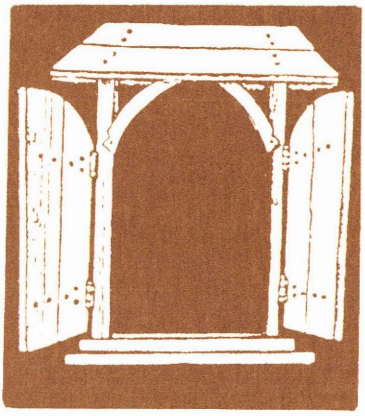


Isten haragjáról és az ördögről

Kossuth-képünk változása

Evangélikusok a számok tükrében

LVSZ-elnökök

Sigerus Emil emléke

Magyar protestáns műveltség

Móricz Erdély-trilógiájáról

Rokon irodalmakból

CREDO

Evangélikus Műhely

2002
3–4

CREDO

Evangélikus Műhely

A Magyarországi Evangélikus Egyház folyóirata
VII. évfolyam, 2002. 3–4. szám

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Mányoki János szerkesztő
Bozóky Éva
Cserháti Márta
Fabiny Tamás
Fabiny Tibor
ifj. Fasang Árpád
Frenkl Róbert (elnök)
Hafenscher Károly
Harmati Béla
Jánosy István
Kovácsházi Zelma
Reuss András
Ribár János
Schulek Mátyás
Sólyom Jenő
Szebik Imre
Tóth-Szöllős Mihály

JELEN SZÁMUNK SZERZŐI

Andorka Eszter lelkész
Batári Ferenc művészettörténész
Béres Tamás lelkész
Bozóky Éva író, újságíró
Czenthe Miklós levéltáros
Csepregi Zoltán lelkész, egyháztörténész
Dér Katalin eszmetörténész
Garam Éva régész, művészettörténész
Gerelyes Ibolya régész, művészettörténész
Győri L. János tanár, irodalomtörténész
Káldi Gyula építész
Komoróczy Emőke, G. irodalomtörténész
Krámer György lelkész
Kránitz Mihály róm. kat. teológiai tanár
Mányoki János könyvtáros
Matus László történész
Pósfay György lelkész
Rakovszky István tanár
Szopori Nagy Lajos irodalomtörténész, műfordító

Folyóiratunkat a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma és a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatja.

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTÉRIUMA

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója. Felelős kiadó: Kendeh K. Péter.
Olvasószerkesztő: Berecz Ágnes. Műszaki szerkesztő: Galgóczi Andrea.
Tördelő: Fodor Gábor. Szöveggondozó: Szabó István.
A borítót Urai Erika tervének felhasználásával Galgóczi Andrea készítette.
Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1085 Budapest, Üllői út 24. Telefon: 317-5478, 486-1228 • Fax: 486-1229.
Előfizetés egy évre: 1300 Ft, egy szám ára 650 Ft. Megrendelhető (külföldre is) a fenti címen.
Előfizetési díj külföldre portóval együtt 4600 Ft.
Kapható a gyülekezeti iratterjesztésben, a Luther Kiadó Könyvesboltjában (VIII. Üllői út 24.),
a Huszár Gál Könyvesboltban (V. Deák tér 4.) és a Protestáns Könyvesboltban (IX. Ráday u. 1.).
Nyomta és kötötte: ETO-PRINT Kft. Felelős vezető: Balogh Mihály

ISSN 1219-6800

Tartalom

BÉRES TAMÁS
Isten haragja az igazság feltartóztatóin (áhítat) 3
KRÁMER GYÖRGY
A személyes Gonosz 6

Corpus evangelicorum
MÁNYOKI JÁNOS
1802–2002 17
CZENTHE MIKLÓS
Evangélikusok a számok tükrében 22
PÓSFAY GYÖRGY
Genfi arcképek 41
BATÁRI FERENC–GERELYES IBOLYA
Egy erdélyi gyűjtő emléke 57

Seminarium Ecclesiae
GYŐRI L. JÁNOS
Gondolatok a korszerű magyar protestáns műveltség tartalmáról 82

Klasszikusokról
RAKOVSZKY ISTVÁN
Gondolatok Móricz Zsigmond Erdély-trilógiájáról 108

Rokon irodalmakból
JOUNI INKALA versei 121
SAÏT FAÏK ABASIYANIK két elbeszélése 125

Figyelő
GARAM ÉVA
Az avarok aranya (A nagyszentmiklósi kincs) *(Kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeumban)* 134

MÁNYOKI JÁNOS
Vatikáni tükörben. (A magyar kereszténység ezer éve.)
(Kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeumban) 136
DÉR KATALIN
Órigenész hatalmában
(Heidl György: Szent Ágoston megtérése) 138
ANDORKA ESZTER
Egy szír egyházatya
(Mózes bar Képha: Paradicsom-kommentár) 142
KRÁNITZ MIHÁLY
Hitet kereső értelem
(Dér Katalin: Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm) **145**
CSEPREGI ZOLTÁN
Erdélyi pietisták
(Font Zsuzsa: Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában) 147
MATUS LÁSZLÓ
Egyházunk 1848–49-ben
(Kertész Botond: Evangélium és szabadság) 149
KÁLDI GYULA
Pusztulás és megőrzés
(Daragó László, Daróczi Miklós, Halmos Balázs etc.: Veszendő templomaink I. Erdélyi református templomok) **151**
BOZÓKY ÉVA
Nemzeti könyvtárunk múltja
(Somkuti Gabriella: Az Országos Széchényi Könyvtár története 1802–1918) **153**
G. KOMORÓCZY EMŐKE
Négy változat a hatalomra
(Kálmán Mária: A félisten) **155**

Hibaigazítás:
2002/1–2. számunk 26. oldalán két hibát ejtettünk.
A Cleveland-keleti egyházközség lelkészének neve valójában *Juhász-Shepherd Ferenc*
Az észak-amerikai magyar evangélikus újság neve helyesen *Erős Vár*.

BÉRES TAMÁS

Isten haragja az igazság feltartóztatóin

Áhítat

Róm 1,18–24

„Isten ugyanis haragját nyilatkoztatja ki a mennyből az emberek minden hitetlensége és gonoszsága ellen, azok ellen, akik gonoszságukkal feltartóztatják az igazságot. Mert ami megismerhető az Istenből, az nyilvánvaló előttük, mivel Isten nyilvánvalóvá tette számukra.

Ami ugyanis nem látható belőle: az ő örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén megtalható. Ennélfogva nincs mentségük, hiszen megismerték Istent, mégsem dicsőítették vagy áldották Istenként, hanem hiábavalóságokra jutottak gondolkodásukban, és értetlen szívük elsötétedett.

Akik azt állították magukról, hogy bölcsek, azok bolonddá lettek, és a halhatatlan Isten dicsőségét felcserélték emberek és madarak, négylábúak és csúszómászók képével. Ezért kiszolgáltatta őket az Isten szívük vágyai által a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák egymás testét."

Pál apostol itt olvasható szavai a természetes teológiát kedvelők vagy művelők körében nagy népszerűségnek örvendenek. E szavak alapján úgy tűnik, szívós és értelmes munkával megfejthető a Felséges Isten titka. Ami ugyanis látható belőle, azzal mint jelenséggel számolni is lehet, ami pedig láthatatlan, az nem a ráció számára mindig is gyanús, ezoterikusan megszerezhető tudás birtokosainak kiváltsága, hanem „a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén megtalható". Isten megismerése ezek szerint módszertani kérdés: aki tisztában van az „értelmes" szó jelentésével és használati értékével, emellett megfelelően képes is alkalmazni az istenmegismerés folyamatában, az láthatja meg az eleve láthatatlant, azaz Isten örök istenségét és hatalmát.

Isten értelmi megismerésével kapcsolatban gyakran találkozhatunk annak a sommás vélekedésnek valamelyik változatával, hogy „akik a teremtmények vizsgálatánál kezdenek hozzá Isten megismeréséhez, azok előbb-utóbb egymás testét is meggyalázzák". Ezzel szemben az apostol nem az értelem elvetését szorgalmazza, hanem hatótávolságának helyes felismerését. Pál apostol a Bölcsesség könyvét idézi tartalmilag hosszan, néhol szó szerint is ezen a helyen. Bölcs Salamon pedig arról ír 13. fejezetében, hogy akik „a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van, sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt", azok azért ilyen rövidlátók, mert bár elég nagy szellemi készségük volt arra, hogy átkutassák a világot, mégsem voltak elég értelmesek

ahhoz, hogy a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás (azaz analógia) útján megismerjék az ezeknél hatalmasabb Teremtőt is. A gond tehát nem az értelmességgel van, hanem a csekélyértelműséggel, amely ha valódi értelmességgé nőné ki magát, elsőként a világ urát találná meg. Egy kis kérdőjelet sem hagy Salamon király a tekintetben, hogy létezik ilyen értelmesség, hogy ez a világ és Isten megismerésében fel is használható, és hogy ő maga is rendelkezik vele. Szavaiból az is kiderül, hogy ennek a „magasabb" értelmességnek titka valóban a módszertanban rejlik. Ahogy Salamon vall erről, a többi emberhez hasonlóan őt magát is „pólyában és gondok közt nevelték", de a bölcsesség keresése közben belátta, hogy nem juthat másként birtokába, csak ha Isten megadja. „...már az is okosság volt tudni, hogy kinek az adománya" – írja, így saját okos meggyőződését követve az Úrhoz fordult, imádkozott, és szíve mélyéből kért és kapott tőle bölcsességet. Salamon király saját példáján mutatja be a zsoltár igazságát arról, hogy a bölcsesség, az igazi értelmesség kezdete az Úr félelme. Az Úr félelme már maga is bölcsesség – hiszen az út kezdete már az út része –, és a bölcsesség már maga is az Úr félelméhez, azaz a Teremtő és teremtményei helyes megismeréséhez vezető út kezdete. Ezért aki salamoni bölcsességre törekedve akar szólni, ne mondja egyetlen istenkeresőnek sem tanácsként, hogy „túl sok a bölcsességből, túl kevés az Úr félelméből", de mondja bátran, hogy „még mindig túl kevés az igazi értelmességből"! A Pál apostol athéni beszédét hallgatók köréből azok, akik egy ideig követni tudták a hallottakat, és gondolkodásra való képtelenségüket nem leplezték csúfolódással, a folytatásra is kíváncsiak voltak („majd meghallgatunk erről máskor is"), és Festus is helyesen látta meg, hogy amit Krisztus feltámadásáról hall az apostoltól, annak az értelemhez van köze („Bolond vagy te, Pál! A sok tudomány megzavarta az eszedet.").

Két oka is van annak, hogy az igaz keresztyéni művészet mégsem a felsőbb értelmesség hirdetéséből és az erre való törekvésből áll. Az első egy gyakorlati megfigyelés, illetve történeti-kulturális értékelés, amely Salamon király, de főleg Pál apostol számára már elvi, az istenismeret útján szabállyá tisztult érvvé válik. Eszerint bár az ismeret királyi útja elméletben minden kultúra minden nemzedékének minden tagja előtt nyitva áll, a gyakorlatban egyetlen kultúra egyetlen nemzedékének egyetlen tagja sem képes önerejéből elsajátítani. A törekvés persze egylényegű az emberrel, és az egyéni törekvés a közösség látóhatárán melléktermékként létrehozza a kultúrát. Ez számtalan formájában lebilincselő és utánozhatatlan lehet, mégsem elég nagy ívű ahhoz, hogy pusztán erre építve helyesen elvégezhető legyen az a minden további bölcsesség alapját jelentő egyszerű analógiás következtetés, amely a teremtmények megismeréséből kiindulva helyes képet alkothatna a Teremtő nagyságáról. Isten teljes vagy helyes megismerése ezek szerint csak elméletileg áll nyitva a kutató értelem előtt, és a természetes értelem még akkor sem érhetné el a Teremtőt, ha módszertani kezdőpontjául saját hasznavehetetlenségét tételezné fel vagy látná be. Ez a kánonsúlyú apostoli meggyőződés sokak tapasztalatát alapozza meg és értelmezi, mégsem zárja ki, hanem határozottan állítja azt a meglepő tényt, hogy a Teremtő legmegközelíthetetlenebbnek és legizgalmasabbnak látszó láthatatlan tulajdonságai a teremtett világ értelmes szemlélése révén elméletileg mégis megismerhetők. Röviden: ami Istenből előzetes várako-

zásunk szerint kikutathatatlannak tűnik, az elméletileg mégis megismerhető, bár a gyakorlat ennek az ellenkezőjét igazolja.

Itt azonban nem hagyhatjuk abba, amit a Teremtő megismeréséről mondhatunk. Az előző rövid összegzést – legalábbis a kereszt teológiája értelmében – így kell folytatnunk: ami Istenből látható és ezért előzetes várakozásunk szerint kikutatható, az – várakozásunk ellenére – a természetes értelem számára elméletileg sem ismerhető meg, még akkor sem, ha a gyakorlat néha az ellenkezőjét látszik igazolni.

Isten igazsága ugyanis gyakran az ellenkező látszat leple alatt jelenik meg, a természetes értelem számára követhetetlenül. Itt a legmagasabb értelem is hasznavehetetlennek bizonyul és bolondsággá lesz. Jézus Krisztus keresztjének megértése előtt a legnagyobb bölcsesség is kapitulál. Bolondsággá válik – de ezzel nem a csekélyértelműség vagy korlátoltság bölcsességgé nyilvánítása, az értelem feláldozásának (sacrificium intellectus) felmagasztalása történik meg, hanem az értelem megváltásának története (redemptio intellectus) veszi kezdetét. A kettő közötti különbség azonos az önmegváltás kísérletének és a Megváltás elfogadásának különbségével. Az önmegváltásra való törekvés egyik legszélesebb és legnépszerűbb útja ezért az, amely bármely szentnek beállított meggondolástól vezettetve is az értelem feláldozását követeli meg, vagyis mesterséges eszközökkel akadályozza meg természetes-szenvedélyes értelmünk természetes-szenvedéses megfeszülését és ezzel megváltásának és új minőségben való feltámadásának lehetőségét (pl. a misszió alatt kizárólag a Jézus Krisztus melletti döntésre való közvetlen felhívást értve-erőltetve).

Mivel Jézus Krisztus keresztje nem csak megváltásunkról, hanem Isten igazságáról is beszél, az önmegváltás kísérlete ellenében elfogadott Megváltással nem csupán értelmünknek mint személyiségünk egy részének vagy teljességének megváltását fogadjuk el, hanem Isten igazsága történésének is utat engedünk. Ellenkező esetben *értetlen szívünk elsötétedik, gonoszságunkkal feltartóztatjuk az igazságot*, és joggal várhatjuk, hogy Isten *haragját nyilatkoztassa ki minden hitetlenségünk és gonoszságunk ellen.*

Isten haragjánál pedig kevés retteneteseb dolog van a világon, talán csak hallgatása az. Mint Isten igazságának része, ez sem visel félreérthetetlen címkét. Stefan Zweig érzékeltetni is tudja ezt, ahogy ószövetségi ihletésű soraiból kiderül (*Ráhel perbe száll Istennel*):

„És hangra szállván Isten haragja, borzadva reszketett bele a megbilincselt föld, és az egek magassága. Száguldva menekültek a folyók, meghajoltak a tengerek, meginogtak a hegyek, és térdre borultak a sziklák. Holtan zuhantak alá a madarak röptükben, és még az angyalok is hatalmas szárnyuk fehér pajzsa mögé rejtették fejüket, mert még ők, az érzéketlenek, sem állhatták haragos tekintetének villámait, és haragjának kiáltása ércként hatolt fülükbe. Csupán az emberek mélyen lent elítélt városukban, érzékeik minden égi kinyilatkoztatás iránti tompaságában, nem sejtettek semmit elhatározott vesztükről..."

Lehet, hogy már el is kezdődött?

KRÁMER GYÖRGY

A személyes Gonosz

Az aposztázis a Teremtő tagadása, és ennélfogva teremtettségünk tagadása. Az aposztázis tehát elhívás a halálra. Az aposztázis eredetére kérdezni, azt jelenti, hogy a halál eredetére kérdezünk. Hiszen a halál a teremtés ellenpontja. A halál titkát csak az ismeri, aki legyőzte a halált. Ezért a Gonoszról szóló tanítás csak az eszhatológiában juthat nyugvópontra.

Werner Elert

Minden velünk történő jóért szívesen adunk hálát személyesen Istennek, ezzel őt tartva minden jó okozójának. Távolról sem ilyen természetes egy személyes Gonosznak tulajdonítani mindent, ami a jónak ellenkezője. Ki áll a gonosz események, tettek, folyamatok, struktúrák mögött? Az ember egyéni gonoszsága, amely összeadódva néha mintha tényleg egy személyes Gonoszban kristályosodna ki?

Egyrészt végtelenül távol vagyunk a patákon álló, szarvat viselő, emberekkel üzletet kötő Ördög középkori mitológiai világától. Ugyanakkor még a mai kor racionális embere is átéli és megtapasztalja, hogy bizonyos élethelyzetekben mintha nálunk nagyobb erők telepednének akaratunkra. Mintha ezek vennék át az irányítást, és minden logikus érv ellenére, minden bennünk élő erkölcsi tiltás ellenére romlásba vinnék az életünket. De vajon a gonoszságról, a gonosz erőkről csak absztrakt értelemben beszélhetünk, vagy szembe találjuk magunkat a személyes Gonosszal? Ha pedig valóban számolnunk kell a Gonosszal mint személyes valósággal, akkor hogyan helyezzük el mindezt Istenről és a világról alkotott képünkbe? A Gonosz személyessége éppen ott válik kérdésessé, amikor ennek a személynek individuális különállását értjük a személyesség alatt. A személyességéből következően milyen kapcsolatban van a Teremtővel és teremtményeivel? Lehet-e, állhat-e bármi ebben a világban teljesen függetlenül Istentől? Mi motiválta különböző korokban az embereket, hogy kialakítsák a Gonoszról szóló dogmatikai tanításokat? Miért érezzük szükségesnek a Gonoszról való gondolkodást ma is? Vagy ha mégsem, megtehetjük-e, hogy nem beszélünk, nem gondolkodunk róla? Régi korok mitológiai nyelvezetének eredménye a Gonoszról kialakított kép, vagy olyan valóság, amivel nekünk is komolyan számolnunk kell?

A Sátán, Isten ügyésze, e világ fejedelme

Az Ószövetségben nincsen olyan egységes kép a Gonoszról, amire egységes gondolati rendszer épülhetne. A Gonoszról alkotott kép folyamatosan változik, annak változásait vallástörténeti magyarázatokkal megvilágíthatjuk. Így a Gonosz neve, szerepe, legfontosabb jellemzői nem képeznek egységet. Nézzünk állításunk alátámasztására néhány konkrét példát.

Legelőször azt kell megállapítanunk, hogy az Ószövetség korai rétegeiben az emberekkel történő jóért és rosszért egyaránt Isten volt a felelős. Ez azt jelenti, hogy a korai rétegekben még nincs is meg az az igény, hogy megnevezzük a Gonoszt, mivel az embervilágban történő minden esemény Jahve kezében van. A Deuteronomium 32. fejezetének himnuszában Jahve kinyilvánítja: *Lássátok be, hogy csak én vagyok, nincsen Isten rajtam kívül! Én adok halált s életet, összezúzok és gyógyítok, nincs ki megmentsen kezemből.* (5Móz 32,39) Deutero-Ézsaiás még nyilvánvalóbban fogalmaz, amikor így ír: *Hadd tudják meg napkelettől napnyugatig, hogy nincs más rajtam kívül, én vagyok az ÚR, nincs más! Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az ÚR, cselekszem mindezt.* (Ézs 45,6–7) Azt láthatjuk tehát, hogy a kezdeti Jahve-hitben Isten istensége az oka mindennek, ami az emberrel történik, legyen az az ember szerint jó vagy rossz. Isten tetteit az ember nem kérdőjelezheti meg. Ezt támasztja alá Jób könyve is. A Jóbnak feltett kérdéssor a 38. és 39. fejezetben arra mutat rá, hogy az ember nem értheti, nem láthatja át és ezért nem kérdőjelezheti meg Isten akaratát és tetteit, érzékelje azokat akár jó, akár rossz tetteknek. A későbbiekre is fontos lesz nekünk Jób Istennek adott válasza a 40. fejezet elejéről: *Bizony, könnyelmű voltam! Mit felelhetnék neked? Kezemet a számra teszem. Egyszer beszéltem, de ezután nem szólok, vagy ha kétszer: többé nem teszem.* Ez a teológiai látásmód különösen is érdekes, ha arra gondolunk, mennyire kiépült a környező vallások világképében, teremtéstörténeteiben a gonoszság szerepe, személyes istenként való megjelenítése. A monoteizmus tisztaságának nevezzük ezt a teológiai nézőpontot, vagy inkább a kialakulóban lévő istenkép homályosságát érzékelhetjük benne?

Ez a koncentrált teológia olyan feszültséget hordoz magában, amit a későbbi idők teológusai nem bírtak elviselni. Így jelenik meg a Sátán neve, amely név, és az *ellenállni* jelentésű héber szóból származik. Érdekes, de úgy van, hogy a Sátán neve az Ószövetségben mindössze három helyen szerepel. Az egyik a már említett Jób könyve (Jób 1), ahol egy beszélgetés szituációjában, Isten előtt Jóbot vádolja, és Isten engedélyével meg is kapja őt, hogy megpróbálja. A másik hely Zakariás könyve (Zak 3), ahol egy bírósági jelenetet látunk, itt a Sátán a vádló, az ügyész szerepét tölti be. Amint látjuk, ez a kép elég messze áll attól, ahogyan a későbbi időkben megjelenik. Fontos még megfigyelni azt is, hogy itt a Sátán és Isten kapcsolata szoros, és egyáltalán nem ellenséges, a Sátán maga sem gonosz, inkább semleges vádló.

A kezdeti rétegek jót és rosszat integrálni tudó Isten-képe helyére tehát egy olyan istenkép kerül, ahol elkezdődik az ember által tapasztalt rossz események, és azok okának elválasztása Istentől. A mondat, hogy Isten istenségéből indul ki a jó és a rossz kettőssége, tarthatatlanná vált. Ennek a változásnak gyönyörű bizonyítéka maradt

fenn, és ez a harmadik hely, ahol az Ószövetség a Sátánt említi. A Kr. e. hetedik században született Sámuel-könyvek második, a 24. fejezetben beszámol arról a bűnről, amelyet Dávid követ el, hogy tudniillik megszámolja Izrael népét, pedig a számbavétel egyedül és kizárólagosan a nép tulajdonosát, Istent illetné meg. 2Sám 24,1-ben azt olvassuk, hogy *Újból haragra gerjedt az ÚR Izráel ellen. Felingerelte ellenük Dávidot, és ezt mondta: Menj, vedd számba Izráelt és Júdát!*. Vagyis a bűnre Dávidot Isten indítja. Itt tehát nem okoz teológiai problémát, hogy Isten valami rossznak, sőt kifejezetten egy bűnnek okozója. Ezt az esetet ismét leírja a Krónikák első könyvének 21. fejezete. Ez a könyv háromszáz évvel később, Kr. e. 400 környékén már nem tudja elviselni azt a teológiai feszültséget, hogy Isten indítja bűnre Dávidot, ezért az első versben így fogalmaz: *„A Sátán Izráel ellen támadt, és rávette Dávidot, hogy megszámlálja Izráelt."* Ugyanaz a mondat, ugyanaz az esemény, csak a cselekvés alanya változott meg. Isten helyére a Sátán került, a bűn okozója itt már nem Isten, hanem a Sátán, a rossz tehát elszakad Istentől. Arra is felfigyelhetünk, hogy ez az epizód egyben az első olyan pont, ahol a Bibliában az égi törvényszék angyali ügyésze mint a gonosz forrása kap egyértelműen független hatáskört.

