társadalom 14./
- 2003 *Csíksomlyói kolduló ferencesek Moldvában 1858–59-ben.* In: *Imádságos asszony. Erdélyi Zsuzsa köszöntése.* Szerk. Czövek Judit. Budapest, EFI, 2003. 168–189.
- 2004 *Kájoni Jánostól Márton Áronig: Kétszázötven év a csíksomlyói pünkösdi búcsújárás alakulástörténetéből.* In: *Rítus és ünnep az ezredfordulón.* Szerk. Pócs Éva. Budapest, L. Harmattan – Marcali Múzeum – PTE Néprajzi Tanszék, 2004, 221–243.

MTI (szerző nélküli híradás)

1995 *Csíksomlyói búcsú.* In: *Romániai Magyar Szó*, június 5.

Nagy Imre

- 1862 *A csíksomlyói tanoda és nevelde.* In: *Gyulafehérvári Füzetek* II. 30–101. Kolozsvár.
- 1957 *Történelmi Adatok a Vitéz Székely Nemzet Életéből Losteiner Leonárd Krónikás Gyűjteménye után.* Közli Nagy Imre gimn. tanár 1861. In: *Csiki Múzeum Közleményei*, 1956. Csíkszereda: Csiki Múzeum.

Nedeczky Ladislaus

1739 *Fontes gratiarum Marianum ...* Claudiopoli (Kolozsvár).

Orbán Balázs

1869 *A Székelyföld leírása* II. k. Csík-szék. Pest: Ráth Mór.

Pálfi Géza

1975 *A Napba öltözött asszony.* In: *Szolgálat* 27:55-57

Pálmay József

1901 *Háromszék vármegye nemes családjai.* Sepsiszentgyörgy: Jókai Nyomda.

Rugonfalvi Kiss István

1939 *A székely nemzet története.* In: *A nemes székely nemzet képe.* Rugonfalvi Kiss István, szer. I. k. 41-447. Debrecen: Lehotai Pál.

Sávai János

1997 *A csíksomlyói és a kantai iskola története.* Szeged: Agapá. /Documenta Missionaria II/II. /

Simén Domokos

1998 *Történelem vagy legenda. A csíksomlyói búcsú eredetéről.* In: *Unitárius Élet* 52/6: 16–18.

1999 *A csíksomlyói búcsú folklorizálódott eredethagyományai.* In: *Vallási néprajz* 10. Küllös Imola, szerk. 129-138. Budapest: Református Egyház Teológiai Doktorok Kollégiumának Egyházi Néprajzi Szekciója.

Soós Sándor

1996 *Csíksomlyó.* Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.

Svéda Pál

1938 *Bethlen Farkas históriája.* Pécs.

Szádeczky Kardoss Lajos

1911 *A Csíki székely krónikáról.* Budapest. *Értekezések a Történettudományok Köréből* 1./

1927 *A székely nemzet története és alkotmánya.* Budapest: Hargitaváralja J. Sz. K.

Székely László

1995 *Csíki áhitat.* Budapest: Szent István Társulat.

Szilágyi Sándor

1877 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* 2. k. (1556 szept. – 1576 jan.) Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Szlávik Ferenc

1907 *Kézírtos iskolai drámák.* In: *A csíksomlyói római katolikus gimnázium értesítője az 1906/1907. évről.* 1–43. Csíkszereda.

Tankó Gyula

1996 *Gyimesi szokásvilág.* Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat.

Tima Dénes

1907 *A csíksomlyói segítő Mária. P. Loseiner krónikája és más latin források nyomán.* Kolozsvár: Szent Bonaventura.

Tódor Csaba

1999 *Oka volt-e János Zsigmond a csíksomlyói búcsúnak?* In: *Művelődés* 52 (5): 24–25. (vö. Simén Domokos 1999)

Tüskés Gábor

1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon.* Budapest: Akadémiai.

Tüskés Gábor – Knapp Éva

1988 *Utószó.* In: Jordánszky Elek 1836/1988: 1–49.

Vitos Mózes

1894 *Csikmegyei füzetek.* Csíkszereda: Györgyjakab Márton.

Volkori László

1998 *Székelyföld útikönyve.* Budapest: Cartographia Kft.

VAN-E VALLÁS PAPSÁG NÉLKÜL?

Állandó gyakorló lelkészként, de csak időleges gyakorló hívőként teszem fel újra és újra a nagy kérdést: létezhet-e a vallás papság nélkül? Ez nyilván azért kényes kérdés számomra, mert az egyetemes papságot valló kicsiny földi vallásos közösséghez tartozom. Felelősségteljes, tehát kényelmetlen állapot, mert egyrészt vallom az egyetemes papság elvét, tehát azt, hogy az egyén közbenjárók nélkül is képes viszonyt folytatni a mindenség Urával, az Istennel, másfelől pedig tapasztalom azt, hogy a papság által kialakított tanok nélkül egyetlen közösség sem tud vallásosnak megmaradni.

Ez az írásom is egy aktuális esemény árnyékában született, nevezetesen az ortodox ördögűzési tragédiáiban.¹ A vallásszociológia művelői zavarodottan kapkodhatják a fejüket. Az európai társadalmak többsége istenhívőnek nevezi ugyan magát, de nem kimondottan vallásosnak. A többség hisz valamilyen megfoghatatlan transzcendens valóságban, de egyházon kívül él, vagyis nem fenntartója, még kevésbé lelkes tagja egy adott egyháznak. Tomka Miklós *Budapesttől Nagyhajtságig, avagy világnézeti helyzetünk madártávlatból s közelebbről* című, 1985-ben írt tanulmányában így fogalmaz: „társadalmunk körülbelül kétharmada nem akarja feladni minden kapcsolatát a vallással és az egyházzal – anélkül azonban, hogy életét a kereszténység modellje irányítaná. Számukra a vallási hagyomány nem meghatározott cél és értékrend, hanem olyan áruháza, aminek kínálatából tetszés szerint lehet válogatni. Ehhez képest annak kisebb a jelentősége, hogy egyesek ízlésének a templomi ünnepélyesség, másoknak az egyéni bibliaolvasás, vagy sem ez, sem az, hanem – ki tudja, mi okból – az önmagát nyilvánosan vallásosnak becsatulyázás felel meg. [...] A vallási hagyomány kopik, töredezik. Léte mégis tény. [...] Az ingadozó vallási hagyományból nemcsak az elvallástalanodás, hanem a vallási megújulás felé is nyitva az út. Az összefoglalásban pedig még valamit hangsúlyozni kell. A »maguk módján« vallásos többség mellett társadalmunk megközelítően tizedrésze meggyőződéssel, egzisztenciájával vallásos, mégpedig valamilyen vallásos közösséghez kapcsolódva. Ez a csoport megfogalmazza és saját példájával képviseli, hogyan érdemes, miért szép, mikor öröm az élet. [...] Az elkötelezett vallásosok főleg két dologban »mások«. Életigenlésük és közösségigényük megkülönbözteti őket az átlagostól, s társadalmilag értékes mintát képez.”² 2000-ben pedig így ír: „Magyarországgal, Európával összevetve

¹ 2005 júniusának közepén Tanacu településen a Szentháromság ortodox női kolostorban állítólagos „ördögűzés” céljával napokon keresztül kínozták, majd keresztre láncolták a 21 éves Maricica Irina Cornici szerzetesnőt. Az áldozat három napi kínlás után meghalt.

² *Forrás*, 1985 január, 44. oldal.

Erdélyben nagyobb a hívők aránya, akik méghozzá magától értetődőbben hívők, mint másutt. Erdélyen belül maradván azonban joggal kérdezhető, hogy nemcsak látszat-e mindez? Érdemes sorra venni a bizonyítékokat, hogy valójában olyan erőteljes-e az a vallásosság? Vagy csak népszokások élnek tovább? Együtt jár-e a hit és a vallásgyakorlat? Van-e a vallásosságnak valami szerepe, jelentősége az egyén és a társadalom életében? Sokak szerint az erdélyi magyarság úgy ragaszkodik katolikus, református, unitárius vallásához, mint nyelvéhez. Ezzel védi önazonosságát. Így különbözteti meg magát a nem magyaroktól. Vajon Erdély vallása csupán nemzetvédő mechanizmus?³ (Tomka Miklós vallásszociológus, az MTA Filozófiai Intézetének főmunkatársa, a budapesti Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központjának igazgatója)

A fent idézett írásokban Tomka nemcsak a magyarországi és az erdélyi, hanem a nyugat-európai társadalmak vallásosságát is vizsgálja. Véleménye szerint a magyarországi és a nyugat-európai társadalmaknak a valláshoz és az egyházhoz való viszonya hasonló formákban nyilvánul meg. Ezzel szemben kiemelkedő helyet foglal el az ír és a román társadalom, ahol a többség egzisztenciálisan vallásos és egyházhoz tartozó. (Az ír példát Tomka Béla *Családfejlődés a 20. századi Magyarországon és Nyugat-Európában* című művéből merítettem. A román példát a *Sociologie Românească* című tudományos szemle tanulmányai-ból. Ezt a folyóiratot Dimitrie Gusti alapította 1936-ban. 1944-ben beszüntették, és csak 1990-ben indulhatott újra. 1996-ban újra megszűnt, most már nem ideológiai, hanem anyagi okok miatt, majd 1999-ben újraindították, és mind a mai napig a román szociológiai kutatások fő bemutatójaként, terjesztőjeként tartják számon. Angol nyelvű fordításban is megjelenik, szerzői és munkái között a román tudósok és műveik mellett megtaláljuk a romániai magyar szociológusok munkáit is.)

Európában tehát egymás mellett létezik két jól elkülöníthető társadalom: egy „valamilyenféleképpen”, pluralisztikusan vallásos világ, és egy egzisztenciálisan, kézzelfoghatóan vallásos. A szekularizált, csak sejtések szintjén hívő társadalmakban végbemenő tragédiákat szinte megértő bölcsességgel fogadja a hívő ember, mondván: ha közelebb lettek volna Istenhez, bizonyára nem történt volna meg velük a tragédia. De mi a feloldó magyarázat abban az esetben, ahol a tragédia vallásos meggyőződésből és vallásos gyakorlatból származik? Mi a feloldó magyarázat ott, ahol a hibát vagy bűnt elkövető épp az a személy, akit a hit, a vallás az emberi és az isteni világ összekötőjeként tisztel?

A moldvai kolostorban szolgáló szerzetes a hívők meggyőződése szerint közbenjáró az egyszerű emberek és Isten között, továbbítja, segíti a hívők kéréseit Isten felé, és csatornázza Isten válaszát a hívek felé. Nemcsak az ortodox teológia, hanem a társadalom ortodox tagjai is kiválasztottként tisztelik a papi és a szerzetesi személyeket. A papokat, a szerzeteseket és apácákat az ortodox val-

³ Gereben – Tomka, *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben.* 9. oldal

lás öreiként tartják számon, akikre maga Isten bízta a szent örökös feladatát. A román vallásszociológusok tanulmányokat írnak a Szerbiában lakó román ortodoxok hálátlan helyzetéről, ahol a szerb ortodox egyházi hierarchia nem engedélyezi a román nyelvű liturgiát.⁴ Ebből adódóan – vonják le a következtetést a tudósok – a nép a kereszténység előtti vallásos praktikákhoz folyamodik, kerüli a szerb nyelvű papságot és egyházat, és egy sajátos szektás vallásosságot űz. A szerbiai román ortodoxok tehát papság és teológiai, egyházi tanok nélkül élnek meg vallásukat, hitüket. Pesszimisztikusan szemlélik jövőjüket, mert meg vannak győződve arról, hogyha nem lesz lehetőségük a papok és szerzetesek szolgálatait igénybe venni, akkor pusztulásnak lesz kitéve vallásos közösségük.

A vallásszociológiai elemzés „groteszkje” jelen esetben az, hogy az említett ördögüzési tragédia nem egy ilyen pap és szerzetes hiányban szenvedő közösségben történt, hanem egy felszentelt helyen, mégpedig a kiválasztottak hibájából. A tanacui kolostorban tartózkodó fiatal nő belehalt az ördögüzési praktikába, a vádlottak: egy szerzetes és három apáca. A „betegből” különböző praktikákkal a szerzetes és az apácátársak ki akarták űzni az ördögöt. A „beteg” meghalt a keresztén, mielőtt az ördögüzés befejeződhetett volna.

Amikor unitárius vallásunkat összehasonlítom a román ortodox vallással, akkor a Clifford Geertz által idézett Santayana vallás-meghatározására⁵ alapozom azon nézetemet, hogy a mi unitárius vallásunk szellemi gyönyört képes szerezni a szellemi szférákat kedvelőknek, de erős támaszpontot nem tud nyújtani a mindennapi élet síkján tengődőknek, ellentétben a román-ortodox vallással. „Minden élő és jól működő vallásnak határozott ismertetőjegye van. Az erejük egy sajátos és szokatlan üzenetből és abból az elfogultságból áll, amit ez a kinyilatkoztatás az életnek ad. A megnyíló távlatok és misztériumok egy másik világba hívnak, egy másik világban élni – akár teljesen el akarunk merülni benne, akár nem –, ez az, amit a vallás jelent.” Eszerint amit az említett tanacui sztárec és az apácák tettek, hitbéli meggyőződésből tettek – és ez beleillik a vallásos motiváció képletébe. Egy unitárius sohasem tenne ilyet – állítom én –, nem csupán azért, mert vallása annyira humanista beállítottságú, hanem azért sem, mert az unitárius emberből hiányzik a jó értelemben vett „elfogultság” és a misztika iránti nyitottság.

Mindezekből vajon arra lehet-e következtetni, hogy az unitárius vallás „rosszabb” a román ortodoxnál? Nem. Nem rosszabb a mi vallásunk, csak gyengébb. De vajon minden esetben erény-e a gyengeség, a kinyilatkoztatásból származó elfogultság hiánya? Melyik vallás jobb, melyik az eredményesebb egy egyén és egy közösség életében? Az-e, mely csak mint napernyő díszíti (nem mindig napos) életünket, vagy az, amelyikben el lehet merülni, amelyik át tud

⁴ *Sociologie Românească*, 2001, december a Román Szociológiai Egyesület folyóirata, alapították 1936-ban

⁵ Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. 72. oldal

röpiteni egy másik világba? Az unitárius vallásos közösség nyilván oly csekély számú, hogy vallásszociológiai szempontból még összehasonlítható munkát sem lehetne írni arról, miképpen alakítja a társadalmat, szemben – mondjuk – a román ortodox vallással. Kindulópontként ajánlom Elena Julia Gheorghiu tanulmányát: *Vallásosság és kereszténység a posztkommunista Romániában*.⁶

Az unitárius lelkésztől a társadalom – vagy szűkebb értelemben a helyi közösség – nem várja el, hogy ördögöt űzzön. Az ortodox lelkésztől elvárja. Az unitárius lelkésztől nem várják el, hogy befolyásolja a társadalmat, az ortodox lelkésztől még azt is elvárják, hogy az egyének magánszféráját befolyásolja, vagy egyenesen irányítsa. Érdekes módon mindkét közösség, nevezetesen az ortodox és az unitárius, egyaránt létfontosságúnak tartja a papság szerepét az egyház életében, de az unitárius közösség – ellentétben az ortodox közösséggel – nem fogadja el a papságnak a társadalom egészét átfogó befolyását. Az unitárius papság és a társadalom viszonya tehát a „se veled, se nélküled” kategóriába esik. Létfontosságú, hogy legyen papság, de lehetőleg ne ártsa bele magát a társadalom mindennapi problémáiba. Ezt a megállapítást nyilván nem tudományos munkákból dokumentáltam, hanem a lelkészek által összeállított statisztikákból, valamint a különböző egyházközségi jelentésekből merítettem. A templomlátogatás alacsony aránya, a vallásos, lelki tevékenységek ritkasága, a lelkigondozói szolgálat igénybe-nemvétele élesen bizonyítja azt a valóságot, amit fentebb foglaltam össze.

A fent említett Clifford Geertz (Niedermüller Péter szerint) a második világháborút követő kulturális antropológiai kutatások egyik legkiemelkedőbb alakja. Nagy hatású elméletének központi kategóriái a jelentés, a szimbólum és az értelmezés. Jelen írásban azért támaszkodom rá, mert Geertz igazi multidiszciplináris tudós, aki a társadalomtudományok szétválasztását egyenesen bűnnek tartja. Szerinte csak fél-tudós, rész-tudós az, aki kimondottan szociológusnak, vagy antropológusnak, vagy pszichológusnak tartja magát, s aki tudása elmélyítéséhez csak egyetlen diszciplína hatókörét és területét használja fel. Geertz kulturális antropológiájában mélyrehatóan foglalkozik a vallással, a vallásos magatartásformákkal. Olyan híres tudósoktól tanult, mint Talcott Parsons, az Egyesült Államok egyik legelismertebb szociológusa, s olyan híres szociológusokkal dolgozott együtt, mint a szintén egyesült államokbeli Robert Bellah.

Geertz a következőképpen fogalmaz: a vallás (1) szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszantartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a tényszerűségnek olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.⁷

⁶ *Sociologie Românească*, 2003 december.

⁷ Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. 76. oldal.

Ha e tanulmány elején említett kérdést helyezzük a középpontba, nevezetesen azt, hogy létezik-e vallás papság nélkül, akkor ebből a vallás-meghatározásból arra következtethetünk, hogy papság nélkül vallás nem tud fennmaradni. Azért nem, mert egy szimbólumrendszer csak úgy létezhet, ha azt egy közösség elfogadja, ha abban a tagok többé-kevésbé megegyeznek. Az egyszemélyes, úgynevezett „külön bejáratú” szimbólumrendszer nem más, mint sejtések tömkelege, és képtelen arra, hogy a létezés általános rendjének koncepcióit létrehozza. Geertz többek között a navaho indiánok gyógyító rítusát mutatja be, mintegy kitekintésként a különböző vallásos magatartásformák elemzéseként. A navaho indiánok gyógyító rítusa számunkra azért is érdekes, mert – véleményem szerint – hasonlatos ahhoz az ördögűző szertartáshoz, amit a napjainkban hírhedtté vált moldvai ortodox kolostorban végeztek. (A „beteget” a kereszthez kötötték azzal az elhatározással, hogy addig onnan le nem veszik, míg a rontó szellem el nem hagyja őt. Minthogy az ördög erősebbnek bizonyult, a halál vette át a beteg lelkét, akinek teste a kereszten maradt.) A navaho rituálé szerint is három főszereplője van a vallásos pszichodramának: az énekes vagy gyógyító, a beteg, valamint a „kórus” – vagyis a beteg családja és barátai. A beteget azonosítják a Szent Emberekkel (a kozmikus renddel), akiknek ábrázolása egy homokrajz segítségével történik. (Kereszt helyett) erre a rajzra helyezik a beteget, izzasztják és hánytatják, abban a reményben, hogy a rossz szellem a betegtől eltávozik és visszaáll a harmónia, vagyis újrateremtődik az egészség.

Számomra elgondolkodtató sztereotípiá, hogy míg a navaho indián gyógyítási rítust kellő tisztelettel vesszük tudomásul, az ortodoxok által gyakorolt ördögűzést elítéljük, megvetjük. Arra nézve, hogy mi történik akkor, ha a navaho indián belehal a gyógyításba, nincs adatom, de feltételezem, hogy tragédiák ott is történnek.

Vallásszociológiai szempontból mindenképpen „érdekesebb” egy ortodox exorcistát vagy egy navaho gyógyítót tanulmányozni, mint egy erdélyi unitárius lelkészt. A két előbbi esetben nyilvánvaló a pap hatása, befolyása a társadalom életére, míg az erdélyi unitárius lelkész esetében ez szóba sem kerül. Csekély létszámunk, szimbólumrendszerünk hiányos volta, elillanó érzéseink és lelkiállapotaink, a létezés rendjének meg nem sejtése, a vallásos hit és a tényszerűség közötti űr (alapul véve Geertz megfogalmazását) lehetnek magyarázóik a társadalomra való hatásunk hiányának. Mindezek ellenére mégis az a végkövetkeztetésem, hogy papság nélkül nincs vallás, tehát a mi száz-egynéhány tagú unitárius lelkési közösségünk tartja fenn, táplálja unitárius vallásunkat.

Az előbbieket alátámasztásául említem Fodor Andrásnak az *Ezer este Fülep Lajossal* című naplódokumentumát, amelyben a református lelkész Fülep, a 20. századi magyar filozófia, művészetkritika, szociográfia és irodalom nagy alakja a következőket mondja a vallásról: „Az emberek kilencvenöt százalékára mindig egyfajta primitív materializmus volt jellemző. Látszik ez már abból a tárgyi kötődésből is, minek folytán alig tudták megakadályozni, hogy egy-egy szentet

a nép darabokra ne tépjen, s ki-ki boldogan szaladt haza egy füllel, egy orral... Vagy az egyházatya, akinek fő gondja, hogy halála után hivalkodó sírkövet állíttasson magának, mennyivel igazabbul vallásos, mint a mai tömegek, akik politikai tüntetésből vagy csak egyszerűen azért mennek templomba, mert bajban vannak. Másrészt minden vallást vissza lehet vezetni egy-egy alapítóra. Megvan a szerző, tetten lehet érni... S ha jól megnézzük, mindig ez volt a fontos, a személyiség varázsa, mely kis körét megteremtve sugározta szét tanítását. Mindehhez az egyéniség újat teremtő ereje fontos, Jézusnál éppúgy, mint Buddhánál és Mahometnél. Assisi Szent Ferencnél éppen úgy, mint Sienai Szent Katalinnál.”⁸

A fent idézett szerzők műveiből azt a tételt óhajtottam levezetni, hogy nem létezhet vallás papság nélkül. Geertzre tulajdonképpen „ráerőszakoltam” meggyőződésemet, hisz ő azt sem állítja, hogy van vallás papság nélkül, azt sem, hogy nincs – mert ő nem óhajt értékítéletet mondani egyetlen vallásról sem. Ehelyett, a tudományosság követelményére hivatkozva így fogalmaz: „A vallásról való tudományos gondolkodás egyik legfőbb metodológiai problémája az, hogy el kell kerülnünk a falusi ateista vagy a falusi prédikátor hangnemét csakúgy, mint ezeknek a kifinomultabb megfelelőit azért, hogy az adott vallási hit társadalmi és pszichológiai implikációi tiszta, semleges fényben bukkanjanak elő. És ha ez sikerül, akkor a vallással kapcsolatos legáltalánosabb kérdések, hogy vajon a vallás jó vagy rossz, funkcionális vagy diszfunkcionális, az ént megerősítő, vagy aggodalomkeltő, úgy eltűnnek, mint a kimérák (mert azok is valójában), és nem marad más hátra, mint néhány, az adott esetre vonatkozó értékelés, felmérés és diagnózis elkészítése. Persze fennmaradnak azok az aligha lényegtelen kérdések, hogy vajon egyik vagy másik vallási tétel igaz-e vagy sem, vagy egyik vagy másik vallási élmény valóságos-e, és van-e egyáltalán igaz vallási tétel, illetve valóságos vallási élmény. De az ilyen kérdéseket a tudományos megközelítés saját maga által kijelölt határain belül nem lehet feltenni, és még kevésbé lehet megválaszolni.”⁹ Végül azonban értékítélet nélkül is arra enged következtetni, hogy a papságnak, a kiválasztottak csoportjának viselkedése meghatározó egy-egy vallás fennmaradását illetően. Ha a papság, a kiválasztottak, a „gyógyítók” többrendbeli „műhibát” követnek el, azzal az elnem-hivatottságukat bizonyítják. Akik pedig nincsenek elhíva, akiket Isten nem „küldött”, azoknak tilos eljárni a közbenjáró szerepét. Büntetés jár érte.

Végezetül a szociológia egyik atyjának, Max Webernek idevágó gondolatmentét mutatom be. Weber szerint csak a valamennyire monoteisztikus vallások tartják létfontosságúnak az intézményesített papság szerepét egy-egy vallás fenntartásában. Ezek a vallások: a judaizmus s a belőle táplálkozó kereszténység és iszlám, valamint a Zoroasztert követők, akik ugyan Perzsiában éltek, de

⁸ *Látóhatár*, 1985 április, 144. oldal.

⁹ Clifford Geertz: i. m. 115. oldal.

feltehetőleg a monoteisztikus hatást a Közel-Keletről kapták. A papság és a többi kiválasztottak – úgymint szerzetesek, apácák – a vallásos tan megformálása és a hittérítések által vívták ki maguknak a pótolhatatlan jelzőt. E monoteisztikus vallások jellemzője, hogy istenképük a legmesszebbmenően antropomorf, és ez is a papság erőteljes szerepének köszönhető. E négy vallás azonban az idők során teológiailag megoszlott. A teológiai nyelvezet szerint a megváltás tana hozta a szakadást, de vallásszociológiai nyelvezet szerint a társadalom többségétől jól elkülöníthető kiválasztottak privilegizált társadalmi helyzetének a megerősítése volt a szakadás oka. (Weber szándékosan használja a monoteisztikus kifejezést a monoteista helyett, érzékeltetve ezzel is azt a teológiai szemléletét, mely szerint ha a megváltáshoz egy másik személy – legyen az félisten vagy csak próféta – áldozata elengedhetetlen, akkor már nemcsak az egy Istenben való hitről van szó, hanem közbenjárókról is, tehát egy helyett több isteni segítség szükséges a megváltás eléréséhez.)

Amint a bevezetőben említettem az egyetemes papság elvét valló lelkész és hívő vagyok, de azzal a groteszk tapasztalattal vagyok feltarisznyálva, hogy a hívek többsége nincs tudatában az egyetemes papság elvének, mindemellett a papságnak a társadalom egészét illető befolyásától is elzárkózik. Szeretném hinni, hogy az ortodox közösség tagjaiban van annyi valláserkölcsei ítélet, amellyel – az önkritika mellett – képesek lesznek elfogadni a vallásos másság létjogosultságát is. Tudom azonban, hogy ez nem így működik, mert a vallás nemcsak erkölcs, hanem sokkal összetettebb valóság. Biztos vagyok benne, hogy egyetlen ortodox vallású hívő sem fogja azt mondani: mától fogva protestáns leszek, mert ott legalább nem üznek ördögöt. Várom azonban azt, hogy a vallásszociológusok tanulmányozzák az esetet, és győzzenek meg arról, hogy a mindenáron ördögöt üzni akaró papság, a „kiválasztottak kasztja” negatív irányban befolyásolja a társadalmi béke és jólét ügyét.

Ajánlott irodalom

- Forrás*, szépirodalom, szociográfia, művészet, folyóirat, 1985 január.
Gereben Ferenc – Tomka Miklós, *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*. Corvinus kiadó, Budapest, 2001.
Sociologie Românească, folyóirat.
Geertz, Clifford, *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
Weber, Max, *The Sociology of Religion*. Beacon Press, Boston, 1963.
Tomka Béla: *Családfejlődés a 20. századi Magyarországon és Nyugat-Európában* *Látóhatár*, válogatás a magyar kulturális sajtóból. 1985 április.

AZ ÁLLAM ÉS EGYHÁZAK VISZONYA ROMÁNIÁBAN 1918-TÓL NAPJAINKIG

II.

Az 1989. évi rendszerváltozás nagy reményekre jogosított fel az egyházak és az állam közti viszony új alapokra helyezését illetően is. Az elmúlt másfél évtized során azonban nagymértékben csalódtunk, ugyanis az elkerülhetetlenül bekövetkezett, kedvező változások mellett a mai viszonyt a következő tényezők határozzák meg a leginkább: az elkobzott egyházi ingatlanok visszaszolgáltatásának – illetve kárpótlásának – elodázása, a felekezeti oktatás rendezetlensége, korszerű vallás- és egyházügyi törvény hiánya, a román görögkeleti egyház kiemelt jelentőségű nemzeti egyházként való kezelése. Ez utóbbi tényező egyaránt magában foglalja a görögkeleti egyház méltánytalan mértékű állami támogatását¹ és magyarellenés térhódításának állami hatóságok általi tervszerű elősegítését.

A jelen fejezetből kiderül, hogy az egyházak és az állam viszonya Románia esetében annyira sajátos, hogy azt a szakirodalomban közismert modellek közül egyikbe sem lehet besorolni. Bizonyos mértékben az együttműködő modell jegyei fellelhetők a gyakorlatban és a jogszabályokban, azonban az általánosítás alapvető akadályokba ütközik. A jellegzetesen balkáni szemléletmódot és politikai gyakorlatot képviselő államhatalom képtelen semlegesen viszonyulni a különböző egyházakhoz, s így nem biztosítja köztük a méltányos egyenrangúságot. A román görögkeleti egyház államegyházi modellt kívánna, amit az 1989 utáni politikai vezetécsoportok egyértelműen nem utasítottak el; az 1989 decemberétől újra törvényesen működő görög katolikus egyház és az állam viszonyát súlyosan terheli az elkobzott egyházi vagyon visszaszolgáltatásának foghíjassága; az újonnan megjelent vallásos csoportok felekezetenként való bejegyeztetésére nincs törvényes lehetőség; az erdélyi magyar történelmi egyházak és a romániai államhatalom közti viszony pedig végképp egyedi „modell”.

¹ A méltányos és a létszamarányos anyagi támogatás közti lényeges különbséggel később foglalkozom. Egy másik fontos szempont az, hogy az egyes egyházak állami támogatásának összehasonlítási alapja nem korlátozódhat az országos, illetve a megyei és települési önkormányzatok költségvetéséből származó nyilvános kiutalásokra. A román görögkeleti egyház különbözőféle más utakon nem ismert nagyságrendben részesül támogatásban közpénzekből: pl. nem nyilvános költségvetési kiutalásokból, különböző állami közintézmények, egyedáruságok, teljesen vagy részlegesen állami tulajdonban levő ügynökségek támogatáspolitikájának nyomán stb. Mindezt lehetetlen nyomon követni.