Elszórtan és különösebb összefüggések, fejlődési folyamatok nélkül jelenik még meg az Azázél név, a Beliál, illetve a Ráháb és Leviátán nevek. Azázél a kiengesztelés napjának egyik szereplője, aki azt a bakot kapja, amelyre Izrael minden bűnét ráolvasták. Leviátán, illetve Ráháb mitikus jelenetekben tűnnek föl, és leginkább a környező teremtésmítoszok isteni harcaira utalnak az Ószövetségben. A Leviátán név azután az Újszövetség apokaliptikus nyelvezetében tölti még be a fenevad szerepét. Isten mindig mint ezek legyőzője jelenik meg.

A folyamatosan végigvonuló *Sátán* név említése az ószövetségi 3 igehely után az Újszövetségben 26 igehelyre ugrik. Az önálló, Isten ellen forduló, megszemélyesíthető Gonoszról alkotott kép azonban az Újszövetségben sem egységes, és gyakoribb megjelenése ellenére sem mondhatjuk azt, hogy az Újszövetség üzenetének gerincéhez tartozna. Itt a Sátán már teljesen önálló cselekvőként jelenik meg (például Mt 4,1kk, vagy Lk 13,16-ban). Ugyanakkor arról is képet kapunk, hogy nincsen egyedül, hanem kiterjedt „udvartartása" van, angyalok és démonok veszik körül, akik segítik, és akik majd az örök tűzre vettetnek (Mt 25,41; Lk 10,18). Jézus látja „e világ fejedelmének" megítélését és kivetését (Jn 12,31). A Sátán nevet az Újszövetségben gyakran váltja a *diabolosz*, szétdobáló megnevezés. Lk 11,14–20 tudósítása szerint a Sátán és a Belzebub név felcserélhető, és egy olyan megszemélyesített Gonoszt jelöl, aki démonok fejedelme. Ugyanakkor a személyesség ilyen konkrét felfogása ellen szól, hogy a Sátán nevet kapja Péter is akkor, amikor Mt 16,23-ban Jézust akarja megakadályozni jó szándékkal abban, hogy véghezvigye küldetését. Ugyanezt a megnevezést kapja Iskariotes Júdás Jn 6,70-ben is. Az Ószövetségből ismert feladatkörrel jelenik meg újra a Sátán Lk 22,31-ben, amikor Jézus ezt mondja: *Simon, Simon, íme, a Sátán kikért titeket, hogy megrostáljon, mint a búzát...* A jézusi mondat mögött mintha Jób megpróbálásának alkuja jelenne meg. A Jelenések könyvének apokaliptikus nyelvezete megint csak sokféle néven és sokféle szerepkörrel idézi elénk a Gonoszt. Itt egy egészen összetett nyelvi rendszerben, az apokaliptika nyelvezetében jelenik meg a Sátán. Éppen az apokaliptika

nyelvezetének átvétele, a zsidóság irodalmában betöltött jelentős szerepe vezetett oda, hogy az intertestamentális korban egyre kiterjedtebb és egyre színesebb lett a Gonoszról alkotott kép.

Láthatjuk tehát, hogy az Ó- és az Újszövetség közti korban jelentősen változott a Sátán szerepe. Az Ószövetség kezdeti rétegeinek összetett és sokszor túlterhelt Istenképétől elindulva, az Istennel beszélgető vádlón, ügyészen keresztül, eljutunk az Isten-ellenes tábort vezető „e világ fejedelme" címig. A bibliai kor végére ez a hatalom démonokat irányítva, állandóan Isten ellen tör, és az embert, akinél erősebb, megpróbálja Istentől elszakítani, ahogyan 1Pt 5,8-ban olvassuk: *Legyetek józanok, vigyázzatok, mert ellenségetek, az ördög mint ordító oroszlán jár szerte, keresve, kit nyeljen el: álljatok ellene a hitben szilárdan, tudván, hogy ugyanazok a szenvedések telnek be testvéreiteken e világban.* Ez a hatalom nem csak az egyénre veszélyes, de a hívők közösségeit is megpróbálja megkaparintani.

Ugyanakkor, annak ellenére, hogy a Gonosz szerepe előtérbe kerül, mindez nem jelenti azt, hogy a Gonosz személyessége is fontossá válna. Az Újszövetségben túlnyomórészt a szinoptikusokban kerül elő a Sátán. Az egyik fontos jelenet Jézus megkísértésének története. A szinoptikusok leírásában észrevehető, hogy nem fektetnek hangsúlyt a Sátán megjelenésének külsőségeire. A kísértések leginkább a Jézust körülvevő konkretizálható kísértéseket jelenítik meg. Nincs jelentősége a Sátán személyének sem megjelenésében, sem a kísértés tartalmát tekintve, a szerepe egyszerűen csak a kísértő szerepére korlátozódik. A másik terület, ahol a szinoptikusok a Sátánról vagy hatalmáról tudósítanak, gyógyításokhoz kapcsolódik. Jézus ördögűzéssel gyógyít sokakat, akiket démonok tartanak hatalmukban. Ezek a csodák Jézus hatalmát igazolják a Gonosz hatalma felett, Isten országának jelenlétét bizonyítják. Itt sincs különös jelentősége a Gonosz személyességének. Másként fogalmazva, nem a személyesen megjelent Gonosz és annak országa áll a középpontban, hanem a személyesen megjelent Kyrios és az általa meghirdetett ország a fontos.

Miután áttekintettük a Sátán személyében megjelenő Gonosz szerepét[1], azt láthatjuk, hogy ebben az egységesnek egyáltalán nem nevezhető képben a személyesség nem kap döntő szerepet. Az Ószövetségtől az Újszövetségig különböző bibliai korok jelenítik meg a Gonoszt. De éppen a személyesség alapvető kérdései iránt – honnan származik a Gonosz, hol a helye Isten teremtésében, mi a szerepe a teremtett világ életében –, érdektelen marad a Biblia. A felsorolt igehelyekből csak arra következtethetünk, hogy az újszövetségi kor végére a Gonosz e világ fejedelmeként jelenik meg, aki Isten ellensége. Erősebb az embernél, akit hatalmába tud keríteni, betegségeket is okozva, de Isten hatalmával nem képes szembeszállni. Isten ereje, győzelme Jézusban lesz nyilvánvalóvá, aki minden kísértésnek ellenállva győz a Gonosz felett, bizonyítva ezzel Isten országának eljövetelét. A személyességet illetően ennél többet nem tudhatunk meg a Bibliából.

Lucifer, az aláhullott hajnalcsillag

Annak ellenére, hogy a Biblia nem igényelné a Gonosz személyes világának további kidolgozását, mégis komoly figyelmet kap ez a kérdés a későbbiekben. Itt már megkerülhetetlen a kérdés: Miért van szükség a Gonosz arcának pontosabb megrajzolására?

A választ elsősorban a keresztyén hit megfogalmazásának folyamatában kell keresnünk. A kiindulópont a kegyelemtan fejlődése. Miközben megfogalmazódik az ember megváltásának szükségességéről szóló tanítás, érzékelhetővé kell tenni azt is, hogy az ember alkalmas a megváltásra.[2] Az érvelések az evangélium középpontjából kiindulva azt bizonyítják, hogy Jézus megváltói művében az ember megváltása azért lehetséges, mivel megszabadítható, elválasztható a bűntől. Ha azonban megszabadítható a bűntől, akkor az már tőle függetlenül, önmagában létező hatalom, amely kívülről támad az emberre. Másként fogalmazva a kegyelem *extra nos* jellege szükségessé teszi a gonosznak az embertől való elválasztását, a gonoszság *extra nos* jellegét is[3]. A kihívásra elsősorban az eredendő bűnről való tanítás jelentett választ. Ugyanakkor erősödött a Gonosz személyének megrajzolása iránti igény. Minél körülhatárolhatóbb a Gonosz személye, annál inkább elválasztható az embertől. Ahogyan az Ószövetségben az Isten-kép tisztulásakor a Gonoszt leválasztották erről a képről, úgy most az emberről alkotott kép pontosítása is mintha ugyanazt a folyamatot indukálta volna.

A Gonosz személyes arcának megrajzolásában legfontosabbá az az esemény lett, amely megpróbálja leírni a Gonosz Istentől való végleges elszakadásának történetét. Eszerint az angyalok lázadása az oka a Gonosz megjelenésének, ahol a fővezér angyal Lucifer. Az erről szóló tanítás és a név is Ézsaiás 14,12–13-ra vezethető vissza. A próféciа így szól: *Leestél az égről, fényes hajnalcsillag! Lehulltál a földre, népek legyőzője! Pedig ezt mondtad magadban: Fölmegyek az égbe, Isten csillagai fölé emelem trónomat, odaülök az istenek hegyére a messze északon.* Az exegéták szerint itt valószínűleg egy korábbi babiloni királyra érti Ézsaiás a próféciát. A mondatot azonban a későbbi teológia másként értelmezte. A Vulgáta a hajnalcsillagot a latin Lucifer névvel fordítja le, így kerül a Sátán név mellé a Lucifer név. Az igehely pedig, más igehelyekkel együtt (2Pt 2,4; Jn 8,44; 1Jn 3,8) a Gonosz letaszításának, hittagadásának (*apostasis*) megalapozója lesz.

Annak ellenére, hogy ez a jelenet az Újszövetségben is csak érintőlegesen kerül elő, mégis ez a történet adott alapot a Gonosz személyes vonásainak megerősödéséhez. Az allegorikus írásértelmezés egyre színesebb képet festett a Gonoszról. A lázadás motivációja az Istennel való egyenrangúságra törekvés, a büszkeség, az irigység volt. Nemcsak a lázadás motívuma volt érdekes, de a lázadó angyalok száma, formája, hierarchiája is a teológiai érdeklődés látóterébe került. Fontos volt kijelenteni azt is, hogy Lucifer nem ellen-isten, lázadása után sem egyenrangú Istennel. Lucifer Isten teremtménye, akit Isten eredetileg jónak teremtett, aki éppen az Isten szeretetéből kapott szabadságával élt vissza. Lucifert és udvartartását is szellemi lényekként írták le, akik képesek arra, hogy látható alakot öltsenek. Az embernél erősebb lényeknek tartották Lucifer seregét, akik tulajdonképpen az Istent dicsőítő angyali kar sötét tükörképét alkották. Az angyalokhoz képest azonban volt valami, ami más volt Luciferben, és ez a személyesség szempontjából nagyon fontos. Míg az angyalok követek voltak, akik az

emberhez mindig Isten üzenetével érkeztek és önállóan nem cselekedtek, addig Lucifer éppen az eltaszítás miatt önálló lett. Önállósága különbözteti meg őt leginkább a többi angyaltól.[4]

Luther és az ördög

Láthattuk, hogy a teológia a Gonoszról elsősorban a Krisztusi megváltás felől érdeklődik. Túlnyomórészt ebben az összefüggésben kerül elő a Gonosz Luthernél is. Luthert nem érdekli az önmagában való spekulatív gondolkodás. Elsősorban igehirdetéseiben említi a Gonoszt. Ahogyan Hans-Martin Barth fogalmaz: „Luther ott találkozik az ördöggel, ahol Krisztussal találkozik. Úgy ismeri meg, mint aki Krisztus helyét igyekszik elfoglalni. Miközben Luthernek Krisztus lényegileg Istennel, az Atyával való közvetítő, összekapcsoló és összebékítő, addig az ördög ennek a kapcsolatnak megszakítója, az Atyától való elszakadás előidézője, mégpedig úgy, hogy közben az igazi közvetítő kikapcsolására törekszik."[5] Általában tehát úgy fogalmazhatunk, hogy Luther nem ontológiai értelemben foglalkozik az ördöggel, az ördög személye csak Krisztus kapcsán érdekli őt. Gyakran idézett kép Luther *De servo arbitrio* írásából az ember életét jelképező szekér, amit vagy Isten irányít, vagy az ördög. Félreértjük ezt a képet, ha Istent és az ördögöt mint egyenrangú feleket látjuk. Az így kialakuló kép helyett inkább az segít, ha az ember és Isten kommunikációjában zavart keltő ördögöt Krisztus helyére képzeljük, mint aki ennek a kapcsolatnak elrontója.

Különösen is érdekes Luther *theologia crucis*ának, azon belül is a rejtőzködő Istennek, a *Deus absconditus*nak és az ördögnek kapcsolata. Az önmagát a kereszt szenvedésében kinyilatkoztató Isten ugyanis célja érdekében olyan vonásokat is magára ölt, amelyek inkább az ördög vonásai lehetnének. Isten, Luther megfogalmazása szerint, *„sub larvus diaboli"*, az „ördög álarcában" kénytelen megjelenni. A kísértésben, a szenvedésben, az emberrel történő rossz dolgokban, de elsősorban Krisztus szenvedésében így maga az Isten van jelen.[6] Ez a kép arra a félreértésre adhat okot, hogy az ördög személye feloldódik a Deus absconditus gondolatában. Kimutatható azonban, hogy Luthernél a kettő, tehát az ördög személyének valósága és Isten elrejtett arca egyszerre van jelen, és ez az embernek mindaddig elválaszthatatlan, amíg a Krisztusba vetett hit ezt lehetővé nem teszi. A bűnesettel éppen ebben lesz vakká az ember. Nem látja, mi a jó és mi a rossz. Az, hogy Isten tetteit gyakran inkább ördöginek látja, illetve hogy az ördög csábítását jónak találja, csak akkor szűnik meg, amikor a Krisztusba vetett hit világosságot teremt. Fontos megjegyeznünk, hogy Luthernél ez a képesség, amelyik megkülönbözteti a „világosság angyala"-ként megjelenő Gonoszt és a Deus absconditust, elsősorban a *theologia crucis* és a *theologia gloriae* közti különbségtételben kap szerepet. A rejtőzködő Isten fogalomköre így a *theologia crucis* kifejtésében elsősorban a kereszten meghaló Krisztusra irányul, és nem egy általánosságban értendő fogalom.

Inkább ne is beszéljünk róla?

A személyesség kérdésében a felvilágosodás nyitott alapvetően új fejezetet. Itt a kérdés, talán éppen a korábbi, túlzott allegorikus magyarázatok miatt is, arra irányult, hogy léteznek-e egyáltalán ezek a gonosz erők. Az újszövetségi igehelyeket, Jézus szavait a korabeli zsidóság világképével való szükségszerű egyezésben látták, amely megszemélyesítette az egyébként személytelent. A tény, hogy a Gonoszról szóló tanítás nem érinti a legfontosabbat, az üdvösség kérdését, szintén gyengítette a Gonosz személyes szerepét. Az angyalok, akár jók, akár nem, mindig az Isten és az ember közötti kapcsolatban közvetítenek vagy pozitív, vagy negatív előjellel. Mivel Isten és ember kapcsolata Krisztusban közvetlen lett, ezért a közbenjárás szerepe megkérdőjeleződik.[7] A tudományos fejlődés is átalakította világképünket. Ma már nem gondoljuk azt, hogy egy idegi betegség mögött, amit epilepsziának hívunk, démonikus erők állnának. Vagyis automatikusan is lezajlott egy folyamat, ami mitológiátlanította világképünket.

Akkor ne is beszéljünk a személyes Gonoszról? Lehetőleg ne, vagy ha mégis, csak átgondolt formában, meghatározott nyelvi struktúrában. Ezt javasolja Edmund Schlink ökumenikus dogmatikájában.[8] A Gonoszról való beszéd tudatos kerüléséhez az Újszövetség Sátánról kialakított képén keresztül jut el Schlink. Észreveszi, hogy

a) az Újszövetségben a legtöbb esetben a gonosz erők rejtetten működnek, megtévesztik az embert. Az, akit hatalmába kerít a Sátán, mint Pétert (Mk 8,33), nem tud arról, hogy a Gonosz markában van. János evangéliumában Jézus azokat a zsidókat, akik magukat Ábrahám gyermekeinek tudták, egyszerűen úgy jellemzi, mint akiknek atyja a Sátán (Jn 8,44). A Sátán tehát, ahogyan 2Kor 11,14-ben olvassuk, *a világosság angyalának adja ki magát*. Schlink szerint ma sem vagyunk képesek arra, hogy tisztán lássunk. A Gonosz ma is ugyanúgy megtéveszt, és amikor Sátánt kiáltunk, gyakran a régi boszorkányüldözéseket elevenítjük fel.

b) A Gonosz leleplezése egyben erejétől való megfosztását is jelenti. A leleplezéskor elveszíti azt az erőt, amivel az embert megkötötte. A leleplezés és az erőtől való megfosztás tehát egymásból következnek. A leleplezéskor ugyanis kiderül, hogy a Gonosz ereje csak látszólagos. Csak azért lehet hatalma az ember felett, mert az elfordult Istentől. Az ember önmaga feletti uralmát így a „rontás-hatalma" (Verderbensmacht) veszi át, ami azonnal semmivé foszlik, ha Isten az embert megszabadítja.

Az Újszövetségből nyert következtetései alapján Schlink három cselekvésformában határozza meg a Gonoszról való teológiai beszéd struktúráját.

1. A cselekvés első formája a figyelmeztetés. Csak annyit kell beszélni a „rontás-hatalmairól", amennyi szükséges ahhoz, hogy az éberségre és ellenállásra figyelmeztessünk. Ha az érdeklődésünk a Gonosz leírása felé fordul, akkor nem elerőtlenedését, hanem megerősödését segítjük.

2. A cselekvés második formája az imádságra való intés. Ha a Miatyánk mondatát, *szabadíts meg a gonosztól*, naponta helyesen imádkoznánk, tudnánk, hogy egyedül Isten erejével, hatalmával vagyunk képesek győzni a Gonosz felett. Jézus nevében kell kérnünk, hogy győzelmének mi is részesei lehessünk.

3. A cselekvés harmadik formája az elutasítás. Szükségünk van arra, hogy tudatosan

elhatárolódjunk ezektől az erőktől. Jó tudnunk, hogy Jézus nevében megszabadulhatunk a gonosz erőktől.

Schlink tehát óv bennünket attól, hogy meggondolatlanul próbáljunk utánajárni a Gonoszról szóló kérdéseknek, hogy a Gonoszt erősítve, túl sok időt töltsünk leírásával. Mindamellett, hogy a javasolt cselekvésformákkal egyetérthetünk, a tudatos visszafogottság, szűkszavúság titokzatossá teheti a Gonoszt. Mintha azért nem mennénk tovább a gondolkodásban és leírásban, mert félnénk valami titoktól, ami ugyanakkor vonz is bennünket. Schlink nem is foglalkozik részletesen a Gonosz létezésének ontológiai kérdéseivel. Pedig a kérdés megkerülhetetlennek tűnik.

Létezik-e személyes Gonosz?

Werner Elert *Dogmatikájában*[9] minden titkától meg kívánja fosztani a Gonoszt. Úgy próbál válaszolni a feltett kérdésre, hogy közben megpróbál felfedni mindent, ami felfedhető. Párhuzamos példák segítségével megdöbbentően élessé és megkerülhetetlenné teszi a választ.

Elert az egzisztenciális szempontból indul ki. Azt állítja, hogy legalább két síkon belátható, hogy a világban történő minden egyes gonosz tett egy nagyobb összefüggésben áll, és ez az összefüggés egyértelműen egy közös eredőre utal. Az egyik sík, miszerint a bűn Istennel szembeni ellenségeskedés. Ebbe a világba születünk. Ilyen értelemben összeköt bennünket az, hogy minden bűnünkkel Isten ellen vétkezünk. Ugyanakkor éppen mivel ebbe a világba születünk, a bűn kényszerű esendőségében (Sündigenmüssen) egy rajtunk kívül álló erő tárgyává leszünk. Ez az erő a Gonosz. A Gonosz azonban nem úgy kapcsolódik a bűnhöz, mint az absztraktum a konkrétumhoz, hanem mint a titok annak kinyilvánításához (Manifestation). Ugyanennek a szempontnak párhuzamos példáját mutatja a következő gondolatmenetben: Istennel kapcsolatban nem beszélhetünk semleges magatartásról. Akár követjük akaratát, akár nem; akár hiszünk benne, akár nem; akár félünk tőle, akár nem; *kettő közül* választunk egyet, nincsen harmadik lehetőség, nincsen semlegesség. Az engedetlenség nem a hiányzó engedelmesség, hanem aktív döntés Isten ellen. Ez az Isten ellen való döntés legalább annyira meghatározza egzisztenciánkat, mint a mellette való döntés. Ez pedig azt jelenti, hogy az, ami miatt Isten ellen döntünk, nem a *semmi*, hanem az egzisztenciánkat meghatározó *valami*. Így az engedetlenségben „a másiknak" leszünk áldozatává, aki abszolút módon Isten-ellenes.

Az egzisztenciális szempontot követve Elert felteszi a kérdést: Vajon ez „a másik" megszólít-e bennünket személyként? Nem személytelen valamiként, hanem személyiséggel bíró valakiként? Elert szerint egyrészt igennel, másrészt nemmel kell válaszolnunk. Addig, amíg a Gonoszt sorsszerű erőként tapasztaljuk, addig nemmel válaszolhatunk. Ugyanakkor átélünk személyes kísértéseket is. Ha kísértéseink önmagunkból indulnak ki, akkor hiányzik a személyes „én" mellől a személyes „te". De mi történik akkor, ha valaki, egy konkrét személy kísért bennünket? Amikor Péter meg akarja akadályozni Jézust küldetésének teljesítésében (Mk 8,33), Jézus a tanítvány hangjában,

személyében a Sátán kísértését éli meg. Péter nem akar rosszat. De amit Jézusnak mond, több, mint az ő jó szándéka. Péter, még ha maga nem is tudja, a Gonosz hangja, a Gonosz megszemélyesítője lesz. És ebben a hangban, ebben a személyben a Gonosz lép Jézus elé, a Gonosz kísérti meg őt, nem úgy, mint egy személytelen valami, hanem mint egy személyiséggel bíró valaki. Mint ahogyan Isten személyességét sem tudjuk másként elképzelni, csak a másik emberen keresztül, úgy a Gonosz is a másikon keresztül lesz személytelen valamiből személyes valaki. Jól mutatja ezt, hogy Jézus megkísértésének történetében (Mt 4,6) a Gonosz Isten szavával kísért: *Ha Isten Fia vagy, vesd le magadat, mert meg van írva: Angyalainak parancsot ad, és azok tenyerükön hordoznak téged, hogy meg ne üsd lábadat a kőbe.* Ez az isteni szó önmagában és annak, aki hisz az Atyában, a feltétlen bizalomra való felhívás, arra, hogy hittel és bizalommal vesse magát Isten karjaiba. A megkísértés történetében azonban hitetlenségre hívó szó. Ezt a lázadó, kísértő karakterét nem önmagában hordozza. Éppen azáltal lesz ilyen, hogy egy abszolút gonosz valaki mondja ki ezeket a szavakat.