Az 1989 óta eltelt időszakban az egyházak és az állam kapcsolata nem rendeződött sem a törvényhozás, sem az egyházakhoz való általános viszonyulás, sem az ezt megtestesítő politikai gyakorlat szempontjából. Az elmúlt másfél évtized tapasztalata és időbeli hosszúsága arra enged következtetni, hogy nem csupán az újkori romániai demokráciának egy, átmenetileg még megoldatlan problémájáról van szó, hanem a megoldást biztosító politikai akarat teljes hiányáról. Nyilvánvaló, hogy az állam és a többségi román egyház számára ez az „átmeneti” helyzet kedvező, és ezért hiányzott a tényleges változtatás szándéka minden eddigi kormány részéről. Meggyőződésem, hogy az egyházak és az állam közti viszony egészségesebb és méltányosabb alapokra helyezése a jogállamiság kiteljesedését kedvezően befolyásolná. Kérdés, hogy az államvezetés szemléletmódjának gyökeres fejlődése nélkül létezik-e olyan belső vagy külső tényező, amely a megoldást kikényszerítené. A kilátások nem jogosítanak fel különösebb reménykedésre, ugyanis erdélyi magyar történelmi egyházaink tízenöt éves küzdelme a kérdés megoldásáért nem bizonyult elegendőnek, az Európai Közösségbe való betagozódásnak pedig nem feltétele az állam és egyházak közti viszony általunk megkívánt rendezése.

A megfelelő politikai akarat tagadhatatlan hiányát bizonyítja a vallásügyi törvény megalkotásának elodázása, a törvénytervezetek hányattatott sorsa: azok elfektetése, jogtalan és nem egyeztetett módosítása, váratlan előterjesztése, majd visszavonása stb. Az előbbi történetet három alapvető szempont kíséri végig: a román görögkeleti egyház államegyházi – vagy legalábbis kivételes előjogú nemzeti egyházi – törekvéseivel való hallgatólagos egyetértés és az ennek megfelelő viszonyulás a törvénytervezetekhez az állam részéről, a szóban forgó egyház – zsarolásszerű – nyomásgyakorlása az állami hatóságokra, másfelől pedig a többi egyház tiltakozásai és egyeztetési kezdeményezései, amelyeket esetenként haladó romániai emberjogvédelmi szervezetek és nemzetközi szervek megszólalásai egészítettek ki. A tervezetek tartalmának és sorsának ismertetésekor az előbbiek tetten érhetőek lesznek, és kiderül az is, hogy milyen alapvető szemléletmódot képviselnek a különböző felek. Amúgy ez az alapvető felfogásbeli különbség nem a jelenlegi állam- és egyházpolitikai érdekek harcának a terméke, hanem fordítva, a különböző felek eltérő viszonyulása gyökerezik más-más történelmi, társadalmi, politikai és egyházjogi-teológiai múltba. A különböző egyházak hatalomhoz és politikához való mai viszonyulása, a népszolgálati hivatás háborítatlan betöltésének igénye, másfelől pedig a feltétlen hatalmi helyzetkeresés nem véletlenszerű: mindenik azt az évszázados felfogást és gyakorlatot tükrözi, amely ezeket szülte. A szóban forgó különbségek történelmi gyökereire az első fejezetben foglaltak rávilágítanak.

Visszatérve a jelenlegi helyzetképre, az leegyszerűsítve így foglalható össze: Az államhatalom távolról sem viszonyul semlegesen az egyházakhoz, hanem a

többségi egyházzal azonosul; a többivel szemben közömbösséget vagy ellenszenvet tanúsít, ami gyakorlatilag mindenképpen hátrányos megkülönböztetésekben nyilvánul meg. Az elmúlt másfél évtizedet olyan politikai gyakorlat jellemzi, amely a mesterséges görögkeleti terjeszkedést összekapcsolta a nemzetpolitikai célokkal, és azt kedvező pénzügyi, valamint másfajta közigazgatási intézkedésekkel óriási mértékben támogatta. Megállapítható, hogy az állam elsősorban nem hitbéli megfontolásból, hanem nemzetstratégiai céltudatosságból segítette elő a „hagymakupolás” térhódítást olyan vidékeken, ahol a görögkeleti egyház jelenlétének és a románság többségi arányának nincs történelmi múltja. Az előbbieket kirívó gyakorlati megnyilvánulása az a templomépítési folyamat, amelyhez hasonló mértékűre Erdély történelmében csak egyszer volt példa: a két világháború között. (A történelmi pontosság kedvéért megjegyzem, hogy akkor az állam nemcsak a görögkeleti, hanem a görög katolikus egyházat is felhasználta a magyartalanításhoz, vagy ahogyan akkoriban is emlegették: a vissza-románosításhoz.) A templomépítések mellett a különböző rangú görögkeleti egyházi intézmények (kolostorok, püspökségek stb.) létrehozásának állami támogatása tervszerűen beleillik a további betelepítéseket gerjesztő államhatalmi intézkedések sorába, amelyek célja a nemzetiségi arányok mesterséges megváltoztatása. (Köztudott, hogy ezt a Románia által elfogadott hatályos nemzetközi egyezmények tiltják, de ez a „csékélyesség” mifelénk nem számít.)

Mindezek után vegyük számba a romániai vallásügyi helyzet más vonatkozásait is. A kimondottan *hitéleti tevékenységek* mellett az egyházak kisebb-nagyobb mértékben *másfajta közösségszolgálati feladatokat* is ellátnak, mint például: oktatás–nevelés, népjóléti tevékenység, közművelődés, közgyűjtemények fenntartása, műemlékvédelem stb. Ezeket a tevékenységeket az egyházak többnyire a belső intézményrendszerük keretében szervezik meg, amelyeknek részét képezik az egyházak különböző szintű szervezeti egységei, az egyházi intézmények (tanintézetek, szociális létesítmények, nyomdák, könyvtárak, levéltárak, képtárak, múzeumok stb.), az egyháztársadalmi szervezetek, valamint a gazdasági társaságok.

Az *egyháztársadalmi szervezetek* (nőszövetségek, ifjúsági egyesületek, közművelődési szervezetek stb.) az egyesületi törvény alapján, magánjogi szervezetekként működnek. Más társadalmi (civil) szervezetekhez hasonlóan kötelesek betartani a vonatkozó állami jogszabályokat, azonban tevékenységüket gyakorlatilag inkább az egyház felügyeli.

Bizonyos közszolgálati feladatok ellátása érdekében az egyházak *közhasznú társaságokat* hozhatnak létre. A közhasznúsági jogállás megszerzése bonyolult és hosszú bürokratikus folyamat útján lehetséges, aminek sikeressége nyomán az illető intézmény az ellátott közszolgáltatás költségeinek a függvényében állami támogatásra válik jogosulttá.

Az egyházi vagyonkezelés, a munkáltatói jogkörök gyakorlása, egyes belső intézmények működtetése, valamint az esetleges vállalkozási tervek nemegyszer

indokolttá teszik *gazdasági társaságok* létrehozását. Az egyházi közigazgatás, illetve pénzügyvitel bizonyos része a hatályos jogszabályok alapján szintén gazdasági tevékenységnek minősül, így ennek ellátását is célszerű lehet saját alapítású és tulajdonú gazdasági társaságra bízni. Az egyházak ilyenfajta gazdasági társaságai természetesen az állami törvénykezés előírásai szerint fejthetik ki tevékenységüket, és köteleiségeik teljesen megegyeznek a hasonló jogállású, de nem egyházi tulajdonban levő gazdasági társaságok köteleiségeivel.

Az oktatás címszó alatt két szemszögből kell megvizsgáljunk a romániai helyzetet. Az egyik az *állami iskolákban zajló hitoktatás*, amely kötelező jellegű, s amelynek személyzeti költségeit az állam fedezi. Az iskolai hitoktatás kérdéskörét a hatályos törvények nem szabályozzák egységesen és átfogóan. A hitoktatás tananyagát az egyházak állítják össze, és a nevelésügyi minisztérium hagyja jóvá. Elvileg minden törvényesen elismert felekezet kijelölheti az adott felekezetű tanulók hitoktatóit (vallástanárok, lelkészek, énekvezér-tanítók stb.), akik az állami iskolákban tanári minőségben végzik a hitoktatást, és a heti óraszámuk függvényében javadalmazásban részesülnek. Ez a gyakorlat az egyes településeken, illetve iskolák keretében számbelileg kisebbségben levő felekezeteket hátrányos helyzetben tartja: a diáklétszám csekélysége és az iskolák, illetve az osztályok közti „szétszórtsága” miatt az oktatás megszervezése bonyolult, a teljes körű tanári alkalmazáshoz szükséges óraszám megvalósíthatósága pedig sok esetben kérdéses. Máskor a hitoktatás ellátására képes személy hiányzik teljesen egy-egy kis létszámú gyülekezet részéről. Az iskolák vezetői, akik rendszerint többségi nemzetiségűek és felekezetűek, a felsorolt tárgyi körülményekből fakadó (objektív) nehézségekhez gyakran rosszindulatúan viszonyulnak: megértő segítségnyújtás helyett felerősítik a nehézségeket, és szervezési-adminisztrációs okokra hivatkozva ellehetetlenítik a „kisebbségiek” hitoktatását. Az ilyenformán saját hitük szerinti vallásos nevelésben nem részesülő tanulók kénytelenek más felekezetű hitoktatásban venni részt, ami kiszolgáltatottá teszi őket. Ezekkel a kényszerhelyzetekkel a más felekezetű hitoktatók nagyon gyakran visszaélnek: nyílt vagy burkolt áttérítési/átnevelési kísérletezést folytatnak. Ráadásul a görögkeleti hitoktatók vallásos propagandájához nagyon sok esetben a felekezeti türelmetlenség kinyilvánítása társul.² Mindez a lelkiismereti és vallásszabadság teljes aláaknázását jelenti az iskolai hitoktatás keretében. Más jellegű szakmai és gyakorlati tapasztalatok szintén alátámasztják azt a szükségszerűséget, miszerint az iskolai hitoktatás jelenlegi rendszerét gyökeresen át kell

² Ezt a valóság-hű általánosítást Gabriel Andreescu kiváló romániai emberjogvédelmi harcos is meg erősíti. Lásd: Necesitatea și detaliile unei legi privind regimul cultelor și libertatea de conștiință. In Frunză, Sandu (szerk.): *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*. „Limes” Kiadó, Kolozsvár, 2004. 120. Érdemes elolvasni a szóban forgó személy más tanulmányait is, amelyekben a román görögkeleti egyház államegyházi törekvéseit tényszerűen leleplezi. Pl.: „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană”. In: „Harta actorilor și problemelor aderării la Uniunea Europeană”, 2003. (A Nyílt Társadalomért Alapítvány tanulmánykötete.)

alakítani. Kérdésként merül fel, hogy melyik törvény által: a majdani vallásügyi törvény útján vagy a tanügyi törvény módosításával? Bármelyik utat választja is majd Románia törvényhozása, a lelkiismereti és vallásszabadság védelmét törvényes előírásokkal is mindenképpen meg kell erősíteni.

A másik kérdés a *felekezeti oktatás* helyzete. A legáltalánosabb jellemző ez esetben is a megfelelő törvényes szabályozás hiánya. Az elmúlt tizenöt évben a felekezeti tanintézetek – felemás megoldással – formailag állami oktatási intézményekként működtek, nagyfokú jogbizonytalanságban. Az alkotmány 2003. évi változtatásakor előrelépés történt, mivelhogy az állami és magánintézmények mellett a felekezeti oktatás lehetőségét is nevesítették. Továbbblépésként a tanügyi törvény és más kapcsolódó jogszabályok mihamarabbi módosítása következne, ami előírná a felekezeti oktatás mikéntjét, másszóval: megteremtené az alkotmányos lehetőség megvalósításának törvényes feltételeit. Hogy erre mikor kerül sor? Eddigi tapasztalataink alapján felelőtlenség lenne találgatásokba bocsátkozni... Addig is marad a jelenlegi fonák helyzet, ami szerint a felekezeti tanintézetek mint állami tanintézetek tevékenykednek, a beiskolázási tervek jóváhagyása a tanfelügyelőségek és a szakminisztériumi hivatalnokok személyes viszonyulásától függ, a kerettantervek egyeztetése és elfogadtatása szintén bonyolult stb. A felekezeti tanintézmények működtetési költségeihez az állam csak részben járul hozzá: általában a tanszemélyzet fizetésének teljes, illetve a fenntartási és közigazgatási költségek nagy részének biztosításával, míg az előbbieket „maradék”, a sajátos szakmai kiadások, valamint az esetleges fejlesztési költségek az egyházakat terhelik. Mivel a felekezeti iskolákban közoktatás zajlik, így természetesen az állami költségvetésből kellene fedezni az összes működési költséget. Az egyházak hozzájárulása a közszolgáltatás biztosításához az ingatlanok révén még így is számottevő lenne, nem beszélve arról a sajátos szellemiségről és átlagon felüli minőségről, amit a felekezeti iskolák nagy része hagyományosan képvisel.

Említést érdemel az erdélyi magyar történelmi egyházak *két lelkészképző intézetének* a helyzete is. A Kolozsváron működő Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet és a Gyulafehérváron székelő római katolikus Hittudományi Főiskola jogállása azonos: állam által elismert, egyházi felsőfokú oktatási intézet. Működtetésüket az állam anyagilag elenyésző mértékben támogatja.

Utoljára hagytam az *egyházaktól elrabolt javak* kérdését. A téma kapcsán elsősorban az államosított vagy más jogcímen kisajátított épületekre, földekre és erdőkre gondolunk, de nem szabad megfeledkezni a más vagyontárgyak és értékek elkobzásáról sem. Könyvtárak, levéltárak, kegytárgyak és szertartási kellékek, festmények, iparművészeti és más múzeumi tárgyak, a megszüntetett egyházi – oktatási, közművelődési, népjóléti és más – intézmények felszereltségének nagy része és még sok minden terheli az állam adósságlistáját történelmi egyházainkkal szemben. A visszaigénylési folyamat másfél évtizedes történetének összefoglalására nem vállalkozom, mert annak terjedelme messze megha-

ladná a jelen dolgozat kereteit. Csupán a keserűségünknek adok hangot, amit az e terén tapasztaltak alakítottak ki bennünk, ugyanakkor megfogalmazok néhány sajátos szempontot a visszaszolgáltatással kapcsolatban.

Az egyházi javak és intézmények eltulajdonításával az *egyházak önállóságának gazdasági alapjai* megszűntek, és a mindenkori államvezetés akaratától vált függővé az egyházak támogatásának mértéke. Ez a gazdasági függőség tovább fokozta az egyoldalú kiszolgáltatottságot, az államnak az egyházi ügyekbe való beavatkozását. Az elrabolt egyházi vagyon visszaadási folyamata az elmúlt években szerfelett vontatott módon beindult, azonban 1918, illetve 1948 óta a világ sokat változott. A merőben más gazdasági és gazdálkodási viszonyok közepette még teljes körű visszaszolgáltatás nyomán sem lennének képesek egyházaink a hitéleti tevékenységük és közfeladataik költségeit maradéktalanul fedezni. Az ön-ellátó gazdálkodás feltételeinek újbóli megvalósulásáig a visszaszolgáltatási folyamat lezárulása után még hosszú út vezet. Addig pedig jóvátételi kötelezettségként is értelmezhető az egyházak működési költségeihez való állami hozzájárulás – a közfeladatok ellátásának költségei feletti részben. Más szóval: az állam felelősséggel tartozik az egyházak jelenlegi működőképességéért a hitélet területén is, mert az – gazdasági szempontból – éppen a több évtizedes államhatalmi beavatkozás következtében fogyatékos. És akkor még hol van az egyházi vagyon elrablásából fakadó, több évtizedes időszakra számítható, elmaradt haszon kérdése, amelyet az ingatlanjaikat visszakunyeráló egyházaink tárgyalásaik során aligha tettek szóvá? Mivel az egyházak nem a gazdasági vállalkozások haszonelvűségével, hanem emberszolgálo hivatásuk alapján tevékenykednek, ezért a „haszonki-maradás” természetesen nem gazdasági fogalomként értendő. Arról van szó, hogy évtizedeken át a különböző működési területek beszűkülése vagy megszüntetése az egyházak hivatásszerű szolgálatának mértékét és hatékonyságát óriási mértékben csökkentette. Éppen ezért, az „elmaradt haszon” igénylése sem az öncélú anyagi kárpótlást célozná, hanem a jövőbeli egyházi tevékenységek körének bővítését, a színvonal és az eredményesség növelését.

És végül egy lényeges pontosítás. Közhelyszámba megy, azonban teljesen helytelen az „1948 óta történt” vagy „a kommunista diktatúra általi államosítás” kifejezés. Mivel történelmi tény, hogy erdélyi magyar egyházaink kifosztása nem 1948-ban kezdődött, ezért elvi alapállásá kell tenni az 1918. évi vagyoni helyzetet, és attól számítva kell visszakövetelnünk mindent, ami egyházainké és erdélyi magyar nemzeti közösségünké volt.

Egyházjogi helyzetkép

Romániában 2005-ben nem beszélhetünk rendszert alkotó *állami egyházjog* létezéséről. Az ország alkotmányában található egy cikkelynyi előírás a lelkiismereti szabadságról és néhány érintőleges rendelkezés a vallás vagy a felekezetek vonatkozásában, a vallásügyi államtitkárság szervezetét és működését sza-

bályozó kormányhatározatok szintén tartalmaznak utalásokat az egyházi élet egyes vetületeire nézve, más tárgykörű jogszabályok esetenként érintik az egyházi ügyeket is, azonban mindez nem tekinthető egy átfogó rendezés összefüggő részeinek. Az alkotmányos előírások kinyilatkoztató jellegűek, melyek az alacsonyabb szintű jogszabályokban nem töltődnek meg kellő tartalommal, és a gyakorlatban részrehajlóan érvényesülnek.

A vallásszabadságot és az egyházak működését szabályozó általános keret-törvénynek még mindig az 1948. évi 177-es számú vallásügyi törvény számít. A szóban forgó nacionál-kommunista alkotás számos kitétele ellenkezik a jelenlegi alkotmánnyal, a megváltozott államhatalmi berendezkedéssel és társadalmi étellel, és ilyenként föltöbb elavultnak és alkalmazhatatlannak tekinthető. Az általános törvényalkalmazási gyakorlatnak megfelelően az 1948. évi törvény azon előírásai, amelyek ellentétes tartalmúak Románia jelenlegi alkotmányával, illetve amelyek nincsenek összhangban a vonatkozó nemzetközi egyezményekkel, érvénytelennek tekintendők. E gyakorlat megvalósulása azonban a romániai törvényalkalmazási valóság talaján csak részlegesen és ellentmondásos módon érhető tetten. Mindezek alapján egy teljesen új, korszerű és átfogó vallás- és egyházügyi kerettörvény megalkotása az 1989 utáni romániai törvényhozás egyik legsúlyosabb – de nem megindokolható – mulasztásának számít.³

Átfogó törvényes rendezés hiányában Romániában jelenleg három megoldás kínálkozik a *közösségi vallásgyakorlásra*. A legáltalánosabb az, amikor a törvényesen elismert tizenhat felekezet⁴ tagjai élik meg az egyházi életüket, a második lehetőség a törvényesen nyilvántartott vallásos jellegű társadalmi szervezetek (egyesületek, alapítványok) tevékenysége, míg a harmadik változatot a törvényes keretek mellözése képezi. A harmadik változatban magánszemélyek szabad gyülekezéseként foghatóak fel a vallásos tartalmú összejövetelek, anélkül, hogy a résztvevők magánjogi szerveződéssé alakulnának át.

A törvényesen elismert *egyházak jogállása* sem egyértelmű. Éppen a vonatkozó törvényes előírás hiányában nehéz pontosan meghatározni jogalanyiségük jellegét. A romániai egyházügyi helyzet és állami egyházjog beható tanulmányozása alapján Varga Attila jogász szakvéleménye az, hogy: „[...] a magánjogi és közjogi jelleg egyidejűleg kimutatható. Az egyházak végeznek egy sor olyan, a szabad vallásgyakorláshoz köthető tevékenységet, mely közelíti a többi civil szervezet jogi helyzetéhez. Másrészt maga az egyház is létrehozhat magánjogi szervezeteket. [...] Az egyházak tevékenységében pontosan kimutathatók a köz-

³ Olyan erdélyi magyar magánvéleménnyel is találkoztam, amelynek tulajdonosa a fennálló romániai viszonyokra való tekintettel nem volt meggyőződve a vallás- és egyházügyi törvény megalkotásának fontosságáról. Mint állította, az erdélyi magyar történelmi egyházak számára kevésbé rossz a jelenlegi helyzet, mint amilyent egy elhibázott törvény eredményezhet.

⁴ Az 1989. évi népfelkelés előtt az állam tizennégy egyházat ismert el. 1989. december 31-én történelmi igazságtételként sor került a román görög katolikus egyház jogaiba való visszahelyezésére, nemrégiben pedig a Jehova Tanúinak Egyháza részesült állami elismerésben.

jogi jogalanyiség egyes jellemzői. Így sajátos autonómiával rendelkeznek, ami azt jelenti, hogy belső önkormányzatuk van, szabályozási és végrehajtói jogkörrel felruházott testületei vannak, melyek tevékenységébe kívülről az állam nem szólhat bele. [...] Olyan közszolgáltatásokat végeznek, melyeket az államnak támogatni kell (oktatás, kultúra, szociális gondozás, karitatív tevékenység). [...] Mindezek a jogok tehát szervesen kötődnek az egyházi státushoz, és ezekkel más magánjogi személyek nem rendelkeznek. Összegzésképpen elmondhatjuk tehát, hogy az egyházak sajátos rendeltetésű és ennek megfelelő jogosítványokkal rendelkező, önálló közjogi jellegű jogalanyok.”⁵

Románia alkotmánya a lelkiismereti szabadságot az alapvető jogok közé sorolja. Az alkotmány 29. cikkelye *A lelkiismereti szabadság* címet viseli, és az alábbiakban ismertetett jogelveket tartalmazza.

1. bekezdés: „A gondolatok, a vélemények, akárcsak a vallásos hitek szabadsága semmilyen formában sem korlátozható. Senki nem kényszeríthető valamely vélemény elfogadására, vagy a meggyőződésével ellenkező vallásos hithez való csatlakozásra.

(2) A lelkiismereti szabadság garantált; ezt a tolerancia és a kölcsönös tisztelet szellemében kell kinyilvánítani.

(3) A vallásfelekezetek szabadok, és a saját alapszabályaik szerint szervezendők meg, a törvény feltételei között.

(4) A vallásfelekezetek közötti kapcsolatokban tilos a vallási gyűlöletkeltés bármely formáját, eszközét, aktusát vagy cselekményét igénybe venni.

(5) A vallásfelekezetek autonómok az állammal szemben, és ennek a támogatását élvezik, ideértve a vallásos lelkigondozás megkönnyítését a hadseregben, a kórházakban, a börtönökben, a menhelyeken és az árvaházakban.

(6) A szülőknek vagy a gyámoknak jogukban áll a saját meggyőződésük szerint biztosítani a rájuk bízott kiskorú gyermekek nevelését.

A 29. cikkelyen kívül az alkotmányban még találkozunk a vallásra vonatkozó néhány előírással, illetve utalással. A 4. cikkely az állampolgárok közös és oszthatatlan hazájának nevezi Romániát – vallástól függetlenül. A 6. cikkely elismeri és biztosítja a számbelileg kisebbségben lévő nemzeti közösségekhez („nemzeti kisebbségekhez”) tartozó személyek jogát vallási azonosságuk megőrzéséhez, fejlesztéséhez és kifejezéséhez (is). A 30. cikkely a kifejezés szabadsága kapcsán tiltja a vallási gyűlöletre való buzdítást (is), akárcsak a 29. cikkely 4. bekezdése. Az oktatásról szóló 32. cikkely 5. bekezdése lehetővé teszi a felekezeti oktatást, az állami és magánintézmények mellett, „a törvény feltételei között”, a 7. bekezdés pedig biztosítja a vallásos oktatás szabadságát, minden egyes vallásfelekezet sajátos követelményei szerint, továbbá kimondja, hogy: „Az állami iskolákban a vallásos oktatást a törvény útján szervezik meg és ga-

⁵ Varga Attila: Az egyházak intézményrendszere a román jogrendben. In *A civil társadalom és az önépítkező intézményfejlesztés (IV. Civil Fórum)*. Kolozsvár, 2004. 113.

rantálják." A kényszermunkát tilalmazó 42. cikkely biztosítja az alternatív katonai szolgálat lehetőségét, amennyiben annak igénylése vallási vagy lelkiismereti meggyőződésen alapul. A családról szóló 48. cikkely szerint „Az egyházi házasságkötés csakis a polgári házasságkötés után celebrálható.” A 73. cikkely – *A vallásfelekezetek általános jogállása* című – még mindig a majdani vallásügyi törvényt organikusnak minősíti, megkülönböztetve az alkotmányos és az egyszerű (közönséges) törvényektől.

A fenti alapelvek közül feltétlenül hiányzik *az állam és az egyházak szétválasztása* tényének alkotmányos rögzítése, *az állam világnézeti semlegességének* előírása, a vallásfelekezetek egymás közötti és állam előtti *teljes jogegyenlőségének és egyenrangúságának* kinyilvánítása, beleértve a méltányos állami támogatás biztosítását. (Az 5. bekezdésben említett általános „támogatás-élvezés”, a különleges intézményeken belüli lelkigondozás megkönnyítésével együtt, távolról sem jelenti a méltányos elosztású és megfelelő mértékű állami támogatás biztosítását.) A lelkiismereti szabadság jogán, valamint a vallásfelekezetek szabadságán és autonómiáján túlmenően *a vallás gyakorlásának szabadságát* is alkotmányba kellene foglalni, vagyis alkotmányosan kellene biztosítani a vallásfelekezetek hitéletének és közszolgálati jellegű tevékenységeinek lehetőségeit. Mindezen alapvető hiányosságokat nem pótolhatja a majdani vallás- és egyházügyi kerettörvény sem, ezért megállapítható, hogy Románia alkotmánya nem bizonyul kellő módon a lelkiismereti és vallásszabadság, valamint a szabad vallásgyakorlás szavatolójának. Mindez a vallás- és egyházügy nem alkotmányos (alacsonyabb szintű) jogszabályozására hatványozottan érvényes.

Részben idetartozik annak a megjegyzése, hogy a vallási és egyházi ügyekkel foglalkozó államigazgatási szerv a Művelődési és Kultuszminisztérium Vallásügyi Államtitkársága. Az 1989. évi államhatalmi változás után létrehozták a Vallásügyi Minisztériumot, utóbb azt lefokozták államtitkársági rangra, és működését 1990 augusztusától egy jó ideig titkos kormányhatározat szabályozta. Tartalma sok vonatkozásban ellentétben állt az új hatalom által meghirdetett elvekkel. 1992 szeptemberétől kezdődően a vallásügyi államtitkárságok szervezetét és működését szabályozó kormányhatározatok javították a helyzeten, fokozatosan csökkentve az egyházak életébe való beavatkozási hatásköröket.

A vallás- és egyházügyi törvény megalkotásának elvetelt kísérlete

Léteznek olyan országok, ahol nincs külön egyházi törvény, azonban az alkotmány részletesen szabályozza a vallási és egyházi ügyeket. Az előbbi fejezetből kitűnt, hogy e tekintetében Románia Alkotmánya vérszegény. Ebből adódóan fölöttébb szükség lenne egy, a vallásszabadságról és a felekezetek működéséről szóló részletes törvényre.

A vallási és egyházi ügyek időszerű törvényes szabályozásának előkészítése érdekében az állam a tizenhat elismert felekezet képviselőit 1990. szeptember és december között szoros együttműködésre kérte fel. A több mint tizenkét rendbeli egyeztetés nyomán szinte valamennyi egyház egyetértésével (a román görögkeleti egyház bizonyos fenntartásaival) megszületett egy törvénytervezet, amely máig sem került elfogadásra.⁶ Az *egyházak és a vallásszabadság törvénye* címet viselő tervezet először is tartalmazza a vallásszabadságra és az egyházakra vonatkozó általános elveket, melyeket a nemzetközi jogrend, az Egyesült Nemzetek Szervezetének Alapokmánya, az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, A Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya, valamint az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet Helsinki Záróokmánya szabályoz. Így meghatározza a vallásszabadságot, mint alapvető emberi jogot, állami biztosítékot ígér annak tiszteletben tartásához, mindazokkal a jogokkal és kötelezettségekkel együtt, melyeket az Alkotmány tételesen is felsorol. A második fejezet az egyházak önálló szervezkedését szabályozza, az alkotmány, a jogrend, a közrend és a közérkölcshatárain belül. Az egyházi alaptörvényeket az egyházak elismertetésekor be kell mutatni. A tervezet elismeri az egyházak jogi személyiségét, a vezetők szabad választását, avagy belső kinevezését. A következő fejezet az állam és az egyház viszonyát szabályozza, melyet a felekezeti szabadság, az egyházak önkormányzatának és függetlenségének alapelvei határoznak meg. Az egyházi tevékenységekkel kapcsolatos fejezet az istentiszteletekről és szertartásokról, a gyűlésezésről, az anyanyelv használatáról, az iskolai és iskolán kívüli vallásoktatásról, valamint a lelkigondozásról és az egyházi sajtóról szól. Egy rövid fejezet foglalkozik a felekezetek közötti viszonytal, az áttérésekkel, a szülői vagy gyámhatósági eltartásban levő gyermekek felekezeti hovatartozásával, a vallásfelekezetek szabad társulásával „belföldi” szövetségekbe. A magyar egyházak számára kulcsfontosságú iskolaügy megfelelő rendezésére nézve a tervezetben külön fejezetet sikerült elfogadtatni. Eszerint az egyházak bármilyen – teológiai vagy általános – formájú, fokozatú és számú felekezeti oktatási intézményt létesíthetnek, amelyek költségeit az állam fedezné, csupán a tanrendet kellene egyeztetni. A fizetést szintén az állam biztosítaná. Az egyházi oktatási intézetek tanszemélyzetét az illető vallásfelekezet szervezeti szabályzatában megállapított szervek neveznék ki. Az egyházi iskolák által kiállított oklevelek és végbizonyítványok egyenértékűek lennének a hasonló fokú állami tanintézetekével. A hetedik fejezet az egyházak vagyonáról és annak kezeléséről szól. Az egyházi épületek és a külföldi segélyek adómentesek lennének; az egyházközségek temetőket birtokolhatnak, csupán belső ellenőrzésű pénzügyvitelt folytathatnak, kivéve az országos kulturális vagyonhoz tartozó tárgyak, az állam

⁶ A törvénytervezetet egy vonatkozó tartalmú tanulmány alapján ismertetem. Mikó Lőrinc: A vallásszabadság érvényesítése országunk alkotmányában. In „*A Hitt Istent ajándéka*” (különlenyomat a Keresztény Magvető 1993. évfolyamának 1. számából). Kolozsvár, 1993.

támogatásával megvalósuló állóeszközök, valamint az állami költségvetésből származó pénzügyi támogatások esetét. A tervezet azt az óhajt is tartalmazza, hogy az egyházi alkalmazottak (lelkészek és világiak) javadalmasítását teljes egészében az állam biztosítsa. Külön fejezet foglalkozik a külkapcsolatokkal, és az elvárt szabadságot biztosítja az elvi megállapítás szintjén. Egyben rendelkezik az egyházak külföldi érdekeltiségeinek ügyében is. A záró rendelkezések között szerepel az elismert vallásfelekezetek egyházi személyzetének (lelkészek, teológiai hallgatók, szemináriumi tanulók és szerzetesek) felmentése a katonai szolgálat teljesítésének kötelezettsége alól, az „ünnepélyesen nyilatkozom” kifejezés használatának engedélyezése az „esküszöm” helyett vallásos megkötöttség esetén, az egyházak anyagi támogatása, és a műemlékekkel, valamint a műtárgyakkal kapcsolatos kérdések. Legfontosabb azonban az 1945 után államosított, szövetkezetbe bevont, erőszakos vagy bármilyen más törvénytelen és önkényes úton elkobozott ingó- és ingatlan javak természetbeni visszaadása, s amennyiben ez lehetetlen, pénzbeli kárpótlása.

E reményteljes törvénytervezet, amint már említettem, az elmúlt évtizedben nem vált törvénné. A nyilvánvalóan ellentétes államhatalmi érdekek tényállásánál fájóbb az, hogy a romániai felekezeteknek szinte teljes egyetértésével született törvényszöveg országgyűlési tárgyalását és elfogadtatását az önmagát az erdélyi magyar nemzeti közösség érdekvédelmi szervezeteként meghatározó Romániai Magyar Demokrata Szövetség szenátorainak és képviselőinek többsége alig vagy egyáltalán nem pártolta fel.

Az alkotmány elfogadása (1991) után kezdetét vette a *törvénytervezet fokozatos átalakítása*, ami célzatos halasztgatások, időszakos elaltatások közben egyre elfogadhatatlanabb tartalmúvá silányult. Az 1996. évi hatalomváltás nyomán a törvénytervezet átdolgozásának folyamata látszólag új lendületet vett, azonban 1998 decemberében az egyházak korábbi egyetértésének hiányában abbamaradt. Közben a román görögkeleti egyház külön törvénytervezetet dolgozott ki, amelyben rendkívüli előjogokat igényelt önmaga számára, beleértve az egyes állami hivatalokkal való összefonódásának intézményesítését is. Emellett a törvénytervezet túlzott jogköröket írt elő az államhatalom számára az egyházak működésének felügyeletére nézve és általában a vallásos életbe való beavatkozást illetően. A törvénytervezettel kapcsolatban a kormány egyes tagjai megfogalmazták a fenntartásaikat, azonban a görögkeleti egyház nyomására Radu Vasile akkori miniszterelnök 1999 szeptemberében mégis benyújtotta a képviselőházhoz, ami ellen az erdélyi magyar történelmi egyházak vezetői határozott hangvétellű állásfoglalással tiltakoztak. Keserűen állapították meg, hogy az elmúlt nyolc év sorozatos egyeztető munkája hiábavalónak bizonyult, számon kérték azt, hogy az új törvénytervezet kidolgozása rendjén a kormány még csak véleményt sem kért az egyházaktól, mintha ezt tőlük függetlenül, erőfítogatásként kívánná elfogadtatni. A miniszterelnökhöz intézett, 1999. december 2-i keltezésű emlékirat az alapvető elvi kifogások mellett tételesen felsorolja az

egy-egy cikkelyek tartalmát sérelmező megjegyzéseket. Összességében elfogadhatatlannak minősítették a tervezetet, és annak visszavonását kérték a kormánytól, ugyanakkor egy, az elismert felekezetek támogatását élvező tervezet kidolgozását szorgalmazták.

2000 februárjának elején elégtétellel vehettük tudomásul, hogy a kormány hosszú huzavona után visszavonta azt a törvénytervezetet, mely kisebbségellenes és részrehajló tartalma okán, valamint az ortodoxia kiváltságos jogállását biztosító és a vallásszabadságot súlyosan korlátozó volta miatt méltán váltotta ki a számbelileg kisebbségi egyházak elutasítását, akárcsak a romániai emberjogvédelmi szervezetek és a kérdésre figyelő nemzetközi közvélemény tiltakozását.⁷ A 2000. novemberi választások eredménye nyomán alakult kormány az egy évvel azelőtt visszavont törvénytervezetet 2001. február 6-án változtatás nélkül küldte meg az egyházaknak véleményezésre. A vallásügyi államtitkárnak címzett válaszlevelükben az erdélyi magyar egyházfők jelzik, hogy a szöveg nem ismeretlen számukra, mivel az előző kormányban ugyane törvénytervezet kapcsán fejezték ki tiltakozásukat. Alább a szóban forgó levél alapján ismertetem a régi-új törvénytervezet elfogadhatatlanságának okait.

Mindenekelőtt egy támogatható vallásügyi törvény öt alaptétele hiányzik a tervezetből:

- a törvényesen elismert vallásfelekezetek teljes és tényleges egyenrangúságának biztosítása;
- a kommunista rendszer által elkobzott egyházi javak visszaszolgáltatása;
- a felekezeti oktatás lehetőségének törvénybe foglalása és állami támogatásának biztosítása;
- az egyes felekezetek tényleges igényeinek és szükségleteinek megfelelő anyagi támogatás biztosítása az állami költségvetésből;
- az egyházak szociális és emberbaráti tevékenységének támogatása.

Az „alaptételek” közül a felekezeti oktatás és az elkobzott egyházi javak visszaszolgáltatása ügyében a szóban forgó állásfoglalásban részletes érvelés következik. Az oktatási törvény alapvető hiányosságára is hivatkozva az erdélyi magyar történelmi egyházak feltétlenül ragaszkodnak a *felekezeti oktatásnak* az állami és a magánjellegű oktatási formákkal való egyenrangúságát szavatoló cikkely beiktatásához az egyházügyi törvénybe. Egyházaink több mint négyszáz éven át minőségi oktatást biztosítottak, míg az ezt felszámoló kommunista állam erre képtelen volt. A felekezeti oktatás az általános műveltség és a keresztény szellemiség hordozójaként nemcsak további teológiai tanulmányok folyta-

⁷ Az akkori miniszterelnök viszonyulásán túlmenően sokatmondó az országgyűlés szakbizottságainak a támogató állásfoglalása is, nem beszélve arról, hogy egyes szakbizottsági véleményezések tovább rontották a törvénytervezet tartalmán. Lásd: Rogobete, Silviu E.: „Perpetua odisse a unui nou Proiect de Lege privind Regimul General al Cultelor într-o țară din sud-estul Europei: Cazul României”. In *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*. „Limes” Kiadó, Kolozsvár, 2004. 125–126., 129.

tására készíti elő a diákokat, hanem különböző világi pályákra is kiváló indíttatást biztosít. A felekezeti oktatási intézmények már csak azért is állami támogatásban részesítendőek, mert a benne tanulók szülei a más iskolák diákjainak szüleihez hasonlóan adófizetők. A diákok jogai a látogatott iskolák jellegétől függetlenül azonosak. 1989 óta az elkobzott egyházi javak visszaszolgáltatásának kérelmezése szerfelett idültté vált. Egy demokratikus jogállam létezése elképzelhetetlen e jogtiprás jóvátétele nélkül. Romániát a nemzetközi egyezmények is kötelezik a kérdés rendezésére, ami irányában ez idáig jelentéktelen lépéseket tett. E két kérdést a kifogásolt törvénytervezet egyáltalán nem érinti.

Mindezek mellett rendkívüli veszélyt jelent, sőt egyes egyházak léte-re tör azon kitétel, miszerint az államilag elismert vallásfelekezetek küszöb létszámának meg kell haladnia az ország lakosságának 0,5%-át. Ez alapján több évszázados egyházak (pl. az unitárius és a zsinatpresbiteri, illetve ágostai hitvallású evangélikus egyházak, a zsidó hitközségek szövetsége) veszítenék el a törvényes jogállásukat. Abból adódóan, hogy az egyházközségek jogi személyiségének feltétele a székhelyük szerinti település lakosságának 5%-át meghaladó taglétszám, sok helyen, elsősorban a vegyes lakosságú városokban egyházközségek egész sorát lehetne leírni. A tervezet szerint nemcsak a jogi személyiség elnyerésének, de istentiszteleti hely létesítésének is előfeltétele ez a létszámbeli küszöb. E létszám-arányosítási kitételek merőben ellentmondanak az alkotmány által biztosított vallásszabadság gyakorlati elveinek. Másfelől az állami támogatás létszám arányos szétosztása a kisebb méretű egyházak, illetve azok egyházközségei számára kedvezőtlen, mindenképp a fenntartási és működtetési alapköltségek létszámtól független nagyságrendje miatt.⁸ (Nem is beszélve a hitéleti tevékenységen túli közhasznúság szempontjáról, vagy a nem görögkeleti felekezetek összetett okú helyzethátrányairól.)

Ezután az egyes törvénycikkelyekben kifogásoltak következnek: Az 5. cikkely az egyházak állammal szembeni önrendelkezését szavatolja, azonban nincs utalás az egyházi egyesületek és alapítványok államhoz fűződő viszonyára. A 7. cikkely a vallásfelekezeteket egyenlőnek nyilvánítja az állami hatóságokkal szemben, ám elmulasztja biztosítani az egymás közötti egyenrangúságot. Szintén

⁸ „Az arányossági elv elfogultságára bizonyíték, hogy miközben vannak megyék, régiók, települések, ahol a protestáns vagy katolikus egyház van többségben, ott a proporcionálitást a támogatás vonatkozásában nem alkalmazzák. Ellenkezőleg, a pozitív diszkriminációt részesítik (túlzóan) előnyben, az ortodox egyház javára, amit azonban olyan régiókban, ahol a történelmi magyar vagy német egyházak vannak többségben, már elmulasztanak alkalmazni. Tény, hogy a tényleges felekezetközi egyenlőség nem valósulhat meg az arányok mechanikus alkalmazásával, hanem szükséges lenne olyan differenciált támogatási rendszer kialakítása (ha az állam tényleg világnézetiileg semleges lenne, de nem közömbös a vallásos jelenséggel), mely a felekezetek, az egyházak, püspökségek helyzete, anyagi lehetősége és természetesen híveik számának alapján, átfogó kritériumok alapján dolgoznának ki és alkalmaznának.” – Varga Attila: Az egyházak alkotmányjogi szabályozása 1918-tól Romániában. In *Nulla pax sine iustitia*, Kolozsvár, 2002. 203.

a 7. cikkelyben kerül szóba az egyházak előjogának, avagy hátrányos megkülönböztetésének elutasítása. Az állami költségvetés erre szánt rovatából, illetve a különböző tartalékalapokból az elmúlt években rendszeresen kiutalt célirányos támogatások e szándék hitelességét alapjaiban megkérdőjelezzük. Ugyanakkor egyes egyházak olyan épületeket és termelő egységeket kaptak ajándékba, amelyek tulajdonjoga fölött soha nem rendelkeztek, míg mások a sajátjukért is hiába könyörögtek. Esetenként egyházaktól elkobozott javakat is juttattak más egyházak birtokába.⁹ A 24. cikkely a törvényesen elismert egyházakat sorolja fel, elsőként említve a román görögkeleti egyházat – nemzeti egyházként. A vallásügyi törvénytervezet „ösváltozatának” 1990. szeptember–decemberi kidolgozása rendjén maga az érintett egyház sem igényelte e kiváltságos jelzöt. A nyilvánvaló megkülönböztetés hátrányos és megalázó helyzetbe hozza az összes többi egyházat, a hívek nemzetiségétől vagy anyanyelvétől függetlenül. A 33. cikkellyel kapcsolatban a pénzügyvitel anyanyelvűségének igénylése kerül szóba. A 34. cikkely nem írja elő az egyházak által működtetett diakóniai és szociális intézmények állami támogatását, a 47. cikkelyben pedig az egyházi tulajdonú bentlakások, diákszallók és étkezdék állami támogatása megengedett, de nem biztosított. A 39. cikkely a közszolgálati tömegtájékoztatási eszközökhöz való hozzáférhetőséget létszamarányosan szabályozza, ami a gyakorlati korlátok miatt nem felel meg az egyházak közötti tényleges egyenjogúság elvének. A vallásos oktatással kapcsolatos fejezet nem biztosítja az állami tanintézeteken kívüliek fizetésének költségvetési fedezését, holott az állami és az egyházi iskolák oktatóinak javadalmazásában nem szabadna különbséget tenni közöttük. A 48. cikkely az egyházi javak tulajdonjogának kérdését a közjoggal hozza összefüggésbe, holott az elsősorban a belső egyházi alaptörvények hatálya alatt kellene álljon. Az 50. cikkely a jogi és természetes személyeknek megtiltja a magántemetők létesítését, amit a jelenleg fennálló tények megcáfolnak. Az 53. cikkely ellentmondásos, mivel a kegytárgyak termelését és értékesítését adómentesnek nyilvánítja, szem elől tévesztve az erre vonatkozó, 73/1999-es számú kormányrendeletet. A 62. cikkely második bekezdése az egyházak keretében létrehozandó vallásos egyesületek alapító tagságát legkevesebb háromszáz személyben jelöli meg, ami teljesen méltánytalan a nem vallásos alapítványok és egyesületek megalapításához

⁹ Más összefüggésben megfogalmazható problémája a törvénytervezetnek a felekezetek közötti jog-egyenlőség kérdése, melyet ugyan a tervezet kinyilatkoztat, de egy utóbbi bekezdésben ugyanazon cikkelyen belül (7. cikkely) kijelenti, hogy az állam támogatja a felekezetek tevékenységét, az arányosság elvének tiszteletben tartásával. Ez végső soron nem jelent sem többet, sem kevesebbet, minthogy az állam a többségi ortodox egyházat pozitív diszkriminációban, előnyös megkülönböztetésben, megkülönböztetett bánásmódban részesíti. Túl a rendelkezés cinizmusán, természetesen teljesen teljességgel jogszerűtlen, hiszen amellett, hogy egyben hatálytalanítja a felekezeti jogegyenlőség elvét, hátrányos helyzetet teremt a kisebbségi egyházak számára. Varga Attila: Az egyházak alkotmányjogi szabályozása 1918-tól Romániában. In *Nulla pax sine iustitia*. Kolozsvár. 2002. 203.

szükséges három, illetve huszonegy, továbbá a gazdasági társaságok egy személyes küszöbéhez viszonyítva.

Bár a felsorolt kifogások jegyzéke nem teljes, egyértelműen bizonyítja, hogy a törvénytervezet az erdélyi magyar történelmi egyházak számára elfogadhatatlan, sőt egy bizonyos kivételtől eltekintve nem felel meg az államilag elismert többi felekezetnek sem. A jelenlegi formájában történő elfogadása súlyosan megsértené a vallás- és lelkiismereti szabadságot, valamint az egyházak közti egyenrangúság biztosításának elvét. Éppen ezért az aláírók felajánlják együttműködésüket egy megfelelőbb törvénytervezet kidolgozása céljából.

Amint többször is utaltam rá, nemcsak az erdélyi magyar történelmi egyházak fogalmazták meg a törvénytervezettel szembeni kifogásaikat. Az alábbiakban azokat a kifogásokat ismertetem, amelyeket *Silviu Rogobete* temesvári egyetemi tanár, az Areopagus Kortárs Kultúra és Keresztény Tanulmányi Központ elnöke emelt a vallásos közösségek állami elismertetésének szabályozása tárgyában.¹⁰ A törvénytervezet 23. cikkelye felsorolja az elismertetéshez szükséges feltételeket. Az elismertetés igénylésének indoklását a szóban forgó személy azért tartja feleslegesnek, mert a romániai törvénykezésben nincsenek lefektetve azok az alapelvek, amelyek alapján az egyes kérések tárgyilagosan elbírálhatóak lennének. Egy ilyen előírás visszaélésekre adna lehetőséget, olyan esetenkénti részrehajló döntések meghozatala által, amelyek a kérés indoklásához viszonyítva nem formaiak, hanem tartalmi alapúak lennének. A felekezetalapítás létszámbeli küszöbének az ország összlakossága 0,5%-ban történt megállapítása a vallásszabadság egyik leg súlyosabb megsértését jelentené, mert az új vallásos közösségek számára ez teljesíthetetlen, de a törvényesen elismert jelenlegi tizenhat egyház közül is csak négy (!) felelne meg ennek a feltételnek. A hitvallások vizsgálata alapján – akárcsak az elismertetési kérés indoklásának esetében – az állami hatóságok nem formai, hanem sokkal inkább tartalmi szempontok alapján hoznának döntést. Az ellenőrzésnek csak arra szabadna kiterjednie, hogy az elismerést igénylő vallásos közösségek működési elvei sértik-e a hatályos törvényeket, és semmiképp nem arra, hogy azok hittani szempontból elnyerik-e az illetékes hatóságok tetszését. A kérésnek tartalmaznia kellene a vallásos közössége szervezeti keretábráját, a vezetők nevét, az istentiszteleti és szertartási rendet, a működtetés anyagi fedezete biztosításának módját és a pénzügyvitelre vonatkozó elképzeléseket stb. Mindezek igénylésével az állami hatóságok túlzottan beleavatkoznának a részletekbe, sértenék a vallásos közösségek önállóságának elvét, és ismét csak törvényes viszonyítási alap nélkül hoznának döntéseket. Túlzott állami beavatkozásnak számít az is, hogy a vallásos közösségek jogi személyiségének megszerzéséhez szükség lenne a kormány jóváhagyására még akkor is, ha nem kívánnak felekezetté vélni. (A nem vallásos

¹⁰ Lásd: Rogobete, Silviu E.: „Perpetua odisse a unui nou Proiect de Lege privind Regimul General al Cultelor într-o țară din sud-estul Europei: Cazul României”. In *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*. „Limes” Kiadó, Kolozsvár, 2004. 121–136.

társadalmi szervezetek a bíróságok útján nyerhetik el az önálló jogi személyiséget.) A 27. cikkely szerint a vallásos közösségek vezetői kizárólagosan romániai állampolgárok kell legyenek (vagyis kettős vagy többes állampolgársággal nem rendelkezhetnek), akik megválasztását vagy kinevezését az államelnök törvényrendelettel hagyja jóvá. A tervezet 33. cikkelye kötelezővé teszi azt, hogy a választásfelekezetek hivatalos levelezése román nyelven történjen, azonban nem határozza meg, hogy mit ért a hivatalos levelezés fogalmán.

Más kifogásokat és alapvető hiányosságokat is figyelembe véve összességében megállapítható, hogy az „alkotmányból átvett, vallásszabadságra vonatkozó előírások üres szólamok maradnak, mi több, a későbbiekben garanciális biztosítékok sincsenek a tervezetben, ellenben megjelennek olyan rendelkezések, melyek éppenséggel csorbítják ezeket a jogokat. Másfelől pedig a tervezet olyan jogosítványokat, bürokratikus jogköröket biztosít az állami hatóságoknak, melyek alapvetően korlátozzák az egyházak autonómiáját... [...] Mindezek azt a jogkövetkezményt körvonalazzák, hogy az állam és egyház szigorú elválasztása nem történt meg...”¹¹

Ezek után a fejezet tömör összegzéseként azt a megállapítást teszem, hogy az állam és az egyházak viszonya Romániában általában véve rendezetlen. Az erdélyi magyar egyházak és a romániai államhatalom közötti viszony rendezettségéről majd akkor beszélhetünk, amikor a következő igények maradéktalanul teljesülnek: az 1918 (!) óta elrabolt egyházi vagyon visszaszolgáltatása, illetve kárpótlása; a vallásszabadságot és az állam–egyház viszonyt megfelelőképpen szabályozó vallás- és egyházügyi törvény megalkotása; a teljes körű felekezeti oktatás törvényes szabályozása és állami támogatása; az egyházak más közszolgálati feladatvégzésének valamint hitéleti tevékenységének egyenrangú és méltányos állami támogatása; a román görögkeleti egyház előjogainak és kiváltságainak megszüntetése... Az igények teljes felsorolása hosszúra nyúlna, már csak azért is, mert az erdélyi magyar nemzeti közösség legfontosabb követeléseitől (széleskörű belső önrendelkezési jogon alapuló autonómia, társnemzeti jogállás, teljes és tényleges egyenrangúság stb.) elválaszthatatlanok. Amíg ez utóbbiak nem valósulnak meg, addig az erdélyi magyar történelmi egyházak és az állam közti viszony teljes rendezettségéről tárgytalan beszélni. Jogos egyházi és nemzetközösségi igényeink megértő fogadása a többségi társadalom részéről haladékos szemléletet, az állam vezetői részéről pedig az eddigőtől gyökeresen eltérő politikai akaratot feltételez. Erre viszont belátható időn belül valószínűleg nem kerül sor, történelmi egyházaink pedig – a tapasztalatok keserűségével és a méltányosabb jövő reményével – rendületlenül folytatják emberszolgáló és nemzetmegtartó tevékenységüket, ahogyan lehetőségeik engedik.

¹¹ Varga Attila: Az egyházak alkotmányjogi szabályozása 1918-tól Romániában. In *Nulla pax sine iustitia*, Kolozsvár, 2002. 202.

A KLINIKAI LELKIGONDOZÓ-KÉPZÉS HOLLANDIÁBAN*

Aki Hollandia nevét említi, a szabadságvágyról beszél. Országunk kicsi, lép-ten-nyomon érezzük határait. Nemcsak azokat, amelyek más országoktól választják el, hanem elsősorban a tengeri határt. A tenger barátunk is, ellenségünk is, a holland nép számára állandó kihívás, harcolt ellene, és sokat kapott is tőle. A holland népet jelentős mértékben a határaiért vívott harc formálta nemcsak földrajzilag, hanem lelkületében is. Mint mondtuk, a holland nép legjellegzetesebb vonása a szabadságvágy és az új lehetőségekkel való kísérletezés. Ez évszázadokon át a világ ismeretlen részeinek fölfedezésében és gyarmatosításában nyilvánult meg, de a teológia, filozófia és a természettudományok területén végzett sok kísérletezésben is.

Hollandia szellemiségére nagy hatást gyakorolt a reformáció, a kálvinista vonások szembeállítottak mellett a liberális hagyomány mellett, amelytől elválaszthatatlan rotterdami Erasmus neve. És a Spanyolországgal vívott nyolcvan-éves (1568–1648) vallásháború árán sikerült csak elérni, hogy katolikus és református keresztények békésen együtt éljenek.

Így nem csoda, hogy Hollandia mindig menedékhely volt számos ország menekültjei, különösen a világ sok tájáról jövő zsidók és a francia hugenották számára. Jellemző, hogy Amszterdamot „Mokumnak” is nevezik: a szó jelentése a jiddis nyelvben „menedékhely”.

Ennek a bevezetésnek egyébként nem az a célja, hogy Hollandiát kizárólag dicséretre méltó országgént és népként mutassa be. A történelem folyamán sok és nagy hibát követtek el nálunk a politika, a kultúra, a teológia területén. Csak azt a lelkületet akartam röviden vázolni, amelynek oly lényeges eleme a kísérletezésre és a szabadság megtapasztalására való törekvés [...]

E bevezető után rátérek arra, hogyan alakult Hollandiában a pasztorális teológia és pszichológia, és hogyan vált ennek alapján lehetségessé, hogy Hollandiában is sor kerüljön a klinikai lelkipásztor-képzésre.

A források

Három forrásterület játszott szerepet a klinikai lelkigondozói képzés mozgalmának kialakulásában. Tulajdonképpen valamivel pontosabban kellene fogalmaznom, és el kellene mondanom, hogy olyan mozgalomról van szó, amely

* Meggyes János fordítása

sok országban vált ugyan ismertté, de Hollandiában néhány sajátos vonással gazdagodott. Ezt a holland sajátosságot kívánom most ismertetni.

A mozgalom kialakulásának *első* forrásterülete a liberális-protestáns kereszténység. Mint fentebb már említettem, ennek Hollandiában hosszú és gazdag története van. Részletekbe itt nem bocsátkozhatunk, de néhány jellemző vonását meg kell említenünk. A liberális-protestáns kereszténységet a tolerancia, az embertársainkkal való szolidaritás és a hitnek egy nagyon gyakorlati fajtája jellemzi. Nagy érdeklődést tanúsít a kulturális értékek, kisebbet a dogmatikai tények iránt.

A hit liberális-protestáns szemlélete szerint a kereszténységen belül tér nyílik nem-keresztény, elsősorban ázsiai vallási elemek számára is. Ezért tisztán kell látni, hogy ezekben a körökben nagyon sokat foglalkoznak ezzel a kérdéssel: hogyan tapasztalhatja meg hitelesen a modern ember a hitet bonyolult társadalmunkban?

A második forrásterület az ortodox-protestáns kereszténység, amely keletkezése alapján erősen kálvinista jellegű, de a dialektikus teológia megjelenése, a harmincas évek óta nagyon Karl Barth és Emil Brunner hatása alá került. Az igehirdetésnek mint központi témának a hangsúlyozása a lelkigondozásban is („A lelkigondozói munka Isten ígéjének a hirdetését jelenti az egyes ember számára”) néhány évtizeden át az ortodox-protestáns egyházi gondolkodás és cselekvés alapja lett Hollandiában. De nemcsak ennek az irányzatnak volt meghatározó szerepe. A régi vágy a hit átélésére, amely a reformáció utáni időben oly erős volt, újraéledt. Visszatért a régi kérdés: hogyan találhatja meg az ember Istent, hogyan növekedhet hitében? Természetes, hogy feszültség támadt a dialektikus teológia objektív igehirdetési törekvései és a között az inkább szubjektív színezetű vágy között, amely Isten pneumatikus inspiráltságú megtapasztalására irányul.

A harmadik forrásterületen, a római katolikus kereszténységben is figyelemreméltó erők jöttek mozgásba, amelyek a klinikai lelkigondozó-képzést Hollandiában lehetővé tették és ösztönözték.

Dr. Frans Haarsma, a gyakorlati teológia professzora a nijmegeni katolikus egyetemen, feltűnést keltő elemzést adott ki a hollandiai katolikusok gondolkodásáról és tevékenységéről. Ebben megállapítja, hogy a katolicizmuson belül van olyan hagyományos lelkigondozói gyakorlat, amelynek jellemző vonása az egyházat a középpontba állító kollektív élmény. Nagy hangsúlyt kap továbbá a hitnek hetenként vagy naponta megkívánt szentségi megtapasztalása. Természetesen követelmény az egyház mint tanító iránti engedelmesség is. Félreismerhetetlen ebben a felfogásban a hierarchikus minta. De ez a hagyományos lelkipásztori eljárásmód a hatvanas években erős és mélyreható kritika tárgya lett. A holland katolikus egyház egy részében nagy elégedetlenség támadt az egyházi vezetés hagyományos racionalista és erősen intellektualista szemléletével szemben. Ehhez még hozzájárult, hogy ugyanebben az időben az egzisztencialista filozófia az egyéni tapasztalat újraértékelése mellett szállt síkra.

Haarsma szerint az is fontos, hogy például Franciaországban új hangsúlyt kapott a történelem kategóriája a teológiában. A patrisztika és a korai középkor régi írásait újra kiadták azzal a szándékkal, hogy a nagy történelmet, de az egyén személyes történelmét is újra bevonják a teológiába. Tény az is, hogy a katolikus keresztényekben feltámadt a vágy a Szentírás újraolvasására, ennek nyomán pedig újra termékeny hangsúlyt kapott Isten ígéjének az üdvösség szempontjából való fontossága. Ennyit Haarsma megjegyzéseiből.

Szólni lehetne arról is, hogy elsősorban Schillebeeckx mélyenszántó és kiváló munkássága segítette elő sok szempontból azt, hogy a teológiában új utak nyíltak, bár a Vatikán éppen emiatt néhányszor felelősségre vonta.

Új és többnyire radikális hangvétellel vetettek föl olyan kérdéseket, mint a papi nőtlenség, a nők papsága és a nők általános helyzete. Így például körülbelül 10 évvel ezelőtt éppen a nijmegeni katolikus egyetemen tanszéket létesítettek a „Feminizmus és kereszténység” témaköre számára. Catharina Halkes professzornő a feminista teológia területén számos vizsgálatot végzett, és sok kiadványt jelentetett meg.

A dolgok ilyen alakulása a szellemiség alapvető változását jelezte. Világos lett, hogy a holland katolikus egyházban két áramlat létezik: van egy csoport, amely probléma nélkül hű az egyházi tekintélyhez, és az engedelmességet mindennél többre értékeli. És van egy másik csoport, amely – az egyházzal való szolidaritásban és annak a keretein belül – új utakat próbál találni Jézus Krisztus követésében.

Ez a két felfogás sok feszültség forrása lett. Sajnos meg kell mondani, hogy ezek a konfliktusszerű feszültségek nem voltak mindig lélekemelőek, és még a holland püspökök színódusán is ismételten felbukkantak. Ennek ellenére a holland katolikus keresztények elhatározták, hogy az egyházzal és egymással szoros kapcsolatban maradván hűségesek lesznek hivatásukhoz.