Elert nem ontológiai bizonyítékokat keres a Gonosz személyes létezésének bizonyítására. Szerinte, ha a Gonosz bizonyíthatóan, tudományos módszerekkel leírhatóan lenne jelen világunkban, a technikai kor embere pillanatok alatt elbánna vele. Gondolatmenetében az a megkapó, hogy a Gonosz személyes létezésének minden problémája ellenére komolyan veszi a kérdést, és megpróbál követhető és logikus válaszokat adni a ma élő ember tapasztalati életéből következő kérdésekre. Attól ugyanis, hogy a Gonosz kérdésköréből a mai kor embere kiirtotta a mitológiai elemeket, még nem találta meg a kielégítő válaszokat. Miközben büszke felvilágosult, racionális gondolkodására, észre sem veszi, hogyan születnek az új mítoszok, hogyan teszik egészen konkrétan személyessé különböző érdekek a Gonoszt, hogy aztán az ellene folytatott harcukat az ősi mitológiai képpel, a személyes Gonosz képével legitimálják. Nem is beszélve arról, hogy a Gonosz létének, és ezzel kísértésének tagadása mekkora veszélyt rejt magában. A „hazugság atyja", ahogyan János fogalmaz, soha nem látott lehetőségeket használhat ki a médiára felfűzött világban.

Elert ugyanakkor rámutat arra is, hogy a Gonoszról való gondolkodás feloldhatatlan ellentéteket hordoz magában. Az első ilyen feloldhatatlan ellentét a Gonosz eredetének kérdésköre. Most nem az Isten felmentésére irányuló válaszkeresések érdekesek, hanem a Gonosz puszta létének magyarázatához tartozik a kérdés: honnan van jelen a Gonosz ebben a világban? Amikor megvalljuk hitünket teremtő és megváltó Istenünkben, akkor nem egy semleges Teremtő van a szemünk előtt, hanem a jó attribútumát magáénak tudó Istenben hiszünk. Akkor tehát nem lehet bennünk semmi sem, amit ne ő teremtett volna bennünk. Ha a Gonosz mégis elválaszthatatlanul jelen van az életünkben, akkor csak két válasz adható. Vagy az, hogy a Gonosz, akinek Sátán a neve, egy Istenen kívül, vele párhuzamosan működő isten. Ebben az esetben Elert szerint az ember kettőjük háborújának terméke. Ez az ősi gnosztikus, manicheista megoldás azonban sohasem felelt meg az egyház tanításának. Maradt a másik lehetőség, hogy a Gonosz mégis, mint minden más teremtmény, a jó Isten teremtménye. Az egyház tanítása így megmaradt a monoteizmus mellett, de szembe találta magát azzal a kérdéssel, hogy hogyan választhatná el a Teremtő felelősségét attól a felelősségtől, ami a

Gonoszt terheli. Erre született meg a korábban már részletezett tanítás az angyalok lázadásáról, és Lucifer aposztázisáról. Itt ugyanis Lucifer, akit az Isten eredetileg jónak teremtett, saját maga, szabadon dönt úgy, hogy elszakad Istentől.

Elertet ebben a korai tanban nem is az Isten felmentése érdekli igazán. Arra kérdez rá, hogy miért kellett annak idején egy külön történeten keresztül elmondani az aposztázist. Miért nem volt elég visszanyúlni Ádám és Éva történetéhez, ahol minden adott volt. Elert a két történet közti különbséget abban látja, hogy míg Ádám azt gondolta, hogy Isten előtt titokban maradhat a tette, addig a lázadó angyal Isten színe előtt lázad fel, szemtől szembe vállalja a tagadást, és így viszi végbe az elszakadást. Ez az apró különbség nagyon lényeges volt a korabeli tanításban, hogy a Gonosz személyességének vonásait pontosan rajzolhassák meg. Elert azonban itt látja a Gonoszról alkotható kép másik feloldhatatlan ellentmondását. Hitünk szerint ugyanis semmi sem szakíthat el bennünket Isten szeretetétől. Itt mégis arról van szó, hogy az aposztázis, a leesés megtörtént. Ha azonban ez lehetséges, akkor semmi okunk arra, hogy ezt az aposztázist ne éppen az emberrel vagy önmagunkkal gondoljuk végig. Sőt már önmagában az aposztázis lehetőségéről gondolkodni, a szakadék szélére lépést jelenti. Vagyis a Gonosz létezésére rákérdezni nem más, mint az aposztázisra, az elszakadásra rákérdezni. Ez a kérdés pedig már lázadás, hiszen magában foglalja az elszakadás lehetőségét. A gondolatmenet tehát innen nézve is feloldhatatlan ellentétekben végződik. Elert tehát rámutat arra, hogy a Gonosz személyességéről való gondolkodás, akár egzisztenciánk felől közeledünk, akár a korabeli egyházi tanítást gondoljuk végig, ugyanúgy megoldhatatlan feladat elé állít minket. A személyesen bennünket megkísértő valaki, aki Isten hatalmából ki akar szakítani, nem fér el abban a világban, amelyben Isten mindenható, legalábbis nem eredhet onnan. Ugyanúgy kizuhan a teremtett világból, mint a korabeli egyházi tanítás Luciferje, aki aláhullott, mindenestül elszakadt a Teremtőtől.

Mégis itt van a Gonosz valósága. Mindannyian átéljük, megtapasztaljuk. Akkor is így van ez, ha őszintén meg kell vallanunk, nem tudjuk megmagyarázni, nem tudjuk létét nyomon követni. Nem rázhatjuk le azzal, hogy korábban megrajzolt alakjának mitológiai vonásait egybemossuk létezésének kérdésével, és miközben letöröljük a vonásokat, abban reménykedünk, nem marad majd semmi sem alakjából. Akkor is célt tévesztenénk, ha mindenáron feloldani próbálnánk a benne rejlő ellentmondásokat. A homályos, félelmetes és megdöbbentő kép, ami a Gonosz személyességét illeti, arra sem való, hogy félelmet keltsünk vele, hogy ezzel próbáljunk másokat Istenhez „menekíteni".

Mire jutottunk hát? Elert úgy viszi végig gondolatmenetét, hogy közben egymás után fejti le a Gonoszról alkotott képről a titokzatosságot. A végén sem tudunk mindent. De amit nem tudunk, nem titok többé, hanem tudásunk határa. Korábban Schlink meg akart óvni attól, hogy gondolkodásunk tárgyává tegyük a Gonoszt, ezzel túl nagy teret engedve neki. Schlink azonban elvette tőlünk azt a lehetőséget, hogy a lehető legteljesebb módon leleplezzük a világunkban jelen levő Gonoszt, és így inkább bizonyosság nélkül, továbbra is vonzó titokzatosságban hagyta a Gonosz személyét. Elert

a titok lehető legteljesebb leleplezésének taktikáját választotta. Elvitt bennünket a szakadék széléig. A szakadék szélén, tudva, hogy nem lehet tovább lépni, a titoktól szabadulva, hátat fordíthatunk a mélységnek. Tisztázódhat bennünk, hogy csak úgy beszélhetünk a Gonoszról, minden ellentmondásossága ellenére, hogy közben hitet teszünk a Teremtőnk és a teremtettségünk mellett. A titkok nélkül is félelmetes Gonosszal szemben, Isten erejével, mellette dönthetünk. Ezzel gondolkodásunkban és tetteinkben is választ adhatunk arra a kihívásra, ami Jézus Krisztus szavain és tettein keresztül lett a miénk. Döntenünk kell! Vagy Isten mellett, vagy Isten ellen, a Gonosznak szolgálva éljük életünket. Vagy az életet, vagy a halált szolgáljuk. Mert „az aposztázis a Teremtő tagadása, és ennélfogva teremtettségünk tagadása. Az aposztázis tehát elhívás a halálra. Az aposztázis eredetére kérdezni, azt jelenti, hogy a halál eredetére kérdezünk. Hiszen a halál a teremtés ellenpontja. A halál titkát csak az ismeri, aki legyőzte a halált. Ezért a Gonoszról szóló tanítás, csak az eszhatológiában juthat nyugvópontra."[10]

Jegyzetek

[1] A vallástörténeti folyamatot kiterjedt irodalomjegyzékkel tekinti át Bernard McGinn, *Antikrisztus*. ADUPrint, Budapest, 1995.

[2] Werner Elert: *Der Christliche Glaube Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. Martin Luther Verlag, Erlangen, 1988, 262. o.

[3] Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik*. Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, 154. o.

[4] Összefoglalóan mutatja mindezeket a tulajdonságokat Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik*. Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1983, 182. o.

[5] Hans-Martin Barth: *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*. Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1967, 208. o.

[6] A kérdés részletes kifejtésére itt nincs mód. Megfelelő segítséget adhat ebben Walter von Loewenich: *Theologia crucis* című könyve (Evangélikus Sajtóosztály, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000), illetve a már említett Hans-Martin Barth: *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1967.) írásának utolsó fejezete (Die Grenze christologischen Ansatzes: der Deus absconditus. 185–208. o.)

[7] Wolfgang Trillhaas: *Dogmatik*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, 147–152. o.

[8] Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik*. Vandenhoeck Ruprecht in Göttingen, 1983, 182–184. o.

[9] Werner Elert: *Der Christliche Glaube Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. Martin Luther Verlag, Erlangen, 1988, 261–268. o.

[10] Lásd ugyanott, 268. o.

MÁNYOKI JÁNOS

1802–2002

Először arra gondoltam, hogy Kossuth születésének 200. évfordulóján a Credo majd különszámot bocsát ki. Nem így történt: a magyar evangélikus egyház – folyó év október 24–25-én a Deák téri gimnázium dísztermében – másfél napos konferenciával emlékezett meg legismertebb fiáról. Mivel az előadások tanulmánykötetben is megjelennek, a különszámról lemondtunk.

A lelkiismeret azonban furdal: lehet, nem nagyon szeretjük a kötelező megemlékezést, de azért szegénységi bizonyítvány, ha lutheránus folyóiratunk szótlanul megy el a Kossuth-évforduló mellett. Elődeink sem hallgathattak: 1902-ben igen erős részt vállaltak Kossuth félistenné stilizálásában. Hiba volt, bár érthető – s reméljük, bocsánatos – hiba. 1952-ben – újabb évforduló – az egyház képviselői megfélemlítve asszisztáltak, miközben az üldöző hatalom kanonizálta ugyan, de meghamisította, kiüresítette az életművet. Száz évvel ezelőtt a fellegekben járás, ötven évvel ezelőtt a puszta lét félelme. Mindkettő torzít: akkor is, ha másként-másként torzítanak.

Egy 2002-es Kossuth-emlékezés talán nem jár rossz nyomon, ha egy-egy mondattal visszautal a korábbi hibákra, bűnökre. Nem a szellemi fölényt szólaltatja meg, csupán a tapasztalatot, ami elődeinknek – ilyen formában – még nem adatott meg. Más kérdés, hogy éppen a tapasztalat már bennünket is bágyaszt: nagyon is tudjuk, hogy napjainkban mennyit ér az egyházi megemlékezés. Azt is tudjuk, hogy mit jelent újabb sorokkal dagasztani a végtelen Kossuth-publicisztikát, s hogy mily kényes dolog – félig-meddig a pályaszélről – történész-ügyekbe ártódni. Nehezen szólalunk meg, s valójában kapóra jön, amikor a keresztyénség – vagy legalább a becsület-érzés – kicsikarhat belőlünk néhány mondatot. Nem mindig eredeti, de talán helyénvaló mondatokat.

Úgy látjuk, hogy Kossuth a huszadik század második felében mindinkább légüres térbe került. 1902-ben talán nem erős, de nagyon látványos volt a kuruc-függetlenségi jelenlét, s szinte messianisztikus húrokat pengetett. 1952-ben valójában szó sem lehetett kurucságról, függetlenségről, de a díszleteket még átszabhatták, fölhasználhatták – mindenekelőtt a Horthy-kori történetírás ellenében. Aztán a század második felé-

ben mindinkább elmaradtak a díszletek. 2002-ben van ugyan Kossuth-kutatás, vannak Kossuthnak elkötelezett hívei, de az a kuruc vagy legalább kurucnak maszkírozott közeg, amely a Kossuth-ügyet – társadalomban, közgondolkodásban – fenntartotta, közvetítette, mára teljesen elhalt.

Ünnepelni akkor lehet, ha a szakma nem hazudtolja meg az ideát. Nem szükség, hogy ugyanazt mondja, s káros lehet, ha ugyanúgy mondja, de ne hazudtolja meg. Kossuth esetében meghazudtolásról talán nincs szó, de a vállalt hagyomány inkább Széchenyi Istvánt vagy március 15. napját helyezi előtérbe. Kossuth apánk mindinkább szakmai belüggyé lett: van ebben jó is, de a közös ünnepléshez azért kevés.

Retorikát és tűzijátékot nem kérünk ugyan számon, a Kossuthtal szembeni tartózkodás, netalán ellenérzés azonban tünet, amelyet csak kisebb részben magyaráznak a politikus tévedései vagy emberi gyöngéi. Valójában a nemzeti függetlenség vált kérdésessé számunkra. 1989-től kezdve többször is elhangzott vezető államférfiak szájából, hogy Mohács óta először vagyunk függetlenek. Kiábrándultan hallgattam: nem pusztán az eszem, hanem – ami súlyosabb – az ízlésem tiltakozott; miközben nem vontam kétségbe a nemzetközi jogi érvelés helyességét, jobban mondva sterilitását. A vérszegény, bizonykodó kijelentések azonban – megérdemelten – visszhang nélkül maradtak, s már senkinek sem jutott eszébe, hogy valami függetlenségi, netalán Kossuth-kultuszba gyökereztesse őket. A szónokok fáradtak voltak, diplomaták voltak, s mondanivalójuk ezen része kevés embert érdekelt.

Mi is a függetlenség? Az eredeti szándék szerint olyan helyzet, amikor egy nemzetet csupán a természeti föltételek és a mellérendeltségi viszonyok korlátoznak, miközben kiteljesíti képességeit. Kultúránk, szellemi életünk egyik legfontosabb területe a politika. Hiszen saját szerveződésünket, saját népünk védelmét mindenekelőtt magunknak kell kézben tartanunk, ez pedig nagyon nehéz feladat, amely évszázadok tapasztalatát kívánja. Amikor a politika egyes szeleteiről lemondunk, mindig önmagunkból adunk föl valamit. Tehát a legizmosabb nemzetiségi lét is csonka.

Nyilvánvaló – részben a kortársak is tudták –, hogy ez a 19. századi gondolatsor eszményi állapotról beszél. Ilyen függetlenség sohasem létezett. A nyelvtanban igen, de a történelemben nem fordulhat elő pusztán mellérendeltségi viszony. Ellenben a 19. századi, kossuthi elképzelés kiválóan alkalmas arra, hogy nemzeti létünket, helyzetünket – mint egy ideális célhoz – hozzá viszonyítsuk. A függetlenséggondolat nem izoláció – Kossuth sokkal politikusabb volt ennél –, hanem állandó figyelem: legfontosabb dolgainkat mennyire látjuk át, s mennyire tartjuk kézben? Amikor élét veszíti a kérdés, lehetünk ugyan sikeresek és gazdagok, de a nemzet – az európai történelmi képződmény – hanyatló életszakaszába lépett. Jön a szebb, jön a jobb közösség? Olvasóim és én már aligha látjuk.

Szűkítsük azonban a horizontot: Magyarországon két irányzat küzdött 2002-ben. Az ilyen helyzet sohasem múlik el furcsa kacérkodások nélkül, de Kossuth Lajos kisajátítására nem történt igazán komoly kísérlet. Inkább csak blöffként vetették be. Az egyik fél – állítólag a közjólétért küzd – a magyar hagyománnyal szinte semmit sem tud kezdeni. Vagy süket, vagy teljes fölényben tudja magát: az is lehet, hogy mindkettő igaz.

A másik oldal egy óvatos, de sekélyes magyarságképet táplál: erről többet kell szólnunk. Az óvatosságot természetesen megértjük. Hiszen arra is jól emlékezünk, hogy a legújabb Széchenyi-kultusz a Kádár-érában kezdődött. Aligha véletlenül. Mert a nemes gróf felelősségtudata nagyon könnyen feloldható a „szél ellen nem lehet..." olcsó tömeg-filozófiájába. 48-ban azonban a magyarok visszalőttek, 56-ban megint visszalőttek. Csak így lehetett kiegyezés, csak így lehetett gulyáskommunizmus. S láttuk még, hogy a közelmúltban az albánok is visszalőttek: s Szerbia elvesztette Koszovót...

Nem az erőszakra vágyunk – Isten őrizzen! –, csak elfásultunk attól, hogy kongó féligazságok töltik meg az ünnepeinket. Március 15-én – ez is a Széchenyi-kultuszra rímel – állandóan az erőszakmentességet, a vérnélküliséget halljuk. 15-én valóban nem lőttek – megzavarodott az apparátus –, de néhány héttel később már pótolták a mulasztást. Arról nem szólván, hogy a magyar március 15. az akkori Európa legvéresebb eseménysorának lett nyitánya: hatvanezer halott? százezer halott? S tizenkét pontunk – Erdély uniójával meg a külön magyar katonasággal – elég logikusan vezetett a csatamezőkre.

S halljuk a következő bűvszót: polgárosodás. Penzumként nem utolsó... de március 15. tartalmát még távolról sem meríti ki. A polgári társadalom ma már tipikusan a jobb híján társadalma, vagy – remélhetőleg – kevesebb annál. Lehet megkerülhetetlen program, de ünnepelni... ünnepelni csak vallásosan lehet: az ideát, az örökkévalót. A csöndes, építkező magyar képe lehet nagyon célszerű, aztán mégis lepittyed az ajkunk: hátha mégis szatócslét... talán az vész el, ami a legfontosabb.

Koszorúzzuk Széchenyit, koszorúzzuk március 15-ét, koszorúzzuk saját magunkat. Felelősség, építkezés, megbocsátás... igen nagy dolgok, de csupán akkor, ha robbanni kész erőket nyergelünk meg általuk. Különben: a nyárspolgár ellágyulása, örök magyar retorika, burkolt materializmus.

S eljött a kétszázadik Kossuth-évforduló: az egykori kormányzót most belefonjuk Széchenyi és március 15. szép koszorújába, s okadatoljuk, hogy ő is sokat tett a polgárosulásért. Akik nem szeretik, somolyognak, hallgatnak, Hérosztratész vagy Csóri vajda jut róla eszükbe. Suttogják, hogy fiatalkori szegénységében lopott volna, fölemlegetik hiúságát, hatalomféltését, rossz döntéseit, elmenekülését, szabadkőműveskapcsolatait, s ki tudja, még mi mindent. S akik még tudnak csodálkozni – aligha lehetnek sokan – töprengenek: mert azért hallatlan dolog, hogy a koldusszegény lutheránus köznemes följutott Magyarország kormányzói székébe, s a legismertebb magyar politikussá lett; olyan személlyé, aki nemcsak Magyarország, hanem az Egyesült Államok népét is lázba hozta. Népbolondító volt, vagy netalán kreatúra?

Igen, van az alakjában valami kétértelmű – s éppen ezáltal, ne féljünk a szótól –, valami titokzatos. Ráadásul fiskális volt, politikus volt: személyisége – legtöbbünk számára – felszívódik az akkori magyar politikai-jogi gyakorlat mögött. A gyakorlat pedig egyszersmind stílus, sőt retorika: a jogász, a politikus mindig egy bizonyos emberhez, egy bizonyos közösséghez szól. Nem ír vallomásokat: nincs ideje, nincs – vagy a túlságig van – önismerete, nem akar hibázni, nem érzi szükségét, Istenre bízza... Aztán itt hagy bennünket, kételyek és viták között.

Alapképletre szorítkozunk: ha Kossuth Csóri vajda, akkor a nagyidai cigányok voltak az őseink. De meghalt – talán – százezer ember: így mégsem nagyidai cigányok, inkább a kőszívű ember fiai. Kossuth pedig – nem mondjuk, hogy hérosz, azt sem mondjuk, hogy a neve lángbetűkkel vonul át az égen – egy elszánt gyakorlati politikus volt: elképzeléseiben, jellemében bőven lehetett ellentmondás, személyében azonban alkalmas volt arra, hogy 1848/49-ben egész újkori történelmünk legszebb, legnagyobb küzdelmének az élére álljon. Elszántság, idegek, munkabírás, tömeghatás: Kossuthot hívta el az Isten, nem a nagy arisztokratákat, Batthyányt vagy Széchenyit.

Mondják, hogy a magyar belpolitikát a vérében hordta, de az európai erőviszonyokat nem ismerte: lelkes volt, naiv volt: Csóri vajda. De ne feledjük, hogy Rákóczin is mulattak: ábrándokat kergetett, kalandoroknak ült föl. Hol volt azonban az a külügyi apparátus, az a külügyi hagyomány, ami akár Rákóczit, akár Kossuthot – érdemben és naponként – segíthette volna? Sorozatosan ad hoc kellett cselekedni, s közben a harci kedvet is ébren tartani: Kossuthnak ebből még jobban kijutott, mint Rákóczinak. S mit lát az utókor: pátosz és tökéletlenség. Lehet mulatni.

Odaát, a polgári-demokratikus Ciszlajtániában ma is védik a császári mundér becsületét: elemzésre kerül a balszerencse, amely megakadályozta, hogy a magyarkérdést menetből rendezzék. Némely magyar azonban úgy látja, hogy a balszerencse talán minket sem kímélt. S mégis: 1849 májusában az összbirodalmi erők úgy vonultak vissza, hogy – foglyokban, holtakban, rokkantakban – negyvenezer embert vesztettek. Ebben a számban vélhetőleg nem szerepelnek a császári oldalon küzdő irreguláris nemzetiségi alakulatok veszteségei. Azt is jegyezzük meg – itt, a Balkán szomszédságában talán nem fölösleges –, hogy a magyarok általában nem bokorból, hanem szemtől szemben tüzeltek. Pedig olyan nép fiai, amelyet már évszázadok óta próbáltak gyermekkorban tartani, s amelynek önálló külügye, hadügye, hadiipara – II. Lajos vagy II. Rákóczi Ferenc óta? – nem volt.

Kossuth retorikáján akkor mulathatunk, ha úgy találjuk, hogy a szóvirág és a magyar teljesítmény között bántó a különbség. Mi azonban másként látjuk. A romantika és a felsőfok egész Európában otthon volt, de a magyar teljesítmény – 48/49-ben – egyedi. Így láthatták Bécsben is: decemberben még elindultak, de nem telt bele fél év, már orosz segítségért kilincseltek. Önérzetes nagyhatalom létükre.