Ilyen erősen ökumenikus érdeklődésű irányzat nem mindig volt a holland katolicizmusban. Talán jogosult az a megállapítás, hogy a katolikusok és a protestánsok a második világháború idején a nácizmus ellen vívott közös harcban sokkal közelebb kerültek egymáshoz, és ez az egymáshoz való közeledés később is megmaradt.

A katolikusok és a protestánsok együttműködése intézményessé vált a „Németalföldi Egyházak Tanácsa” megalakításával. Ez a tanács – óvatos döntéseivel – a gyakorlatban kívánja megmutatni, mit jelent hazánkban kereszténynek lenni.

Ez után a hosszú kitérő után valószínűleg érthető, hogy a klinikai lelki-gondozó-képzés katolikus teológus körökben többfelé is kedvező, barátságos és termékeny fogadtatásra talált. Egyébként azt sem fölösleges tudni, hogy – Haarsma szerint – ez a megújulás nem a II. vatikáni zsinat hatására következett be, hanem már előzőleg megindult Hollandiában, és Rómában a zsinaton igazolást nyert.

- A klinikai lelkigondozó-képzés alapgondolatai tehát a következők:
- az emberi személyiség központi szerepének kiemelése;
 - az egyén saját felelősségének és autonómiájának a hangsúlyozása;
 - egyenértékűsége és kölcsönössége alapuló kapcsolat a lelkigondozói munkában;
 - a keresztény ember előrelépésének és fejlődésének biztosítása. Mindez megtalálható a felsorolt forrásterületeken is.

Az úttörők

Miután fölváztuk a három forrásterületet, most azok felé az emberek felé fordulunk, akik Hollandiában a „klinikai lelkigondozó-képzés” keretében elsőként foglalkoztak a lelkipásztorok újfajta képzésével.

A második világháború után igen hamar híre terjedt annak, hogy az Egyesült Államokban sok minden megújult. Sok európai tudós azon volt, hogy az ottani változásokról mielőbb tájékozódjék. Ebben az összefüggésben kapott Hollandiában Heije Faber meghívást, hogy egy szemeszteren át Chicagóban vegyen részt a lelkigondozói munkában. Az ott tapasztalt új pasztorális lehetőségek annyira megtetszettek neki, hogy Hollandiába hazatérve sokféle beszámolt róluk, azzal a céllal, hogy mások érdeklődését is fölkeltsék.

Faber teológus és pszichológus, liberális hagyományokon nevelődött, saját lelkipásztori gyakorlata miatt különösen foglalkoztatja őt az a kérdés, hogy az egyház hogyan működhet tovább egy változó társadalomban. Az emberre figyel, aki a második világháború után egyre inkább elidegenedett az egyháztól és az evangéliumtól. Majdnem minden valláspszichológiai és pasztorálpszichológiai írásának ugyanaz a témája: hogyan lehet még hinni és értelmesen élni, és mennyire segíthet ebben a lelkigondozás? Mindaz, ami Heije Fabert Hollandiában és több más európai országban a klinikai lelkipásztori képzés szempontjából olyan értékes szerephez juttatta, véleményem szerint személyes tulajdonságaiban rejlik. Elsőnek azt az intuícióját említem, amellyel az egyházban, kultúrában és tudományban a fejlődés fontos eseményeit felismeri. Erre sok példát lehetne felsorolni könyveiből. Megvan az a képessége is, hogy másokban fölkeltsék az érdeklődést azok iránt az új dolgok iránt, melyeket meglát, és rávegye őket arra, tegyenek meg mindent, amit csak tudnak. Ért ahhoz, hogy egy mozgalom megfelelő elindításának a taktikáját megszervezze. Így aztán több okból is mindig vezetője volt a klinikai lelkigondozó-képzésnek Hollandiában. Mind a saját vizsgálataira vonatkozó elmélet reflexióival, mind pedig egy folyóirat kiadásával rányomta egyénisége bélyegét a mozgalomra is, a képzés alakulására is. [...]

Egy másik úttörő Willem Berger – szintén teológus és pszichológus –, aki hosszú éveken át katolikus papként a lelkileg sérült bűnözők lelkipásztora volt. Később a nijmegeni katolikus egyetemen a következő kérdés állt elméleti mun-

kájának a középpontjában: mi az „egészséges hit” vagy a „beteg hit”? Gyógyíthat-e a hit vagy megbetegíthet-e, és ha igen, milyen körülmények között?

Ő is megismerkedett az amerikai lelkigondozói eljárással Chicagóban (Loyola Egyetem) és Princetonban. A holland püspökök a hatvanas években hozzáfogtak a papképzés megújításához. Ebben sokat vártak a gyakorlati teológjától. Berger ennek a kezdeményezésnek a gyakorlati és elméleti megvalósításán dolgozott, éspedig kitűnő eredménnyel. Röviden: Berger gondosan kialakította azokat az empirikus módszereket, amelyekkel a hit mélystruktúráinak nyomára lehet jutni, és ugyanakkor példásan tevékeny papja egyházának.

A harmadik teológus, Wiebe Zijlstra eredetileg inkább pietista környezetből jött, és csak később hatott rá Karl Barth és Paul Tillich. A pszichológia területén erősen vitába szállt Carl Gustav Junggal. Mint említettem, Faber és Berger különösen a „klinikai lelkigondozó-képzés” elméleti és szervezeti kérdéseivel foglalkozott. Zijlstra nagy érdeme, hogy azokat a tapasztalatokat, melyeket az Egyesült Államokban tanulmányai során szerzett, a képzés holland, sőt európai modelljévé formálta át. Később még visszatérek erre, mert a klinikai lelkipásztorképzés különféle tanulmányi formáinak a leírása tulajdonképpen az ő modelljének a bemutatásával azonos. Zijlstra tehát az a fáradhatatlan előd, aki a maga tapasztalatai és felismerései alapján utódjait új nyomon indítja el, és hozzásegíti őket, hogy a maguk sajátos adottságait felismerjék.

Nem maradhat ki ebből a felsorolásból a negyedik úttörő, Cees Aalders neve sem, aki mindenekelőtt teológus, és kevésbé lépett előtérbe, de pasztorálteológiai szempontból lelkesítőn irányította a klinikai lelkigondozói képzést. Mindig hangsúlyozta a lelkigondozói munka és a pszichoterápia közti különbséget. A lelkipásztor számára pótolhatatlan az a hitbeli tapasztalat, mely a „Jézus tanítványa” mivoltban (discipulus-tételben) nyilvánul meg. Egyházi közössége tagjaihoz fűződő minden kapcsolatában ez a lelkiület a döntő. Az az egészen sajátos és eredeti mód, ahogy ez az úttörő az emberi egzisztenciát megtapasztalja és leírja, sok lelkipásztor számára felszabadító élmény. [...]

Milyen áramlatok érintették meg ezeket a hollandokat az amerikai környezetben? A három legfontosabbat fölvezolom.

Először is hatott rájuk Anton Boisen munkássága, aki már 1925-ben megtette az első lépéseket egy újfajta lelkipásztorképzés felé. Ez az amerikai plébános maga is többször kezeltje volt egy pszichiátriai kórháznak, és a maga tapasztalataiból tudta, mit jelent pszichotikus állapotban lenni. Alaposan elgondolkodott ezen, és kiadott egy könyvet ezzel a sokatmondó címmel: *A mélységből*. Ebben leírja, hogyan kapcsolódhatnak egymással a pszichikai zavarok és a vallási tapasztalatok. Ő maga meg volt győződve arról, hogy a pszichotikus állapotoknak integráló szerepe lehet a „gyógyulási folyamat” megindulásában. Ezért fontosnak tartotta, hogy a teológiát tanulók pszichiátriai intézetben dolgozzanak. Ott megfigyelhetik a dezintegráció és reintegráció folyamatát, és felhasználásukkal segíthetik az emberek gyógyulását. A betegeket „living human documents”-nek

nevezte, és a pszichiátriai kórházban végzett munka követelményével megpróbált egy új módszert bevezetni a teológiai képzésben.

Boisennél még elsősorban azon volt a hangsúly, hogy a teológusok figyeljék és figyelemmel kísérjék azokat a betegeket, akiknek vallási konfliktusai voltak. Később azonban a lelkipásztor szerepére és személyére terelődött át az érdeklődése. Amit a holland teológusok Boisen lenyűgöző munkájában fölfedeztek, nagymértékben megfelelt azoknak az igényeknek, amelyek már hosszabb ideje Hollandiában is fölmerültek. A hit és a pszichikai jelenségek összefüggésének a problémájára gondolok. És a hollandok tapasztalhatták, mekkora teret szánnak ezeknek a vizsgálatoknak az Egyesült Államokban (különösen Topekában).

Mély benyomást keltő személyiség volt a pszichoterapeuta Carl Rogers is. Ő gyerekekkel dolgozott, majd később olyan háborús veteránokkal, akik front-tapasztalataikat nem tudták feldolgozni. Munkájához új, a humanisztikus pszichológia elvein alapuló módszert dolgozott ki. Tervezetét többnyire „személyközpontú terápiának” nevezik. Mivel munkájáról kiderült, hogy a lelkipásztori tevékenység számára is érdekes, módszerének néhány vonását ismertetem.

Egészen röviden: azt mondja, hogy az ember csak akkor válhat önmagává, ha hajlandó érzelmeivel is törődni. Az érzelmeket komolyan kell venni, mert azok az értelmi képességek mellett az ember sajátos pozitív lehetőségeihez tartoznak. Motiválják magatartását, és fontos mondanivalót közvetítenek számára. Ha valaki nemet mond emócióira, az azt jelenti, hogy „önmaga mellett” él, és más lény, mint aki valójában lenne, akinek szabadna lennie.

Rogers szerint három feltételen múlik, hogy a terapeuta tud-e segíteni betegén, ha az – mint annyiszor – emocionális problémákba bonyolódott.

a) Beszélgető partnerét mindenestül úgy kell elfogadnia, amilyen (*acceptance*). Ez azt jelenti: nem szabad azonnal erkölcsi ítéletet kimondania (se pozitívat, se negatívát), hanem azt a meleg érzést kell megadni neki, hogy önmagaként élhet, és komolyan veszik mindazzal együtt, ami az életében történt és még történni fog.

b) A második feltétel az, hogy a terapeuta kész legyen olyan kapcsolat kiépítésére, amelyben „beleérez” a másik életébe (*empathy*). A betegével annak világát belülről éli át mindazzal együtt, ami ebben a világban történik. Más szavakkal: a terapeuta megpróbálja a betegét úgy „átérezni”, ahogy az saját magát; nem akarja őt kívülről, a megfigyelő szemével látni, hanem megmarad egészen a másik kapcsolatrendszerében (*Bezugsrahmen*).

c) Végül a terapeutának önmagával is kongruensnek kell lennie. Ez azt jelenti: nemcsak a másik érzelmeire szükséges odafigyelnie, hanem a benne felmerülőkre is. Nem színlelhet tehát figyelmet, míg gondolatai egészen máshol járnak. Vagy: nem színlelhet készséges meghallgatást, miközben belül haragszik a másikra. A kongruencia vagy – ahogy Rogers később mondta – a terapeuta autenticitása (hitelessége) a kapcsolat szempontjából döntő fontosságú.

Bár más terapeuták több változatot és kiegészítő technikákat alkalmaztak, Rogers módszerének elvei ma is érvényesek Hollandiában a klinikai lelkigondozóképzésben.

A princetoni egyetem pasztorálteológusa, Seward Hiltner úttörő munkát végzett azzal, hogy Rogers elveit a lelkigondozói munkában alkalmazta. Megpróbált a Rogers-féle terápia vezérszavaihoz teológiai hátteret teremteni, és ezzel a lelkigondozói tanácsadás (*pastoral counseling*) egy módszerét kialakítani. A szolidaritást, egyenrangúságot és a személyes felelősséget a biblikus-teológiai hermeneutika alapján összhangba akarta hozni a terápiás-lelkigondozói gyakorlattal. Egész munkásságát az a fáradozás jellemzi, hogy termékeny összjátékot hozzon létre a pszichológia és a teológia között úgy, hogy mindkét tudomány megőrizze a maga sajátosságát.

Ezzel felsoroltuk a modern lelkigondozói beszélgetés vezetésének legfontosabb elemeit, amelyekre a holland úttörők rábukkantak. De vannak egészen más irányból jövő gondolatok is, amelyeket a gyakorlatban is kipróbáltak. Alapos vizsgálatok folytak például azoknak a dinamikus szempontoknak az alkalmazásával kapcsolatban, melyeket a freudi pszichoanalízis tett ismertté. Be lehet-e vonni a lelkigondozói munkába az analitikus terápia mechanizmusait is? Az indulatáttétel, viszont-indulatáttétel, ellenállás, elfojtás, ismétlési kényszer stb. egy-egy lelkigondozói helyzetet nagyon jól megvilágíthatna vagy befolyásolhatna. De ezeknek a technikáknak a szakszerű alkalmazása hosszú és szakszerű képzést igényel. Mindkét terápiás eljárás – a Rogers-féle is, a freudi is – megkívánja a teológiai és a pszichológiai emberkép konfrontálását.

A mai helyzet

Azok a holland teológusok, akik hosszabb vagy rövidebb ideig tanulmányokat folytattak az Egyesült Államokban, csak néhány válasszal, de sok-sok kérdéssel tértek haza. A kollégákat tanulmányi utak megtételére ösztönöztek, egymás között pedig arról tanácskoztak, milyen lesz a klinikai lelkigondozóképzés jövője Hollandiában. A leggyakrabban felbukkanó kérdés ez volt: hogyan lehet az elméleti felismeréseket a lelkigondozói képzésben alkalmazni? Az Egyesült Államokban valamit láttak és tapasztaltak ugyan ebből, de az otthoni alkalmazás óriási feladat volt. Az ember pontosan tudhatja, hogyan kell egy lelkigondozói beszélgetésnek lefolynia, és lehetnek az embernek elméleti ismeretei bármely módszerről, a gyakorlati végrehajtás azonban egészen másvalami.

A gyakorlati teológia területén a képzés hagyományosan mindig az ismeretközlés kérdését állította a középpontba. A teológiai hallgatókat arról tájékoztatták, hogy karizmatikus lelkipásztorok hogyan végezték lelkipásztori gyakorlatukat, hogyan oldották meg problémáikat. Vagyis ismert lelkipásztorok tapasztalatai alapján használati utasítások listáját állították össze a hallgatók számára. Ezeknek az ajánlásoknak és jó példáknak alapján azután a hallgatók-

nak maguknak kellett próbálkozniuk. Így kezdte munkáját nagyon sok plébános és pap, Ágoston, Tamás, Luther és Calvin példáját tartva szem előtt. Abban bíztak, hogy a nagy példát követni tudják. A klinikai lelkipásztorképzés nyomán ez a séma nagyon megváltozott. De hogyan?

A társadalomtudományok, a szociális munkaterületeken dolgozók kiképzése és a pszichoterápia alapján kialakítottak egy kiképzési módszert, amelyet szupervízióknak neveztek el. Thomas Klink (a klinikai lelkigondozóképzés egyik központjának egykori szupervizora, Topeka, USA) ismert meghatározása így hangzik: „A szupervízió (vagy pasztorális szupervízió) mint kiképzési módszer olyan személyes változást kíván elérni, amelynek alapján sikerül a gyakorlati cselekvésbe integrálni a magunkról alkotott képet, a fontos elméleteket, a konkrét ismereteket és a foglalkozással kapcsolatos képességeket.” A szupervízió tehát elsősorban nem egy feladat elvégzésének felügyelete, ahogy a szó sejtetné. Nem is teológiai vagy pszichológiai ismeretek közlése, bár ezeknek a tudományágaknak sok alapvető elemét tartalmazza. Nem is egy sor gyakorlati ajánlást kínál. Nem, a szupervízió egészen pontosan a hallgatóban bekövetkező változásra irányul. Minden tanulási folyamatban egyrészt az ismeretek és a belátás, másrészt az ismeretek és a gyakorlati munkakezdés közti szakadékot iparkodnak áthidalni. Erre a szupervízió alkalmas módszer. Ezért a szupervízió egyik legfontosabb alapeleme: a cselekvés által tanulni. Szeretném elmagyarázni, hogyan történik ez.

Az a hallgató, aki valamilyen hivatásra készül, és csakugyan dolgozni akar, sokkal gyorsabban és eredményesebben tanul, ha hivatásbeli tapasztalatait egy jó tanárral vagy munkatársakkal megbeszélheti. Hivatásbeli munkája kezdetén fellépése jellegzetes, magával hozott magatartásmódot mutat, amely nem fogadható el minden további nélkül. Legtöbbször összefügg ez a hallgató személyiségével. Pontosabban: a hallgató hivatásbeli magatartását gyakran befolyásolja múltjának föl nem dolgozott problémái. Ez sok frusztrációt eredményez, kivéve, ha egy állandó tanulási folyamatban termékennyé tehető. Akkor például egy hibás magatartás tudatosításával alternatív lehetőségeket is meg tud látni és ki tud próbálni a hallgató. Ha a tanulási folyamatban szerzett új tapasztalatok állandóan visszajelezhetők, ez számára pozitív irányú változásokra való indítást jelent. A lelkigondozói szupervízió egyik legfontosabb tanulási célja – egy beszélgetés levezetéséhez szükséges funkcionális készségek kialakítása mellett – az, hogy a hallgató a maga hitét beszélgető-partnerének fel tudja kínálni. Itt kerül szóba újra a Rogers-féle feltétel: a hallgatónak meg kell tanulnia, hogy amit hirdet, egybevágjon azzal, ami benne mint hívőben végbemegy. Ez megint hitelességet jelent, a hit, az élet és a munka integrálását. Mert mi lenne fontosabb egy lelkipásztor számára, mint az, hogyan értelmezi a maga hívő voltát?

Röviden összefoglalva, a legfontosabb tanulási célok a következők:

- a személyes és lelkipásztori identitás fölfedezése,
- a lelkipásztori kapcsolatok mélyebb síkjának keresése,

- más segítőkkel való együttműködés és a tőlük való elhatárolódás,
- a saját lelkipásztori tapasztalatokra vonatkozó teológiai reflexió,
- a saját hit megosztása mással,
- az emberi kapcsolatokban és azok révén való belső növekedés.

Az utolsó pont magyarázatot kíván. A klinikai lelkigondozóképzés speciális, tudatosan megválasztott környezetben folyik. Hat vagy tizenkét héten át a hallgatók együtt vannak egy olyan intézményben, amelyben lelkigondozói tapasztalatokat szerezhetnek, hogy biztosítva legyen a tanulás folyamatossága. Például kórházban, börtönben, öregotthonban stb., ahol saját lelkigondozói feladatuk van, és az ott élő beszélgető-partnereiket saját felelősségükre látogatják. Így az elméleti tanulást a gyakorlati munkával váltogatni lehet. A gyakorlati munkáról tartott szóbeli beszámolók (verbatimok) kiértékelése a tanulócsoporthoz történik. Ezzel azt is elmondtuk, hogy a tanulás (legfeljebb 8 főt számláló) csoportban folyik, amelynek tagjai egész idő alatt összedolgoznak. A csoport többféle funkciójából néhányat megemlítünk: a csoport egyforma hivatású, ebben a hivatásban továbbképzést kívánó lelkipásztorok kis közössége. Egymástól és egymáson tanulnak, vagyis egymás számára példaképek, de megismerik egymás gyengéit is. A másik gyengéiből pedig ugyanannyit lehet tanulni. Továbbá nemcsak azt látják, hogyan bontakoznak ki kinek-kinek a kommunikatív képességei, hanem a csoport maga jó eszköz annak a megtanulására is, hogyan lehet rögtönözve új módon egymással kommunikálni. A lelkigondozói szupervízió célja tehát a saját személyes és hivatásbeli identitás fölfedezése. A lelkipásztor személye áll a tanulási folyamat középpontjában úgy, hogy az élet (alkat és életrajz, múlt és jelen, hit és hitetlenség stb.) és a cselekvés közti összefüggésre fény derül. Ez a tanulás – mint mondtuk – sok tapasztalaton alapul. Csak ezután következik a tapasztalatokra való reflexió, hogy összhangba kerüljenek egymással a megfelelő elméletek, a gyakorlati cselekvések és készségek meg a további tervek. Ennek eredménye egy alapmagatartás, amely minden lelkipásztor esetében más, és csak az ő számára alkalmas. Aligha kell még hangsúlyoznom, hogy a lelkipásztori munka sajátos, más foglalkozásokétól eltérő jellegéről soha nem felejtkezhetünk el.

A klinikai lelkigondozóképzés a gyakorlatban

A háttér ismertetése után eljutottunk oda, hogy egy tanfolyam *tényleges lefolyását* ismertethetjük.

Hollandiában jelenleg hat központban tartanak ilyen tanfolyamokat. A tanfolyamok felét valamilyen teológiai fakultáson szervezik. A többi egy-egy kórház részlegeként működő alapítvány. Ennek a hat központnak a hatóságai – néhány speciális feladatot ellátó magánszemély bevonásával – létrehozták a Klinikai Lelkigondozóképzés Tanácsát. Figyelmet érdemel, hogy az egyházak hivatalosan nem vesznek részt ebben. A velük való együttműködés nagyon különböző.

A tanács kezdettől fogva felekezeti. Néhány központ katolikus jellegű, mások kálvinista jellegűek. A tanfolyamok hallgatói különböző egyházakból jönnek, és a részvételnél nem tesznek különbséget aszerint, hogy melyik egyházhoz tartozik a szupervizor. A tanács nemcsak felekezeti, hanem interdiszciplináris jellegű is. A tanfolyamokon mindig kapcsolatot iparkodnak teremteni a teológiai, szociológiai és orvostudományi ismeretek között. Ezért minden tanfolyamon előadásokat tartanak a különböző tudományágak szakemberei. A tanfolyamok tehát (bevezetőül) egy hétig, (folytatással) hat hétig vagy tizenkét hétig tartanak. A tanfolyam idejére a hallgatók bentlakók (a hétvége kivételével) az intézetben. Ebben a kérdésben némi változás tapasztalható, és nem minden központ ragaszkodik feltétlenül az elszigetelt helyzethez.

Röviden: a körülmények minden tanfolyamon egyformák, de minden szupervizornak megvan a maga stílusa, egyéni változatokat alakít ki, és más-más részletet hangsúlyoz.

Még egyszer megemlítem a legfontosabb elemeket:

- cselekvéssel és tapasztalatszerzéssel való tanulás a lelkipásztor meglévő eszköztárának javítása céljából,

- klinikai módszer, azaz olyan tanulási folyamat elindítása, amelyben a tapasztalati anyagot (a lelkigondozói beszélgetés jegyzőkönyveit, felvett istentiszteleteket) kiértékelik,

- csoportos, szupervízió alatti tanulás,

- három síkon, az élet, a tanulás és a munka síkján való ismeretszerzés.

Ezeknek a tanfolyamoknak a megtartásához *szupervizorokra* van szükség. Természetes volt, hogy a tanács megalakulása után egy bizottságot létesítettek a szupervizorok képzésére. Az első szupervizorokat, mint említettük, az Egyesült Államokban képezték ki, azután odahaza is kialakították a leendő szupervizorok tanulmányi rendjét. A jelöltek tizenkét hetes alaptanfolyam elvégzése után jelentkezhetnek kiképzésre. A felvételnek világos kritériumokon alapuló feltételei vannak. Nem tartom érdemesnek, hogy ezeket a kritériumokat hosszasan ismeressem. Legyen elég annyit elmondani, hogy az egész kiképzés, elméleti és gyakorlati részleteivel együtt, körülbelül öt évig tart. Pillanatnyilag több a kiképzett szupervizor, mint amennyi elhelyezhető. A szupervizor-képzési bizottságon kívül van egy kisebb bizottság a nemzetközi kapcsolatok ápolására. Miután 1964-től tartottak már nem hivatalos világkonferenciákat, 1983-ban San Franciscóban megalakult a „Lelkigondozás és Lelkigondozói Tanácsadás Nemzetközi Tanácsa”. Sok európai és több, más földrészen lévő ország nemzeti tanácsa lett ennek tagja. Világkonferenciát négyévenként tartanak.

Kiseb konferenciákat tartottak Európában is, például az NSZK-ban (Arnoldsheim), egykor az NDK-ban (Eisenach), Lengyelországban (Lublin) és Finnországban (Turku).

A tanfolyam részleteinek konkrét leírásával szeretném folytatni. De nyilvánvaló, hogy a többnyire körülményes információ nem pótolhatja egy tanulási fo-

lyamat közvetlen megtapasztalását. A tanulás két síkon, elméleti és gyakorlati síkon folyik. Hetente kb. tíz órát fordítanak a gyakorlati munkára. Minden hallgató kap egy lelkipásztori feladatot: látogatást kell tennie betegnél, fogolynál, az egyházi közösség egy tagjánál. Erről a munkáról hetenként bizonyos számú jegyzőkönyv készül, ezeket csoportüléseken megbeszélik és kiértékelik. Amit az egyes hallgatók megtanulnak, annak termékenyítő hatása van a tanfolyamon kapott következő lelkigondozói munkára. Így ingamozgás alakul ki az elmélet és a gyakorlat között. A többi órát (kb. 30) a már említett csoportülésekre fordítják. Alább ismertetem az ülések tartalmát.

A kötetlen csoportbeszélgetés

A Zijlstra által megtervezett holland modellben a nap ájtatossággal kezdődik, azt követi az ún. szabad csoportbeszélgetés. Megállapodás szerint a csoport tagjai (kb. nyolcan) egy félórás beszélgetést tartanak. A téma teljesen szabad, és nincs a beszélgetésnek formális vezetője. A szupervizor természetesen jelen van a beszélgetésen, de nem vesz részt benne. Célja az, hogy a csoport megtalálja a maga útját, és így a hallgatók megtanulják, hogyan kommunikálhatnak egymással legeredményesebben. Ezt a célt úgy érhetik el legjobban, ha minden hallgatóban tudatosodik, hogy milyen a magatartása egy kapcsolatban, és fölfedezi, hogy többnyire hogyan szerepel egy beszélgetésben. Az utóbbi különösen fontos a munka szempontjából, mert a csoportban tanúsított alapmagatartás többnyire hasonló a foglalkozásbeli, esetünkben a lelkipásztori magatartáshoz. A csoportban való magatartás felismerése és tudatosodása az egyik legmélyrehatóbb tapasztalat a tanfolyamon.

Egy szabad csoportbeszélgetés – különösen a tanfolyam elején – nagyon idegenszerű érzést kelt. A hallgatók alig ismerik egymást, és senki sem mer beszélgetést kezdeni olyan csoportban, amelyben kevés a biztonságérzete, nem otthonos. Tudják, hogy később mindenki elmondhatja a véleményét erről az okoskodó alakról. Az első próbálkozásokban tehát sok óvatosság van. A szupervizor ilyenkor rendszerint arra hivatkozik, hogy a hallgatók tanulni akarnak, és aki tanulni akar, annak föltétlenül le kell mondania sok mindenről, ami biztonságot nyújt. A beszélgetés két pólus között ingadozik: fokozódó védettség a csoportban, és az a kihívás, hogy tovább tanuljanak, és ennek érdekében felmerjék adni biztonságukat. Hamarosan kiderül, hogy mindenki ebben a dilemmában él, és hogy a továbbhaladáshoz egymásra okvetlenül szükségük van. Senki sem sérthetetlen vagy egészen nyílt, és senki sem képes minden további nélkül kommunikálni. Mindenkinek van olyan tanulnivalója, ami csak számára szükséges. Hogy a tanulási folyamat menetét pontosan figyelemmel lehessen kísérni, a szupervizor többnyire fölírja a táblára azokat a pozitív és negatív alapérzelmeket, amelyek megnyilvánultak. Színek emelik ki a megnyilatkozásokat úgy, hogy festmény jön létre, amely éppoly színes, mint egy kommuni-

katív folyamat. Elképzelhető, hogy a szupervizor egy szabad csoportbeszélgetés után valamennyi hallgatóval hosszabban elemzi és értékeli azt, ami „tulajdonképpen” történt, azt, hogy hogyan jutott a kommunikáció a „második síkra”. Ennél az elemzésnél elsősorban nem arról van szó, *amit* mondtak, hanem inkább arról, *hogyan* érvényesülnek valakinek a szavai és gesztusai, milyen hatást kelt tanúsított magatartása, mi volt a rejtett üzenet, és milyen tudattalan motívumok játszottak valószínűleg szerepet. Mindig különbséget tesznek tehát a között, *amit* mondanak (tartalom), és a között a *magatartás* között, amellyel ez történik (emocionális okok).

Általában a következő alaptémákat tárgyalják meg:

- a másoktól (beleértve a szupervizortól) való függés és az egyéni szabadság és illetékesség viszonya,
- az egymás közötti harmónia igénye és a saját agresszivitás közti feszültség (beleértve az Isten elleni lázadást is),
- egymás közti rivalitás,
- tekintélyi problémák (amelyek sokszor mélyen az egyéni élettörténetben gyökereznek),
- intimitás; közösség és a vele szemben tanúsított ellenállás,
- bűntudat a csoport tagjaival, a házastárssal, a hivatással, az egyházzal szemben,
- a hit kölcsönös elfogadása és elmélyítése.

Ennek az önfelfedezésnek a lelkipásztori alapmagatartás szempontjából van jelentősége, nem burkolt terápia. A szupervizor egyik legnehezebb feladata, hogy itt megtalálja a helyes utat.

A személyes és a lelkipásztori identitás megtalálása – mint láttuk – nagyon bonyolult folyamat. Ezért a szupervizor menet közben igen különböző segéd-eszközöket alkalmaz: nonverbális gyakorlatokat, fantáziaelbeszéléseket, éber álmokat, szentírási elmélkedéseket, hitgyakorlatokat, alkotói önkifejezést stb. Ez után a leírás után aligha kell külön mondanom, hogy a szabad beszélgetés a legtöbb hallgató számára a tanfolyam egyik legérdekesebb része.

Beszélgetéselemzés

A klinikai lelkipásztor-képzés egyik hatékony taneszköze a beszélgetés-elemzés. Mikor valamelyik hallgató látogatást tesz az intézményben, beszélgetési jegyzőkönyvet készít. Ez szó szerinti feljegyzése a beszélgetésnek. Ezzel követni lehet a beszélgetés lefolyását és főleg azt az emocionális áramlást, amelyben a találkozás lefolyt. Aztán felderítik, pontosan mi történt a lelkipásztor és beszélgetőpartnere között. Feltárják a kommunikációs kisiklásokat, és világos kép alakul ki kettejük kapcsolatáról. A jegyzőkönyv természetesen nem teljesen szó szerinti. Ez csak magnófelvétel segítségével lenne lehetséges. A jegyzőkönyvet azonban emlékezetből készítik el. De ezt nem kell negatívan ér-

tékelni, mert éppen ez a szubjektív leírás árul el sokat arról, hogy a lelkipásztor hogyan éli át a kontaktust, és ezáltal árulkodik partnerének az érzelmeiről is. Minden további nélkül kimondhatjuk: ami a lelkipásztori kapcsolatban valóban fontos volt, az megmarad az emlékezetben. A jegyzőkönyv földolgozás, de éppen az érzelemáramlás rajzolódik ki benne. Ismert hasonlat: a magnófelvétel fénykép lenne, egy emlékezetből készült jegyzőkönyv festmény. A jegyzőkönyv gondosan felsorolja a tényeket (személyi adatok, időpont, a beszélgetés időtartama), de emellett arról is beszámol, hogy milyen benyomást szerzett a lelkipásztor a beszélgetés folyamán önmagáról, beszélgető-partneréről, mit figyelt meg a másik testtartásán, magatartásán, hogyan fejezték be a beszélgetést, és hogyan képzei a folytatást. Az elemzés többnyire a következő témákat érinti: jól megértette-e a lelkipásztor a másikat? Volt-e benne valóban empátia? Mi történt a beszélgetés egy bizonyos fordulatanál? Milyen érzelmeket állapított meg önmagánál abban a pillanatban? Bosszúságot? Segítőkészséget? Szeretett volna véget vetni a kontaktusnak, vagy éppen ellenkezőleg? Tehetetlennek érezte-e magát, vagy erős hajlandóságot érzett a vigasztalásra? Ezeknek és még sok más kérdésnek az alapján lassan világosabbá válik a lelkipásztor alapmagatartása. Ez lehet (esetleg túl) nagy hajlandóság arra, hogy a másik helyett mindent megoldjon, harmóniaigény, vakság bizonyos problémákkal szemben stb. A beszélgetőpartner helyzetét a lehető legkonkrétabban beszélik meg. Így például: milyen hitbeli kérdések foglalkoztatják? Milyen betegség befolyásolja magatartását vagy hangulatát (aszma, cukorbetegség stb.)? A kisiklások mellett azt is megbeszélik, hogyan alakulhatott volna a kapcsolat másképp, milyen jelzésekre nem figyelt a lelkipásztor, hogyan figyelhetne jobban oda a másokra és önmagára. És hogyan kell a hitről beszélni? Kell-e mindig olvasni a Szentírásból? Ki dönti ezt el? Az ima föltétlenül hozzátartozik-e a lelkigondozói beszélgetéshez? Mi a döntő a kapcsolatban: a lelkipásztor feladata (mit gondol, hogyan kell ezt értenie) vagy a másik elvárása?

Ezek alapján az olvasó benyomást nyert arról, milyen kérdések szerepelnek egy jegyzőkönyv-elemzésben.

Szerepjáték

Megelégszünk a beszélgetéselemzésnek ezzel a (túl) rövid ismertetésével. Vannak más módszerek is, de túlságosan körülményes volna, ha ebben az első ismertetésben azokra is kitérnénk.

A beszélgetéselemzés mindig a már megtörtént beszélgetésre vonatkozik: változtatás már nem lehetséges. Ezért vezették be a klinikai lelkigondozóképzésben a szerepjátékot, ugyanúgy, ahogy a társadalomtudományokban sokféle-képp alkalmazzák a pszicho- és szociodramát. Ez jó lehetőséget nyújt az „itt és most” való tanulásra. Nagy előnye, hogy közvetlenül kiderül, vajon jól folyik-e le egy beszélgetés vagy sem. Két (vagy több) személy eljátszik egy lelkipásztori

helyzetet. Az egyik az egyházi közösség tagja, aki a szupervizor megbízásából fölvet egy problémát (pl. kétségeket; vagy egy hozzátartozóval való ellentéteket). A másik a lelkipásztor szerepét játssza. A beszélgetést az egész csoport meghallgatja, és mindenki megpróbálja magában megérezni, hogy mi megy jól, és mi nem. Tehát kísérleti helyzetet jelenítenek meg. Egy magnó- vagy videokészülék segítségével aztán gyakorolni, ismételni lehet, és alternatív megoldásokat próbálhatnak ki. És sok időt szánhatnak rá. Föl lehet dolgozni így olyan alapvető konfliktusokat, amelyek a lelkigondozói munkában újra és újra előfordulnak (pl. ellentmondásos kapcsolat az egyházzal, a szenvedés, a jogtalanság, a tehetetlenség különféle formái). A módszerrel szemben hangoztatott egyik ellenvetés az, hogy nem valóságos. Ez igaz, a módszer velejárója. De mindig újra bebizonyosodik, hogy a lelkipásztor a játékban nagyon sokat játszik el önmagából. Más szavakkal: a játék nem valóságos volta ellenére meglepően pontosan kirajzolódik a lelkipásztor alapmagatartása (és ez a cél). E tanulmányi célok mellett felhasználható a szerepjáték a tagok különböző csoportbeli helyzetének a feltárására (rejtett vezető, bűnbak, mindig hallgató seb).

Röviden: a szerepjáték – más tanulási módokkal együtt – hatékony eszköz, noha a szupervizortól nagy hozzáértést, a csoport tagjaitól pedig kreatív együttműködési készséget kíván meg.

Prédikációelemzés

A teológiai tanulmányok folyamán a prédikációnak természetesen központi szerepe volt, különösen a reformációs hagyományban. Mellőzhetetlen az egzektikai fölkészülés: – „mi áll a szövegben?” – „mi a szöveg üzenete?” – „hogyan fordítom ezt le hallgatóim számára?” A klinikai lelkigondozói képzésben ezekhez a kérdésekhez még néhányat hozzáfűznek. Ezek tulajdonképpen mindig is megvoltak, de most tudatosan megvitatják őket: „mennyire fogadják be a prédikációt a hallgatók?” – „mit fogadnak be világosan, mit nem?” – „milyen érzelmeket váltott ki a prédikáció?” A prédikáció magnó- vagy videofelvételét a csoportban meghallgatják. A felvétel hitelessége következtében a csoport minden tagja érezheti az istentisztelet hangulatát és a prédikátor hanghordozásának minden árnyalatát. A meghallgatást követő kiértékelés hatása gyakran meglepő. A „hallgatók”, azaz a csoport tagjai külön-külön felírják (egy mondatban), milyen üzenetet hallottak, milyen érzelmeket váltott ki bennük a prédikáció, végül hogy elterelődött-e esetleg a figyelmük, és hol? A prédikátor röviden elmondja, milyen üzenetet akart közvetíteni, milyen érzelmeket akart kelteni, és milyennek hallotta most a felvételt. A táblára írt válaszokból az esetleges eltérések kiolvashatók. Gyakran kiderül, hogy van, aki egészen más üzenetet hallott, vagy egészen más érzelmek támadtak benne, mint a szándékoltak. A prédikátor a felírtak alapján elmondja, mi foglalkoztatja őt leginkább, és erről folyik tovább a megbeszélés. A megbeszélés gyakran kiterjed a prédikátor jellemző vo-

násaira, hitbeli állásfoglalására, kommunikatív magatartására, teológiai alap-gondolataira és azok bemutatására. Láthatóan itt újra összetalálkozik az élet, a munka és a tanulás. A teológia és a személyiség között nyilvánvalóan van összefüggés, bár nagyon bonyolult. A cél mindig ugyanaz: javítani a prédikátor életében, munkájában és tanulásában a hitelességet. A központi téma: az egész magatartás és az egyéni hitbeli tapasztalatok kapcsolata. Látni kell, hogy egy ilyen csoportos beszélgetés egy prédikációról, amelyben ennyi egzisztenciális kérdés merül fel, csak akkor lehetséges, ha a résztvevők képesek egymás előtt megnyílni, és meg akarják mutatni a sérülékenységüket. Ezért teljesen érthető, hogy a klinikai lelkigondozói képzésben a tanulócsoporthoz „a fellowship of the weak”-ként ismer önmagára.

A teológiai háttér

Mi ennek a modern lelkigondozóképzésnek a teológiai alapja? Noha erről számat kell adni, mégis túl korainak gondolom, hogy egyértelműen világos teológiai bázist kívánjunk meg a klinikai lelkigondozóképzéstől. Túl egyszerűnek tartom azt az ellenvetést is, amely szerint a klinikai lelkigondozó számára a humanista pszichológia emberképe lenne mérvadó, és hogy a pszichológiai érési folyamatokat minden további nélkül teológiai bélyeggel látja el. Ellenben szeretnék rámutatni néhány olyan fontos kérdésre, amely körül a mozgalmon belül a teológia és más tudományágak között vita támadt. Kétségtelenül szerény kezdet. Az első indítást a teológia, különösen Paul Tillich antropológiája adta. Korrelációs módszerével az ember sok vonatkozásban leírható. Döntő eleme az „önmagunk (Selbst)-világ” alapvető polaritása, amelynek sok változata segítségével az ember minden belső és külső adottságával leírható. Tillich koncepciója bő lehetőséget ad a teológia és a társadalomtudományok helyének meghatározására. Itt természetesen keveset mondhatok a gondolatairól, de érdekes, hogy a klinikai lelkigondozóképzés teológiai reflexiója Hollandiában Tillich elgondolását használta fel sajátos módon. Fontosnak tartom, hogy különösen Zijlstra kapcsolatot teremtett Tillich általános teológiai nézetei és a biblikus teológiai nézetek között. A következő példával világítom meg ezt. Az igazság fogalma, amely a különböző tudományágak kapcsolatában olyan központi jelentőségű, más tartalmat kap, ha a biblikus teológia alapján gondolkodunk. Az igazság nem elvont filozófiai fogalom, hanem annak az útnak, történetnek a jelzése, amelyen és amelyben Isten és ember találkozik a Szövetség keretében. Az igazság útközben, a kapcsolatban fog megbízhatónak és szilárdnak bizonyulni (*émet*). Ebben napvilágra fog kerülni minden, ami rejtve volt (*alétheia*). Ez az igazság fog bennünket szabaddá tenni. Ezért kell megélni, átélni, így vezet el a fölszabaduláshoz. Abból indulhatunk ki, hogy az igazság egy, azaz mindennek, ami van, teológiai mélységdimenziója is van. Ez sok perspektívát nyit a lelkigondozói munka előtt.

A klinikai lelkigondozóképzésben a teológiai reflexió egy másik fontos területe az új emberről való krisztocentrikus gondolkodás. Az Ige megtestesülése azt is jelenti, hogy az Ige az emberi szavakban is megtestesül. Ez megtörténhet egy lelkipásztori beszélgetésben, és a szavak kegyelmi ajándékként adhatók át. A megtestesülés azt is jelenti, hogy a kiüresítés (*kenoszisz*) – ahogy Fil 2 Isten Fiáról írja – megvalósítható egy empátiás, egészen a másokra irányuló magatartással is, amivel a lelkipásztor „csupa fül” lesz. Megpróbálják továbbá állandóan kapcsolatba hozni egymással és egymásra vonatkoztatni azt a tényt, hogy Isten föltétel nélkül üdvözíti és elfogadja az istentelent, és azt a tényt, hogy egy lelkipásztor csak tökéletlenül fogadja el (*acceptance*) a másik embert. Az egyformán jogos „végső” és „utolsó előtti” kérdések közötti különbségtétel szerintem sok mindent megvilágított és a lelkigondozói munka teológiája számára tág teret nyitott.

Végül egy harmadik fontos terület érezhető a Szentlélekről való gondolkodásban. Egy ebben a vonatkozásban gyakran használt kifejezés így hangzik: „A lelkipásztori munka közben a Szentlélek erőterében vagyunk.” A kiindulópont az, hogy az embert csak a Lélek tudja megváltoztatni és szabaddá tenni. De az is igaz, hogy ez a Lélek szellemünkkel tanúskodik arról, hogy Isten emberi úton cselekszik. Isten teremtő művében az embernek is fontos szerepe van és a lelkipásztornak is része van. Az ebben rejlő feszültség ebben az *aión*ban sohasem fog feloldódni. Csak azért tettem szóvá, hogy jelezzem: a klinikai lelkigondozóképzésben megpróbálják Isten igéjéhez való hűségben a Lélek erőterét felfedezni, és megpróbálnak abban dolgozni. Bár védene meg ez minket a hirtelen kisiklásoktól!

A klinikai lelkigondozóképzés Hollandiában nagyon eleven, mindig új kihívásokba ütközik. Az első tíz évben az új beszélgetésmód állt a munka központjában. Később átterelődött az érdeklődés a lelkipásztor identitására. Most ez a kérdés merült fel: mi a lelkiség, és hogyan élhető át új módon? Ezzel a kérdéssel a holland klinikai lelkigondozóképzés valószínűleg még sokáig fog foglalkozni.

A KERT-METAFORA BIBLIAI MEGJELENÉSE ÉS ÉRTELMEZÉSE

„Teremtő paradoxon: a művészet úgy teljesíti be a világot, hogy előlről kezdi, úgy tanulja, hogy elfelejti. [...] S csakugyan a teremtés visszavezérlése a paradicsomba, ez a titokzatos antievolúciós folyamat, mely az ómegát mindig a visszaszerzett alfában ragyogtatja fel, képes egyedül üdvözíteni: gyönyörűen példázza, [...] hogy az idő folyama mennyire relatív, ha egyszer valódi értékekről van szó.”

(Pilinszky János)

„Minden a kertből indul, minden a kertbe tér meg”, kertet találunk a kezdetknél és kertet a legvégén, kerteket építünk és kerteket rombolunk, kertről kertre élünk. Jó itt lenni. A kertben más időt él az ember, ráértünk figyelni: önmagunkra és másokra, a kert az időfelettség szabadságával kecsesget.

A kert-metaphora a Szentírás egészét átfogja, a teremtés kertjétől kezdve egészen a Getszemáni kertig, illetve még azon is túl – hiszen a Jn 19,41-ben, illetve a Jelenések könyvében is megtalálható –, tehát mind az üdvösségtörténet kezdetén: a teremtésnél, mind a végén: a megváltás fontos eseményénél kertet találunk. Dolgozatomban azokra a kérdésekre keresem a választ, miért van ilyen nagy jelentősége a kertnek, milyen értelmezései lehetnek e metaforának, illetve miért épp egy kertbe helyezi Isten az embert?

Kertnek nevezzük a természet valamely rendezett, elkerített, a környező területekkel kontrasztot, illetve kontraszt-harmóniát képező részét, de így nevezük az egyén egzisztenciájának egy-egy mozzanatát, azokat a társadalmilag-kulturálisan határolt területeket is, amelyek valamiképpen a haszonélvezők esztétikai-erkölcsi kultúrájáról is ítéletet mondanak.

A *kert* szó szinte minden nyelvben etimológiai összefüggésben áll a kerítés-sel. A perzsa eredetű *paradesh* szót *paradiesosz* formában vette át a Szeptuaginta, ami körülkerített ligetet, elsősorban gyümölcsöskertet jelentett. Az *éden* szó eredetileg pusztát jelentett, majd később alakult ki a 'gyönyör, boldogság' jelentése. A boldog állapotot Isten személyes jelenléte szavatolja, ezért szent hely az éden. Érdekes még a szó görög megfelelője a *nemosz*, 'szent liget', amely etimológiailag a *nomosz*, 'törvény' szóhoz kapcsolható.

A kert hétköznapi neve a héberben a *gan*, ami a *gánan*, 'megóvni' igéből ered. Ez a szó önmagában is a Teremtő irgalmára utal, aki a bűnbeesést követően is védett környezetet akar biztosítani az embernek.

A kert-fogalom felé többféleképpen közeledhetünk; beszélhetünk haszonkertekről, a kertről mint műalkotásról és értelmezhetjük hermeneutikus megközelítésben is. Ez utóbbin belül a keresztény hagyomány két értelmezést őrzött meg és fejlesztett tovább: a mariológiai értelmezést (ez elsősorban az Énekek Énekéhez kapcsolódik), és az „üdvösség-modell” magyarázatot. Dolgozatomban elsősorban ez utóbbival szeretnék foglalkozni.

A Szentírás és a hagyomány több üdvösség-modellre hagyományozott rá. Ide tartoznak azok a klasszikus nagy modellek, mint a szőlőtő–szőlővessző, vagy a misztikus test, de találunk kisebb hasonlatokat is, ilyen az út, az ágy, a szószerk vagy a templom. A kert-modell valahogy mégis más: sokkal személyesebb, nagyobb hangsúlyt kap az intimitás, a személyes kapcsolatok rendszere és az üdvösség állapotának sok más eleme is. A kérdés csak az, mennyire alkalmas arra, hogy a mai ember számára érthetővé tegyen valamit, mennyi esélyünk van arra, hogy az üdvösségkeresés szellemi-lelki centrumául egy kertet jelöljünk ki?

Aszalós János feltevése szerint a kert különösen alkalmas az üdvösség mozanatainak érzékeltetésére. A teológiai irodalom az üdvösség-modellek halmazát három bináris paraméterre feszíti ki. Az üdvösség határánál ez a zártság és nyitottság, a szubjektumnál az egyén és közösség, az üdvösség elérésének eszközénél pedig a hétköznapi, illetve ünnepi cselekedetek. A kert-metaphora a három poláris feszültség meghaladását egyszerre kínálja fel.

A kert először is egyszerre része és meghosszabbítása az otthonnak, valamint a más otthonok lakóival való találkozás helyszíne. Másrészt a kertben a belső és külső világ, az individuális és közösségi értékek átfedik egymást, és a személy éppen azáltal válik a közösség tagjává, hogy végigmegy a személylélvél válás útján, erre pedig a legalkalmasabb hely az embert önmagával szembeesítő, másokat is személyközelségbe hozó kertkultúra. Ezenkívül a kertben minden hétköznapiak tünő cselekedet rituálissá válik, már-már az időfelettség szabadságát hordozza.

A kert – mint bevezetőnkben utaltunk rá – a Szentírás szinte minden részében jelen van, mind az Ószövetség elején, mind az Újszövetség végén megtalálható. A Tórában elsősorban a Teremtés könyve (Mózes első könyve) és a Második Törvénykönyv (Mózes ötödik könyve) foglalkozik vele, az Ószövetségen belül pedig még az Énekek Énekében és a Prófétáknál (elsősorban Ézsaiás, Jeremiás, Ezekiel, Hóseás és Ámós könyvében) van nagy szerepe. De megtaláljuk Dánielnél, az Ószövetség egyik legkésőbbi könyvének végén is, Zsuzsanna történetében. Az Újszövetségben a kertek ritkábbak, de hangsúlyosabbak. Megtaláljuk a Jelenések könyvében (Jel 2,7), valamint az evangéliumokban (Getszamani-kert), sőt János a sírt is ebbe a kertbe „helyezi” (Jn 19,41–42).

Az első kertet elveszítettük, de az Úr nem hagyja magára az embereket, az Édenen kívül is védelmet, lehetőséget ad, megváltót ígér. Ezután az ember feladata az, hogy ezt az Édent újjáteremtse. Állandó és küzdelmes feladata, hiszen az újjáteremtést számtalan erő bojkottálja – külső és belső erők egyaránt. Ha a nép elfordul Istentől, a kertek elpusztulnak, idegenek veszik birtokukba, meg-

szüntetve ezzel azt a „helyet”, azt a lehetőséget, amelyre üdvösségünk végett szükségünk van. A kert nem a mi kertünk, hanem Isten kertje, nekünk pedig újra az Istenévé kell tennünk a magunk kertjét. Az ember harmóniát keres, újra meg akarja teremteni a kertet, de csak úgy leszünk képesek az Egész harmóniájának visszaállítására, ha először környezetünket tartjuk rendben.

A kert a legteljesebb életmetafora: sarjadás és kibomlás, növekedés és pusztulás foglalata. Az élethez, a kerthez pedig elengedhetetlen az élet alapja, a víz. Már a paradicsomot is folyók öntözik, és eső hull rá az égből (5Móz 33,15). A víz pedig leggyakrabban a keresztséggel, megtisztulással kapcsolódik össze; a víz, az éltető forrás nem más, mint Isten igéje, amely életben tartja a szomjazókat. Kertet csak ott lehet telepíteni, ahol víz is van, ahhoz pedig, hogy a kertet újjíteremtsük, szükségünk van Isten igéjére. Az öntözött kert képes arra, hogy gyümölcsöt teremjen (5Móz 11,10, 4Móz 24,5, Jer 31,12, Ézs 58,11, Én 3,15, Hós 6,3).

Gyakori, hogy a kert vagy annak valamely része maga az ember, aki mikrokozmosz a makrokozmoszban (Hós 14,6–9, Ézs 1,29–30, 1Móz 49,22, Én 4,12).

Az összekapcsolás nem véletlen, hiszen az ember mint egzisztencia, mint lezárt egész igazán alkalmas arra, hogy ezt a „kertiséget” hordozza. És nemcsak az ember lelkének van szüksége az öntözésre. Az egész embert kell művelni, mint ahogy Rabbi Akiba is *egészen* jön ki a kertből.

A kert létrehozása és fenntartása küzdelmes folyamat, a vad vegetációból, pusztaságból kell kialakítani, és mindez persze képes újra elvadulni. A kert és a föld szervesen kapcsolódik az ember munkájához – az ember létfeltétele. A Teremtőtől kapott feladatunk ennek a kertnek a művelése, vagyis környezetünk formálása, életcélunk megvalósítása. Az így végzett munka test és lélek terápiaja, a fáradozás során pedig átérezhetőbbé válik, hogy a test a földhöz tartozik, ezt követően pedig még érzékelhetőbbé válik a megpihenés nyugalma. A szerzetesek szolgáltatják a legjobb bizonyítékot arra, hogy kontempláció (szemlélődés/eszmélődés) és „művelés” nem választható el egymástól.

Feladatunk második része az, hogy a létrehozott kertet meg is kell védeni – és itt nem csak a külső erők elleni védelemtől van szó; a kert belülről is bomlasztható. Önzésünk és bírvágyunk az, ami tönkreteszi – és ez már erkölcsi, nem technikai kérdés.

Az Ószövetségben is szinte állandó fordulat a pusztaság – kert szembeállítása (pl. Ézs 51,3, Hós 2,14, Sirmak 2,6). A pusztaság szerepe azonban igen sokrétű: száműzetés, kinyilatkoztatás, lázadás, bálványimádás, istenkísértés helye, a démonok lakhelye. Egyes elbeszélések szerint az Édenkert határa mellett található. A pusztaság nem választható el a pusztítástól. A kertet lerombolják, hagyják elvadulni, és a kertek pusztává válnak, tehát a *pusztaság* és *pusztulás* szorosan összefügg a művelés elhanyagolásával.

A pusztaság veszélyes hely, ezért a Bibliában is mindig csak ideiglenesen tartózkodnak ott, legyen szó negyven esztendőről vagy negyven napról. Emellett

azonban az igazság pillanatának a helye is, mert itt derül csak ki, mennyire állhatatos az ember, mennyire képes diadalmaskodni a rászakadó próbatételeken.

A kerítéseknek nem kell feltétlenül leomlaniuk, hogy átlépjünk rajtuk, a határátlépést gyakran enélkül tesszük meg. A korlátokkal szemben a határ valamilyen természetes képződménynek tűnik, amely tulajdonképpen teljessé is teszi azt a területet, amit határol. A *bent* és a *kint* pedig úgy viszonyul egymáshoz, mint a *kozmosz* és a *káosz*, s bár a kozmoszt a káoszból kerítették el, az azért nem szűnt meg végleg. A határnak két oldala van, és amint az ember tudomást szerez erről, nyugtalanná válik, bekövetkezik a határátlépés pillanata. Azonban korlátaitól és határaitól csak úgy tud megszabadulni, ha újabb terhet vesz magára, a korlátlanak, határtalannak a terhet. Nem szól másról a bibliai teremtéstörténet sem. Itt jól látható az is, hogy a határ legtöbbször valami olyasminek köszönheti a létét, ami maga határtalan és végtelen, de csak éppen a határátlépés pillanatában derül fény arra, hogy az ember szintén e mindent felülmúló megfoghatatlannak köszönheti a létét, nem pedig a határoknak és mértékeknek.

Minden közösség létrejöttének előfeltétele a határok-mértékek kijelölése és tiszteletben tartása. Nem volt ez másképp a zsidóknál sem. Itt válik különösen érdekessé a dolgozat elején említett *nomosz-nemein* összefüggés is. Ahhoz, hogy a kerten belül maradjunk, tiszteletben kell tartani a kert határait: a törvényeket. Ezért hangzik el többször is a felszólítás:

„...Menj le és figyelmeztess a népet, hogy kedve ne kerekedjék átlépni a határt, hogy megnézze az Urat, mert akkor igen sokan elvesznek belőlük.” (2Móz 19, 20)

Mert minden határátlépés riasztó tapasztalat, s bár az ember visszanezhet saját határok közé szorított énjére, már nem térhet vissza ugyanazon emberként, és kérdés az is, vissza lehet-e egyáltalán térni ugyanabba a kertbe. Úgy tűnik, a feladat elég nehéz, az ember mégsem találhat máshol békét és megnyugvást, mint ezekben a kertekben – ezért próbálja meg szüntelenül újjáteremteni azt az elsőt, az eredetit.

Az Úristen „nappali szellőben a kertben járkált”, azon a helyen, amelyet Ő maga teremtett az embernek. Az ember pedig elhagyta azt. Hasonló helyzetet csak a Getszemáni-kertben találunk, ahol Jézus magára hagyva imádkozik. Isten keresi az embert, az ember pedig elrejtőzik. Isten kiált az ember után: „Hol vagy?”, az ember pedig nem kiáltja viszont: „Hol vagy, Istenem?” Pedig Isten nem a kerten kívülről szólt, hanem belül volt a kerten, az ember mellett sétált. Majd eltűnt e kertből, magányának helyszínéről. Az ember pedig magányosságában, félelmében újra elkezdte keresni Őt. De ez már nem az az ember volt, és soha többé nem találhatott rá *arra* a kertre.

Ez a találkozás csak sokkal később ment végbe, és nem másban, mint abban az emberben, akit Jézusnak hívtak, és akinek bensejében teljes tisztaságában ott zengett az isteni szó.

Forrásirodalom

- * * * *Bibliai nevek és fogalmak*. Budapest 1998.
- Haag, Herbert, *Bibliai Lexikon*. Budapest 1989.
- Aszalós János, *A megidézett Éden, Üdvösség kertekről*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995. III/2.
- Babarczy Eszter, *Kertekről. Nappali Ház*, 1991/1–2.
- Heidegger, Martin, „...költőien lakozik az ember...”, Budapest – Szeged 1994.
- Karátson Gábor, *Az Úr Isten hűvös alkonyatkor a kertben*. In: *Pannonhalmi Szemle* 1998. VI/4.
- Kereszty Zoltán, *Gondolatok a bibliai kertekről*. In: *Kertkultúra* 1998. ősz-tél
- Kettering, Emil, *Martin Heidegger gondolkodása a „Humanizmus”-levélben*. In: *Pannonhalmi Szemle* 1998 VI/4.
- Rapaics Rajmund, *Magyar Kertek*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda Budapest, é. n.
- Scholem, Gershom, *Messiás eszme a zsidóságban*. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, Válogatott írások I. Budapest 1995.
- Sulyok Elemér, *Paradicsomkert a Bibliában*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Surányi Dezső, *Kerti növények regénye*. Budapest 1985.
- Takács Imre, *A kolostor kertje*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Tatár György, *Idegenek a kertben*. In: *Pompeji és a Titanic*. Budapest 1993.
- Tillmann J. A: „...Ilyen kert és ilyen tó” - *Kertlaboratóri kontempláció*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Varga Balázs, „Megosztom veled az ürességet”, *Derek Jarman: A kert c. filmjéről*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Villányi László, *A kertben*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Vizkelety András, *A kert a középkori irodalomban*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1995/2.
- Vogels, Walter, *Az ember a földhöz tartozik*, In: *Pannonhalmi Szemle* 1997/ 3.

MÁTHÉ ZSIGMOND

EMLÉKEZETBŐL
A MEDGYESI TALÁLKOZÓRÓL

A „medgyesi találkozó” szervezésében kétségtelenül forradalmi módszerek érvényesültek. A találkozóra csak azok voltak hivatalosak, akikről a szervezők tudták, hogy valamilyen vonatkozásban elégedetlenek az egyházi élet központi vonalvezetésével. (Az írásos meghívó a találkozás napjának estéjére szólt.) A tanácskozás – amint az összeesküvéseknél olyannyira szokás – az éj leple alatt folyt. A szervezők lázító beszédeket tartottak, amelyekben a hivatalos egyházi vezetők ismert és kevésbé ismert balkezes intézkedéseire, káros tevékenységeire mutattak rá, és hangoztatták, hogy az állapotok tűrhetetlenek. Eljött az idő – mondták –, hogy összefogjunk, félreállítsuk a tehetetleneket, a bizalommal lelkiismeretlenül visszaélőket, és olyanokat állítsunk helyükbe, akiknek szívügye az egyház, nem csupán érvényesülése lehetőség.

A találkozás végén a jelenlevők véd- és dacszövetségi szerződést írtak alá, támogatást ígérve egymásnak, ha a központi vezetőség részéről támadás érne bárkit is azért, hogy részt vett a medgyesi találkozáson.

(Jelezni kívánom, hogy feljegyzések nem állnak rendelkezésemre. Csak emlékezetből írhatok a mozgalomról. Ez pedig nem egészen megbízható forrás, tekintve, hogy a visszaemlékező 78 éves, és amiről emlékezik, mintegy 40 évvel ezelőtt történt.)