Hej, ha minden nagy száj egy kerekes ágyú volna, akkor volnánk mi nagyon jól! – idézi Jókai az ónodi országgyűléssel kapcsolatban. Van egy hamis pátosz, ami köznemesi kultúránkban gyökerezik, s legyen szó háborúról vagy békéről, újra meg újra felüti a fejét köztünk. Láttuk, hogy napjainkban – amikor szemlátomást nincs erő – harsányan önfegyelemre, megfontolt viselkedésre buzdít. Ezzel szemben Kossuth retorikája nemcsak a megörökölt helyzetet virágozta, hanem maga is alakító tényező volt: szított és irányított.

Felelőtlen politikus lett volna? Nehéz megítélni. Abban a feszült, fölgyorsult időszakban, amikor egyik napról a másikra már-már a Habsburg Birodalom léte is kérdésessé vált, keveset akarni ugyanúgy felelőtlenség lehetett, mint a túl nagyot akarás. Recept senkinek a kezében nem volt. Kossuth arra hajolt, hogy inkább többet akarjon, de a fegyveres küzdelmet nem ő kezdeményezte. A császári oldalon kétszínűség és

makacsság elegyét tapasztalta: joggal volt bizalmatlan. Megalázkodni nem akart, szilárd közbülső megoldást nem talált. Magunk úgy véljük: cseppfolyós helyzetben, tapasztalat nélkül nehéz – vagy nem lehet – megegyezni. Hibáztathatjuk éppen Kossuth döntéseit – is –, de főként időre, kölcsönös tapasztalatra lett volna szükség.

Az igazi felelős – véleményünk szerint – nem egyik vagy másik politikus, hanem az a kétértelműség, ami a birodalom és Magyarország kapcsolatát évszázadok óta terhelte. A fikciók és a másként értelmezések feudális technikái nagyban segítettek egy őszintétlen kapcsolat konzerválásában. Amikor pedig a robbanás mégis bekövetkezett, olyan parttalan helyzet állt elő, amelyben a két fél – úgyszólván a helyes tájékozódás végett – kénytelen volt az erejét kipróbálni.

A hagyományos magyar kultúrát elsősorban a köznemesi kultúra jelentette. A nagypipájú, kevésdohányú köznemes torzképe részben abszolutista, udvari, részben azonban itthoni, polgári véleményeket tükröz. Kossuthnak a vármegyei politizálás a vérében volt, de az öröklött módszereket, eszközöket mindinkább polgárosító elképzeléseinek szolgálatába állította. Az udvarral így kétszeresen is szemben állt: egyrészt mint magyar köznemes – ez származás és kultúra –, másrészt mint ellenzéki, polgári elveket hangoztató politikus – ez ideológia.

Amikor a császári seregek elindultak, addigi történelmünkben páratlan élességgel állt elő a kérdés: tényleg nagypipájúak, tényleg kevésdohányúak vagyunk? Minden vita, minden árnyalat ellenére ide csupaszodtak a dolgok. Nem félünk a pátosztól sem: már egy emelkedő nemzet becsületéről, önérzetéről volt szó. Akkor ezt sokan látták, ezért lehetett Kossuth Kossuthtá. Sokan elmentek meghalni. S 1849-ben aztán senkinek sem juthatott eszébe, hogy Magyarországot kompországnak nevezze.

Kossuthban persze lehetett fiskálishajlam, hiúság, kalandorösztön. Ettől azonban még paradigma: hiszen csak ő jelentheti – ennyire véres komolysággal – a magyarok önérzetét. Óvatos emberek azonban még azt is megakadályozták, hogy képe megjelenjen a most forgalomban lévő papírpénzsorozaton. Szégyenünkre: mert ez már nem történetszemlélet, hanem intelligencia dolga. Értelmiségünket azonban erősen megkörnyékezte az a balhit, hogy az önismeret szükségképpen megöli az önérzetet. Züllött gondolat. S erősen hozzájárul ahhoz, ha mind távolabb kerülünk Kossuth Lajostól és az ő magyarjaitól.

CZENTHE MIKLÓS

Evangélikusok a számok tükrében

„Az egyház igazi élete számokban nem fejezhető ki. Munkája olyan területen folyik s olyan mélységekben történik, ahova a statisztika nem ér le. Az egyház elrejtett életének is megvannak azonban a megszámlálható külső megnyilatkozásai. Ezek alkotják az egyházi statisztikát. Ezek a számok beszélnek és tanítanak." (Túróczy Zoltán: Püspöki jelentés a Dunántúli Egyházkerület 1949. évi rendes közgyűlése elé, 1. o.)

Evangélikusok a 2001-es népszámlálás tükrében

Az egyházi statisztika, a gyülekezeti lélekszám, a népmozgalmi adatok az egyház életének és társadalmi súlyának fontos mutatóit jelentik. Talán még fontosabb a statisztika kisebbségi egyházak esetében. A jelen felekezeti adatai az egyházigazgatás fontos eszközei, a múltra vonatkozó adatok pedig az egyház- és helytörténetírás fontos forrásai. E tanulmány a magyarországi evangélikusok számának alakulását elsősorban történeti szempontból elemzi és így hozzászólás kíván lenni egy fontos eszmecseréhez. Az evangélikusok számának fogyatkozását csak egy összetett, az egyházigazgatási, teológiai, szociológiai és más szempontokat figyelembe vevő elemzés tudná a teljesség igényével megvilágítani.

A témának különleges aktualitását az adja, hogy 1949 óta először szerepelt az állami népszámláláson a felekezeti (egyházi) hovatartozás kérdésként. A felekezeti hovatartozás a nem kötelezően megválaszolandó kérdések közé tartozott. A nemrég megjelent részletes eredmények a következő „eredményeket" mutatják:[1] A megkérdezettek 14,5%-a nem tartozik egyházhoz, felekezethez, 10,1%-a pedig nem kívánt válaszolni, egyéb nem válaszoló 0,7%. Összesen tehát 25,3% – a lakosság egynegyede –, amellyel felekezeti szempontból egyelőre nem számolhatunk (2 587 702 fő). Ezzel szemben az ország lakosságának (10 198 315 fő) háromnegyede (74,7%), 7 610 613 fő vallotta magát valamilyen egyházhoz, felekezethez tartozónak. Ez az arány megfelel a rendszerváltás utáni Kelet-Közép-Európa átlagának.[2] Az átlagosnál kevesebb hívő van az erősebben szekularizált volt NDK-ban és Csehországban, Magyarországéhoz hasonló az arány pl. Szlovákiában, és 75%-nál több hívő van az erős katolikus hagyománnyal rendelkező országokban (Lengyelországban, Horvátországban).

Szakemberek, vallásszociológusok rámutatnak persze az egyházi statisztika ingatag voltára, sok függ a kérdésfeltevéstől, a statisztikai felvétel körülményeitől. Tomka Mik-

lós utal arra: „A népszámlálás nem kérdezte a vallásosságot. Nem kérdezte, hogy ki, mit hisz, vagy nem hisz. Nem kérdezte, hogy ki jár templomba." Pl. egy 1992-es KSH-felmérés azt mutatja, hogy a megkereszteltek egy része nem hívő (az evangélikusoknak 21%-a, azaz minden ötödik).[3] A „vallásosság" mérésében a választott szempont (mit mérnek) döntő lehet és ennek megfelelően nagyon eltérő eredmények születhetnek. A vallását valamilyen formában gyakorlók arányát Magyarországon 50% körülire teszik[4], de az aktív egyháztagok száma ennél még kisebb (10–15% körüli lehet). A fenti szempontok az evangélikusok számához viszonyítva azt jelenthetik, hogy a 304 ezres létszámból csak 240 ezer vallja magát hívőnek, 152 ezer valamilyen szinten vallásosnak és mindössze 46 ezer az aktív egyháztagok száma.

Az állami népszámlálás 2001-ben 304 ezer evangélikust talált Magyarországon, ami az ország népességének 3%-át, a felekezethez tartozók 4%-át teszi ki. A reformátusok száma 1 623 ezer fő (15,9%), a római katolikusoké 5 290 ezer fő (51,9%). Összevetve az utolsó olyan népszámlálással – 1949-es –, ahol felekezeti hovatartozást még regisztráltak, a következő kép alakul ki:[5]

Felekezet	*1949*		*2001*		*%-beli változás*
	Szám	*%*	*Szám*	*%*	
Római katolikus	6 240 427	67,8	5 289 521	51,9	–15,9
Református	2 014 707	21,9	1 622 796	15,9	–6,0
Evangélikus	*482 152*	*5,2*	*303 864*	*3,0*	*–2,2*
Görög katolikus	248 355	2,7	268 935	2,6	–0,1
Egyéb	219 158	2,4	2 713 199	26,6	+24,2
Összesen	9 204 799	100,0	10 198 315	100,0	–

Ha azonban a felekezetek számának 1949–2001 közötti csökkenését nem egymáshoz, hanem saját magukhoz viszonyítjuk, egyházunk szempontjából szomorú eredményre jutunk: *míg a római katolikusok aránya 15,2%-kal, a reformátusoké 19,5%-kal, addig az evangélikusoké 37%-kal csökkent. Ötven év alatt eltűnt 178 288 evangélikus, több, mint az 1949-es létszám egyharmada!* Hogy még jobban érzékeljük a felekezetek arányának változása közti különbséget: az evangélikusok csökkenésének a (magukhoz képesti) százalékaránya reformátusoknál majdnem *kétszer*, a katolikusoknál *2,4-szer* nagyobb. Az 1949–2001 között eltűnő 178 ezer evangélikus átlag *évi 3 429 fős csökkenést* jelent (egy jelentős nagyságú gyülekezet létszáma). Ilyen mértékű létszámcsökkenés érzékeltetésére azt lehet mondani, hogy amennyiben a folyamat nem lassul, 89 év múlva elfogynak az evangélikusok Magyarországon!

Az evangélikusok számának csökkenése a két nagyobb egyházhoz képest az utóbbi száz évben lett szembetűnő: Trianon előtt (1910) a reformátusok kétszer, 1920-ban 3,4-szer voltak többen az evangélikusoknál, mára pedig a reformátusok száma az evangélikusokénak már 5,3-szerese. A római katolikusok 1910-ben az evangélikusok nyolcszorosát tették ki, 1920-ban pedig már 10,3-szeresét, 2001-ben már 17,4-szeresét. Ha

a két nagy protestáns egyház (evangélikus és református)[6] 2001. évi létszámát (1 926 660 fő, 19%) összevetjük a római és görög katolikusokéval (5 558 456 fő), a katolikusok száma 2,9-szerese a reformátusokénak és az evangélikusokénak.

Az evangélikus, református és római katolikus egyház számarányának összehasonlítása a 20. sz.-ban a mai Magyarország területére számítva

1. Létszám	*1900*	*1910*	*1920*	*1941*	*1949*	*2001*
Evang.	450	484	497	557	482	304
Ref.	1 532	1 633	1 670	1 935	2 015	1 623
R. kat	4 230	4 775	5 094	6 120	6 240	5 296
Egyéb	633	710	716	705	468	2 975
Összesen	6 845	7 602	7 977	9 317	9 205	10 198
2. Arány						
Evang.	6,6%	6,4%	6,2%	6,0%	5,2%	3,0%
Ref.	22,4%	21,5%	20,9%	20,8%	21,9%	15,9%
R. kat	61,8%	62,8%	63,9%	65,7%	67,8%	51,9%
Egyéb	9,2%	9,3%	8,9%	7,6%	5,1%	29,2%
Összesen	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
3. Változás						
Evang.		+7,6%	+2,7%	+12,0%	−13,5%	−36,9%
Ref.		+6,6%	+2,3%	+15,9%	+4,1%	−19,5%
R. kat.		+12,9%	+6,7%	+20,1%	+2,0%	−15,1%
Egyéb		+12,2%	+0,8%	−1,5%	−33,6%	+536,7%
Összesen		+11,1%	+4,9%	+16,8%	−1,21%	+10,8%

(1. létszám ezer főben, 2. százalékos arány 3. százalékos változás az előző adathoz)[7]

„Az utóbbi években – elsősorban a hazai zsinat kapcsán – sokszor vetődött fel az alcímben feltett kérdés, hányan is vagyunk ma voltaképpen." – írta 1992-ben Sólyom Jenő.[8] Az evangélikus egyház létszáma körül az utóbbi évtizedekben volt némi bizonytalanság: mivel a reális létszámot nehéz volt megállapítani, az „aktuális helyzetnek" megfelelően (presztízs vagy egyéb okokból) különféle becsült és lebegtetett létszámokat „használtak". Hivatalos megnyilatkozásokban az 1949-es adatból „zsugorított" 430 ezres létszám szerepelt.[9]

A valóságos adatokon nyugvó felmérések a fenti „ideális" létszámhoz képest jóval reálisabbak voltak. *Karner Ágoston* országos főtitkár 1971-ben összesítette az evangélikus egyház demográfiai felmérésének adatait.[10] A felmérés háromféle adatot különböztetett meg: 1. a *„hivatalos"* lélekszám: 398 ezer; 2. a *„népegyházi"* (a megkereszteltek száma) 374 ezer; 3. és végül a *„valóságos"* (az egyházzal kapcsolatot tartók létszáma): 270 ezer. A hivatalos és valóságos adat között több, majdnem 130 ezer fő a különbség! A rendszerváltás után megerősödött az egyház tényleges helyzetének felmérésére irányuló szándék, így pl. a lélekszám tisztázása is. *Jankovits Béla* 1991-ben a zsinat előkészítése kapcsán mérte fel az 1940 óta eltelt időszakot.[11] *Sólyom Jenő* 1992-ben írt tanul-

mányt az evangélikusok kisebbségi mivoltáról.[12] *Andorka Rudolf* a Magyar Hírlap 1994. febr. 1-i megállapítására reflektált (*„az evangélikusok aránya lassan fogyatkozik"*). Andorka három egymástól független felmérésre hivatkozik, amelyek az evangélikusok arányát 4,2–4,0%-ra teszik.[13] Sólyom Jenő az 1992-es tisztségviselői beszámolók alapján a nyilvántartott evangélikusok számát *275 ezerre* teszi (amely a lakosság kevesebb mint három százaléka).[14] Sólyom Jenő szerint *„Az utóbbi évek javuló tendenciája ellenére a számok egyértelműen mutatják, hogy még mindig tart a lélekszám folyamatos, szinte drámai csökkenése."*[15] Ugyancsak Sólyom Jenő emeli ki a déli kerület presbitériumi ülésén 1994. ápr. 22-én: *„a számok tükrében az szerintem letagadhatatlan tény, bármennyire sajnálatos is, hogy az ország összlakosságához képest az evangélikusok aránya nemcsak a múltban csökkent drasztikusan ..., hanem ez a csökkenés ma is folytatódik."*[16]

Az evangélikusok létszámaként tehát két adatot használtak párhuzamosan, az „optimista" 430 ezret, ill. a „realista" 270 ezret. A két adat közti jelentős, 160 ezer főnyi különbség mutatja, hogy már szükség volt pontos adatra. A 2001-es népszámlálás által talált 304 ezres létszám a realista megközelítéshez áll közelebb, a néhány éve még hivatalosan, kifelé, nemzetközi és egyéb helyeken használt 430 ezres létszám lekerült a napirendről. Az új adat nem okozott ugyan nagy meglepetést, de a gazdag hagyományok, az aktivitás alapján sokan mégis többnek gondolhatták híveink számát. Az evangélikus, mint a harmadik történelmi egyház, létszámában jelentősen elmarad a katolikustól és reformátustól. A katolikusok és reformátusok aránya együttesen 67,8%, míg az összes többi egyházé 6,9%.

A hazai evangélikusságnál érzékelhető csökkenés szempontjából tanulságos, ha az 1918-ig közös egyházban élő magyarországi és szlovákiai evangélikusok számának alakulását vetjük össze az 1920/1921–2001 közötti nyolcvan év alatt (adatok ezer főben):[17]

	Összlakosság és %-os növekedése			*Evangélikusok száma és aránya az összlakosságon belül*			
	1920/1921	*2001*	*Növekedés*	*1920/1921*	*Arány*	*2001*	*Arány*
Magy.o.	7 977	10 198	+28%	497	6,2%	304	3,0%
Szlov.[18]	3 001	5 380	+79%	383	12,8%	373	6,9%

Szembetűnik a hasonlóság és különbözőség: nyolcvan év alatt mind a magyarországi, mind a szlovákiai evangélikusok aránya felére csökkent az összlakosságon belül. Szlovákia kedvezőbb demográfiai fejlődése közrejátszhat abban, hogy ott a számszerű csökkenés nem olyan nagyságrendű, mint Magyarországon (Szlovákiában 10 ezerrel csökkent 80 év alatt az evangélikusok száma, míg Magyarországon 193 ezerrel!). Ennek következtében a szlovákiai evangélikusok száma megelőzte a magyarországiakét. Mivel Szlovákiában már 1991-ben is kérdezték a vallási hovatartozást, az evangélikusok reálisabb 326 ezres száma már tükröződik a Gustav-Adolf-Werk nyilvántartásában, míg Magyarország esetében még mindig a fent említett 430 ezres „rögzített" szám szerepelt.[19]

A 2001-es népszámlálás eredményeire eddig különféle „hangszerelésű" reagálások érkeztek: a nagymértékű fogyáson szomorkodók mellett voltak inkább optimista, ill. realista megközelítések is.[20] Egyesek a népszámlálási eredmények pozitív oldalát húzzák alá, *„viszonylag kedvező értéknek"* nevezve az eredményt, *„örvendetes, hogy nem valósultak meg a borúlátók előrejelzései, amelyek kisebb evangélikusságot prognosztizáltak"*. Van olyan vélemény, mely szerint *„százezer új evangélikusról beszél a statisztika"*, ill. hogy a társadalom nem nyilatkozó 25%-ában is lehet *„százezer potenciális evangélikus"*. Ennek némiképp ellentmond, hogy a felekezetet nem választóknak csak egy része volt a válaszolni nem kívánó: 1 034 767 fő (10,1%), vagyis a potenciális evangélikusokra eső arány (3–4%) csak 30–40 ezer főre tehető. Általában az elemzők megegyeznek abban, hogy a népszámlálás eredményei feladatot, kihívást jelentenek az egyház számára: *„Nagy kérdés számomra, hogy megjelenik-e majd egyházunk távlatokat felölelő tervezésében a KSH által szolgáltatott adatok tanulsága."* Az egyház létszámáról történő közös gondolkodás hozzásegíthet az önismeret és az önazonosság-tudat elmélyítéséhez. A következőkben ehhez a közös gondolkodáshoz szeretnénk hozzájárulni, mikor azt keressük, hogy mi van a számok mögött.

Az egyházi statisztika forrásai és irodalma

Az egyházi (felekezeti) statisztika az általános népszámlálási területeknél bonyolultabb, mivel a „vallásosságot" nehezebb mérni, mint az autók vagy lakások számát. A hallgatag és szikár számadatok elemzésekor figyelembe kell venni, hogy az eredményeket jelentősen befolyásolhatja a feltett kérdés. Az egyházak társadalmi súlyának megfelelően a statisztikai tudományos irodalom sok teret szentelt a felekezeti adatok elemzésének.[21] A protestánsok által századokon át elszenvedett hátrányos helyzet, a számbeli kisebbségbe szorulás miatt kiemelkedően fontos volt a mindenkori népmozgalmi-demográfiai adatok figyelemmel kísérése. Ennek megfelelően evangélikus részről is több alapos, tudományos igényű elemzés született az egyház statisztikai helyzetéről. Említésre méltó Bartha Béla eperjesi jogtanár 1890-es, Zimányi Dániel főgimnáziumi tanár 1913-as tanulmánya.[22] A két világháború között – az evangélikus egyház Trianon utáni válságos helyzete miatt is – két fontos és értékes munka született: Karner Károly soproni teológiatanár tanulmánya 1931-ben, továbbá Keken András doktori értekezése 1937-ből.[23]

A II. világháború után az egyházi statisztika művelése – hasonlóan pl. az egyházjoghoz – háttérbe szorult. Az utóbbi évtizedekben a szociológusok, közülük is elsősorban *Tomka Miklós* katolikus vallásszociológus foglalkozott az egyházak létszámának alakulásával, az egyházhoz tartozás és a vallásosság mérésének módszertani kérdéseivel.[24] A Balogh Margit–Gergely Jenő szerkesztette, 1996-ban megjelent magyar egyháztörténeti adattár jelentős statisztikai adatmennyiséget közöl az 1790–1992 közti időszakról.[25] Andorka Rudolf zsinati elnök és Sólyom Jenő egyházkerületi felügyelő az 1990-es években evangélikus szempontból foglalkoztak az egyház statisztikai adataival.

Az egyházi statisztika forrásait az állami és egyházi felmérések, nyilvántartások szol-

gáltatják.[26] Magyarországon a 18. század vége óta végeznek teljes körű népszámlálást, kezdetben főleg adózási és katonai célból. A 19. században egyre részletesebb felméréseket hajtottak végre, 1857-től kezdve kb. 10 évenként.[27] Az állami népszámlálások eredményét statisztikai évkönyvekben dolgozták föl, jelentették meg.

Az egyház legfontosabb számadatairól – mintegy másfél évszázadon át – nyomtatásban megjelenő névtárakból (*sematizmusok*) tájékozódhatunk, melyek a mindenkori egyházigazgatás szerkezetét követve közöltek adatokat. A névtárak az egyházi élet legfontosabb adatait közölték, így pl. a gyülekezetek (anya-, leányegyházak) lélekszámát, tanulók számát stb. Névtárakat az egyházkerületekről, ill. országos szinten készítettek; komoly és igényes minőségben a 19. század elejétől. A Dunántúlon 1803-ban Hrabovszky György állította össze az akkor működő lelkészek életrajzi leírásait. Országos (korabeli kifejezéssel egyetemes) névtárat először 1820-ban Csaplovics János neves felvidéki tudós állított össze, 1838-ban pedig Ján Kollár (Kollár János), a neves szlovák költő és tudós. Ezek latin nyelvűek voltak, és megjelölték a gyülekezetek nyelvét: német (germanus), magyar (hungarus), szlovák (slavus), vend (vandalicus, slavovendicus). 1848-ban Székács József pesti lelkész, későbbi püspök készített országos névtárat: az ilyen kiadványok ettől kezdve magyarul jelentek meg. A kiegyezés után már rendszeresen, 1880, 1885, 1891-ben, 1903-ban és 1912–1913-ban állítottak össze egyetemes névtárat, melyek közül főleg az utóbbi kettő tűnik ki adatgazdagságával. Ezt követően 1940-ben a *Harangszó* jelentetett meg országos névtárat. 1945 után már csak egyszer, 1950-ben Sólyom Jenő egyháztörténész állított össze lelkészi névtárat, gyülekezeti létszámadatokat közölve.[28] Ezt követően már csak 1973-ban jelent meg országos névtár, de ez már nem közölt statisztikai adatokat.[29]

A püspöki egyházlátogatásokról (*canonica visitatio*) készült jegyzőkönyvek, melyek a 18. század végétől a 20. század közepéig készültek, a gyülekezetek életének bőséges adattárát jelentik és sok számadatot is tartalmaznak.[30] Az egyházigazgatás korszerűsödésével, a 19–20. század fordulójától egyre részletesebb *nyilvántartások*, adatfelvételek készültek. Ilyen volt az 1914 előtti országos felmérés, melyre az 1848: 20. tc. végrehajtása érdekében volt szükség.[31] A II. világháború okozta károk felmérésére ugyancsak részletes adatfelvételek készültek. 1950 után a kerületek gyülekezeti nyilvántartó kartonokon tüntették fel a lélekszámot anya- és leánygyülekezetek szerint.[32] Az egyházigazgatás részére készülő lelkészi jelentések népmozgalmi adatokat is közöltek. A gyülekezetek lélekszámának mérésére kétféle adat létezett:

- egy teljesebb – *népegyházi* vagy *nyilvántartott* – létszámot közölnek, melybe minden ismert evangélikus beletartozik,
- és egy szűkebbet, mely a *választói* névjegyzékben szereplő, egyházfenntartói járulékot fizető tagok létszámát tünteti föl.

A nyilvántartott névjegyzékben szereplők száma a választói jegyzékben szereplőkének majdnem a kétszerese lehet: pl. 1992-ben országosan 275 ezer – 142 ezer volt az arány.[33] Sólyom Jenő, déli egyházkerületi felügyelő jelentéseihez feldolgozta a népmozgalmi statisztikát. A jelentésekből összeállított – az 1990–2000 közti időszakról készült – kötet feldolgozza a keresztelési, konfirmációi és temetési adatokat.[34]

A csökkenés okai

Ellenreformáció – Trianon – Nemzetiségek kitelepítése és lakosságcsere

A reformáció elterjedésével Magyarországon a 16. század második felére a protestáns egyházak többségbe kerültek, becslések szerint a lakosság 70–80%-át tehették ki. A nyugati és északi részen az evangélikusok, míg a keleti és a hódoltsági részen a reformátusok kerültek túlsúlyba. A 17–18. századi ellenreformáció következtében a protestánsok országos szinten kisebbségbe kerültek. A Habsburg-állam által hol nyílt erőszakkal, hol burkoltabban folytatott rekatolizáció elsősorban a nyugati és északi területen élő evangélikusokat sújtotta, míg a keleti országrészen (Tiszántúl, Erdély), ill. a török hódoltságban élő reformátusokat ez kevésbé érintette. Az eredmény az lett, hogy az evangélikus egyház jelentősen meggyöngülve, a református viszont aránylag kisebb veszteséggel vészelte át a türelmi rendeletig (1781) tartó nyílt és burkolt katolikus elnyomást. A 18. század végén az evangélikusok száma mintegy 700 ezer volt (Erdély nélkül).[35]

Az állami népszámlálások adataira támaszkodva *1790–1920* között nyomon követhető a római katolikus, a református és evangélikus felekezet arányának alakulása (1790, 1840, 1910: a Magyar Királyság Horvátországgal együtt. 1920: a Trianonban megcsonkított ország. Lélekszám ezer főben, százalékos arány):[36]

	1790		*1840*		*1910*		*1920*		*Változás 1790–1920 (%)*
R. kat	4 853	48,8%	6 130	47,6%	10 888	52,1%	5 097	63,9%	+15,1%
Ref.	1 400	14,1%	1 846	14,3%	2 621	12,6%	1 670	21,0%	+6,9%
Ev.	855	8,6%	1 006	7,8%	1 340	6,4%	497	6,2%	–2,4%

Hozzá kell tenni a fenti adatokhoz, hogy ez a magyarországi összes evangélikusra vonatkozik, de az erdélyi szászoknak önálló egyházuk volt (1910-ben 222 ezer erdélyi evangélikus közül 216 ezer ide tartozott), így nem tartoztak a Magyarországi Evangélikus Egyházhoz. A számbeli kisebbségbe került protestáns egyházak visszaszorulása a 19–20. században is folytatódott, de ezen belül a sziget- és szórványhelyzetben élő evangélikusok számának csökkenése a reformátusokénál jelentősebb volt:[37] az evangélikusok aránya az 1790-es 8,6%-ról 1910-re 6,4%-ra csökkent (2,2%), míg ugyanebben az időben a reformátusok 1,5%-kal csökkentek. Ha a túlnyomóan katolikus Horvátországot (ahol kisszámú protestáns élt: 1910-ben 34 ezer evangélikus, 18 ezer református) nem számítjuk, a római katolikus arány 1857–1910 közt 44,7%-ról 49,3%-ra nőtt, míg az evangélikusok és reformátusok együtt 23,4%-ról 21,4%-ra csökkentek. Ezen belül az evangélikusok aránya 8,29%-ról 7,15%-ra – nagyobb mértékben – apadt (–1,14%); a reformátusok is gyöngültek, de kevésbé: 15,05-ról 14,25%-ra (–0,8%). A protestánsok, de azon belül az evangélikusok folyamatos térvesztését jellemzi, hogy Magyarországot Horvátországgal együtt számolva 1840 és 1910 között – a görögkeletieket leszámítva – az evangélikusok növekedése a leglassabb: 132%, míg a reformátusok száma 140%-kal, a római katolikusoké 173%-kal nőtt.[38]

Az evangélikusok fogyása miatt már 1918 előtt kongatták a vészharangot: egy 1909-es kommentár így figyelmeztet: *„Megdöbbentő íme az a szomorú kép, amit e téren a statisztika évről-évre felmutat. Vérveszteség ez, mely mint az őrlőmű, a legerősebb élőfát is, lassan, de biztosan felemészti és romba dönti. Jam proximus ardet! Nincs itt mit halogatni, hozzá kell látni azonnal és bölcsen a mentéshez és gyógyításhoz. Ne késsünk, ne kicsinyeljük a bajt, égetőbb ez mindennél!"*[39]

Az evangélikusokat ért óriási *trianoni* veszteséget jól jellemzik a következő számok: Az *anyaegyházak* számában keletkezett veszteségek:[40]

Felekezetek	*1910*	*1921 maradt*	*1921 maradt %*	*1921 elveszett %*
Evangélikus	901	244	27,1%	72,9%
Református	2 032	1 013	49,9%	50,1%
Róm. kat.	3 271	1 404	42,9%	57,1%

Az összevetésből kiderül, hogy az evangélikusok vesztesége (a gyülekezetek háromnegyede) messze meghaladja a katolikusokét és reformátusokét (40–50% között). A három evangélikus iskolaközpont közül, ahol teológia is működött, Eperjes és Pozsony Csehszlovákiához került, csak Sopron maradt Magyarországon. A felekezetek közti súlyeltolódás érzékelhető. Míg 1910–1920 között – főleg Trianon következtében – a katolikusok 11,8%-kal, a reformátusok 9%-kal növelték arányukat, az evangélikus arány stagnált. A reformátusok száma 1910-ben az evangélikusok számának kétszerese, 1920-ban 3,4-szerese. A katolikusok száma 1910-ben az evangélikusok számának nyolcszorosa, 1920-ban már 10,3-szerese.

Trianon után a magyar evangélikusok egy része is a határon túlra került. A *Felvidéken* 1918-ban megalakult a Szlovákiai Evangélikus Egyház, melynek létszáma 1921-ben 383 ezer volt, Szlovákia lakosságának 12,8%-a.[41] A szlovákiai evangélikusok így számbelileg ugyan kevesebben voltak a magyarországi evangélikusoknál (Magyarország: 1920-ban 497 ezer evangélikus), de országos arányuk kétszer annyi volt (12,8% – 6,2%). A szlovákiai evangélikusok nagyobb aránya, kedvezőbb földrajzi elhelyezkedése is hozzájárult ahhoz, hogy 2001-re létszámban megelőzték a magyarországi evangélikusokat. A magyar és német evangélikusok, bár rendelkeztek korlátozott nyelvhasználati joggal, de kisebbségbe kerültek a szlovákokkal szemben. 1930-ban a magyar evangélikusok száma 21 032 volt (az evangélikusok 5,1%-a). A háború utáni kitelepítések és az asszimiláció hatására 1970-re a magyar evangélikusok száma összezsugorodott, kb. 5 ezer főre tehető, ezek is részben szórványban élnek, kevés a magyar többségű gyülekezet.[42] A magyar evangélikusok összefogása érdekében működött – a Szlovákiai Evangélikus Egyház keretein belül – 1945 előtt a Szlovenszkói Magyar Evangélikus Szövetség. A II. világháború után ilyen összefogás nem létezett, a magyar jellegű gyülekezeteket Szlovákiai Magyar Evangélikus Misszió néven összefogó 1997. évi kezdeményezés nem valósult meg.[43] *Kárpátalján* – amely a két világháború között Csehszlovákia része volt – 1500–2500 evangélikus élt, vegyesen magyarok, szlovákok, németek.[44]

Erdélyben 1921-ben létrejött egy önálló magyar evangélikus egyház Romániai Zsinatpresbiteri Ág. Hitv. Evang. Egyház néven. Az erdélyi magyar evangélikusok száma ma kb. 30 ezer, akikhez 5 ezer szlovák evangélikus járul (főleg Nagylak gyülekezetében). 39 anyaegyházuk működik. A *bácskai* és *bánáti* (Szerbia, Vajdaság) magyar evangélikusok a két világháború között a németekkel közös szervezetbe tömörültek, a II. világháború után azonban fokozatosan az itteni szlovák evangélikusok hatása alá kerültek, nemrég, 1998-ban alakították meg saját magyar evangélikus egyházukat (két egyházmegye, 15 gyülekezet). A határon túli, a nyugaton élő és az anyaországi magyar evangélikusok jobb kapcsolattartásának érdekében alakult meg 2001. aug. 19-én a Magyar Evangélikusok Tanácskozó Testülete (METT).[45]

Az evangélikus egyház Trianon előtt hagyományosan *háromnyelvű* volt.[46] A 18. század végén a 700 ezer evangélikusból kb. 49% szlovák, 35% német és csak 15% lehetett magyar.[47] A 19. század végén – 20. század elején a következőképpen alakult a három nemzetiség aránya az evangélikusságon belül:[48]

	1880	*1910*	*1920*
szlovák	39,6%	34,6%	15,8%
magyar	23,4%	31,9%	68,9%
német	35,1%	31,4%	15,1%

A szlovák és német nyelvűek aránya a 19. század végén még jóval megelőzte a magyarokét, de 1910-re az arány kiegyenlítődött: mindhárom nemzetiség kb. egyharmad arányban képviseltette magát.[49] Trianon után a magyar nyelvűek több mint kétharmados többségbe kerültek. Az evangélikusság gyors ütemben vesztett nemzetiségi jellegéből, a korábban háromnyelvű egyházban a szlovák- és németnyelvűség háttérbe szorult.[50] A nemzetiségi gyülekezetek először kétnyelvűekké váltak, majd fokozatosan elmagyarosodtak, a község adottságától függő mértékben.[51] Az asszimilációt természetesen a modernizáció is erősítette. Az egyházak felső vezetése részben támogatta a magyarosodást, Raffay püspök pl. egy névmagyarosító egyesület tagja volt.[52] A két világháború között ennek ellenére még számos helyen nagyon erős volt az evangélikus egyház nemzetiségi jellege. Békéscsabán és környékén – ahol az evangélikus hitet „tót vallásnak" nevezték – Szeberényi Lajos esperes igyekezett az egyházi állásokat szlovákokkal betölteni.[53] „Az anyanyelv használatának és az identitásnak egyik legfontosabb eszköze az egyház volt és ma is az."[54]

Az evangélikus egyház nemzetiségi jellege a II. világháború után tovább halványult. A magyarországi evangélikusok száma 1941 és 1949 között 75 ezerrel csökkent, amelyben a háborús emberveszteségen[55] kívül a németek kitelepítése és a szlovákok áttelepülése játszott fő szerepet. A szlovákok kitelepülése az alföldi, különösen pedig a békési evangélikusság helyzetét, kultúráját jelentősen meggyengítette.[56] Néhány jelentős békési gyülekezet létszámcsökkenése 1941–1949 között, ill. 2001-re mutatja a lakosságcsere hatásának nagyságrendjét:[57]

	1941	*1949*	*Csökkenés*	*2001*
Békéscsaba	31 502	25 661	–5 841	13 935
Szarvas	20 239	17 842	–2 397	6 664
Mezőberény	9 071	7 050	–2 021	2 212
Tótkomlós	9 577	6 303	–3 274	1 934
Pitvaros	2 637	645	–1 992	138
Nagybánhegyes	3 110	1 022	–2 088	373

A magyarországi németségnek 14,2%-a volt evangélikus, 67 891 fő.[58] A németek kitelepítése ellen Kapi Béla dunántúli püspök emelte föl szavát: „Az elmúlt esztendőben az evangélikus egyház is kötelességének tartotta, hogy az elnyomottak, s az ártatlanul üldözött zsidóság érdekében tiltakozó szavát hallassa – de éppúgy kötelességünk, hogy az emberszeretet nevében rámutassunk arra, hogy a lelkek megnyugvása érdekében a Magyar Kormánynak az igazolási eljárást és az internálásokat revízió alá kell vennie."[59] Ha nem is sikerült megakadályozni a kitelepítéseket, de megpróbálták a kilengéseket és embertelenségeket csökkenteni.

A dunántúli evangélikusság között vezető szerepet játszó, nagyhírű *soproni* gyülekezetet súlyosan érintette a német kitelepítés: a gyülekezet több mint fele kényszerült elhagyni az országot, a lélekszám tízezerről mintegy négyezerre csökkent. (A 2001-es népszámlálás szerint 3 947 evangélikus van Sopronban.) Az 1946. ápr. 11-i egyháztanácsi jegyzőkönyv írja: *„Szívünk, lelkünk tele van sok aggodalommal. A kitelepítés réme, pusztulás fenyegeti egyházmegyénket és benne a mi gyülekezetünket is."* Hanzmann Károly soproni lelkész naplójában ezt írja: *„A kitelepítés bűnös tragikuma a legvégzetesebb esemény hazánk e nyugati végvárának egész történetében."* A kitelepített evangélikusok óriási veszteséget jelentettek: *„Sopron és vidéke elpusztul nélkülük. Evvel a keménynyakú, de végtelen szorgalmas és alapjában vallásos néppel áll vagy bukik az ősrégi soproni gyülekezet, amely templomokat és iskolákat épített és fenntartott, mely Dunántúlnak kimagasló őrtornya volt."*[60]

A világháború előtt saját énekeskönyvvel, liturgiával rendelkező tolna-baranya-somogyi német és alföldi szlovák evangélikusok a kitelepítést követően elszórványosodtak, számszerűen meggyengültek. A hagyományos evangélikus szigetekre telepített magyarok (felvidékiek, bukovinai székelyek, anyaországi áttelepülők) szinte kizárólag katolikusok vagy reformátusok voltak. Akik jártak a tolna-baranyai egyházmegyében, tudják, hogy milyen szomorú látványt nyújtanak a korábban népes és módos német evangélikus gyülekezetek templomai, pl. az üresen álló kalaznói és kistormási. Egy-egy anyagyülekezethez ma néha 5–10 filia is tartozik. A maradék szlovák és német evangélikusnak a szocializmus alatt is tartottak szlovák és német nyelvű istentiszteleteket. A népmozgalmi összesítések szerint 1954–1955-ben Kelet-Békés, Nyugat-Békés, Pest és Csongrád-Szolnok egyházmegyékben tartottak szlovák nyelvű, Tolna-Baranyában német nyelvű istentiszteletet.[61]

Szigetszerű és szórvány elhelyezkedés

Az evangélikusság a nagyobb létszámú és jórészt tömbökben élő katolikus és református népességhez képest fokozottabban ki van téve településföldrajzi helyzetéből adódó jelentős létszámcsökkenésnek. Az evangélikusok nagy része ma már kisebbségi helyzetben él, szigetszerűen, sőt szórványban, ahol – a vegyes házasságok következtében is – fokozott a lemorzsolódás üteme.[62] Sólyom Jenő szerint *„szinte alig maradt Magyarországon olyan település, ahol az evangélikusok többségben lennének"*.[63] Míg a nagyobb létszámú reformátusok az ország északkeleti-keleti részén jelentős tömböt alkotnak, a kisebb létszámú evangélikus szigetek az országban „egyenletesen" elosztva nyugaton, középen és délkeleten egyaránt megtalálhatók. A szórványhelyzet rohamos lemorzsolódáshoz vezet, ezért speciális szórványmissziós módszereket igényel (Tolna-Baranya, Heves-Borsod).[64]

Az evangélikusok *földrajzi elhelyezkedéséről* 1942-ben készült térkép, mely az 1910-es országterületen ábrázolja népsűrűségüket.[65] Az evangélikus népsűrűség érzékeltetéséhez pontozásos módszert alkalmazunk.[66] Az ország területét négy részre osztva – (Dunántúl, Felvidék, Alföld, Erdély), azokat a megyéket, ahol az evangélikusok aránya 10%-nál nagyobb, pontozzuk: 10–20%: 1 pont, 20–30%: 2 pont[67], 30–40%: 3 pont[68], 40–50%: 4 pont[69].

Felvidéken:	4, 4, 3, 3, 2, 2, 1,1	össz. 20 pont
Erdélyben:	4, 4, 2, 1, 1	össz. 12 pont
Dunántúl:	6×1	össz. 6 pont
Alföld:	3, 2×1	össz. 5 pont

Látható, hogy a Trianonban elcsatolt felvidéki és erdélyi területeken voltak az evangélikusok által sűrűbben lakott megyék. A csonka országban ehhez képest kevés és elszórtan élő evangélikus maradt.

A 2001-es népszámlálás eredményeit az ország *hét régiója*, ill. a megyék szerint közölték. Ebből az evangélikusok elhelyezkedésére, számára, arányára nézve a következő kép bontakozik ki:

1. Nyugat-Dunántúl (Győr, Vas, Zala)	52 649	5,3%
2. Dél-Alföld (Bács, Békés, Csongrád)	67 389	4,9%
3. Közép-Dunántúl (Fejér, Komárom, Veszprém)	35 709	3,2%
4. Közép-Magyarország (Budapest, Pest m.)	86 954	3,0%
5. Dél-Dunántúl (Baranya, Somogy, Tolna)	23 442	2,4%
6. Észak-Magyarország (Borsod, Heves, Nógrád)	18 481	1,4%
7. Észak-Alföld (Hajdú, Jász, Szabolcs)	19 240	1,2%

A következő *megyékben* élnek százalék szerint a legtöbben az evangélikusok (a létszám is feltüntetve):

1. Békés	45 125	8,8%
2. Vas	20 840	7,8%
3. Győr-Moson-Sopron	26 666	6,1%
4. Veszprém	19 102	5,1%
5. Nógrád	11 096	5,0%
6. Pest m.	40 505	3,7%
7. Bács-Kiskun	17 099	3,2%
8. Szabolcs	15 677	2,7%
9. Budapest	46 449	2,6%

Érdekes lehet az egyházi és állami adatok összevetése. Az egyházi nyilvántartás rögzített, nyilvántartott és fizető egyháztagokat ismer.[70] (Az alábbi számok a nyilvántartottakat jelentik.)

• Bács-Kiskun egyházmegye: 1990: 19 520, 1994: 17 294, 1995: 19 179, 1997: 18 257. A 2001-es állami adatfölvétel 17 099 evangélikust talált Bács-Kiskunban.

• Tolna-Baranya esetében ez a számsor így fest: 1990: 14 300, 1994: 12 208, 1995: 11 991, 1997: 12 305. 2001-es állami adat: 15 739.

Az állami és egyházi felmérés adatait összevetve kiderül, hogy az adatok általában hasonlítanak egymásra, bár némi ingadozás megfigyelhető (ami a felvétel különböző szempontjaival is magyarázható). Amikor az egyházi nyilvántartás kevesebb evangélikust ismer, mint a népszámlálási adat, föltehető, hogy konkrét egyházközséghez nem kötődő, de magukat evangélikusnak valló személyek képezik a többletet.

A három egyházkerület adatainak összehasonlítása:

Nyugat:	Somogy megye	7 703
	Ny-Dunántúl	52 649
	Közép-Dunántúl	35 709
	Össz.	96 061
Észak:	É-Alföld	19 240
	É-Magyarország	18 481
	Pest megye	40 505
	Budapest (Buda)	14 093
	Össz.	92 319
Dél:	Dél-Alföld	67 389
	Tolna-Baranya megye	15 739
	Budapest (Pest)	32 356
	Össz.	115 484

Budapest felekezeti arányának változása 1869–2001 között (ezer lakos, %)

	1869		*1920*		*1949*		*2001*	
Evang.	17,3	5,8%	62,7	5,1%	86	5,41%	46,5	2,6%
R. kat.	215	67,4%	754	62,0%	1109	69,81%	809	45,4%
Ref.	15	5,1%	137	11,3%	247	15,55%	224	12,6%

1869-ben még több evangélikus lakik Budapesten, mint református, míg 2001-ben a reformátusok száma 4,8-szerese az evangélikusokénak.

Olyan városokban, ahol nagyszámú evangélikusság élt, erős csökkenést láthatunk 1869–1920 között, 51 év alatt, ill. 1869–2001 között, 132 év alatt (%):[71]

	1869	*1920*	*51 év alatt*	*2001*	*132 év alatt*
Győr	15,4%	9,8%	–5,6	**6,0**	–9,4%
Sopron	35,6%	27,5%	–8,1	**7,0**	–20,5%
Békéscsaba	68,3%	61,1%	–7,2	**20,5**	–40,6%
Nyíregyháza	44,7%	37,3%	–7,4	**10,4**	–26,9%

Ugyanakkor a fenti városokat körülvevő, ugyancsak számottevő evangélikus lakossal rendelkező *megyékben* a létszám 1920-ig még alig csökkent, de mára a megyékben is erős fogyás látható:[72]

	1869	*1920*	*2001*[73]
Győr m.	13,1%	13,1%	6,1% (Győr-Moson-Sopron)
Sopron m.	12,5%	12,4%	
Békés m.	35,6%	34,4%	11,3%

Az urbanizáció tehát jelentősen felgyorsítja a kisebbségi helyzetbe került evangélikusok beolvadását. A szórványosodáson kívül ezért az *urbanizáció* is lehet a csökkenés oka, hiszen ezek a nagy evangélikus városi közösségek és szigetek állandó, kisebb-nagyobb mértékű olvadásnak vannak kitéve. A városi közösségek lemorzsolódásához az is hozzájárulhat, hogy az evangélikusságnak a környező területekről esetenként csekély az utánpótlása, míg a többi egyháznak ez a lehetősége megvan.