A mozgalom szervezői tudomásom szerint ezek voltak: Fikker János kövendi lelkész, Árkosi Tamás sinfalvi lelkész-esperes, dr. Fazakas János ügyvéd-jogtanácsos, Tanka Károly f. ü. gondnok. A mozgalmat a háttérből irányította dr. Kiss Elek teológiai tanár. Úgy emlékszem, hogy az előkészületekről tudott Gál Miklós későbbi főgondnok, és szimpatizált a medgyesiekkel dr. Elekes Domokos is.

Részt vett a medgyesi találkozáson Pataki András várfalvi, Lőrinczi Dénes tordai, Gál Gyula torockószentgyörgyi, Benczédi Domokos mézskői, Pál Tamás dombói, Kelemen Imre oklándi, Kővári Jakab kénosi, Fülöp Zoltán vadadi, Máthé Zsigmond nyárádszentmártoni lelkészek és még mások, mintegy 30–40 lelkész, akikre név szerint nem emlékszem. Azokról, akik a délutáni órákban érkeztek, fényképfelvétel történt. Tudomásom szerint egy ilyen csoportkép Kelemen Imre birtokában van.

Az egyház központi kormányzása iránt a bizalmatlanság már Ferencz József püspöksége utolsó éveiben jelentkezett. Oka az volt, hogy az öreg püspök Kovács Kálmán tanárt választotta püspöki titkárnak. A mozgékony, eleven szellemű titkár hamar magához ragadta az irányítást. Alkalmas is volt erre a szerepre,

mert jó diplomáciai érzékkel, magas fokú intelligenciával, széles látókörrel és ismerettséggel rendelkezett. A baj csak az volt, hogy noha ő sugalmazott, szinte – mondhatnám – irányított, valójában semmiért nem volt felelősségre vonható, mert az öreg püspök írt alá, akit magas koránál és a múltban kiérdemelt tekintélyénél fogva olyan tisztelet övezett, hogy őt támadni bárki részéről a legnagyobb tiszteletlenség lett volna. Ez a helyzet tovább folytatódott a szintén öreg Boros György püspök idejében is, akinek személyi tanácsadói veje, Puksa Endre jószágigazgató és dr. Likácsi József (szintén rokon) jogtanácsos volt – azzal a különbséggel, hogy Boros püspök inkább támadható volt, mert ő sem koránál fogva, sem személyét tekintve nem rendelkezett a Ferencz József tekintélyével.

A húszas évek vége fele már jelentkezett a kisebbségi magyar társadalom politikai, irodalmi és egyházi életében is a fiatalok szembenállása az „öregekkel”. Az idősebb korosztály a fiatalok ítélőszéke előtt bűnösnek bizonyult az első világháború tragikus befejezéséért. Nem tarthattak ezért igényt az erdélyi magyarság életének irányítására. A fiatalok és öregek közötti ellentét az új hazában való elhelyezkedés körül robbant ki. Az öregek passzív rezisztenciával feleltek a trianoni döntésre, a fiatalok ezt a magatartást nem fogadták el. Ők nem vegetálni, hanem élni, dolgozni, érvényesülni akartak. Ez az ellentét a korosztályok között jelentkezett az egyházi életben is. A fiataloknak nem volt türelmük bevárni az egyházi nagykorúságot jelentő 40-50 évet, amíg az öregek méltóknak tartják őket arra, hogy bekerüljenek az egyházi testületekbe, és beleszólhassanak az ügyek intézésébe. A mérsékeltberek a Szervezeti Szabályzat módosításával akartak demokratikusabb szellemet vinni az egyházkormányzásba, mely arisztokratikus és konzervatív szellemű volt az önmagát kiegészítő Főtanáccsal az élen. Némi eredményt a népképviselő felé sikerült is elérni. A harmincas évek elején már megjelent a fehér harisnya a legfőbb egyházi testületekben is. Ez az eredmény azonban nem elégítette ki a nyugtalankodó fiatalokat, mert lényegében semmi sem történt. Továbbra is földbirtokosok, jogászok, vagyonos osztályhoz tartozó családi tradícióval rendelkező kiváltságosak döntöttek a legfontosabb egyházi kérdésekben. A lelkészek, az egyház hivatásos munkásai és a nép, amelyet képviseltek, a kormányzáson továbbra is kívül maradtak. A Főtanácsban például azokban az években nagyon megnézték azt, aki a hivatalos állásponttal szemben ellenjavaslattal élt, és nagyon kevés kellett ahhoz, hogy az ilyentől elnökileg megvonják a szót.

A medgyesi gyűlés résztvevőinek nagy része ilyen érdek nélküli, idealista elégedetlenségből állt, akik nem érvényesülésért, hanem egy egészségesebb egyházkormányzási módszer kialakításáért szálltak síkra. Ezeknek számát a medgyesi táborban szaporították azok, akik dr. Varga Béla főjegyző félreállításában ismertek rá egyes vezetők egyházi tisztséget viselő világiak „önkényuralmi”, kendőzetlen megnyilatkozására. Dr. Varga Béla bűnéül felrótt megnyilatkozása ama nevezetes hollandiai konferencián nem gyávaságból, még kevésbé kisebbségi nemzeti érdekeink feladásából származott, hanem az az ő alaptermészetével

járó megfontolt óvatosságnak volt a következménye. De bármi történt is Hollandiában, az a módszer, ahogy azt az ügyet itthon kezelték és elintézték, nem fér össze a szabadelvű unitárius felfogással, és azt nem lehetett megnyugvással tudomásul venni. Dr. Varga nem csinált közügyet a személyét érő minősíthetetlen támadásból. Nem harcolt, nem szervezett tábort, nem indított saját igazolására egyházi „ellenfolyóiratot”, de ezek nélkül is egymásra találtak barátai, hívei, tanítványai. Már a dicsőszentmártoni egyetemes lelkészkeri konferencián elhatároztuk néhányan a fiatal lelkészek gyűlésén, hogy dr. Varga Béla elégtelt kell, hogy kapjon az őt érő sérelmekért, hogy ismét elfoglalhassa az őt megillető pozíciót egyházi életünkben. Tehát nem a medgyesi szervezők indították el a Varga Béla rehabilitását sürgető mozgalmat. Ez nem is képezte az ottani beszélgetés fontos tárgysorozati pontját. Nem volt szívügye a mozgalomnak. A szervezők taktikai szempontból vették fel céljaik közé, hogy ezáltal megnyerjék a maguk számára dr. Varga Béla híveit – ami sikerült is nekik.

Dr. Kiss Elek ügye más volt. Őt is eltávolították az egyházi vezetés mellől – és nem kevésbé erőszakos módon, mint dr. Vargát –, de ő harcos egyéniség volt. Küzdött igazáért a medgyesi mozgalom előtt és azon keresztül is. A harcban sokszor elragadtatta magát. A visszaütés igen jól sikerült, annyira, hogy sokszor legbizalmasabb hívei sem azonosították magukat módszerével. Mindig volt pártja, de ez talán a medgyesi mozgalom előtt volt a leggyengébb. Ezért volt szükség a medgyesi mozgalomra. Újjászervezni, új híveket nyerni a fiatalabb lelkész-gárdából, az elégedetlenek közül – és ez is sikerült. A lelkészek között ugyanis akkortájt sok volt az elégedetlenkedő, főképpen a szűkös anyagi viszonyok miatt, amit az államsegély csökkentése és a mezőgazdasági termékek árának zuhanása idézett elő. Ezért lázító hatása volt azoknak a híveknek, akik ugyanakkor az egyházi javak lelkiismeretlen kezeléséről számoltak be. Ilyenek voltak a jószágigazgatói kiszállások magas személyi kiadásai, a kisajátítási állami kötvények kiadásáért és az állami rezervában levő egyházi birtokok több éves haszonbér-összegének kiutalásáért „sáp” címen elszámolt több százezer lejes összeg, a Csécs-hagyaték kezelése, a vásárhelyi lakások haszonbér-hátralékai stb., amelyek nagyon alkalmasak voltak arra, hogy a szűkös anyagi körülmények között élő lelkészeket felháborítsák és központ-ellenes táborba tömörítsék. Medgyesen az előadók – elsősorban Fazakas János ügyvéd – ezeket ismertetve igyekeztek fokozni a központ-ellenes hangulatot, és elfogadtatni egy akciótervet, amely üdvös változást hoz majd az egyházi életbe, ha szükséges, személyi csere árán is. Az utóbbi szükségességére célzott az a bősz ismertetés, amelyben az előadó (Fikker J.) az öreg püspök balkezes intézkedéseire, gyermekiesen naiv elszólásaira, színvonalon aluli nyilvános szerepléseire mutatott rá.

Végül is mit akart a medgyesi találkozó a jóhiszemű többségtől? Demokratikusabb egyházi közigazgatást, népképviselői többséget a főtanácsban, tiszta, önzetlen vagyongazdálkodást, belső békét, megértő együttműködést a vezetők kö-

zött, amely lehetővé teszi, hogy mindenki a maga helyén és képessége szerint szolgálhassa egyházát.

Amint az később nyilvánvalóvá lett, némelyik esperesnek voltak a mozgalommal más, ott és akkor még nem hangoztatott céljai is. Olyan törekvések, amelyeket az egyéni sértődöttség, a minden áron való érvényesülni-akarás, feltűnési vágy stb. hevített. Ez hamar nyilvánvalóvá lett, amint a mozgalom szervezőinek első számú programpontját, Boros püspök lemondásra kényszerítését siker koronázta. Ezt igazolja az, hogy a következő főtanácsi ülések határozataival Fikker és Simén teológiai tanári tanszéket kapott, Pataki jószágigazgató lett, Fazakas János teljhatalomra tett szert jogi, vagyoni és közigazgatási döntésekben, Árkosi Tamás közigazgatási tisztséget nyert, a mozgalom székhelyének lelkésze, Bende Béla jutalmul a jól jövedelmező kövendi lelkészi állást kapta. A mozgalommal szimpatizáló Gál Miklós és Elekes Domokos főgondnokok lettek.

A medgyesi mozgalom a vezető állásokban lényeges személyi cserét jelentett, de nem hozott üdvös változást az egyházi életben. A tudós püspök nem rendelkezett a kormányzáshoz szükséges élet- és emberismerettel. Vagyonkezelési, jogi, közigazgatási kérdésekben ki volt szolgáltatva a mozgalom vezetőiből verbuválódott, rámenős környezetének. Sokszor volt kénytelen ennunciálni olyan határozatot, amely olyan burkolt jog- és vagyoni előterjesztéseknek volt az elfogadása, amelyeknek – saját bevallása szerint – nem értette a lényegét. Többek között valószínűleg ez a viszályhelyzet és az azzal járó nyugtalanság is hozzájárult a később jelentkező idegbetegségéhez.

Hogy Medgyes után miként folytak a dolgok, azt bárki nyomon követheti a főtanácsi jegyzőkönyvekből, a vagyoni jelentésekből, a köri ügyre vonatkozó iratok és Boros hagyatéka dokumentumainak tanulmányozásából. Itt csak annyit mondunk, hogy semmivel sem jobban, mint azelőtt. A mozgalom is elhalványult, az állások betöltésével jelentőségét veszítette. A tagok támogatására már nem nagyon volt szükség. Lazult a kapcsolat a mozgalom vezetői és a medgyesi gyűlés résztvevői között. Mintegy fel is számolódott az 1941-ben Marosvásárhelyen tartott püspökválasztó zsinat és főtanácsi ülés alkalmával. Itt egy zártkörű, bizalmas jellegű gyűlésen Fikker János beszámolt a medgyesi mozgalom eredményeiről, mintegy igazolva a mozgalom annak idején való szükségességét és beleegyezve a felszámolásba azáltal, hogy maga és elvarátai nevében az egyhangú püspökválasztás érdekében elfogadta Józán Miklós jelölését. Ezt annál is inkább megtehetette, mert már nyilvánvalóvá lett, hogy az unitárius közvélemény elítélőleg vette tudomásul azt a terrorizáló megkeresést, amelyet a mozgalom szellemében a lelkészköri elnökök aláírásával küldtek Józán Miklósnak azzal a hangsúlyozott szándékkal, hogy rábírák jelölése visszautasítására.

A medgyesi mozgalom vezetői 1940 után politikai téren próbáltak érvényesülni, és az egyházi életben egyre csökkenő befolyásukat fokozni, tekintélyüket visszaszerezni. Azt ma már mindnyájan tudjuk, hogy ez a próbálkozás nemcsak

eredménytelen, hanem következményeiben veszedelmes is volt – legalábbis egyesek részére.

Emlékezetből csak ennyi telt tőlem a medgyesi mozgalommal kapcsolatosan. Ami személyemet illeti, hamar bekövetkezett a kiábrándulás. Hamar rájöttem arra, hogy a mozgalom vezetői nem önzetlen emberek, és nem válogatósak az eszközökben, amelyekkel céljaikat elérni próbálták. Ezért csendben kimaradtam a mozgalomból.

(Székelyudvarhely, 1977. szeptember 8.)

JÓZSA ISTVÁN LAJOS

AZ ADAKOZÁS NEM A GAZDAGOK KIVÁLTSÁGA *

„Amikor Jézus leült a templomi persellyel szemben, nézte, hogyan dobja a pénzt a sokaság a perselybe. Sok gazdag sokat dobott bele, egy szegény özvegyasszony pedig odamenve beledobott két fillért, azaz egy krajcárt. Jézus odahívta tanítványait, és ezt mondta nekik: »Bizony, mondom néktek, hogy ez a szegény özvegyasszony mindenkinél többet dobott a perselybe. Mert mindannyian fölöslegükből dobtak, ő azonban szegénységéből mindazt beledobta, amije csak volt, az egész vagyonát.«” (Mk 12,41–44)

„Akkik pedig meg akarnak gazdagodni, kísértésbe meg csapdába, sok esztelen és káros kívánságba esnek, amelyek az embereket pusztulásba és romlásba döntik. Mert minden rossznak gyökere a pénz szerelme, amely után sóvárogva egyesek eltévelyedtek a hittől, és sok fájdalmat okoztak önmaguknak. Te pedig, Isten embere, kerüld ezeket. Ellenben törekezd igazságra, kegyességre, hitre, szeretetre, állhatatosságra, szelídlelkűségre. Harcold meg a hit nemes harcát, ragadd meg az örök életet.” (1Tim 6, 9–12a)

Jeruzsálemben nagy a tolongás. A szélrózsa minden irányába kirajzott zsidók tömegesen érkeznek haza a szent városba, mert néhány nap múlva kezdődik a legnagyobb zsidó ünnep: a pészach, azaz a zsidó húsvét. A szabadságot szerető zsidók számára nem csoda, hogy mindennél többet jelentett ez az ünnep, hiszen az egyiptomi szolgaságból való szabadulás emlékünnepe volt. Nos, magától értetődő, hogy minden híhű zsidó elmulaszthatatlan kötelessége volt elzarándokolni a szent városba, és részt venni e felemelő, hitet és összetartozást erősítő emlékünnepen.

* A prédikációban felhasználtam Gien Karssen *Egy özvegyasszony, aki jól be tudta fektetni pénzét* című prédikációjának néhány gondolatát.

Az asszonyok szorgalmasan buzgólkodnak a pászkavacsora előkészítésén. Sütnek-főznek, hogy öröm látni. Csak egy özvegyasszony nem vesz részt az előkészületekben. Nem költi el pénzét a város sikátorainak kicsiny boltjaiban. Csak kevés pénze van, és jól meg kell gondolnia, mire érdemes fordítania. Tudja, érzi, lelke mélyén valami azt súgja: nem tékozolhatja el kicsiny pénzecskéjét testi örömökre, földi vágyakra, kívánságokra, fölösleges dolgokra. Látja a körülötte hullámzó tömeg mohó vásárlási szomját, azokét, akik ösztöneik kielégítésénél magasabb vágyakat nem ismernek, és akiknek minden gondolata földies színezetű. Ő egészen más lélek, más vágyak hajtják. Gyermekkorában bizonyára önmérsékletre, önuralomra, önfegyelemre, adakozó, áldozatos életre nevelték. Tudta, hogy dicséretesebb azt tenni, ami illik, tetszik Istennek, és nem azt, ami ízlik (Seneca). Kevés pénze van, de pontosan tudja, mit akar vele tenni. Léptei céltudatosan, határozottan a templom felé irányulnak. Mikor odaér, habozás nélkül a perselyhez megy, és minden pénzét beledobja. Minden pénzét? De hiszen az mindössze két fillér, azaz egy krajcár! Jézus szemében mégis mindenkinél magasztosabb, azaz erkölcsileg magasabb rendű cselekedetet hajtott végre. Csak rövid időre tűnik elő szegénységének árnyékából, hogy aztán ismét elvegyüljön a templomlátogatók, imádkozók seregében. Észrevétlenül, szerényen, feltűnés nélkül.

Észrevétlenül? Nem! Jézus figyelmét nem kerüli el az özvegyasszony megjelenése és szerény áldozati ajándéka. Ő jól tudja, milyen lélek lakik e szerény megjelenésű asszonyban. Jól tudja, mit adott, és hogy utolsó filléreit egyenesen „szájától vonta meg”, mert többje nincs. Jézus jól tudja, hogy az özvegy alalmaznányi, de áldozati értékkel bíró pénzecskéje nem sokat lendített a templom bevételén, mégis a tanítványok figyelmébe ajánlja a szegény asszony nemes, Istennek tetsző cselekedetét. A gazdagok nagyobb ajándékainál nem tette, de most igen! Jézus jól tudja, hogy valamennyiüknél többet dobott, mert azok fölöslegükből dobtak, ő azonban áldozatot hozott, mégpedig a legnagyobbat, mert minden pénzéről hajlandó volt lemondani Isten iránti szeretetből. Bizonyára tudta, hogy akik az Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál. Jézus rögtön felismerte a nem mindennapi cselekedetet, és ezért tartotta rendkívülinek, figyelemre méltónak.

Bizonyára akkor is akadtak és – véleményem szerint – ma is akadnak olyanok, akik úgy gondolják: az özvegyasszony áldozati ajándékának pénzbeli értéke igen csekély, fölösleges eltúlozni, nagy ügyet csinálni belőle. Akik így gondolkodnak, azok szem elől tévesztik magát a lényegét: *itt nem az áldozati ajándékról, a pénz értékéről, összegéről, hanem a cselekedet erkölcsi nagyságáról, annak indító okáról és erkölcsi megítéléséről van szó.* Egy cselekedet erkölcsi nagyságát hangsúlyozza, emeli ki Jézus. ‘

Jézus is tisztában volt azzal, hogy az a két „árva” fillér nem sokat lendít a templom bevételén, ám az ő számára az a döntő, irányadó a cselekedet megítélésében, milyen lélek indította az adakozót, és hogy mije maradt az ajándékozó-

nak. Itt és most az a mérvadó, hogy milyen értéke van az adománynak az adakozó részéről!

Jézus önmagában jelentősnek tartotta a gazdagok adományát is, hiszen céltalan is utalást tesz erre, amikor így fogalmaz: „sok gazdag sokat dobott bele”, ám a gond itt csak az, hogy amazok fölöslegükből, azaz a szükségletet meghaladó javaikból ajándékoztak, ami nem bír valódi áldozati értékkel, a szegény asszony pedig a maga szükségletére épp hogy elégséges javairól mondott le teljes mértékben, önként, szívének és lelkének érzéseitől indítva, Isten iránti hálas szeretetből. Itt a lényegi különbség a két cselekedet között.

A gazdagok önteltségükben, felfuvalkodottságukban bizonyára nem is sejtették, hogy áldozati ajándékuk – Jézus erkölcsi megítélése szerint – csupán alamizsnaértékű.

Mert miben is nyilvánul meg a valódi áldozat? Lemondani valamiről valamiért! Igaz az a megállapítás, hogy amit áldozatul szánunk, azt nem elveszítjük, hanem magasabb értékűvé alakítjuk át! A valódi áldozathozatalban átéljük azt a boldogító, felemelő érzést, hogy anyagiakat lelki és szellemi értékekre váltunk át! Igenis, hiszem, hogy létezik egyfajta konvertibilitás az anyagi értékek és a hitbéli-lelki értékek között.

Ezenfelül pedig az indítja áldozatra az embert, hogy tudja: mindenét Istentől kapta! Így ő maga is meg akarja osztani mindenét Vele! A zsoltárossal fogalmazva: Tiéd minden, és a Te kezedből adunk Tenéked! Csak azt adjuk Neked, amit valójában Tőled kaptunk. Ám ha önző vágyaktól hajtva elvonjuk, és másra fordítjuk azt, ami áldozatra volt szánva, valóban elveszítjük. Bizonyára ennek a bölcsességnek volt birtokában a szegény özvegyasszony.

A legtöbb keresztény ember – miként a példázatbeli gazdagok – ma sem sejtí, hogy áldozati ajándéka jézusi mércével mérve csupán alamizsna értékkel bír. Miért? Mert nincs benne kellő mértékű áldozatkészség. Nincs benne szeretettől, lélektől indított lemondás. Persze mindig lehet anyagi nehézségekre hivatkozni, s várni, hogy a nálunk gazdagabbak adakozzanak. Mindannyian ismerjük a jézusi felhívást: „Akinek sokat adtak, attól sokat kívánnak, és akire sokat bíztak, attól többet kérnek számon” (Lk 12,48b). A szegény özvegyasszony áldozatkészsége szépen példázza, hogy nem csak a gazdagok kiváltsága az adakozás! A „százalék”, amely szerint a szegény részt adhat jövedelméből, azonos nagyságrendű lehet a gazdagéval. Sőt: a szegény özvegy cselekedete arról tanúskodik, hogy akár meg is haladhatja!

Az ószövetségi ember számára törvény írta elő, hogy minden jövedelem-tizede Istené. Olyan kötelesség volt ez, amely alól egyetlen zsidó sem vonhatta ki magát. Az újszövetségi ember számára a törvény már nem ír elő semmit, mert a kiindulópont itt a szeretet, nem pedig a kényszerítő törvény. A szeretetnek a törvény nem írhat elő semmit, mert az az önkéntesség talaján áll. A szegény özvegyasszony áldozati ajándéka ragyogóan példázza, hogy akit igazi hit-hűség, Istenben bízó lélek és Iránta érzett szeretet indít adakozásra, az nem

méricskél, nem „piculázik”, nem kérdezi, hány százalék illeti Istent, a templomot: egy, tíz, húsz, ötven, hanem mindenét felajánlja, mert tudja, hogy Isten még soha senkinek sem maradt adósa.

„A pénzt nem vihetjük magunkkal a mennybe – mondta egyszer valaki –, de előreküldhetjük oda.” Azaz, olyan dolgokra fordíthatjuk, amelyek örök értékűek, ahogyan ezt a szegény özvegyasszony is tette. És akkor tőkénk lesz a mennyben.

A szegény özvegyasszony bizonyára tudta azt, amit Pál apostol erkölcsi célzatú figyelmeztetésként fogalmazott meg Timóteusnak: „Akik pedig meg akarnak gazdagodni, kísértésbe meg csapdába, sok esztelen és káros kívánságba esnek, amelyek az embereket pusztulásba és romlásba döntik. Mert minden rossznak gyökere a pénz szerelmé, amely után sóvárogva egyesek eltévelyedtek a hittől, és sok fájdalmat okoztak önmaguknak. Te pedig, Isten embere, kerüld ezeket. (1Tim 6,9–11a). Sajnos, a mai keresztények közül sokan nem tudják ezt, pedig igen hasznos lenne számukra, és sok keserűségtől, élettragédiától menekülhetnének meg. A mai keresztények igen jelentős része a pénzimádat kísértésébe és csapdájába esett. Mintha a boldogság kizárólag a pénztől függene! Hogy mennyire nem így van, hogy mennyire téves ez a gondolkodásmód, azt hadd szemléltesse a jezsuita Anthony de Mello által leírt következő kis történet:

„Egy gazdag nő elment egy szent életű bölcs emberhez, és amiatt panaszkodott, hogy a gazdagság nem tette őt boldoggá. A válasz így hangzott: »Úgy beszélsz, mintha a kényelem és a komfort elengedhetetlen tartozéka lenne a boldogságnak, holott ahhoz, hogy valóban boldog légy, kedvesem, csupán arra van szükséged, hogy lelkesedni tudj valamiért.«”

Hasonló módon látja a pszichológus Popper Péter is a mai ember kínkeserves hajszáját az anyagiak után, és szomorúan állapítja meg, hogy ahol csupán anyagiakban gondolkodnak, ahol az ember minden gondolata földies színezetet kap, ahol az embert minden gondolata a zsebéhez köti, ott nagy baj van a lélek mélyén. Így fogalmaz: „Én is jogosnak érzem, ha egy ember lakást, autót, telket, nyaralót és színes tévét akar. Csak valahogy... mégsem szabad, hogy ezek kerüljenek értékrendjének a csúcsára, s a tárgyak iránti vágyakozás fődje el egy élet teljes látóhatárát. Nincs emögött valami szellemi és érzelmi üresség? Igen, rossz, ha nincs elég pénze az embernek, de ha ettől minden rossz lesz, akkor valami nagyobb baj van, ott belül, a lélek táján.”

Ahhoz, hogy az ember földi élete kiegyensúlyozottabb, teljesebb legyen, ahhoz arra van szüksége, hogy lelki kincseket is gyűjtsön, lelki életére, fejlődésére is szánjon időt és energiát. Eszembe jut az az egyszerű, frappáns kis történet, amely szerint egy dúsgazdag üzletember elmegy egy szent életű bölcs emberhez, és megkérdezi tőle: Atyám, hogyan segítene a lelkiség egy ilyen világi emberen, mint én? – Úgy, hogy még nagyobb lenne a vagyoned! – Hogyan? – Azáltal, hogy megtanítana kevesebbet kívánni. (Anthony de Mello).

Az anyagiás életszemléletű ember képtelen az áldozatos cselekedetekre, mert valósággal csüng a pénzen. Mindent meg akar szerezni, s nem veszi észre, hogy önzésének, kapzsiságának, mohóságának rabjává válik. Görcsösen ragaszkodik minden megkaparintott fillérhez. Igen, mert az adakozást, a lemondást anyagi veszteségként, valóságos anyagi kárként éli meg. Képtelen felfogni, megérteni, megérezni, hogy nemcsak ad – kap is!

Olvastam egy egyszerű, de igen figyelemre méltó történetet arról, hogy a bennszülöttek igen egyszerű módszerrel fogják meg a majmokat. Szűk szájú nehéz korszóba csalétket, mazsola- és mogyoróféle nyalánkságokat helyeznek. Az állat mohón és ösztönösen ragadja meg, markolja össze mancsával a kedvelt étkeket, s már menekülne is, de az összemarkolt, csalétkel teli mancsa nem fér ki a szűk szájú korszóból, a súlyos kövédeccnyel pedig nem bír elmenekülni. Egy mozdulat – és szabad lehetne, de ahhoz el kellene engednie az annyira vágyott, kívánt étkeket. Ám görcsbe rándult mancsa erre képtelen. Így könnyedén befoghatják.

Sokszor ilyen az ember is. Szabad lehetne, élhetne szép, teljes, harmonikus életet, de az anyagiak utáni vágya, mohósága, kapzsisága görcsben tartja szívét, akarátát, gondolkodását, egész életét, s képtelen szabadulni. Szabad lehetne, de ahhoz le kellene mondania anyagiás, pénzszomjas, pénzimádó életéről. Erre meg képtelen. Így miközben azzal hitegeti magát, hogy anyagi függetlenséget teremtett magának, valójában épp függőségben él. A pénz rabszolgájává vált.

A birtoklási vágy, a haszonszerzés, az anyagi javakhoz, tárgyakhoz való görcsös ragaszkodás fedi el ma is a legtöbb keresztény ember életének teljes látóhatárát. S miközben szorgalmasan gyűjtenek, észre sem veszik, hogy életük alkonyához érkeztek, s elfelejtettek igazán élni. Elfelejtették maguknak feltenni a kérdést, hogyha már mindent elértek, mit csinálnak azután?

Hadd szemléltesse ezt egy történet:

„Epirusz királyát, Pürroszt megkérdezte barátja, Küneász: – Uram, ha meghódítottuk Rómát, mit csinálunk azután? Pürrosz ezt válaszolta: – Szicília ott alatta, könnyű lesz elfoglalni. – És ha már Szicíliát is elfoglaltuk, mit csinálunk utána? – Akkor átmegyünk Afrikába, és kifosztjuk Karthágót. – És Karthágó után, uram? – Görögország kerül sorra. – És ha szabad kérdezni, mi haszna lesz mindennek a hódításnak? – Akkor aztán – válaszolta Pürrosz – leülhetünk, és élvezhetjük az életet. – Nem tehetnénk ezt már most? – kérdezte Küneász.”

A fenti történet igen jól szemlélteti, hogy a boldogsághoz, az élet értékeléséhez nem kell feltétlenül mindent megszereznünk, meghódítanunk.

Szókratész, a híres görög bölcs egyszer kiment egy barátjával Athén piacára, ahol minden megtalálható volt, amire az akkori embernek szüksége lehetett. Amint sétáltak a telhetetlen vásárlási lázban égő, zsidongó tömeg között, tekintetét végighordozta az árusok portékáján, és egyszer csak így szólalt meg: „Boldog vagyok, mert annyi mindenre nincs szükségem ezek közül!”

Bárcsak a mai emberbe is szorult volna egy csöppnyi szókratészi bölcsesség! Mennyi kintól, mennyi fölösleges erőlködéstől, verejtékezéstől mentene meg egy bölcsebb élet- és értékszemlélet.

Hogy is mondja Pál apostol Timóteusnak? „Minden rossznak gyökere a pénz szerelme, amely után sóvárogva egyesek eltévelyednek a hittől, és sok fájdalmat okoznak önmaguknak. Te pedig, Isten embere, kerüld ezeket”. S így folytatja: „Ellenben törekedj igazságra, kegyességre, hitre, szeretetre, állhatatosságra, szelídlelkűségre. Harcold meg a hit nemes harcát, ragadd meg az örök életet.”

Boldog akarsz lenni, Testvérem? Meg akarod ragadni az örök életet? Akkor tanulj meg kevesebbet kívánni, lemondani és – a szegény özvegyasszonyhoz hasonlóan – valódi áldozatot hozni. Törekedj Isten emberéhez hasonlóan kegyességre, hitre és szeretetre, áldozatos, Istennek tetsző életre! Ha így élsz, jutalmad a nyugodt szív és az örök élet öröme lesz. Ámen.

JAKABHÁZI ERIKA

NE LÉGY KÖZÖMBÖS!

„»Egy ember ment le Jeruzsálemből Jerikóba, és rablók kezébe esett, akik kifosztották, meg is verték, azután félholtan otthagya elmentek. Történetesen egy pap ment azon az úton, de amikor meglátta, elkerülte. Hasonlóképpen egy levita is odaért arra a helyre, és amikor meglátta, ő is elkerülte. Egy úton lévő samaritanus pedig, amikor odaért hozzá és meglátta, megszánta; odament, olajat és bort öntött sebeire, és bekötötte azokat. Aztán feltette őt a saját állatára, elvitte egy fogadóba, és ápolta. Másnap elővett két dénárt, odaadta a fogadósnek, és azt mondta neki: Viselj rá gondot, és ha valamit még ráköltesz, amikor visszatérek, megadom neked. Mit gondolsz, e három közül ki volt a felebarátja a rablók kezébe esett embernek?« – Ő így felelt: »Az, aki irgalmas volt hozzá.« Jézus erre ezt mondta neki: »Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj.«” Lk 10,30–37

Aligha akad olyan ember, aki élete során ne tapasztalta volna meg a betegség okozta kitaszítottság, elidegenedés, beszűkülés kínzó gyötrelmét. Aki volt kiszolgáltatott, az tudja, mit jelent a segítséget nyújtó kéz, a gondoskodó odafigyelés. Ugyanakkor betegen vagy egészségesen valahányunkat foglalkoztat az elmúlás kérdése is: mi lesz velünk halálunk után, van-e örök élet, és mit tehetünk mi, elnyerése érdekében.

A fenti kérdésekre mindenkinek van egy tanult, örökölt vagy talált válasza, kinek ilyen, kinek olyan. Olykor azonban ezek a válaszok újabb kérdéseket szülnek, és ideig-óráig újra mozgásba hoznak, keresésre indítanak.

A jelen bibliamagyarázat témájául egy olyan részt választottam, amely újra szembeesít ezekkel a kérdésekkel, és továbbgondolásukra készítet, hogy fölülvizsgáljuk egész emberi életünket, viszonyulásainkat.

Az irgalmas samaritanus történetét Jézus feleletként mondja egy törvénytudó kérdésére, aki afelől érdeklődik, mit tehet, hogy elnyerje az örök életet. A választ, a törvényt maga is tudja: szeretnie kell Istent és a felebarátot. S hogy mégis elbizonytalanodik, annak az az oka, hogy nem látja, nem találja helyét a világban; nem tudja, valójában ki is az ő felebarátja. Erre a kérdésre – „de ki az én felebarátom?” – érkezik Jézus válasza, az irgalmas samaritanus története, amely szereplőiben, cselekményének mozzanataiban, üzenetében árnyalt közvetítésében izgalmasabb bármiféle modern tanítómesénél.

A felebarát kérdéskörénél maradván vizsgáljuk meg közelebről ezt a történetet, azzal a reménnyel: nemcsak ismereteink köre tágul, hanem önmagunkhoz is közelebb kerülünk kicsit.

A földrajzi hely adott: valahol, útban Jeruzsálem és Jerikó között. Pontosabb koordinátákra nincs szükségünk. Hogy mikor történik/történt az esemény, nem tudjuk. Talán történelmileg nincs is hitele, meg sem történt. Nem ez a lényeg! Jézus mégis úgy mondja, mint egy mindennapi helyzetet, úgy meséli el, hogy az akár meg is történhetett. Már ebből a tényből sejthetjük, itt nem allegorizálásról lesz szó, nem a jelképek megfejtésére kell figyelniünk, hanem magára a történetre, talán az hordozza az üzenetet.

Első olvasásra úgy tűnhet, főhősünket már a 30. versben megismerjük: egy ember, aki rablók kezébe esett, akit kifosztottak, elverték, otthagytak. A helyzetkép bemutatása után „lendül mozgásba” a történet: emberek közelednek feléje, potenciális segítők. Segítségre szorulókként – amikor függőségi helyzetben vagyunk, ágyhoz kötöttek vagy különböző szenvedélyek rabjaiként, megváltoznak a távolságok: mind a térbeli, mind az emberek közti távolságok. Érzékenyebbek leszünk a közeledőkre, és a mellettünk elhaladókra.

A 31. vers tanúsága szerint egy pap ment azon az úton, de amikor meglátta, elkerülte. A katolikus bibliafordítás szerint épp csak „észrevette”, vagyis különösebb figyelmet nem szánt rá. Igaz ugyan, hogy a zsidó vallásos törvények a papoknak megtiltják, hogy halott ember testével érintkezzenek, de: 1. ez a pap még csak közel sem ment megnézni, valóban halott-e ez az ember. 2. miféle törvény az, mely az élet, az ember ellen van?

A 31. versben sem történik különösebb változás: egy lévita ért oda, de ő is lekerülte. A lévíták templomi éneklésre, őrzésre és más kiegészítő, papok munkáját könnyítő feladatok végzésére alkalmazott személyek voltak. Magatartásában nem különbözött a paptól, ugyanazt a közömbösséget képviselte.

A történetben fordulatot a 33. vers képvisel: feltűnik egy szereplő, aki viszonyulásában modell-értékű. Jézus a szamaritánust, a zsidók által megvetett nép fiát pozitív példaként említi, aki nemcsak észrevette, látta, hanem „meglátta” a hiányt szenvedő, segítségre szoruló embert. A katolikus bibliafordítás nagyszépen érzékelteti ezeknek az ígéknek a fokozó használatával azt, mennyire fontos, miről, hogyan szerzünk tudomást. Különbség van aközött: látni és meglátni világunk jelenségeit, eseményeit.

A szamaritánusokat és a zsidókat régi ellenségeskedés „kötötte össze”, még abból az időből, amikor a zsidók a babiloni fogságból hazatértek (J. e. a 6. század elején). Jézus korában a szamaritánus kifejezés már egymagában rosszálló, lekicsinylő minősítést jelentett. Az elidegenedés, ellenségeskedés olyan mértékű volt, hogy a zsidók egyáltalán nem érintkeztek velük, a szamaritánusok pedig szidták a területükön áthaladó, Jeruzsálembé igyekvő zsidókat. Mint ilyent, Jézus kontrasztként állítja a történet középpontjába épp a szamaritánust. Azáltal, hogy ő képviseli a segítő szándékot, a cselekvő szeretetet, a zsidó papokkal szemben, nemcsak a pap, a lévita magatartását bírálja, hanem rendre utasítja és megszégyeníti hallgatóságát is.

A pappal és lévítával ellentétben, akik „elkerülték” a félholtra vert embert, a szamaritánus nemcsak „ment” és „odament” hozzá, de „odaérkezett” és segített. Nemcsak „meglátta”, hanem meg is szánta, „könyörületességre indula” – amint a Károli-féle bibliafordításban olvashatjuk, és „megesett rajta a szíve”, a katolikus fordítás szerint.

A következő versekben (34–35) arról olvashatunk, az irgalmas szamaritánus miképp segít; hogyan nyilvánul meg életének egy váratlan helyzetében.

A 36–37. versek egyfajta keretül szolgálnak a történethez, visszautalnak a törvénytudó kérdésére, akinek felelete megegyezik Jézus tanításával. Az a felebarátja a pórul járt embernek, aki irgalmas volt hozzá. Vagyis az a felebarát, aki azzá válik, tettei, cselekedetei, megnyilvánulásai által. A 36. vers úgy hangzik, mint egy felhívás: Te mit tettél volna? Ki vagy ebben a történetben? Mire vagy képes? Kivel azonosulsz? És a válasz elől nincs kitérés: döntened kell, hogy cselekszel-e, felebaráttá válsz-e vagy sem?! És ha a kiinduló kérdés saját létemre, életemre vonatkozik („mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?”), úgy most újra az én kerül a középpontba azáltal, hogy képes-e a felebaráttá való átminősülésre.

A történet során a passzivitást aktivitás váltja fel: a cselekménysor minket is megmozdít, kimozdít közömbösségünkől, kényelmünkől. És épp ez az üzenete: a kiszolgáltatott, szükséget, hiányt szenvedő ember iránt nem maradhatsz közömbös. Leo Buscaglia amerikai pszichológus szerint a szeretet ellensége nem a gyűlölet, hanem a közöny, a teljes érdektelenség. Ezt láttuk megnyilvánulni a pap és a lévita esetében.

A 37. vers felszólító mondata – „Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj!” – tette indít mindannyiunkat. Eszünkbe juttatja Jakab apostolt, aki levelében azt írja (2,17): „A hit is, ha cselekedetei nincsenek, halott önmagában”. A szeretet pedig Erich Fromm szerint (is) „hitből származó cselekedet, és akikben kevés a hit, abban kevés a szeretet is”. És nagyszerűen rácseng a híres pszichológus folytatása is a történetre, amikor azt mondja: „Ha a te utad a szeretet, a cél nem érdekes, a folyamatnak lesz szíve”. Ennek a cselekvő szeretetnek a folyamatát érzékeltetik az igék is: a pap ment az úton, a lévita odaért, míg az irgalmas szamaritánus „úton levő” – azt olvassuk róla. Ezt az úton levést mi sem érzékelteti jobban, mint az, hogy nemcsak pillanatnyi segítséget nyújt, hanem fölemeli, maga mellé veszi az embert, és perspektívát teremt számára: lehetőséget a holnapi létre. Ebben áll a felelősségteljes szeretet lényege.

A zsidó(k) és a szamaritánus(ok) között egy fontos „azonosság” van: mindenikük ember – és ez Jézus szerint elég ahhoz, hogy a cselekvő szeretet megnyilvánuljon, hogy bizalom által személyes kapcsolatba kerüljön azzal, akinek felebarátjává válhatunk.

Tőlünk függ, kinek a szerepét vállaljuk föl. A szemléletváltás vagy szemléletváltás a mi feladatunk: a már halottat vagy a még élő nézzük? És mit látunk meg?! Választásunkban felfedezhetjük a válaszokat, amelyeket keresünk. „Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj.” Ámen.

FEKETE LEVENTE

A FÉLELEM RENESZÁNSZA (?)*

Mt 19,16–20, Mt 22,15–22

A bibliai ifjúnak volt egy gondja: örök életet szeretett volna nyerni, vagy – keresztény szóhasználattal – üdvözülni szeretett volna, és nem tudta, miként is valósíthatná meg. Hogyan döbbsen rá, hogyan *érett rá* erre a gondolatra? A Biblia erről nem tudósít. Egy dolog azonban bizonyos: életének abban az időszakában, amikor már kellő tapasztalattal rendelkezett, elhatározta, mindent megtesz azért, hogy Jézussal, a Mesterrel találkozzék, hogy kielégítő választ kapjon tőle erre a számára annyira fontos kérdésre. S amikor végre szemtől szembe állt a Mesterrel, fel is tette neki a kérdést: „Mi módon nyerhetném el az örök életet?”

De miért volt annyira fontos számára ezt megkérdezni? Mert a gazdag ifjú nyilván úgy érezte: számára ez a legfontosabb. Kissé „elhasználta” kifejezéssel élve: ettől függ boldogsága, élete értelme. Úgy gondolom, a kérdés a gazdag ifjú életének épp a közepébe vágott bele.

A felelet rendjén mindez igazolódik is. Fontos felfigyelni arra, hogy őt nem a pusztán kíváncsiság vezette Jézushoz. Eltekintve attól, hogy beleszületett a válásba, ő nagyon is komolyan vette azt. Egészen pontosan: vallásának előírásait. Így hát e kérdésnek – amely egyébként sajnos nem szokott „túl” gyakran elhangzani mindennapjainkban – megvolt a maga előélete.

Jézus válaszából kiderül, hogy a gazdag ifjú olyan lelki életúton menetel, amely egészen biztosan nem fogja a célhoz vezetni. Egyébként – meg lehet szokni.

S ha a menetelésnél tartunk: volt szerencsém a sorkatonasághoz – mint sokunknak. Hétfőn kiásatták a lövészárkot, kedden betemettük. Szerdán kezdődött előlről. Belefásulva és beleszokva, ugyanakkor kiábrándulva, de egész nagy gyakorlatra tettünk szert lövészárk-ásásában, és gyorsan teljesítettük egyéb feladatainkat is. Az élet nem állt meg, a gépezet működött, amelynek része voltunk – mégpedig érezhetően értelem nélküli része. Csakhogy Isten minket értelemmel és lélekkel áldott meg. A kettőből áll össze a személyiség.

A gazdag ifjú értelmére támaszkodva lelki igényből teszi fel a kérdést, mert üdvözülni akar. És ha vallásról és megszokásról van szó, nem lehet egyenlőségjelet tenni az Élet (mondhatni) mindennapi szokásgyakorlata és a vallás formagyakorlata közé, és pedig azért nem, mert a vallás egy egészen sajátos lelki igény bölcsőjéből növekszik ki: Isten akaratából. Ez a sajátos lelki igény – ép-

* Elhangzott az ULOSZ konferenciáján, Kolozsváron 2004. augusztus 27-én.

pen jellegéből adódóan – sajátos lelki *megelégtetést* igényel, hogy kissé veretes, patinás, de annál sokatmondóbb kifejezést használjak.

Végül felteszem a kérdést: mit is akart elérni a gazdag ifjú a Jézussal való találkozás során? Talán tisztázni akarta magában azt, miképpen felelhetne meg végre Isten elvárásának. Mert *külsőségeiben* a Törvény elvárásainak tökéletesen megfelelt. De ráérezett, hogy ez nem minden. Mert a Törvény lényege és a hozzá kapcsolódó külsőség: „kétféle”. A külsőség tulajdonképpen a burok, a csomagolás. Nagyon fontos, mert védi a lényeket. De értéktelen formaként marad meg, ha hiányzik belőle, alóla a szemmel láthatatlan belső lényeg: a valódi érték.

Olyan ez, mint az egyleti életünk egyik kedves – és mások által is jól ismert – szokása. Amikor ifjaink születésnapját, névnapját ünnepeljük, ajándékként egy nagy kartondobozt adunk át, amelyben több, mind kisebb, egymásba illő doboz következik, mígnem a legbelsőben – gyufásdoboznyiban – van egy piciny, szimbolikus, de számunkra valóban sokat jelentő kis ajándék. Bár a poén kedvéért dolgozunk hosszasan a bonyolult csomagolással, úgy gondolom, a játék modell-szerű: a *lényeket* a mindennapi életben is sokszor nagyon-nagyon becsomagoljuk... Gyakran elvesz a lényeg – talán a mi kárunkra is?

A gazdag ifjú ráérezett valamire: tapasztalatai talán a 25–30 évesei lehetnek. Még úgy gondolhatta: életének abban a szakaszában van, amikor válthat. Amikor még megváltoztathatja a lelki hozzáállását a lényeghez, és az Élet Értelméhez, amiről addig csak halvány sejtelve volt.

Gyűjtjük a diót. Nem a formájáért, nem a színéért és nem is csonthéjas tapintásáért, hanem mert karácsony táján foszlós diós kalácshoz szeretnénk felhasználni. Amikor úgyszólván „megpróbáljuk”, vagyis feltörjük, csak akkor derül ki, hogy az addig gondosan összegyűjtött és féltve őrzött dió *lényegében véve* milyen. Kiderül, hogy a héj mögött van-e felhasználható bél vagy nincs. Mert ettől függ, hogy diónk érékes-e vagy értéktelen, élelem-e vagy szemét. Amúgy figyelniük kell arra is, hogy a diónak először a burka fejlődik ki. És ez nagyon fontos! Amiként a kisgyereknél a szokásgyakorlat elkezdése. Néhány dolgot sorolok fel csupán: piciny korban kezd ismerkedni gyakorlás által az imádsággal, a Miatyánkkal vagy az édes anyanyelvvel, és csak később kezdi megérteni, lelkében átélni az anyanyelv mélységét, zöngéjét, illatát és zamatát, többszintű üzenetét. Így vagyunk az imádsággal is. Csak később értjük meg Isten és ember kapcsolatát, e kapcsolat fenségességét és többretű mélységét. Ha megértjük... Mert fontos az, hogy ne maradjunk csak a szokásgyakorlatnál.

Ismerős a sokat hangoztatott megállapítás: „Az üzlet anyja a reklám.” Vagyis a „csomagolás”, a hírverés. Manapság rengeteg problémánk adódik azzal, hogy amit szülőföldünkön nagy nehezen, jogszabályokkal, hiánycikkekkel vagy kedvezőtlen időjárással küszködve előállítunk, azt szinte alig tudjuk értékesíteni. Mert a nyugat-európai – korántsem jobb minőségű – termékek sokkal szebb csomagolásban tündökölnék a polcokon. Furán hangzik: *a csomagolás miatt szenvedünk*. Itt pedig nem a környezetszennyezésre gondolok. Van egy amerikai

közmondás: „ha van három dollárod, kettőt fordíts a reklámra és csak egyet fektess be”. Nyereségre figyelő világszemlélet ez, „profitorientált”.

János bácsi már régóta halálra dolgozta magát, mielőtt – a '89-es változások után – az első hozzánk látogató amerikai turistával kezét fogott volna. Éjjelnappal dolgozik, mindent megtesz azért, hogy minél több legyen kamrájában, a pénztárcájában, éspedig azért, mert biztosítani akarja a jövőjét. Vagyis rendkívül fontos neki, hogy számára, családjá számára a holnap biztonságos legyen. Amúgy jó keresztény: először is megkeresztelték – erről ő nem tehet –, aztán megkonfirmált, amikor mindent megtett azért, hogy az atyai szigornak eleget tegyen, mert az édesapja szó szerint „agyonüti”, ha hibátlanul fel nem mondja a kátét a templomban, mert a világ előtt a szülők miatta – vegye tudomásul! – nem fognak szégyenkezni. Ebben a mentalitásban nő fel János bácsi. Elmegy egy évben négyszer a templomba, és úrvacsorát is vesz, mert ha nem, a szomszédok előtt restelli. A *külvilág* megítéli.

A burok, a forma, a csomagolás! Nem „amerikai” szemléletmód ez, hanem az emberi léttel velejáró, napjainkban is őshonos mentalitás. Ha mindezek után azt mondanám, hogy János bácsi *materialista*, vajon tiltakozna-e a kijelentés ellen? Meggyőződésem, hogy igen. Bizonyára mindenféle-fajta indokot felhozna, hogy őt most, 2004-ben nehogy besoroljuk abba a társadalmi rendszerbe, ami őt itthon a múlt század derekán szinte hajléktalanná tette, és törvényesen kifosztotta az atyai örökségből. Vagyis őt nehogy lekommunistázzuk. Viszont kétség sem férhet hozzá, hogy számára akkor is csak az a fontos, ami a világ előtt annak látszik. A családdal együtt imádkozni – ahogy mondani szokták, általában megbélyegzően használva: *lelkizni* – nincs ideje. Nincs ideje megélni és kielégíteni azt a lelki szükségletet, amit úgy szoktunk hívni: együtt lenni Istennel és a családdal. Már nincs is ilyen igénye. Egyébként is, túlságosan magas követelmény, de amúgy se lenne ideje rá. Számára az a fontos, hogy minél többet és még többet gyűjtsön. Aztán majd mondhatja, hogy jöhet az éhhalál – másnak! Neki megvan mindene. Neki biztosan lesz, mit a tejbe aprítania. Ő nem fél.

Külsőség és félelem. Ez a kettő annyira összefügg! Dr. Czeizel Endre humángenetikus orvosprofesszor egy alkalommal kivizsgálásra fogadott egy áldott állapotban levő pedagógus asszonyt. Ez a kismama azzal a kéréssel fordult hozzá: vizsgálná meg a magzatát. Közben elmondja, hogy férjével együtt nagyon várják már a gyermeket. Első gyermekük, de azért mégis csak szeretnék tudni, hogy mi a véleménye a professzor úrnak a magzatról. A vizsgálat után kiderül, hogy gyönyörű, szép, fejlett a baba, de hiányzik a jobb kezén a kis ujj. „Akkor nem kell” – mondta az asszony. Döbbenetes. Ennyire már kifejlett, élő, emberi magzat, és egyszerűen eldobná, mert neki „tökéletes baba kell”. Attól fél, hogy a világ előtt szégyenkeznie kell egy úgynevezett csonka gyermek miatt? Vagy attól fél, hogy majd nem fog megfelelni gyermeke a rá kivetített saját vágyainak? Vagyis vágyai fontosabbak, mint maga a gyermek? Van-e határa ennek az egoizmusnak? Szomorú és félelmetes!

Tökéletesség!... Ki tökéletes? Eszembe jut Pablo Picasso, a baszk festőseni, aki családjának tizedik gyermekeként született. Kilenc lány után végre meglett az apa által annyira várt fiú. De a kis Pablo lilán jött a világra. Sírás nincs, élet nincs, szomorúan és jajveszékelve teszik be az ágy alá. Egyszer csak kis nyöszörgés hallatszik. A kis Pablo életre kell. Később kiderült: diszlexiás, élete végéig nem tudta becsületesen a szorzást és az osztást. Kilenc évesen kezdett iskolába járni. Így maradt meg a húszadik század egyik legnagyobb festősenije.

Testvéreim, van-e különbség lelki, szellemi, spirituális síkon az anyag megnyilvánulási formák között? Mármint az írott betű, a vasszigorú törvény, a pénz vagy éppen a sör, a rostélyos között? Ha szellemi szempontból vizsgálom meg, akkor kijelenthetem, hogy nincs különbség.

Most elérkeztünk a második textusunk főszereplőihöz, a farizeusokhoz. Ők nagyon ismerik a Törvényt. Mi, lelkészek is nagyon ismerjük a Törvényt. A presbíter is nagyon ismeri a Törvényt. Ismerjük és tiszteljük. De a farizeusok közül került ki Jézus legtöbb és legádázabb ellensége. Éppen ezért fakad ki, és nevezi az ellene forduló farizeusokat mérges kígyók és viperák fajzatainak. És íme, ebben a furcsa bibliai szövegösszefüggésben a farizeusok a gazdag ifjú mellé kerültek.

Mi vajon hová kerülnének? És ebben a pillanatban egy döbbenetes hasonlóságot látok a gazdag ifjú, János bácsi és a farizeusok között. Ez a döbbenetes hasonlóság nem más, mint a félelem. A gazdag ifjú attól fél, hogy nem fog üdvözülni, János bácsi attól fél, hogy a holnap bizonytalan, a farizeus attól fél, hogy Isten országa terjedése veszélyezteti hatalmi és anyagi érdekeit. Mind félnek. Most, ha játszunk a szavakkal, és több síkon próbáljuk elemezni az üzenetet, akkor megmaradunk a félelem szónál mint kulcsfogalomnál.

Félelem.

Az ember mint Isten teremtménye test és lélek egysége. Anyag és spiritualitás szervesége. Ha az egyik kerül az előtérbe a másik rovására, az csak a „fél elem”.

Az ember, akinek szívében gyökeret ver a félelem, nem találja a „másik félét”. Elvesztette, vagy elhanyagolta énje másik részét. Halottá vált, vagy haldoklik. És ebből következően a spirituális „fél elem”, a szellemi oldal stabilitása meginog. S ha már ennyire „levezettük a képletet”, akkor talán kijelenthetjük, hogyha egy kategóriába tartozik a gazdag ifjú, János bácsi és a törvényt igen tisztelő farizeus: mindannyian materialisták.

Úgy gondolom, a legmeglepőbb az, hogy a farizeus – materialista. Talán egyfajta feszültséget okoz a felfedezés?

Jön a feloldó válasz: „Add meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené.” E bölcsességet egészen egyszerűen úgy értelmezem, hogyha félelmeid vannak, vizsgálód felül lelki életedet! Éned szellemi részét. Ha a család-

dodban lelki bizonytalanság és diszharmónia uralkodik, ha lelki síkon gyülekezetekben gondok vannak, akkor felül kellene vizsgálnod a közösség lelki életét. Létünk *másik*, szellemi felét. Fizikai szempontból a feltételek talán adottak, hisz van templom, parókia, gyülekezeti terem. Most nem a minőségére, az állapotára gondolok, hanem arra, hogy egyszerűen *vannak*. *Van* egyházközség. Viszont feltétlenül megvizsgálendő, hogy entitásunknak, ennek a sajátos közösségnek milyen a szellemisége. A mindennapok apró, ezernyi megnyilvánulása szellemi önazonosságára és lelki tartalmára gondolok. Más szavakkal: hogy állunk – akár egyéni, akár közösségi szinten – a fizikai, testi életünk mellett a lelki élettel mint Istennek való megfelelőségünkkel? *Ez* a gazdag ifjú személyes gondja. Nekünk ilyen szempontból van-e gondunk? Isten ugyanis lélek. Neki lelki szempontból kell megfelelnünk. „Add meg a császárnak, ami a császáré”. Ez szigorúan és félreérthetetlenül csak a testi életet jelenti. A testi igények kielégítését. Röviden: a pénzt.

Megfelelünk-e Isten elvárásainak, vagy csak a test, a betű, a nyomtatott törvény, a fizikai biztonság szemszögéből igyekszünk a „helyünkön” lenni? Ha szabad így fogalmazni: mely százalékban vagyunk materialisták, és mekkora mértékben vagyunk a hit, a Lélek emberei?

„Add meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené”. Ha sikerül a százalékarányt legalább egy kicsit javítani, és mindannyian személyesen döntjük el, mennyiben igyekszünk az elkövetkezőkben még inkább eleget tenni az isteni elvárásnak, akkor – hiszek benne! – félelmeink is rendre kisebbek lesznek.

Ámen.

DIMÉNY ANDRÁS

ZSOLTÁRI KISEBBSÉG*

„De hátha csak tíz található ott? – Ő így felelt: nem pusztítom el a tízért.” (1Móz 18,32b)

Unitárius világnapunk parányi helyeiből gyűltünk össze szent gyűlésre. Az Ószövetség népe is ezt tette. Évente egyszer összegyűltek szent gyűlésre. Isten lelkét híva segítségül – a megmaradás útját keresték. Ezt tesszük mi is ma. Legyen Isten előtt kedves a gyűlésünk, Ő áldja, szentelje meg azt!

Mi, keresztények, unitáriusok e hazában kevesen vagyunk. Számunk még a százezres létszámot sem éri el. Mi a küldetésünk ebben a világban? E nagy történelmi időben van-e olyan mondanivalónk, amelyre vár a világ? S maga az emberiség. Tud-e a számbelileg kicsi a nagyon is segíteni? Adjon választ e kérdésre a Szentírásunk és unitárius közösségünk történelmi múltja. Egy parányi szent kisebbségért Isten megkegyelmezhet a bűnbe merült világnak.

A Közel-Keletnek – amelyről manapság annyi riasztó hírt hallunk – egyik nevezetessége a Holt-tenger. Kénes gőze azonnal pusztít. Embert, állatot. Halott emberek, elpusztult állatok sírja, nagy temető a Holt-tenger. Ehhez is, mint minden rendkívüli természeti jelenséghez, titkok, legendák fűződnek. Valamikor e helyen termőföld volt – mondja az egyik legenda –: két gazdag várossal, Szodomával és Gomorával. A jólétben elbizakodott nép elhagyta Istent s a bűnök útjára tévedett. Isten elhatározza, hogy elpusztítja őket. Ítéletének végrehajtására két angyalt küldött, férfiruhába öltözve. Útjuk Ábrahám sátra előtt vitt el, aki behívta őket, hogy megtudja szándékukat. Ott lakott rokona is, Lót, aki alkudozni kezdett: irgalmat próbált kicsikarni a város számára 50, 40, 30, 20, 10 igaz emberért. Megvizsgálták a szíveket, de nem találtak tíz igaz embert. Az ítélet előtt Lótékat kihívták. A városból menekülő Lót felesége visszanezett, és kőszoborrá vált. Elsüllyedt a hely, bűzhödt víz fakad fel helyén: a Holt-tenger.

A történet figyelmeztetés volt a „tegnap”, s ugyanaz ma is. Minden jó elveszi a maga jutalmát és minden rossz a maga büntetését. A sodomabeliek csúfolódtak Lótékkal: mi a jutalmatok, hogy jók vagytok? Mi a büntetésünk, hogy Istent nem ismerünk?

Köztünk is sokszor van így. Ha mindenki gonosz – legyünk mi is azok; ha mindenki istentelen, templomkerülő – legyünk mi is olyanok.

De vannak mások is: ha mindenki erkölcstelen, istentagadó is, akkor sem leszek az, és Isten népéhez tartozónak vallom magamat.

* Elhangzott Sepsiköröspatakon 1985. augusztus 11-én a parciális köri gyűlésen.

Isten sokra értékeli a jót. Egy kicsi jó sok rosszat „megbír”: egy országban, egy faluban, a világban. Akár egy parányi jóra is rátámaszkodhat a világ. Támaszkodunk mi is. Kétkedni, hátranézni azonban nem szabad.

Egy parányi szent, zsoldáros kisebbségért Isten megkegyelmez a bűnbe merült világnak.

1. Noé és családja a megmentés hajóján magasztalja őt, az elsüllyedt ország felett.
2. Ábrahám szeme látja meg őt, a bálványimádó népek milliói között.
3. Illés próféta idejében az egész Zsidóországban hétezer ember maradt hű az egy élő Istenhez.
4. Izrael népéből 3000 pünkösdi lelkületű ember vitte tovább a Lélek lángját.
5. Nézzétek meg azt az 50 vagy 10 igaz embert, aki a világ előtt járó nemzetek milliói között szent, zsoldáros kisebbség, aki annak a népnek, az emberiségnek a megtartója, világossága, éltető reménysége maradt!