Nyíregyházán a felekezetek százalékos aránya 1880–1949–2001 között így változott (a végén a százalékos arány megváltozása 1880–2001 között):

evangélikusok	48%	27%	10,4%	–37,6
római katolikusok	21%	36%	28,2%	+7,2
reformátusok	8,8%	17,4%	21,6%	+12,8

Az *egyes települések* felekezeti adatsorainak változását is nyomon lehet követni. Az 1880–1949 közötti községsoros adatokat 1997-ben jelentette meg a Központi Statisztikai Hivatal[74], a 2001-es népszámlálás adatai pedig idén jelentek meg.[75]

Egyéb okok: Gyermekszám –Vegyes házasság, reverzális – Kisegyházak – Szocializmus
A fentieken kívül egyéb társadalmi és felekezeti okok is közrejátszhatnak az evangélikus létszám csökkenésében. Ezek a jelenségek, bár érzékelhetőek, de néha nehezen számszerűsíthetőek. Az egyházak anyagi erejének különbözőségét mutatja, hogy 1928-ban az egyházi *földbirtok* 92,6%-a katolikus kézen van, míg a reformátusokra 5,2, az evangélikusokra 1,1% jutott. Az evangélikusok között hagyományosan erős volt a társadalmi *középréteg:* a kis- és középbirtokosság, a polgárság és az értelmiség. A középosztályi életmódnak megfelelő életszínvonal biztosítása összefügghet a gyermekvállalás korlátozásával, ami kihat a népszaporulatra. Az *iskolázottságban* a római katolikus, a református és az evangélikus felekezet között az evangélikusok vezettek (1920. év, ezrelék):[76]

	Főiskolát végzettek	*Középiskolát végzettek*
Evang.	13,1‰	19,4‰
Reform.	7,3‰	11,2‰
R. kat.	7,4‰	14,1‰

A protestáns veszteségeket növelte a kisebbségi-demográfiai helyzetből fakadó vegyes házasságok nagy aránya.[77]

Vegyes házasságot kötött a tárgyalt évben a római katolikus, református és evangélikus felekezetből:[78]

	1891	*1928*	*Változás 37 év alatt*
R. kat	13,8%	23,7%	+9,9%
Ref.	23,7%	48,8%	+25,1%
Evang.	27,9%	58,9%	+31,0%

A vegyes házasságok nagy számából fakadó potenciális veszteségeket tovább fokozta a katolikus egyház *reverzális*-politikája, amely sok családi meghasonlást és egyéni keserűséget okozott.[79] 1900–1937 között Keken András kb. 10 ezerre teszi a reverzális által érintettek számát.[80]

A 19. század végétől lezajló nagyarányú és gyors gazdasági-társadalmi fejlődés Magyarországon is társadalmi problémákkal, válságokkal járt együtt. A liberalizmus ateista irányzatának elterjedése, az elvilágiasodás jelensége, a vallás visszaszorulása, melyet összefoglalóan a *szekularizáció* fogalmával jelölnek, komoly kihívást jelentett az egyházak számára.[81] A modern társadalom eszmei „sokféleségének" egyik tünete az új vagy *kisegyházak* (negatív néven *szekták*) megjelenése, elterjedése.[82] A hagyományos felekezeteken kívül újprotestáns és karizmatikus irányzatok jelentek meg. Az 1920–1949 közötti népszámlálások a kisegyházak (baptista, metodista, nazarénus, adventista) erősödését jelzik: létszámuk 10 ezerről 40 ezerre nőtt.[83] A protestáns egyházakat különösen érzékenyen érintette a szekták elterjedése, amely – kivált az Alföldön (Viharsarok, Duna–Tisza köze) – a szociális kérdéssel együtt jelent meg.

A két világháború közti időben számos adat utal szekták (kisegyházak) megjelenésére az evangélikusok lakta településeken (Bakonycsernye, Tatabánya, Györköny, Gyönk, Pitvaros, Csanádalberti, Békéscsaba, Orosháza).[84] Az evangélikus egyház – részben trianoni veszteségei miatt is – érzékenyen reagált a *kisegyházak* megjelenésére.[85] Az evangélikus egyetemes közgyűlés 1926-ban felhívta a lelkészek figyelmét a szektákra, Radvánszky Albert egyetemes felügyelő pedig a belügyminiszterhez fordult, hogy hatóságilag lépjenek fel ellenük.[86] Az egyházigazgatás is különféle válaszokat keresett a kisegyházak kihívására, lelkészi értekezletek és tanulmányok foglalkoztak a szekták kérdésével.[87] A II. világháború alatt felerősödő szektaellenes politikai légkörben a pünkösdisták Tomi József vezette irányzata megállapodott Raffay Sándor püspökkel, aki befogadta őket a Bányai Egyházkerület védőszárnyai alá (annak ellenére, hogy a megállapodást mind evangélikus, mind pünkösdi oldalról érte bírálat).[88] A szekularizációra és a kisegyházak terjedésére adott válaszként a két világháború közt fellendülő evangélikus megújulási (ébredési) mozgalom (misszió, Fébé diakonisszák egyesülete 1924, Baráti Mozgalom 1931) is értékelhető egyfajta egyházi reagálásnak a hívők megtartása, az egyházi élet élénkítése érdekében.[89]

Az evangélikus egyház 1949–2001 között 180 ezer fővel történő csökkenésében a szocialista diktatúra körülményei is szerepet játszottak. Az állam az egyházak társadalmi befolyásának drasztikus visszaszorítását tűzte ki célul. Ezt szolgálta az iskolák államosítása, az egyházi egyesületek bezárása, az egyház megfosztása anyagi alapjaitól (ingatlan, földbirtok), az ifjúsági munka korlátozása, a vallástanítás akadályozása. Egyfelől a modernizáció, másfelől az elnyomás megemelte a felekezetenkívüliek számát. A részben evangélikusok lakta vidékek közül a felekezeten kívüliek aránya magas Békésben (30,5%!!!), Budapesten (19,5%), Pest és Nógrád az átlagoshoz közelít (12, ill. 10,5%), míg pl. Vas jóval az átlag alatt van (3,4%). Elsősorban a délkeleti országrészben (Viharsarok) a jelenséget összefüggésbe hozzák a hagyományosan nyomasztó zsellérsorssal, az agrárproletárok nagy számával és ezzel összefüggésben a 40 éves diktatúra nagyobb hatásával.[90] A politikai terror okozta veszteségek pontosabb felmérését a korszak részletesebb vizsgálata tudja elvégezni.

Összegzés

További kutatás hivatott eldönteni, hogy a csökkenés okai közül melyik, mikor és milyen mértékben hatott. Figyelembe kell venni továbbá, hogy a felsorolt és egyéb tényezők általában nem külön-külön, hanem együttesen, egymást felerősítve hatnak. Az egyház helyzetének, létszámának részletes elemzése hozzájárulhat a népegyházi kereteket meghaladó, szekularizált viszonyok között létező egyház útjának a megtalálásához.

Jegyzetek

[1] *Népszámlálás 2001. 5. Vallás, felekezet*, Budapest, KSH, 2002. Innen származnak a szövegben szereplő, külön hivatkozás nélküli 2001. évi adatok.

[2] „Kelet-Közép-Európa 198 millió lakosából 140–150 millió a hívő, tehát a népesség kb. 75%-a." (Kloczowski, Jerzy: *Kereszténység Kelet-Közép-Európában 1958–1998*. In: *Felekezetek*, 1999. 107. o.)

[3] *A népszámlálás figyelmeztetés*. Interjú Tomka Miklós szociológussal. In: *Misszió*, 2002/1, 10–11. o.

[4] Tomka Miklós kat. vallásszociológus habilitációs előadása: *A vallásosság helyzete Magyarország határain belül és túl* címmel az Evang. Hittudományi Egyetemen (2002. jan. 14.)

[5] Balogh–Gergely: *Egyházak*, 1996. 170. o.

[6] A többi protestáns felekezet számaránya a reformátusok és evangélikusokhoz képest nem jelentős: 1949-ben 18,9 ezer baptistát, 9,5 ezer unitáriust számoltak. 2001-ben 17,7 ezer baptistát, 5,8 ezer adventistát és 34,5 ezer egyéb protestánst.

[7] Az 1900–1941-es adatok: *Magyarország településeinek vallási adatai 1880–1949*, I. k. Bp. KSH, 1997. 15. o.; az 1949-es adatok: Balogh–Gergely: *Egyházak*, 1996. 170. o.

[8] Sólyom Jenő: *Az evangélikusság kisebbségben*. In: *Diakónia* 1992/4. 23. o.

[9] *Tájékoztató a magyarországi egyházakról*. Budapest, 1995. *Projektkatalog 1997*. Gustav-Adolf-Werk e.V. (GAW), Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Leipzig.

[10] EOL, Országos iroda, vegyes iratok, 129. d.

[11] Jankovits Béla: *Egyházunk lélekszámának alakulása 1940-től*. In: *Lelkipásztor* 1991/9. 277–278. o.

[12] Sólyom Jenő: *Az evangélikusság kisebbségben*. In: *Diakónia* 1992/4. 22–27. o.

[13] Andorka Rudolf: *Az evangélikusok száma Magyarországon*. In: *Evangélikus Élet*, 1994. febr. 20. 1. o.

[14] Sólyom Jenő: *Megjegyzések az evangélikusok számáról Magyarországon*. In: *Evangélikus Élet*, 1994. márc. 6. 1. o.

[15] Sólyom: *Az evangélikusság*, 1992, 25. o.

[16] Sólyom: *Szubjektíven*, 2000, 41–42. o.

[17] A szlovákiai adatok: 1921. febr. 15-én tartottak Csehszlovákiában először népszámlálást: *Almanach cirkvi evanjelickej A.V. na Slovensku z rokov 1919–1928 (do 1930)*. Szerk. Fedor Ruppeldt, Turč. Sv. Martin, 1930, 21. o. 1991–2001-es adatok: Matlovič, René: *Transformácia religióznej štruktúry obyvatel'stva Slovenska v rokoch 1991–2001*. In: *Acta Collegii Prešoviensis IX, Miscellanae 2000*, Prešov, 2001, 166. o.

[18] A két világháború között Csehszlovákiához tartozó Kárpátalja Podkarpatská Rus néven önálló igazgatási egység volt, 1921-ben 606 568 lakossal, akik közül csupán 2282 volt evangélikus (0,4%)

[19] *Projektkatalog 1997*. Gustav-Adolf-Werk e.V. Diasporawerk der EKD, Leipzig, 238., 299. o.

[20] A *Misszió* című evangélikus magazin 2002/1-es tematikus számában a népszámlálással foglalkozott: Szebik Imre elnök-püspök, Frenkl Róbert orsz. felügyelő nyilatkozata. In: *Misszió*. Evang. Magazin, 2002/1, 13. o. Frenkl Róbert: *A számok üzenete*. In: *Evangélikus Élet*, 2002. aug. 18. 1. o. Ifj. Zászkaliczky Pál: *Fontos-e tudni, hogy hányan vagyunk?* In: *Dunántúli Harangszó*, 2002. jan. 6. o. A Viharsarok szempontjából elemzi a helyzetet: Ribár János: *Statisztika, vagyis a népszámlálás adatai*. In: *Orosházi Harangszó*, 2002/1. 10. o.

[21] Az egyházi statisztika irodalmára KSH bibliográfia: *Ismertetések a népesség vallási és kisebbségi/etnikai megoszlásának kérdéseivel foglalkozó szakirodalomból*. Szerk.: Csahók István, Budapest, KSH, 1995. Keményfi Róbert: *A mérés lehetősége az etnikai, a vallási és a nemzeti kisebbség fogalmában*. In: *Történeti Demográfiai Évkönyv 2001*, Bp., KSH, 2001, 65–79. o.

[22] Bartha Béla: *Statisztikai tanulmányok a magyar protestantizmusról*. Klny. a *Protestáns Szemle* 1890. évf. Zimányi Dániel: *Egyháztörténet számokban. A Magyar Birodalom népességének hitfelekezeti viszonyai 1840-től 1910-ig*. Klny, az *Evangélikus Lap* 1913. évf. 27–37. számaiból, Budapest, 1913. [Ismertetés: *Ösvény* (Bp.), I. évf. 5. füzet, 1913. dec.]

[23] Karner Károly: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*. (Theológiai tanulmányok, 14. sz.), Debrecen, 1931. Keken András: *A magyarországi evangélikusság történelmi statisztikája*. (A M. Kir. Erzsébet Tudományegyetem Evang. Hittudományi Kara által elfogadott doktori értekezés), 1937.

[24] Tomka Miklós: *A vallásosság mérése*. In: Tomka Miklós: *Vallásszociológia*. Szöveggyűjtemény, Budapest, 1984. Lásd még: Keményfi Róbert: *A mérés lehetősége az etnikai, a vallási és a nemzeti kisebbség fogalmában*. In: *Történeti demográfiai évkönyv 2001*. Budapest, KSH, 2001, 65–78. o.

[25] Balogh Margit–Gergely Jenő: *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. Adattár.* (História könyvtár, Kronológiák, adattárak, 4.), Budapest, MTA TTI, 1996, 148–254. o. Statisztikai adatok.

[26] Az eredeti példányokat a levéltárak őrzik, pl. Magyar Országos Levéltár, Központi Statisztikai Hivatal, Evangélikus Országos Levéltár.

[27] Az állami népszámlálások ideje: 1857, 1869, 1880, 1890, 1900, 1910, 1920, 1930, 1941, 1949. Lásd: Für Lajos: *Magyar sors a Kárpát-medencében. Népesedésünk évszázadai 896–2000.* Budapest, Kairosz, 2001.

[28] *Lelkipásztor,* 1950. júl–aug., 293–308. o.

[29] *A Magyarországi Evangélikus Egyház országos névtára 1973.* Bp. 1973. Összeállította Fabiny Tibor, sokszorosított, 231. o.

[30] EOL, Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (a négy egyházkerület fondjában).

[31] EOL, Egyetemes iktatott iratok, 4–5. d.

[32] EOL, Déli Ker., 3 doboz gyülekezeti törzslap 1950–1955-ből, lélekszámadatokkal: anyaegyház, szórvány.

[33] Sólyom: *Megjegyzések,* 1994.

[34] Sólyom: *Szubjektíven,* 2000.

[35] Keken: *A magyarországi evangélikusság,* 1937.

[36] 1790: Balogh–Gergely: *Egyházak,* 1996. 149. o. 1840–1920: Zimányi: *Egyháztörténet,* 1913.

[37] A kisebb protestáns egyházak létszáma az evangélikus és református lélekszámhoz képest elenyésző volt: 1910-ben 8,1 ezer baptista, 5,8 ezer nazarénus, 1930-ban 9,4 ezer baptista, 6,3 ezer unitárius, 2,5 ezer nazarénus. (Balogh–Gergely: *Egyházak,* 1996. 165. o.)

[38] Zimányi: *Egyháztörténet,* 1913. 35., 41., 43. o.

[39] *Veszteségeink az 1909. évben,* EOL, Egyetemes iktatott iratok 1. d., 15. pt.

[40] Karner: *A felekezetek,* 1931. 70., 73. o.

[41] *Almanach cirkvi evanjelickej A.V. na Slovensku z rokov 1919–1928.* Szerk.: Fedor Ruppeldt, Turč.Sv.Martin, 1930. 22. o.

[42] Molnár Imre: *Vallás és egyház a szlovákiai magyarság életében.* In: *Új Forrás,* 1991/5. sz. melléklet, 2., 11. o.

[43] A kezdeményező Kováts Róbert tornaljai káplán volt. *Új Jeruzsálem,* evang. folyóirat (Tornalja), 1997/2. sz., 2. o.

[44] Koren Emil: *Kárpátaljai napló 1939–1945,* Piliscsaba, Fébé, 1997

[45] Szebik Imre: *Közös küldetés – felelős együttműködés.* In: *Credo.* Evang. Műhely, 2002/1–2., 19–29. o.

[46] A Nyugat-Magyarországon élő kisszámú vend evangélikusokat nem számítva.

[47] Keken: *A magyarországi evangélikusság,* 1937.

[48] Balogh–Gergely: *Egyházak,* 1996. 163. o. Karner: *A felekezetek,* 1931. 68. o.

[49] A szlovák evangélikusokra pl.: Gyivicsán Anna–Krupa András: *A magyarországi szlovákok.* (Változó világ, 16.), é. n. 128. o. (benne útmutató irodalommal).

[50] Keken: *A magyarországi evangélikusság,* 1937. 68–72. o.

[51] A kétnyelvűségre és magyarosodásra példákat Gyivicsán Anna: *Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok.* Budapest, 1993. Lásd még Kiss Gy. Csaba: *Alföldi szlovákokból – szórványnemzetiség.* In: *Regio,* 1990. jan. 44–49. o.

[52] Spannenberger, Norbert: *A katolikus egyház és a német kisebbség a két világháború között.* In: *Felekezetek és identitás,* Budapest, 1999. 133. o. 32. lj.

[53] Tilkovszky Lóránt: *A szlovákok történetéhez Magyarországon 1919–1945.* (Hungaro-Bohemicoslovaca 3.) Budapest, 1989. 75–76. o. A békési evangélikusokról általában lásd Táborszky László: *Evangélikusok a Körösök vidékén.* In: *Világnak világa. Egyházak a Körösök vidékén.* (Gyulai katalógusok 8.) Gyula, 2000. 25–41. o.

[54] A mezőberényi német és szlovák evangélikusokról: Molnár Éva: *Te tót (német) vagy! – mondta anyám magyarul.* In: *Regio,* 1993/1. 140. o.

[55] EOL, Evangélikus egyetemes közgyűlés jegyzőkönyve, 1947. IV. 25. 24. o.: Lelkészek, hívők vesztesége.

[56] A lakosságcserére általában lásd: Vadkerty Katalin: *A belső telepítések és a lakosságcsere.* Pozsony, Kalligram, 1999. Molnár Imre: *A Sloboda című magyarországi szlovák lap 1945 és 1947 között.* In: *Magyarságkutatás.* A Magyarságkutató Csoport évkönyve, Budapest, 1987. 145–177. o.

[57] Kugler József: *Lakosságcsere a Délkelet-Alföldön 1944–1948.* Osiris, 2000. 206. o.

[58] Hambuch, Wendelin: *Allgemeine Lage der Ungarndeutschen 1920–1945.* In: *Suevia Pannonica.* Archiv der Deutschen aus Ungarn, 1991. 20. o.

[59] Tóth Ágnes: *Telepítések Magyarországon 1945–1948 között.* Kecskemét, 1993. 82–83. o.

[60] Hanzmann Károly: *Helyzetrajz és adalékok. A Soproni Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyházközség 1900–1950. évi történetéhez.* Sopron, 2000. 205., 207., 210., 213. o.

[61] 1954–1955-ben. A Déli Ker. közgyűlése, 1957. jún. 26, 9. o. Lásd még: *A Magyarországi Evangélikus Egyház nemzetiségi helyzete,* Országos Iroda, 35/1987. ikt. sz.

[62] Keken: *A magyarországi evangélikusság.* 1937. 66. o.

[63] Sólyom Jenő: *Az evangélikusság kisebbségben.* In: *Diakónia,* 1992/4. 22. o.

[64] Koren Emil: *A szórványhívő élete és szolgálata. Rövid útmutatás szórványban élő evangélikusok részére. Harangszó,* 1943. Az erősen szórványosodó borsodi egyházmegye egyik gyülekezetének utolsó tagját temette Veczán Pál esperes, mikor a sír mellett arra gondolt, hogy a faluban már csak két evangélikus van: az elhunyt meg a pap (Veczán Pál elmondása alapján).

[65] Az evangélikusság eloszlása Magyarországon törvényhatóságonként 1910-ben, Sólyom K., Pósch Gy. 1942. Külön színekkel feltüntetve az 1–500, 500–2000, 2000–5000 fős lélekszám.

[66] Balogh–Gergely: *Egyházak.* 1996, 154 kk.

[67] Vas 18,8%, Beszterce-Naszód 17,5%, Kis-Küküllő 17,4%, Szepes 15,3%, Győr 13,2%, Csanád 13,1%, Nyitra 12,4%, Tolna 12%, Veszprém 10,8%, Bács-Bodrog 10,4%, Sopron 10,2%, Moson 10,1%. Szeben 25,9%, Nógrád 20,3%, Hont 20,2%.

[68] Békés 35,4%, Zólyom 31,8%, Gömör-Kishont 30,7%

[69] Turóc 49,6%, Brassó 42,4%, Nagy-Küküllő 41,9%, Liptó 40,5%.

[70] Sólyom Jenő a Déli Kerületről 1990–2000 közötti időből közöl adatokat (Sólyom: *Szubjektíven,* 2000).

[71] Karner: *A felekezetek,* 1931. 12–13. o.

[72] Karner: *A felekezetek,* 1931. 13–14. o.

[73] A megyehatárok módosulását itt kénytelen voltam figyelmen kívül hagyni.

[74] *Magyarország településeinek vallási adatai 1880–1949,* I–II. k., 553–554. o. KSH, 1997. (A mai Magyarország megyéi szerint megvannak a települések adatai.)

[75] *Népszámlálás 2001. 5. Vallás, felekezet,* Budapest, KSH, 2002.

[76] Karner: *A felekezetek,* 1931. 62. o.

[77] Raffay Sándor: *A vegyesházasság,* Budapest, 1934.

[78] Karner: *A felekezetek,* 1931. 30. o.

[79] A katolikus egyház módszeresen próbálta csökkenteni a vegyesházasságokat, ill. azok hatásait maga javára fordítani: lásd Hanuy Ferenc: *A kereszténység kiszolgáltatása az egyházjog és a magyar közjog szempontjából.* Pécs, 1903. Lásd még Koren Emil: *A szórványhívő élete és szolgálata,* 1943. 24. o.

[80] Keken: *A magyarországi evangélikusság,* 1937. 67. o.

[81] A kiterjedt irodalommal rendelkező szekularizációról árnyalt elemzést ad Tomka Miklós: *A szekularizációról – pro és kontra* című tanulmánya. In: *Lelkipásztor* 2002/8–9. 282–287. o. Lásd még ifj. Páll László: *A szekularizáció és szekularizmus.* In: *Theologiai Szemle* 1978/3–4. 97–99. o. Kósa László: *A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a XIX. sz. közepén.* In: *Népi kultúra–népi társadalom,* Budapest, 1983. 211–235. o.

[82] Fazekas Csaba: *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban.* Budapest, 1996. Szigeti Jenő: *A kisebb magyarországi egyházak.* In: *A magyar protestantizmus 1918–1948.* Budapest, Kossuth, 1987. 188–262. o.

[83] Fazekas: *Kisegyházak,* 1996. 245. o.

[84] Bakonycsernyén és Tatabányán 1926-ban Mihók Imre vezetésével jött létre a pünkösdiek Szentlélek-keresztségben hívők mozgalma. Hajas Szente Mihály bakonycsernyei „parasztgnosztikusról" lásd Kardos László: *Egyház és vallásos élet egy magyar faluban. Bakonycsernye 1965.* Budapest, 1969. 216–224. o. Fazekas: *Kisegyházak,* 1996. 160. o. 103. lj. Györköny: Reichert Gyula tanító vezetésével kivált egy metodista csoport. Gyönkön németek között Lerck János pünkösdi prédikátor működött 1923-ban, 1928-ra csak tíz tagot számlált. A pitvarosi szlovákok között egy másik pünkösdi irányzat Ondrusz Pál vezetésével 300 fős közösséget hozott létre, amelynek Csanádalbertin és Békéscsabán is voltak hívei. Orosházi nazarénusokról 1940-ben van tudomás (Szigethy: *A kisebb,* 1987, 226–227., 238–239. o.)

[85] A szektákról folyt Deák János és Duszik Lajos eszmecseréje (*Evangélikusok Lapja,* 1922. ápr. 23–szept. 24.)

[86] EOL, Egyet. közgyűlés jegyzőkönyve, 1926. nov. 11. 38. sz.

[87] Dérer János: *Milyen álláspontot foglaljon el a lelkész az egyházában mutatkozó szektákkal szemben?* Klny. Evang. Egyház és Iskola, Orosháza, 1897. Túróczy Zoltán: *A szekták keletkezésének okai.* Szentgotthárd, 1934.

[88] Szigethy: *A kisebb,* 1987. 243–244., 246. o. Továbbá: Dr. Zsigmondy Árpád ev. lelkész szóbeli közlése.

[89] Taschner Erzsébet: *A Fébé története 1924–1951.* Budapest, 1983, gépelt kézirat (EOL). Gazdag Zsuzsa: *Az evangelizáció története és értékelése.* Budapest, 1998 (diplomamunka, EOL).

[90] A szlovákok közül 1945 után többen szerepet vállaltak a kommunista hatalomban: Szobek András lett Békés megye főispánja, Gyuska János a kommunista párt megyei titkára, Boldóczky János külügyminiszter lett (Vadkerty Katalin: *A belső telepítések és a lakosságcsere.* Pozsony, Kalligram, 1999. 112. o.). *A népszámlálás figyelmeztetés.* Interjú Tomka Miklós szociológussal. In: *Misszió* 2002/1. 10–11. o.

Irodalmi rövidítések

Balogh–Gergely: *Egyházak,* 1996 = Balogh Margit–Gergely Jenő: *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992.* Budapest, 1996.

EOL = Evangélikus Országos Levéltár.

Fazekas: *Kisegyházak,* 1999 = Fazekas Csaba: *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban.* Budapest, 1996.

Felekezetek, 1999 = *Felekezetek és identitás Közép-Európában az újkorban.* Budapest–Piliscsaba, 1999.

Karner: *A felekezetek,* 1931 = Karner Károly: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában.* (Theológiai tanulmányok, 14. sz.) Debrecen, 1931.

Keken: *A magyarországi evangélikusság,* 1937 = Keken András: *A magyarországi evangélikusság történelmi statisztikája,* 1937.

Sólyom: *Az evangélikusság,* 1992 = Sólyom Jenő: *Az evangélikusság kisebbségben.* In: *Diakónia,* 1992/4. 22–27. o.

Sólyom: *Megjegyzések,* 1994 = Sólyom Jenő: *Megjegyzések az evangélikusok számáról Magyarországon.* In: *Evangélikus Élet,* 1994. márc. 6.

Sólyom: *Szubjektíven,* 2000 = Sólyom Jenő: *Szubjektíven a Magyarországi Evangélikus Egyház és a Déli Egyházkerület utolsó tíz évéről 1990–2000.* Budapest, 2000, gépelt kézirat (EOL).

Szigeti: *A kisebb,* 1987 = Szigeti Jenő: *A kisebb magyarországi egyházak.* In: *A magyar protestantizmus 1918–1948.* Budapest, Kossuth, 1987. 188–262. o.

Zimányi: *Egyháztörténet,* 1913 = Zimányi Dániel: *Egyháztörténet számokban. A Magyar Birodalom népességének hitfelekezeti viszonyai 1840-től 1910-ig.* Budapest, 1913.

PÓSFAY GYÖRGY

Genfi arcképek

1580-ban Genf városában egy latin nyelvű könyv jelent meg. Béza Théodore* írta, aki az időben a Genfi Akadémia rektora volt. Kálvin János egyik legközelebbi munkatársának tartották, majd a genfi reformátor 1564-ben bekövetkezett halála után hivatali utódja is lett. Írásának az volt a célja, hogy – főként diákjainak – bemutassa a középkor végi és az újkor eleji reformációi mozgalmak kiemelkedő szereplőit.

Egy évvel később a könyv franciául is megjelent, mert az akkori Genf északnyugati elővárosában álló Gervasius-templom lelkésze lefordította. Címe – magyar fordításban – így hangzik: „Híres emberek hiteles arcképei"[1]. A kiadványban ugyanis közel száz férfi arcképmetszetét láthatjuk, akiknek munkássága megelőlegezte vagy kifejezetten támogatta a reformáció ügyét. Nem meglepő, hogy számos humanista és államférfi arcképével is találkozunk. A képek mellett rövid életrajz, illetve – már nem élő személyek esetében – értékelés is olvasható. A francia nyelvű kiadás Jean de Laon nyomdájában látott napvilágot. Olyan népszerű lett, hogy az elkövetkező száz év során többször ki kellett adni. Luther a hetedik, Melanchthon a nyolcadik helyen szerepel a kötetben.

Négyszáztizenhat évvel később – 1997-ben – az Evangélikus (Lutheránus) Világszövetség (a továbbiakban: LVSZ) kiadott egy angol nyelvű művet. A könyv Minneapolisban jelent meg, témája mégis Genfhez kapcsolja. A cím magyar fordításban: „Szövetségtől a közösségig". Az alcím pedig: Az LVSZ története[2]. Jubileumi kiadványról van szó, amely a genfi székhelyű világszövetség ötvenéves múltját tárgyalja. Hárman írták: a dán Jens Holger Schjörring, aarhusi teológiai professzor; az indiai Prasanna Kumari lelkésznő és az Egyesült Államokból származó Norman A. Hjelm lelkész. A szerkesztés munkáját Viggo Mortensen végezte, aki ebben az időben az LVSZ genfi központjában a Teológiai és Tanulmányi Osztály vezetője volt.

Ebben a vaskos kötetben – a 421. oldaltól a 480. oldalig terjedő részben – olvashatunk az LVSZ 1997-ig szolgált kilenc elnökéről, akik közül a könyv kiadásakor három még élt és hat már az örökkévalóságba távozott. A könyv írói megkíséreltek magyarázatot adni: hogyan és milyen megfontolások alapján lett éppen ez a kilenc személy a világszövetség elnöke. Munkásságukat is tárgyalják. Elemzik, hogy mit jelentett tevékenységük az LVSZ fejlődése szempontjából.

Amikor a könyv említett részét 1997. július elején elolvastam, rádöbbentem arra, hogy az említett személyeket mind jól ismertem. Nem csupán hivatali, hanem szemé-

* A személyneveknél a szerző írásmódját követtük.

lyes kapcsolat is volt köztünk. Többségük házam vendége volt vagy ők hívtak meg saját otthonukba. Egyesekkel hosszabb utazásokon voltam együtt, szolgáltam velük istentiszteleteken, segítettem nekik mondanivalójuk tolmácsolásában, gyakran megbeszélést folytattak velem, kikérték a véleményemet. Többüknek is része volt abban, hogy 1971-ben meghívtak az LVSZ genfi munkatársai közé. Most a könyvben mind a kilenc elnök képét láthattam. Igaz, nem metszet formájában, csupán fényképen.

Azon is elgondolkoztam, hogy a kilenc személy hogyan befolyásolta gondolkodásomat, döntéseimet és egyházi szolgálatom végzését.

Barátaim, ismerőseim már régen biztattak, hogy írjak valamit az LVSZ elnökeivel kialakult személyes kapcsolatomról. A szándék ugyan megvolt bennem, de a jubileumi kötet – amely sokat és tartalmasan beszél az egyes elnökökről – bizonytalanná tett. Attól tartottam, hogy saját visszaemlékezésem nem tud majd újat mondani. Aztán mégis nekibátorodtam, abban bízva, hogy a személyes szál mindig hordoz valami többletet.

Természetesen tudtam, hogy csak egy rövid írás számíthat közeli megjelenésre. Ezért a személyes találkozások közül csupán egyet-kettőt emeltem ki, amelyeket fontosnak, tanulságosnak tartok.

I.

Anders Nygren egyetemi tanárt, az LVSZ első elnökét, 1946–47 fordulóján Lundban ismertem meg, amikor azóta elhunyt ösztöndíjas társammal, Leskó Bélával megérkeztem ebbe a városba. Másik barátom, Vajta Vilmos már 1941 óta Svédországban tanult, doktorálni készült. Így ő jelentett be minket Nygrennél, aki mindjárt meghívott bennünket otthonába. E látogatás alkalmával beszámoltunk neki Magyarország akkori helyzetéről, átadtuk neki Ordass Lajos püspök üdvözletét, aki a húszas években az ő diákja volt, és szóltunk a mi svédországi tanulmányi terveink felől. Ezután ő kezdett beszélni. Arról szólt, hogy a nyáron Lund városában fontos nemzetközi evangélikus gyűlés lesz, amelyen a világ legtöbb evangélikus egyháza képviselteti magát. Igen fontos eseményről lévén szó, bennünket is megkért, hogy segítsünk a helyi rendezőbizottságnak az előkészítő munkában. Ezt jó lelkiismerettel vállaltuk, mert azt reméltük, hogy majd a magyar egyház küldötteivel is találkozunk. Másrészt úgy gondoltuk, hogy előkészítő munkánkat az otthoniak is hasznosnak tartják. Mivel a gyűlés a szünidőre esett, tanulmányaink sem akadályozhattak bennünket.

A fölkérést nagyon komolyan vettük. Az uppsalai tavaszi félév után visszatértem Lundba: Leskó Béla és Vajta Vilmos itt tanult. Jelentkeztünk a helyi rendezőbizottság vezetőinél, akik mindjárt bemutattak bennünket Dr. Sylvester C. Michelfeldernek, az Evangélikus (Lutheránus) Világkonvent akkori főtitkárának, valamint más egyházi vezetőknek. Leskó Bélával először a helyi rendezőbizottság irodájában dolgoztam, majd megbíztak bennünket azzal, hogy az egyes evangélikus egyházaktól érkezett anyag felhasználásával rendezzünk egy bemutató kiállítást. Ezt meg is tettük.

Munka közben nem sokat hallottunk arról, hogy kit javasolnak a megalakítandó új

szervezet, az LVSZ elnöki tisztségére. Örömteli meglepetéssel tudtuk meg, hogy – ellenjelölt nélkül – Anders Nygren lett az elnök.

Később is többször találkoztam Nygren professzorral mind Svédországban, mind külföldön. Mielőtt kinevezték a lundi egyházkerület püspökévé, 1948 őszén egy féléven át még a hallgatója lehettem. Azonban észak- és dél-amerikai szolgálatom során ritkán adódott alkalmam, hogy találkozzam vele. Az LVSZ magyar szempontból annyira emlékezetes III. Világgyűlésén, Minneapolisban azért beszélgethettünk. S akárhol voltam, szorgalmasan olvastam írásait.

1964-ben, ekkor már családommal együtt, a Világszövetség ösztöndíjával egy újabb tanulmányi évet tölthettem Lundban, hogy befejezzem licenciátusi értekezésem megírását. Ebben az időszakban gyakran találkoztunk a nyugdíjas püspökkel és hitvesével. Visszaemlékezem, ahogy egy alkalommal feleségemmel és – akkor még csak egyetlen – kislányunkkal együtt étkezésre hívott meg otthonába. Mivel a lakásunkban nem volt telefon, személyesen hozta el a meghívót.

Utoljára 10 évvel később kerestem fel Anders Nygrent otthonában. Nem sokkal előbb veszítette el a feleségét, ő maga is csípőtöréssel feküdt. 84 éves volt. Nyomorúságában is régi ismerőseként köszöntött, magyar barátai után érdeklődött, közös emlékeinket idézte. Különösen arra emlékezem, hogy az a belső öröm és békesség, amely minden időben visszatükröződött orcájáról, most – a szenvedés idején – sem hagyta el az LVSZ első elnökét. Anders Nygrennek megvolt a tudása és a lehetősége arra, hogy Isten kinyilatkoztatásának nagy titkával – hogy ti. az Isten szeretet[3] – foglalkozzon. Jólesett látnom, ahogy megpróbáltatásában az Evangéliumból maga is vigasztalást nyert.

II.

Hanns Lilje hannoveri püspököt, az LVSZ második elnökét a lundi alakuló közgyűlésen ismertem meg 1947-ben. Azt mondták róla, hogy a jövő embereinek egyike. A megbeszéléseken sokkal tartózkodóbb volt, mint az 1933 utáni német egyházi harc két másik jelen lévő vezetője, Messner és Wurm püspökök. Úgy látszott, nem kívánja igazolni a jövendölést. Egy évvel később újra találkoztam vele Amszterdamban, az Egyházak Világtanácsa alakuló gyűlésén. Itt már sokkal inkább magára vonta a figyelmet. 1954-ben az amerikai Evanstonban voltunk együtt, ahol a Világtanács a második nagygyűlését tartotta. Lilje püspök ekkor már két éve az LVSZ elnöke volt. E minőségében látogatta meg 1957-ben akkori szolgálati helyemet, a venezuelai Caracast, hogy felszentelje az ország első evangélikus templomát, és letegye a másodiknak az alapkövét.

Venezuelában nem úgy mutatkozott be Lilje püspök, mint egy mindent megfigyelő, de – alapjában – tartózkodó látogató, hanem mint egy lelkes érdeklődő, akit egyformán izgat az óriásteknősök páncélja, a Biblia spanyol fordításai meg a latin-amerikai német telepek története. Útja során ellátogatott egy Valencia nevű tartományi székhelyre. Ekkor én fuvaroztam egy kölcsöngépkocsin. Az út négy órát vett igénybe, este pedig hosszú program várt ránk. Déltájban érkeztünk meg a városba, majd a közös ebéd elfogyasztása után szállodájába vittem a püspököt. Útitársaival és a helyi lelkésszel

együtt igyekeztem meggyőzni, hogy föltétlenül pihenjen délután, mert ebben a trópusi városban – amely nem fekszik olyan magasan, mint Caracas – délután rekkenő a hőség.

Legszívesebben én is lepihentem volna, de az egyik beteg hívemet kellett meglátogatnom. Amikor visszatértem tőle és áthaladtam a főtéren, kit látnak ott szemeim? Egy fekete öltönyös urat, aki éppen a régi katedrális külső építési stílusát tanulmányozta. Lilje püspök volt, aki – kalap nélkül, spanyol tudás nélkül, tűző napsütésben – nem pihenni, hanem sétálni ment és – amint azt később bevallotta – azért nem követte tanácsunkat, mert a város látnivalóit szerette volna megismerni.

Caracasban június 18-án, éppen 36. születésnapomon, a magyar lelkészlakás vendége volt a püspök. Itt találkozott a magyar presbitérium tagjaival és több egyházi munkással. Valakitől megtudta születésnapomat, én pedig elmondtam neki, hogy gyülekezetemhez sok magyar református testvér is tartozik. Mindkét adalékot megjegyezte, és amikor otthonomban felköszöntött, beszédét Kálvin Jánosnak egy latin nyelvű mondatával kezdte, ami egyes híveimre mély benyomást tett.

Ugyanebben az évben volt Minneapolisban az LVSZ harmadik világgyűlése. Ott is gyakran voltam együtt Lilje püspökkel, később pedig más országokban is találkoztunk, hiszen őt az ötvenes években sokszor meghívták igehirdetési és egyéb ünnepi szolgálatokra, így Venezuelán kívüli utazásaim során – Észak-Amerikában és Európában – nemegyszer találkozhattam vele.

Igen megszomorodtam, amikor értesültem egészsége megromlásáról, majd 1977 januárjában bekövetkezett haláláról. Ekkor már a Világszövetség genfi központjában dolgoztam, éppen az első Afrikában tartandó nagygyűlés előkészítésével voltunk elfoglalva. A gyászhír vételekor mindannyian arra gondoltunk: ha Lilje Hanns ezt az évet jó egészségben megélte volna, ugyanolyan lelkesedéssel jelent volna meg a sorra kerülő Dar es Salaam-i találkozón, mint a korábbi nagygyűléseken.

III.

A harmadik elnökkel, *Franklin Clark Fry* amerikai egyházi vezetővel ugyancsak 1947-ben, az LVSZ alakuló közgyűlésén találkoztam első ízben; de korábban is hallottam róla Ordass Lajos püspöktől, aki 1947 januárjában ismerkedett meg vele Amerikában. Amszterdamban és Evanstonban – az Egyházak Világtanácsa első és második nagygyűlésén – aztán ismét találkoztunk.

1957 januárjának végén Caracasból Bécsbe utaztam, hogy hat héten át lelkipásztori és egyéb munkát végezzek az Ausztriába érkező magyar menekültek között. 31-én megszakítottam az utamat Genfben, ahol sok keresztyén segélyszervezet központja működött. Vajta Vilmos barátom, az LVSZ Teológiai Osztályának az igazgatója volt a vendéglátóm. Elkísért a segélyszervezetekhez és bemutatott képviselőiknek. Ottlétem első napján azt javasolta: menjünk el este 6-kor a St. Léger kápolnában tartandó angol istentiszteletre. Franklin Clark Fry prédikál, a legnagyobb amerikai evangélikus egyház elnöke, aki aznap délután érkezik New Yorkból. Szívesen vele tartottam, hiszen Fry püspök részben saját egyházi vezetőm volt: Észak-Amerikában olyan magyar evan-

gélikus gyülekezetek tartoztak hozzá, amelyekben én is szolgáltam. Megjegyzem, hogy a St. Léger kápolna kb. 30–40 személy befogadására alkalmas: később rendszeresen itt tartottuk a magyar istentiszteleteket is.

Akkor este főleg az LVSZ munkatársai, valamint Fry barátai jöttek el az áhítatra. Maga a prédikátor – késés miatt – a repülőtérről egyenesen a kápolnába jött. Kezet szorított mindenkivel, néhány ismerősével szót is váltott. Közben én arra gondoltam, be kell mutatkoznom neki, hiszen nyilván nem emlékszik rám. Fry azonban hozzám lépett és így szólt: „Örülök, George, hogy itt találkozunk. De hogy kerülsz most Genfbe? Hiszen te Venezuelában dolgozol?!" Igen meglepődtem, alig tudtam felelni. Sokáig az járt a fejemben, hogyan képes egy püspök, akinek 6000 aktív lelkész tartozik egyházához, mindegyiknek a nevét és szolgálati helyét megjegyezni? Igazat kellett adnom Ordass Lajosnak, aki tíz évvel korábban már azt mondta, hogy Fry egészen rendkívüli személyiség.

1957 nyarán Fry lett a Világszövetség elnöke. Egy dél-amerikai körútja során – feleségével együtt – bennünket is fölkeresett. Caracas evangélikus gyülekezetei gazdag programmal várták. Négy lelkész közül egyedül én voltam nős, tehát feleségemet kérték fel, hogy amíg Fry hivatali teendőket intéz, szervezzen programot Hilda asszonynak. Feleségem elfogadta a felkérést. Fiatal kora ellenére – még egy éve sem voltunk házasok – kitűnően látta el feladatát. A Fry házaspár paplakunknak is vendége volt. Egy évvel később, amikor szabadságunkat Észak-Amerikában töltöttük, Fry asszony New Yorkban meghívta feleségemet ebédre.

1961. január 24-én megszületett első gyermekünk, aki a keresztségben az Éva nevet kapta. Franklin C. Fry a kislánynak egy kézzel írt kártyát küldött, amelyen – csupán néhány szóban – megírta neki, hogy miért legyen hálás szüleiért. A gesztus nagyon meghatott bennünket. Hiszen ezek a sorok arról beszéltek, hogy rengeteg egyházi és egyéb elfoglaltsága közepette Fry-nak mindig maradt ideje az egyes ember számára is. Igaza van az 1997-ben kiadott könyvnek: „...Dr. Fry C. Franklin ... megértésének legmegfelelőbb kulcsa ... nem az, hogy jó teológus, kiváló egyházi elnök..., hanem ha felfedezzük benne a hűséges lelkipásztort."

IV.

Schiotz A. Fredrik volt az utolsó olyan LVSZ-elnök, akit még a lundi közgyűlésen ismertem meg. A legerőteljesebben ő hangsúlyozta, hogy a missziói parancs valamennyi egyháznak szól, s hogy ezen a téren az alakuló Világszövetségnek különös kötelezettségei lesznek. Szavai mély hatást gyakoroltak rám. 1957-ben aztán újra találkoztam vele Minneapolisban. Ekkor már egyházának az elnöke volt.

1963-ban került az LVSZ élére. A döntés váratlan volt, mert a Világszövetség történetében még nem fordult elő, hogy azonos állampolgárságú elnökök kövessék egymást. Ebben a minőségében ő is meglátogatta a dél-amerikai tagegyházakat, így eljutott Caracasba is. De nem találkozhattunk, mert éppen egyévi tanulmányi szabadságomat

töltöttem Svédországban. Gyülekezeteimben Szilas Attila szolgált, így ő működött közre Dr. Schiotz látogatásának megszervezésében.

Elnökként már nem láthattam Schiotzot, mert 1970-ben lejárt szolgálati ideje. Meghívott vendégként azonban számos LVSZ-alkalmon vett részt, így találkozhattam vele. Mindig megkérdezte, hogyan tudja ellátni szolgálatait a magyar egyház, s hogy van nagyra becsült barátja, Ordass Lajos püspök. A legjobb tudásom szerint igyekeztem válaszolni. Folyton arra kért, ha van rá lehetőségem, adjam át üdvözletét magyar barátainak, akik – benyomása szerint – erősen megfogyatkoztak.

A Világszövetség elnökeként, megnyerő modorának köszönhetően, sokat tudott tenni a közép- és kelet-európai egyházak érdekében. Vele egykorú barátját, Ordass Lajost, közel 11 évvel élte túl, de élete végén, részben egészségi állapota miatt, már visszavonult a közszerepléstől. Imádságaiban azonban sohasem feledkezett meg azokról az egyházakról – így a magyarról sem –, amelyek különösen közel álltak szívéhez.

V.

Schiotz utóda – *Mikko Juva*, a helsinki egyetem egyháztörténésze – egészen más személyiségnek tűnt. Schiotz alacsony és csendes beszédű volt, a finn tudós pedig magas termetű, határozott szavú. Schiotz – megválasztása előtt – főleg missziói jellegű munkát végzett, Juva pedig tudományos kutatással, az egyetemi adminisztráció dolgaival, állami és egyházi bizottságok ügyeivel foglalkozott. Bár a gyűléseken és értekezleteken keveset beszélt, szavai mindig átgondoltak és meggyőzőek voltak. Mivel Genfbe kerülésem előtt nem ismertem, szerettem volna többet tudni róla.

Feleségemnek jó ötlete támadt: „Legközelebbi genfi látogatása alkalmával hívd meg hozzánk. A finnek és magyarok testvérnépnek tartják egymást. Talán örülni fog, ha magyar vacsorával fogadjuk."