A szent, zsoldáros kisebbség útján továbbhaladva villanásszerűen látom kis egyházunk múltját és jelenét:

Unitárius egyházunk az ellenreformáció éveiben, 1711 után élte át 400 éves történelme legsúlyosabb éveit. Templomainkat, iskoláinkat rendre elvették. E folyamatban a legutolsót 1781-ben éppen itt, Kőröspatakon. Elvették a templomot, rendeletben tiltották meg, hogy az unitáriusok közhivatalt töltsenek be. E rendelet értelmében unitárius ember a falujában még pásztorságot sem vállalhatott.

De lám! A lélek él, s a zsoldáros kisebbség dolgozik! Főuraink megtagadták Egyházunkat. Csak pár család marad hű: Széplakon a Petricsevics Horvát, Vargyason a Daniel család. Az iskola nélkül maradt kolozsvári diákok, ha veszőből fonják is, ha sárral tapasztják is, de új iskolát építenek. Egyházműntő munkájuk nyomán (Almási Mihály, Szentábrahádi L. Mihály) hallottaiból támadt fel az egyház.

A zsoldáros kisebbség küzdelmes életét látom és csodálom a Hatodon inneni kis létszámú egyházközségeinkben: Szentkirályon, Kálnokon, Laborfalván, Kőröspatakon. Pár év múlva felépül ez az új templom, amelynek szent falai ma minket befogadtak. Elnéptelenedett községekben sok esetben alig száz lélek vállalja a szent kisebbségi sorsot, és nagy anyagi és lelki áldozattal egyházközséget tart fenn, és hűséggel veszi körül templomát. E kis lélekszámú gyülekezeteink lelkészei, gondnokai, hívei előtt tisztelettel hajtjuk meg elismerésünk zászlaját. Ha lesz krónikás, aki történelmet ír, a legszebb sorait rólatok fogja írni majd.

E zsoldáros kisebbség hősi munkáját a világban is látjuk. Kevesen vannak, de istenhitben dolgoznak az emberiség megmaradásáért. Hisszük, hogy Isten oltalmában állanak, és megmentik a Földön az életet.

Vállalod-e a szent, zsoldáros, kisebbségi sorsot? Hittel, bátran, mondjál határozott igent erre. Halljad hát a biztatást: „Voltunk mi már rosszabbul is, / Mégis vagyunk, mégis élünk! / Ha kibírtuk ezt a múltat, / A jövőtől most se féljünk.”

Ámen. ·

Könyvszemle

Adorjáni Zoltán: *Ót és újat*. Koinónia Kiadó Kolozsvár, 2004. 322 l.

A „ó és új” kincsek jól ismert újszövetségi ellentét-párhuzama a Bibliával való értő foglalkozás során állandóan visszatérő *élménye* az olvasónak. Még a legismertebb szentírási helyek is új tartalmakat – gyakran valódi meglepetéseket – tartogatnak. De nincs ez másképp a bibliatudomány művelői esetében sem. Kommentárok, szinopszisok, konkordanciák, irodalom- és szerkesztéstörténeti elméletek, „irányzatfüggő” motívumvizsgálatok, kutatási „divattémák” dzsungelében bolyongva a biblikus lépten-nyomon újdonságokra talál, s minél képzetesebb, minél nagyobb kutatói tapasztalattal rendelkezik, annál számosabb perspektíva nyílik meg előtte.

Adorjáni Zoltán kolozsvári református bibliatudomány-tanár – és a biblikus nyelvek oktatója – 2004-ben megjelent könyvével egyszerre több olvasói „réteghez” is szól. Hiszen konkrét bibliai locusokhoz kapcsolódó, részletező kommentárjai, fogalom- és szómagyarázatai mellett az intertestamentáris és korai újszövetségi kor zsidó társadalmának „ismeretterjesztő” bemutatásai is megtalálhatók a kötetben, mint ahogy a Szentírás hírhirdetési „gyakorlatra váltása” számára is újabb ösvényeket nyit. Ugyanakkor a „református” biblikummal foglalkozó írásokat is találhatunk a könyvben.

Első pillantásra kiderült, hogy a kötet voltaképpen különféle alkalmakra, különböző fórumok számára és – mint már utaltunk rá – többretű befogadó közönséghez írt szövegek gyűjteménye. A szövegek túlnyomó többségében felfedezhetjük azonban – így tehát „közös nevezőként” értékelhetjük – azt a nem csillapuló vibrálást, amelyet a bibliai valóságok „szakmai” megközelítése *fölött* ható lélekformáló, életbe vágó Isten-üzenet vált ki a szerzőből, aki ezzel félreérthetlenné teszi, hogy teljességgel lehetetlen a bibliai szövegeket elszigetelten, *hermetikusan* vizsgálati tárgyként értelmezni. A szövegek életerejét csakis a személyes üzenet-mechanizmus elfogadása teszi érzékelhetővé. Szerzőnk nem restell e ponton titokról beszélni, még ha a hozzánk oly közel kerülő Jézus jelenti is ki. „Nem magyarázza meg azt, ami megmagyarázhatatlan, de beavat abba. Oda hív és oda állít tehát, ahol az érték-átadó Atya titkot jelent ki. A mindennél becsesebb titok megfejthetetlen és terhesen édes marad; olyan, mint a szegény szántóvető lába előtt váratlanul kiforduló kincs. Mert az ó újjá létele mindig titokzatos, annak ellenére, hogy oda állhatunk mellé és nem nélkülünk, nem tőlünk függetlenül történik.”

A kötet első részében ó- és újszövetségi alapszövegek mentén kifejlő esszét, dolgozatokat, illetve a bibliai „háttérvizsgálat” körébe sorolható összefoglalásokat olvashatunk. Ekként elsőként elegáns, nagyívű esszét a Káin és Ábel-östörténet jelentésvilágáról és az ember bűn-viszonyairól; majd portrét Zakariás prófétáról a zsidó apokaliptika és messiás-ígéret fényében; részletes tanulmányt a bibliai (eredeti héber és hellenisztikus) időszemléletről, az örökkévalóság-felfogásról; rendkívül olvasmányos, rendszerező esszét a történeti Jézus „földrajzi” hazájáról; precíz és felvilágosító indíttatású szembenézését a farizeus párttal (amely írás jelentősen hozzájárulhat az oly sokszor előítéletes farizeus-sémák leépítéséhez); de épp ilyen érdekes értelmezést is „az ország, a föld népe”, a „sokaság” kifejezésekről (*okhlosz, pléthosz, 'ám há-'árec*); továbbá a zélóták és őskeresztények közötti történeti és kulturális viszonyról.

A Mt 27,38 margójára „írta rá” Adorjáni a *Lator, rabló vagy valami más?* című szövegét, amely – hasonlóan a fentebb említett „sokaság”-értelmezéshez – tágasabb értés-felületet tesz lehetővé, ez esetben Jézus szenvedéstörténetének „lator”-alakjaihoz. De egy rokonszenves evangéliumi mellékszereplő, a vélhetőleg igen gazdag jeruzsálemi Nikodémus is megelevenedik a könyv lapjain. A Marjovszky Tibor, neves debreceni biblikus-tanár tiszteletére kiadott „Festschrift”-ben jelent meg először Adorjáni *Féltve megőrizni, feladni vagy továbbadni* című nagy tanulmánya, amelyben szerzőnk Izrael sajátos sorsküldetését, hivatásának jelentésváltozásait vizsgálja az Újtestamentum korában. Kis túlzással e munka „csúcspontjának” nevezhetnők, hogy Adorjáni Zoltán a tanulmány végén egyenesen a holnapra tekint. Olyannyira fontos, amit leír, hogy érdemesnek véljük bővebben is idézni:

„A harmadik évezred keresztyénsége előtt is az a feladat áll, hogy a nyitás merészségével fogalmazza újra értékeit, és pedig az ószövetségi alapokra épülő, s immár kétezer éves, erős tradíciójának talaján állva és abból táplálkozva. Ez az újrafogalmazás nem a minimum, és nem a védekezve elzárkózó konzervatívizmus, hanem a hagyományaiból kinövő, s így az újdonság erejével ható új értékeinek megteremtési módja.

A nyitás semmiképpen sem jelenti a tradíció mellőzését. Így a misszió mindenféle formájának vállalása termékenyítő erővel hat a soha sem nélkülözhető és mindig megtartandó tradícióra.

Amikor az áthagyományozó nyitás merészsége minden szinten és folyamatosan történik, szükségszerűen következik be – minden szinten – a tradíció újra és újra való átgondolása, majd magyarázása és alkalmazása, azaz a közlés, a kommunikáció. A magyarázás és alkalmazás pedig új kifejezésmodot, nyelvezetet alkot. Ez az újabb átgondolást követő magyarázat, illetve alkalmazás pedig már új értékek alkotását jelenti; és pedig olyan teljes értékek megszületését, melyekben megvan a mindenki által elfogadott, stabil régi, de egyben a mozgató új is.

Ez pedig valami olyan »teremtő« és életet fenntartó folyamat, mint mikor az ó, a szülő gyermeket nemz és hoz világra, akiben felfedezheti régi önmagát, de

azt az új »kis teremtést« is, aki tovább viszi Isten üdvözítő akaratának győzelmi jelét az ígéretek végső beteljesedése felé. Ha pedig fennmaradást, folyamatot akarunk, csakis a régi és az új kapcsolatában létezik továbblépés.”

Nem kevésbé jelentős tanulmánya a kötetnek az *Egyház és társadalom az Újszövetségben* című, amely töményen, kristályosan, szintetikusán kínálja mindazt, amit e bonyolult témáról csekély 22 oldalon egyáltalán közölni lehet (például: egyház és társadalom – hipotetikus? – különválaszthatósága, ószövetségi „társadalom-fogalom”, *societas* és *polis*, a hellenista világ városállami modelljei, a korai keresztény egyház „társadalometikája”, szociális tanítás az evangéliumok fényében, újszövetségi egyház és társadalom-szemlélet, a korai egyház és a római uralom).

Az Egyiptomban élő diaszpóra-zsidóság sorsának alakulását tekinti át Adorjáni *A terapeuták* című írásában. „[...] a világból kilépő therapeuta kegyesség új világot teremt – magának. A diaszpórában, a szigetek világában, amely a hellenista zsidó számára most már nemcsak életterület, hanem misszió »szigetvilága« is, újabb »mesterséges szigetet« hoz létre. De vajon mennyire lehet ez a mesterséges sziget Isten akarata szerinti világ? És a diaszpórának ez a mesterséges szigete mennyire lesz a hellenista zsidóság által felismert és vállalt misszió támaszpontja? Mert Isten, akinél még tart a kegyelem, az ő világában, az általa teremtett »régik« világban akar új világot teremteni – mindaddig, amíg az ő kegyelme tart.”

A kötet második tömbjében általában az igehirdetői és publicisztikus súly kerül előtérbe. Kevésbé érvényes ez a Jn 7,37–44 magyarázatára („Ha valaki szomjúhozik, jöjjön énhozzám, és igyék!”), illetve a Jézus temetését (Jn 19,38–42) vizsgáló tanulmányra. Hogy azonban még több indíttatást adjunk az Olvasónak, hogy Adorjáni Zoltán kötetének utánajárjon, a második tömb címei közül idézünk még néhányat: *Az exegézistől a prédikációig; Gondolatok Palestrina Énekek éneke című művéhez; Kecskeméthy István „feltámadt” Bibliája; Családról, nemzetről, hazáról és népről – biblikusán; Károli Gáspár nyomában – az új, teljes magyar nyelvű bibliafordítás és -magyarázat szükségessége; Halottak napja; Hogyan és mikor imádkozzunk?*

A kötet számos lehetséges tanulsága közül végezetül hadd emeljünk ki egyet: a Szentírásról való beszéd a szekuláris társadalmi környezetben csak akkor lehet igazán hiteles, ha a beszélő óvakodik mindenféle szószéki sztereotípiától, ezzel szemben a legőszintebben rámutat arra, amit – csaknem két é/ezred minden vizsgálódása dacára – a mai napig sem tudunk megnyugtató módon. A Bibliáról vagy annak mentén való szólás lehet ugyan „kegyes” beszéd, de korántsem merülhet ki a színtelen, íztelen, alkalomadtán „papos” sematizmusban. S minthogy a Szentírásról manapság mégis csak túlnyomó többségben lelkészek, papok beszélnek, a veszélylehetőséget igenis tudatosítani kell. A szakszerű, de nem száraz, pontos, de nem szörszálhasogató, körültekintő, de nem körmönfont bibliai tanúskodásra e könyv igazán jó példát szolgáltat.

JAKABFFY TAMÁS

Egyházi élet – Hírek

Az Egyházi Főhatóság tevékenysége

■ Egyházunk legfőbb végrehajtó testülete, az Egyházi Képviselő Tanács április 1-én tartotta II. évnegyedi rendes ülését Kolozsváron. Előtte való napon a tanács munkáját szakmailag segítő állandó bizottságok ülésére került sor: a Püspöki Szék, a Misszió Bizottság, a Valláserkölcsi Nevelési Bizottság és a Pénzügyi Bizottság napirendjén a Tanács által véleményezésre kiadott ügyek szerepelnek.

Egyházköri munka

■ Május vége és június eleje a 2004. esztendő egyházköri munkáját számba vevő egyházköri közgyűlések ideje volt. Május 28-án a székelykeresztúri egyházkör Kobátfalván rendezte meg közgyűlését, az istentiszteleten a szószéki szolgálatot Cserey Katalin firtosmartonosi lelkész végezte. Ugyanaznap volt a küllői egyházkör közgyűlése is Medgyesen, az istentiszteleten Benedek Jakab segesvári lelkész prédikált. Június 3-a volt a marosi egyházkör közgyűlésének napja, helyszíne pedig Nyárádszentlászló, itt Pálffy Tamás Szabolcs marosszentgyörgyi lelkész végezte a szószéki szolgálatot. Végül június 4-én a kolozs-tordai egyházkör közgyűlésére Tordán került sor, Koppándi-Benczédi Zoltán lupényi lelkész szószéki szolgálatával; a székelyudvarhelyi egyházkör közgyűlésének Székelymuzsna adott otthont, Kiss Ákos recsenyédi lelkész prédikálásával; a háromszék-felsőfehéri egyházkör közgyűlése Baróton volt, a szószéki szolgálatot Lakatos Sándor sepsiszentgyörgyi gyakorló segédlelkész végezte.

Lelkészképzés

■ A Protestáns Teológiai Intézet unitárius hallgatóinak tanévzáró istentisztelete június 26-án volt a kolozsvári belvárosi templomban, amelyen a szószéki szolgálatot Szabó Árpád püspök végezte, majd Rezi Elek dékán ismertette a végzős hallgatókat, valamint a tanév során elért tanulmányi és közösség-építő eredményeket. Az évzáró keretében megtörtént a tizenegy végzős hallgató átadása és egyházi szolgálatra való átvétele. Gyakorló segédlelkészi kinevezésüket a Püspöki Hivatal szeptember 1-től eszközli.

■ Az Egyházi Képviselő Tanács június végén megbízást adott az unitárius teológiai hallgatóknak a nyári gyakorlat elvégzésére. 2005 nyarán 14 egyházközség: Magyarszovát, Kolozs, Kolozsvár I, Petrozsény, észak-nyugat-erdélyi szórvány-egyházközség, Jobbágyfalva, Firtosvárálja, Csíkszereda, Gyepes, Homoródmás, Székelyudvarhely I, Homoródszentpéter, Szentivánlaborfalva, Sep-

siszentgyörgy, valamint az Országos Dávid Ferenc Ifjúsági Egylet részesül a nyári gyakorlat szolgálataiból.

■ A Protestáns Teológiai Intézet V. évet végzett unitárius hallgatóinak szakvizsgálója június 20–24. között volt. A vizsga a szakdolgozatok kiértékelésével és megvédésével kezdődött, a zárhelyi prédikáció-írással folytatódott, és a szóbeli vizsgákkal ért véget ószövetségi teológiából és exegézisből, újszövetségi teológiából és exegézisből, egyetemes egyháztörténetből, hittanból és etikából. A szakvizsgán mind a tizenegy hallgató: Barabás Zsolt, Buzogány István, Gál Zoltán, Ilkei Ildikó, Kardos József, Nagy Adél, Nagy Endre, Pál János, Solymosi Alpár, Szabó Előd és Tökés Lóránd sikeresen teljesített, és megszerezte a gyakorló segédlelkézi szolgálatra feljogosító oklevelet.

■ Ezzel párhuzamosan, június 20-21-én zajlott a kétéves gyakorló segédlelkézi szolgálata végére ért Bodor Rozália Piroska (Tordátúr), Jakabházi Erika (Kide-Beszterce) és Lakatos Adél Csilla (Miskolc) lelkészképesítő vizsgája. A lelkészképesítő vizsga része a házidolgozatok kiértékelése, zárhelyi bibliamagyarázat írása, valamint szóbeli vizsga egyházi szónoklattanból, egyházszertartástanból, lelkipásztori gondozásból, katekétikából, unitárius egyháztörténetből, egyházi alaptörvényből és egyházi énekből. A vizsgán mindhárom jelölt unitárius lelkézi oklevelet szerzett.

Lelkésztovábbképzés

■ A lelkészeink továbbképzését szolgáló negyedévi lelkézi értekezletek idéni II. sorozatát május elején tartottuk meg, összevont formában. 2-án a kolozs-tordai és a marosi egyházkör lelkészeinek Tordán, 3-án a küüllői és a székelykeresztúri egyházkör lelkészeinek Segesváron, 4-én pedig a székelyudvarhelyi és a háromszék-felsőfehéri egyházkör lelkészeinek Vargyason. Az első előadást az észak-amerikai Testvéregyházközségi Tanács által működtetett Gazdasági Tudatosság és Méltányosság munkacsoport tagjai tartották, akik beszámoltak az erdélyi és észak-amerikai unitárius egyházközségek testvérkapcsolatainak pénzügyi és gazdasági vonatkozásait felmérő kétéves munka eredményeiről. Az egyik kézzelfogható eredmény egy testvéregyházközségi útmutató kézikönyv lett, amelynek tervezetét a lelkészek kiscsoportos formában értékelték ki. A következő téma egy olyan közösségfejlesztési modell felvázolása volt, amely a világon számos fejlődő közösség esetében jó eredményeket hozott, s amelyet tavaly kísérleti jelleggel az árkosi unitárius egyházközségben is beindítottak a modell szakemberei; erdélyi terjesztését az árkosi kísérlet eredményeinek ismeretében kezdik majd el. Az értekezletek belső egyházi kérdések megtárgyalása után értek véget.

Énekvezér-képzés

■ Az Énekvezér-képesítő Bizottság június 30-án vizsgáulést tartott Kolozsváron, amelyen három, a marosvásárhelyi Református Kántor-tanítóképző Intézetben frissen kántortanítói oklevelet szerzett unitárius hallgató énekvezéri ké-

pesítést nyert: Cseh László Szentgericéről, Köntés Annamária Székelykeresztúrról és Székely Szabolcs Városfalváról.

Rendezvények, egyházképviselet

■ A nagy-britanniai Unitárius és Szabadelvű Egyház április 6–10. között szervezte meg ezévi rendes közgyűlését Chesterben. Egyházunk üdvözlétét Czire Szabolcs teológiai tanár tolmácsolta az angol hittestvéreknek, aki egy fél-évet ösztöndíjasként töltött az oxfordi és a manchesteri unitárius teológiai intézetekben.

■ A kolozsvári János Zsigmond Unitárius Kollégium április 8–10. között szervezte meg az V. Atlantisz harangoz versmondó vetélkedőt.

■ Április 15-én Kolozsváron az Agapé étteremben ünnepséget szerveztük dr. Szabó Árpád püspök 70. születésnapja alkalmából, amelyen 100 meghívott vett részt az EKT tagjai köréből, a lelkészi karból, egyházi és politikai vezetők, közéleti személyek köréből. A részvételben akadályozott meghívottak közül írásbeli köszöntőt küldtek: Pap Géza püspök, Juhász Tamás rektor, Markó Béla RMDSZ elnök, Jakubinyi György érsek, Tempfli József püspök, Egyed Judit NKÖM főtanácsos, Tamás József segédpüspök, Csete Árpád lelkész, Péntek János egyetemi tanár és Mihail Hârdău Kolozs megyei prefektus.

■ Április 18–25. között 15 fős küldöttségünk vett részt a hollandiai Remonstráns Egyház által szervezett közös teológiai konferencián: Szabó Árpád, Máthé Dénes, Rezi Elek, Kovács Sándor, Czire Szabolcs, Máthé Sándor, Kovács István, Mezei Csaba, Sándor Szilárd, Pap Mária, Székely Kinga, Molnár B. Lehel, Ferenczi Enikő, Kecskés Csaba, Gyerő Dávid. A teológiai párbeszéd folytatása jövő tavasszal erdélyi helyszínen történik.

■ A Lókodi Ökumenikus Öregotthont működtető Jakab Lajos Alapítvány kuratóriuma április 21-én ülésezett. A folyó ügyek számbavétele és az általános működési kérdések mellett a kuratórium az öregotthon épülete bővítésének ügyében hozott határozatokat. A bővítés iránti szükséglet az öregotthon iránti nagy érdeklődés miatt már évek óta napirenden levő kérdés. Ez évben valóság-alapot az adott a tervezés elkezdésének, hogy egy németországi alapítvány svájci közreműködéssel jelentős anyagi segítséget ítél meg a második épület építésére. A tervek szerint idén az épület felépítése, jövőben a befejezés és a berendezés biztosítása a cél.

■ Április 28-án a Varadinum ünnepségsorozat keretében Nagyváradon Unitárius Napot tartottak, amelynek keretében a szászéki szolgálatot dr. Szabó Árpád püspök végezte.

■ Április 29-én egyházunk Testvéregyházközségi Tanácsa együttes ülést tartott az amerikai Partner Church Council vezetőivel. Az erdélyi és észak-amerikai unitárius és unitárius univerzalista egyházközségek közötti testvérkapcsolatok segítésére hivatott testületek megbeszélésének törzsét az utaztatási program továbbfejlesztésének kérdései, a testvérkapcsolatok anyagi vonatkozásainak

felmérésére létrehívott Gazdasági Igazságosság és Méltányosság kutatás eredményei, valamint az erdélyi vidékfejlesztés módozatai alkották.

■ Április 30-án az Apáczai Közalapítvány küldöttsége tett látogatást Egyházunk központi hivatalában: Szabó Tibor kuratóriumi tag és Csete Örs irodaigazgató. A látogatás célja azon befejezés előtt álló építkezés helyszínének megtekintése volt, amelyet a közalapítvány az elmúlt években jelentős összegekkel támogatott: az Unitárius Kollégium épületének tetőterében kialakítandó diákotthon. A közalapítvány és más források idei adományaitól függően az építkezés hátramaradt részét a nyár folyamán be lehet fejezni, és az ősszel a diákotthont teljes egészében át lehet adni a középiskolások és egyetemi hallgatók használatára.

■ Május 7-én Bálványosfürdön az Evangélikus Lutheránus Egyház szervezésében találkozóra került sor az erdélyi magyar történelmi egyházak püspökei és az RMDSZ csúcsvezetősége között. Egyházunkat a találkozón dr. Szabó Árpád püspök képviselte.

■ A bözödi egyházközség május 8-án tartotta lelkésze, Fazakas Lajos Levente beiktató ünnepélyét. A beiktató beszédet dr. Szabó Árpád püspök mondta, a beiktatást Nagy László esperes végezte el.

■ Május 9–11. között a Harvest Hope Alapítvány Egyházunk és a Sapientia Tudományegyetem támogatásával konferenciát szervezett Illyefalván Fenntartható vidékfejlesztés - hagyományos gazdálkodás az EU csatlakozás küszöbén címmel. A fő szervező Kolumbán Gábor főgondnok volt, a védnök pedig Szabó Árpád püspök.

■ Május 13-án a Szabédi Napok megnyitóján Egyházunk dísztermében dr. Szabó Árpád püspök is köszöntő beszédet mondott.

■ Május 15-én, pünkösd 1. napján a homoródszentpéteri egyházközség papilak-avató ünnepélyt tartott. A szószéki szolgálatot dr. Szabó Árpád püspök végezte, az úrvacsorai beszédet Máthé Sándor brassói lelkész mondta.

■ A Magyarországi Unitárius Egyház május 22-én tartotta új főtisztségviselői: Rázmány Csaba püspök, Elekes Botond főgondnok, Balácsi László főjegyző és Pálffy László helyettes főgondnok beiktatását.

■ Május 24-én a Protestáns Teológiai Intézet Tanácsa rendkívüli ülést tartott, egyházunk részéről dr. Máthé Dénes főgondnok, dr. Rezi Elek dékán, Kovács Sándor teológiai lektor és Gyerő Dávid előadótanácsos részvételével. Tárgysorozaton fegyelmi ügyben benyújtott fellebbezés és az intézeti alkalmazottak munkakörének átminősítése szerepelt.

■ Május 25-én Illyefalván szervezték meg a III. Akadémia Konferenciát, amelyen 20 külföldön továbbtanult lelkész vett részt.

■ Május 26–27-én az erdélyi magyar történelmi egyházak közös szervezésében a kommunizmus idején elkobzott egyházi vagyon visszaadásának ügyében konferenciát tartottak Nagyváradon, a Királyhágómelléki Református Egyházkerület székházában. Az Erdélyi Unitárius Egyház képviselőjében Mikó

Lőrinc előadótanácsos ismertette az unitárius vonatkozású adatokat, amelyek szerint a 86 elkobzott ingatlanból 24 került vissza egyházi tulajdonba. A konferencia nyilatkozatot adott ki a visszaadási folyamat törvénykezési és politikai megkönnyítésére való felhívással.

■ Május 28-án a marosszentgyörgyi egyházközség fennállásának 10. évfordulóját ünnepelte, ugyanaznap tartották Pálffy Tamás Szabolcs lelkész beiktatóját és a torony felszentelésének ünnepélyét is. A lelkészbeiktatást Nagy László esperes végezte el.

■ Május 29-én Bölönben ünnepélyes keretek között felavatták Erzsébetváros testvértelepülés adományát, Erzsébet királyné szobrát. Az ünnepélyen a szószéki szolgálatot Pap Mária esperes végezte.

■ Május 31-én a Művelődési és Vallásügyi Minisztériumban három hónapi intenzív előkészítés után a romániai elismert felekezetek aláírták a közreműködésükkel elkészített új vallásügyi törvénytervezetet. Egyházunk részéről Mikó Lőrinc és Gyerő Dávid előadótanácsos volt jelen.

■ Június 3-án Nagyenyed adott helyszínt a Szórványtengelyek 3 szórványtalálkozóának, amelyet a nagyenyedi RMDSZ és a Kolozsvári Televízió magyar szerkesztősége szervezett. A rendezvényt Egyházunk is támogatta.

■ Június 7–9. között az ULOSZ lelkészi munkaértekezletet szervezett Sepsiszentgyörgyön.

■ Június 11-én volt a kolozsvári János Zsigmond Unitárius Kollégiumban a ballagás.

■ Június 16-án volt a székelykeresztúri Unitárius Gimnáziumban a ballagás.

■ Június 17-én Gulyás Kálmán államtitkár, a NKÖM Egyházi Kapcsolatok Államtitkársága vezetője Kolozsváron találkozott a történelmi magyar egyházak itt székelő püspökeivel, akiket a magyar állami támogatások idej alakulásáról tájékoztatott.

Személyi változások

■ Kovács Júlia alkalmazást nyert a kolozs-tordai egyházkör könyvelőjének, április 1-től.

■ Dénes Ilonát alkalmaztuk a magyarsárosi egyházközség harangozójának, május 1-től.

■ Demeter Sándor Loránd kinevezést nyert a székelyderzsi egyházközség rendes lelkészének, május 1-től.

■ Pálffy Tamás Szabolcs kinevezést nyert a marosszentgyörgyi egyházközség rendes lelkészének, június 1-től.

■ Az olthévízi, kövendi, dicsőszentmártoni, korondi, brassói, nagyajtai egyházközségek felterjesztésére világi alkalmazottaik munkakönyvébe új, a keblitanács által megállapított javadalmazást vezettünk be, június 1-től kezdődően.

Halottaink

Kibédi Pálné sz. Nagy Ibolya, volt gagyi tiszteletes asszony és énekvezér életének 59. évében f. év április 26-án nehéz betegség után elhunyt. Temetésére április 28-án került sor a gagyi temetőben, a szertartást Cseh Dénes helyi lelkész végezte. Az egyetemes egyház és a székelykeresztúri unitárius egyházkör nevében Szombatfalvi József esperes mondott búcsúbeszédet.

Adorjáni Károlyné sz. Incze Juliánna tiszteletes asszony életének 84. évében, 59 évi házasság után, nehéz betegség következtében f. év június 2-án Dicsőszentmártonban elhunyt. Férjével együtt a magyarzsákodi, pipei és szőkefalvi egyházközségek hűségese lelki vezetője volt, emellett tanítónőként dolgozott, 1986-os nyugdíjazásukig. Temetésére június 5-én került sor a dicsőszentmártoni unitárius temetőben, a temetési szolgálatot Nagy Endre helyi lelkész-esperes végezte. A pipei egyházközség részéről Jenei Csaba lelkész, a szőkefalvi egyházközség részéről Nagy László volt lelkész, a marosi egyházkör esperese búcsúztatta.

Botha Dénes ny. lelkész életének 85. évében f. év június 22-én Székelyudvarhelyen elhunyt. Temetése f. év június 25-én volt a székelyudvarhelyi 2. számú Unitárius Egyházközség templomából, a gyász-istentiszteleti szolgálatot Rüszt Domokos lelkész végezte. Egyházunk nevében dr. Szabó Árpád püspök búcsúzott a 48 évi szolgálatot hűséggel végzett lelkésztől. A temetőben dr. Szász Dénes a kortársak nevében saját versével, Bartha Alpár fiatfalvi lelkész az egyházközség és az egész falu nevében búcsúztatta.

Emléküket hálással megőrizzük.