Javaslatát eleinte kételkedéssel fogadtam. Az volt a véleményem, hogy Juvának nem hiányzik egy ilyen meghívás. Esténként valószínűleg pihen vagy készül a következő napra. Attól is féltem, hogy munkatársaim talán félreértik a helyzetet. Az LVSZ központi irodájában nem volt szokás, hogy az alkalmazottak személyes kapcsolatra törekedjenek a megválasztott vezetőkkel. Különösen olyanokkal nem, akiknek a Világszövetséggel korábban alig volt dolguk. Az is eszembe jutott, hogy újdonsült munkatársként jobb lenne még várnom; hiszen nem akartam, hogy beszélgetésünk az első, talán felszínes benyomásokra szorítkozzon.

Végül mégis engedtem a rábeszélésnek. Egyik genfi tartózkodása során meghívtam otthonunkba Mikko Juva elnököt. De ugyanakkor meghívtuk a brazíliai evangélikus egyház akkori elnökét és egy amerikai teológiai tanárt is, feleségével együtt. Az utóbbi meghívottakat már régóta ismertük. Mind a négyen eljöttek hozzánk, s nagyon oldott, baráti hangulatú estét töltöttünk egymás társaságában. Juva minden várakozást megszégyenített, annyira megnyerő személyiségnek bizonyult. Okos volt és pontos, de korántsem bürokrata. Örülök, hogy később is ilyennek láthattam.

Megemlítem egy másik találkozásunkat is. Ekkor már nem ő volt az elnök: megbí-

zatása lejárt és átadta Kibira tanzániai püspöknek. A következő évben – 1978-ban – átvette a finn egyház vezetését: kinevezték Turku érsekének. Ugyanebben az évben került sor a VI. Latin-amerikai Evangélikus Kongresszusra Bogotában, ahol az egybegyűltek nem csupán saját gondjaikat tárgyalták, hanem az Ágostai Hitvallás közelgő 450. évfordulójáról is megemlékeztek. A rendezőbizottság eredetileg a Világszövetség akkori elnökét, Kibira püspököt szerette volna meghívni a találkozóra; ő azonban – egészségi okból – nem vállalhatta az utazást. A latin-amerikaiak azonban fontosnak tartották, hogy a gyűlés folyamán az LVSZ egyik magas rangú képviselője tegyen tisztelgő látogatást Kolumbia római katolikus egyházfőjénél, a bogotái bíboros érseknél. Másrészt vegye föl a kapcsolatot a latin-amerikai és karibi (római katolikus) püspöki konferenciával is, amelynek a központi irodája szintén Bogotában volt.

Miközben a megoldáson töprengtem, eszembe jutott a finn érsek, Mikko Juva neve. A rendezőknek tetszett a gondolat, Kibira pedig boldogan hozzájárult, hogy Bogotában a finn egyházfő képviselje. Mikko Juva is elfogadta a meghívást.

Most nem tartom szükségesnek, hogy latin-amerikai szolgálatáról részletesen szóljak. Annyi azonban bizonyos, hogy megjelenése mindenkire mély benyomást gyakorolt; annak ellenére, hogy sem spanyolul, sem portugálul nem beszélt. Kicsiny, néhány ezer lelkes kolumbiai egyházunk számára mérföldkő volt, hogy Dél-Amerika legkatolikusabb országának vezetői – köztük a bíboros érsek – leültek tárgyalni az ő háromtagú küldöttségükkel. Juva személye volt a garancia: hazájának első számú egyházi vezetője, 1970-től hét éven át az LVSZ elnöke. Az is sokat nyomott a latban, hogy egyetemi tanárként az egyháztörténetet művelte. Hitelesen szólhatott arról, hogy az ősi turkui egyházkerület püspökeinek sora nem szakadt meg a reformációval, s ő Szent Henrik – az első püspök – utódának tartja magát.

Az Ágostai Hitvallásról szólván elmondotta: 1530-ban azért fogalmazták meg, hogy bebizonyítsák, az evangélikus tanítás megegyezik az egyetemes egyház tanításával. Akkor V. Károly elé terjesztették, aki spanyol királyként Latin-Amerikában, tehát Kolumbiában is uralkodott. A császár-király pedig nem utasította el a hitvallást, hanem egy későbbi egyetemes zsinat elé utalta. Arról is beszélt Juva, hogy a hitvallás elfogadói közt – Németországban és Észak-Európában – olyan evangélikus egyházak is vannak, amelyek egy-egy ország lakóinak túlnyomó többségét képezik. Az ő hazája is ilyen állam, bár akad köztük kétezer római katolikus hívő. Van püspökük, s vallásuk szabad gyakorlását az ország törvényei ugyanúgy biztosítják, mint a többségi egyház esetében.

A találkozó komolyan hozzájárult ahhoz, hogy a kolumbiai római katolikus vezetők a továbbiakban ne csupán egy elhanyagolható szektának tekintsék a helyi evangélikus egyházat. Juva föllépésére azonban mindenképpen szükség volt. Méltóságteljes megjelenése arra figyelmeztetett – legalábbis engem –: hálásak lehetünk az Úristennek, hogy ennyire különböző adottságokkal ruház föl bennnünket.

VI.

A hatodik nagygyűlést 1977-ben, a tanzániai Dar es Salaamban tartották. Ez volt az első alkalom, hogy a déli féltekén gyűltek össze a delegátusok. Az elnöki tisztre *Joshiah Kibira* bukobai püspököt választották meg, akit már 1971 óta ismertem. Első ízben Tokióban találkoztam vele egy érdekes – és sikeresnek nevezhető – missziói konferencián, ahol Kibira püspök elnökölt. Mivel azonban az LVSZ Egyházi Együttműködési Bizottságának is ő volt az elnöke, 1977-ig évente legalább egyszer összejöttünk (ugyanis a munkámról szóló éves jelentésemet ehhez a bizottsághoz kellett előterjesztenem).

1970-ben az LVSZ genfi központjában alakult egy szűkebb munkacsoport. Feladatai közé tartozott a Világszövetség latin-amerikai előadójának megválasztása. Erre a következő évben is sor került, mert a korábbi előadó – egészségi okból – lemondott. Mivel engem a latin-amerikaiak nem jelöltek, a bizottság meghívott arra az ülésszakra, amelyen a kérdést megvitatták. Ekkor is Kibira püspök elnökölt. Legnagyobb csodálkozásomra közölték velem, hogy az egyetlen szóba jöhető jelölt visszalépett, a többieket pedig nem tartják alkalmasnak erre a munkára. Fölkértek, hogy vállaljam el a jelöltséget.

Azonnal kellett döntenem. Figyelmeztettek: ha nemet mondok, a következő ülésig – kb. egy évre – betöltetlen marad a munkakör. Szabtam ugyan feltételeket, de igent mondtam. Majdnem egyhangúlag választottak meg. A mai napig sem tudom, ki javasolt engem, hiszen a nyolctagú bizottságból alig ismert valaki. Brazil elődömre gondolok, aki korábban többször is fölkeresett bennünket Caracasban. Szavazati joga ugyan nem volt, de valakit meggyőzhetett a bizottság tagjai közül – vélhetőleg magát Kibira püspököt. Mert később is mindig úgy éreztem, hogy Kibira nagy bizalommal tekint rám.

Gesztusai rokonszenvéről tanúskodtak. Közös alkalmainkon, amikor ő prédikált, majdnem mindig engem kért a liturgikus részek megtartására, s hogy segítsek neki az úrvacsora kiosztásában. Bár 1973 előtt sohasem járt Latin-Amerikában, beszámolóim mindig nagyon érdekelték. S ha szűkebb vagy tágabb körben latin-amerikai kérdéseket vitattunk meg, súlyt helyezett arra, hogy először én mondjam el a véleményemet.

1979-ben az LVSZ Végrehajtó Bizottsága Brazíliában tartotta évi rendes gyűlését. Az elnök még Genfben kijelentette, hogy a gyűlés után szívesen meglátogatna néhány dél-amerikai tagegyházat. A főtitkár engem kért föl, hogy készítsem elő a programot, s majd kísérjem is el az elnököt. Kibira is ragaszkodott hozzá, hogy én kalauzoljam. Utunk elején érintettük a Pôrto Alegre melletti Sâo Leopoldót, ahol a Brazíliai Evangélikus Egyház diakonissza-anyaháza van. Tájékoztattak bennünket a munkáról, majd megebédeltünk. Kibira püspök egy kis szieszta javasolt. Az intézet lelkésze azonban zavarba jött, mert a 15–16 személynek csak nyolc szobát tudott a rendelkezésére bocsátani. Az elnök megpróbálta megnyugtatni vendéglátónkat és azt mondta: „Akkor kettesével foglalunk el egy-egy szobát. Én magam sem tartok igényt külön szobára, a magamét szívesen megosztom Pósfay testvéremmel, kísérőmmel, a többiek pedig ma-

guk döntsék el, hogy kivel osztják meg pihenőhelyüket." Jólesett, hogy engem választott, pedig egyik-másik genfi munkatársát sokkal régebben és közelebbről ismerte.

Néha nem tudtam megérteni, hogy egy-egy váratlan döntése afrikai temperamentumából vagy a vezetői logikából következik. Íme, két példa:

Az említett körúton fölkerestük Argentínát is. A főváros közelében – José C. Pazban – éppen ifjúsági konferencia volt. Idelátogattunk. A tanzániai püspök angolul köszöntötte a mintegy száz fiatalt. Szavait a helyi lelkész fordította spanyolra. Látva, hogy a köszöntés milyen örömet jelent, a szomszéd városka lelkésze, Grand Bourg megkérte az elnököt, hogy vasárnap – azaz másnap – prédikáljon náluk: ő majd tolmácsolja. Kibira püspök elfogadta a meghívást. Szombat este, már igen későn, kopogtak az ajtómon. Joshiah Kibira állt előttem. Elmondta, hogy meggondolta magát. Holnap nem prédikál a templomban, csak köszönti majd a gyülekezetet. Prédikáljon valaki más, olyan, aki tud spanyolul. Hiába mondtam, hogy mekkora csalódást okoz majd, különösen a fiatalok körében, akik csoportosan idejönnek, és csak az istentisztelet után indulnak haza. Érvelésem nem használt. Azzal is előhozakodtam, hogy képtelenség ilyen későn más igehirdetőt találni. Megfellebbezhetetlenül válaszolt: „Akkor te prédikálsz, barátom, mégpedig spanyolul." Ezután elköszönt, visszament szobájába.

Az út végén Chilét akartuk fölkeresni. Az utolsó pillanatban az elnök kijelentette: „Nem megyek Chilébe. Hazautazom." Most is megpróbáltam meggyőzni. Beszéltem a részletesen kidolgozott programról, a hatóságoknál tett látogatások fontosságáról, híveink nagy csalódásáról. De megint kudarcot vallottam. Gondjaimat azonban megértette és megpróbált segíteni: „Mondd meg nekik, hogy egészségi állapotom miatt Chilét most nem tudom fölkeresni, de küldök valakit magam helyett és az te leszel, kedves barátom. Őket pedig arra kérem, hogy veled bonyolítsák le az egész programot és veled tárgyaljanak, úgy, mintha én lennék jelen ezeken az alkalmakon. Mindenütt hangsúlyozd, hogy engem képviselsz!" – Végül belenyugodtam abba, hogy néhány napig úgy tekintenek Chilében, mint az LVSZ második legfontosabb emberét. Legjobb képességeim szerint próbáltam Kibira püspök képviseletében eljárni.

Talán akkor még azt hihettem, hogy az egészségére való hivatkozás csak ürügy. Egyszerűen hazakívánkozik. De a Világszövetség hetedik nagygyűlésén – 1984-ben, Budapesten – már mindenki láthatta, hogy állapota valóban súlyos. Minden erejét össze kellett szednie, hogy egy-egy bevezető mondatot mondjon, s máris átadta a szót a három alelnök valamelyikének. Utolsó elnöki jelentését már honfitársának, Lema Anza főtitkárhelyettesnek kellett felolvasnia helyette. Mégis hősiesen kitartott a nagygyűlés feszültségei közepette, pedig testi és szellemi ereje úgyszólván a végéhez közeledett. Parkinson-kórja miatt hamarosan lemondott püspöki szolgálatáról, és teljes visszavonultságban élt még négy évig szülőhazájában. De szolgálata így is bebizonyította, hogy a harmadik világból származó egyházi vezetők alkalmasak arra, hogy egy nagy nemzetközi szervezet élén álljanak.

VII.

Az LVSZ hetedik elnöke *Káldy Zoltán*, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök-püspöke volt. Nem meglepő, hogy őt ismertem meg a legkorábban, hiszen két évig – 1939 és 1941 között – diáktársa voltam a soproni Evangélikus Hittudományi Karon.

Papfiú volt. Édesapja halála után édesanyjával és öccsével Sopronba költözött, ahol azután középiskolai tanulmányait is elvégezte. 1937-ben iratkozott be a teológiára, ahová én 1939-ben kerültem, Budapestről. Csak felszínesen ismertük egymást. Nemcsak azért, mert feljebb járt nálam, hanem azért is, mert édesanyjánál lakott és nem a teológusotthonban.

Káldy Zoltán tehetséges és szorgalmas diák volt; utolsó soproni évében a teológusok ifjúsági köre elnökének is megválasztotta. 1941-ben Kapi Béla dunántúli püspök lelkésszé szentelte és a pécsi gyülekezetbe küldte káplánnak. Nem sokkal odaérkezése után tizenöt teológustársammal együtt kéthetes szemináriumon vehettem részt a pécsi egyetem jogi karán. A kisebbségi kérdéssel foglalkoztunk. Egyik este Káldy Zoltán meghívott bennünket a szobájába, hogy beszámoljon első tapasztalatairól.

Ha jól emlékszem, Svédországba való elutazásomig ez volt egyetlen magyarországi találkozásom Káldy Zoltánnal, bár lehet, hogy 1945-ben vagy 1946-ban egy lelkészgyűlésen együtt vettünk részt. Viszont hallottam arról, hogy amikor 1944 őszén a szovjet csapatok váratlanul átkeltek a Dunán és elfoglalták Pécset, akkor ő, ellentétben főnökével, aki elmenekült a városból, a helyén maradt és tovább végezte lelkészi szolgálatait. Amikor a gyülekezet megválasztott lelkésze a háború befejezése után végül is lemondott állásáról, a gyülekezet, egyhangú választással, emlékezve a nehéz időkben való hűséges szolgálataira, Káldy Zoltánt hívta meg parókus lelkésznek. Már Svédországban jutott el hozzám a hír, hogy Káldyt jó igehirdetőnek és eredményes munkát végző lelkipásztornak tartják a pécsi gyülekezetben.

E hír vétele után 18 év múlt el legközelebbi személyes találkozásunkig. 1964-ben, amikor ösztöndíjjal ismét Svédországban tartózkodtam, Pestre tudtam utazni, hogy beteg édesanyámat meglátogassam. Ottlétemről Káldy Zoltán, aki közben esperes, majd püspök lett, értesült és kért, hogy keressem fel a püspöki hivatalban. Ezt meg is tettem, de találkozásunk nagyon formális volt. Éppen úgy, mint a második, amely szintén Pesten, valamivel több, mint két hónappal édesanyám halála után, újból az ő kérésére valósult meg.

Következő találkozásunkra több mint hat évvel később került sor a tokiói repülőtéren. A városban 1971 májusában egy fontos missziói konferenciát rendezett a LVSZ és engem meghívtak erre a rendezvényre, hogy képviseljem a Dél-Amerika északi részén levő egyházakat; Káldy Zoltán pedig mint az Egyházi Együttműködési Bizottság egy évvel korábban kinevezett tagja és alelnöke utazott oda. Egyikünk sem tudott a másikról, de Káldy Zoltán látszólag igen örült, hogy szülőhazájától távol találkozhatott valakivel, akit már 32 éve ismer. Különböző közlekedési eszközökkel jutottunk el szállodáinkba. Nem is laktunk egy helyen, bár a két szálloda közel esett egymáshoz. Miután elhelyezkedtünk, megkerestük egymást. Azt javasoltam, hogy ne együnk komoly vacsorát, hiszen a repülőgépen állandóan tápláltak minket, hanem rendeljünk az én

szállodám büféjében egy-egy szendvicset, üljünk le és beszélgessünk. Ezt nagyszerű gondolatnak találta és ekként cselekedtünk.

Először arról beszéltünk, hogy mit várunk ettől a konferenciától, majd mindegyikünk beszámolt arról a munkáról, amelyet mostanában végzett. Idáig érve, megkérdeztem Káldytól, hogy van Ordass püspök úr. Erre azt válaszolta: „Amit róla tudok, az az, hogy jól van." Megérezhette, hogy felelete nem elégít ki engem és a felvetett témához még hozzáfűzött valamit. Elmondta, hogy hasznosnak látja, hogy mi ketten, távol szülőhazánktól, most egy egészen más környezetben találkozhatunk. Ugyanis értesült arról, hogy a nyugati magyar evangélikus lelkészek másképpen ismerik és ítélik meg az „Ordass-ügyet", mint a Magyarországon élők. Ez azzal magyarázható, hogy azok, akik az előbbi csoporthoz tartozókat tájékoztatják, nem képesek a valóságos helyzet áttekintésére, és így nem szólhatnak arról, ahogyan a helyzetet a felelős pozíciókban állók és azok barátai látják. Ezért azt javasolta, hogy még a konferencia során szakítsunk magunknak időt arra, hogy tájékoztathasson engem az Ordass-probléma igaz képe felől. Azt is megemlítette, hogy ehhez körülbelül három órára lenne szüksége.

Amikor ezt a javaslatot meghallottam, természetesen megköszöntem beszélgetőtársamnak, de azt mondtam neki, hogy most több okból is ne hajtsuk végre ezt a tervet. Először is, félek, hogy távol a szülőhazától és kevés idővel rendelkezve, aligha lenne lehetőségünk arra, hogy egymást eddig elfoglalt álláspontunk helyessége vagy tévedései felől meg tudnánk győzni. Azt is megemlítettem, hogy minket nem ilyen, a hivatalos témától eltérő megbeszélés miatt hívtak meg Japánba, és ezért a sűrű program nem is engedné meg, hogy jó lelkiismerettel ilyen hosszú ideig kikapcsolódjak a konferencia munkájából. Arról is szóltam, hogy mivel nem valószínű, hogy a jövőben gyakran fogjuk egymást látni – hiszen más kontinenseken szolgálunk –, fennáll az a veszély, hogy ha az Ordass-probléma megbeszélését itt nem tudjuk befejezni, egy ilyen helyzet csak mélyebbé teszi az eltérő nézetek közti szakadékot. Kár lenne a rendelkezésünkre álló időt egy ilyen nehéz és ennyire vitatott kérdés tisztázására felhasználni. Ezért javaslom, hogy szabad időnkben beszéljünk inkább a konferencián megtárgyalandó témákról. „Jó" – mondta Káldy Zoltán és ezzel javaslata – egyelőre – lekerült a megbeszélendő dolgok listájáról.

A Tokióban tartott konferencia során és az Egyházi Együttműködési Bizottság azt követő ülése alkalmával még többször találkoztunk, de az Ordass-ügyről többet nem beszélgettünk. Ez engem megnyugtatott, mert attól féltem, hogy a beszélgetés során – Káldy Zoltán érdeklődő kérdéseire – akaratlanul is kimondanék egy vagy több baráti nevet, ami – esetleg – azzal a következménnyel járt volna, hogy Káldy hazatérése után e nevek viselői kellemetlenségeknek lettek volna kitéve.

Egyébként a fent említett ülésen választottak meg a latin-amerikai ügyek genfi előadójának, amint arról az előző fejezetben részletesebben írtam. Ez viszont érvénytelenítette Káldy Zoltánnak tett harmadik megjegyzésemet – „nem valószínű, hogy a jövőben gyakran fogjuk egymást látni" –, mert ettől kezdve több mint 14 éven át évente két vagy több alkalommal találkoztunk gyűléseken és egyéb alkalmakon. Többször előfordult, hogy Káldy Zoltán konkrét segítséget kért tőlem, főleg, amikor angolul akart rögtönzött kis beszédet tartani, vagy spontán módon hozzászólni. Ilyenkor ne-

kem adta át a sebtiben írt magyar szöveget, amit én igyekeztem pontosan lefordítva, a lehető leggyorsabban visszaadni. Az is előfordult, hogy információkat kért tőlem olyan kérdésekben, amelyekről keveset tudott, sőt nemegyszer tanácsért is hozzám fordult. Ilyesmire többször került sor azután is, hogy megválasztották a Világszövetség hetedik elnökének. Viszont sohasem került sor közöttünk a még Japánban általa javasolt beszélgetésre, amelynek a központjában az „Ordass-probléma" állt volna. Az volt a benyomásom, hogy belátta: ennek az ideje még mindig nem jött el és a függőben maradás kevésbé szaporítja gondjait, mint a problémával való foglalkozás.

Hogy arcát pontosabban megrajzoljam, szeretnék a vele való utolsó találkozásról beszámolni, amely csak két órával azelőtt történt, mielőtt a zürichi repülőtéren rosszul lett.

1985. december harmadik hetében Káldy Zoltán, az LVSZ hetedik elnöke Genfbe érkezett, hogy a következő év programjáról megbeszéléseket folytasson a főtitkárral és a szervezet egyéb vezető tisztviselőivel. Erről úgy szereztem tudomást, hogy az Ökuménikus Központban reggelenként tartott áhítaton, amelyen részt szoktam venni, ő is megjelent. Üdvözöltem és elmondtam neki, hogy sejtem, miért érkezett Genfbe. Azzal is tisztában vagyok, hogy az elnöknek ilyenkor igen kevés ideje van, ha másért nem, a közelgő karácsonyi ünnepek miatt, de ha van pár be nem táblázott perce, látogasson meg hivatali szobámban, vagy hívjon fel ott és közölje velem, hogy mikor és hol tudnánk – házon kívül – találkozni; én megpróbálok oda menni, ahova hív. De, ha tervét nem tudja megvalósítani, azt is meg fogom érteni. Ezután eredményes tárgyalásokat kívántam neki.

Elmúlt ez a nap és majdnem a következő is, ami december 19-e volt. Körülbelül 15–20 perccel tervezett elutazása előtt kopogtattak irodám ajtaján. Káldy Zoltán állt ott és elmondta, hogy eddig nem tudott jönni, de pár perccel ezelőtt minden elvégzendő feladatának eleget tett és elhatározta, hogy most teljesíti ígéretét. Persze, behívtam a szobámba, leültettem, meg akartam valamivel kínálni, de ő semmit sem kért, csak, hogy beszélgessünk. A fő kérdése az volt, hogy mikor jövök Magyarországra és hajlandó lennék-e lelkészi munkaközösségi gyűléseken és a teológián előadást tartani arról, hogy milyen visszhangja lett a Világszövetség másfél év előtt tartott budapesti nagygyűlésének a külföldi egyházak körében. Feleletként megemlítettem, hogy 1986 januárjában egy családi ünnepség miatt szeretnék a magyar fővárosba utazni és így a felkérést el tudnám fogadni. Ennek nagyon megörült és megígérte, hogy előkészíti a programot. Még egyebekről is beszélgettünk; többek között beszámolt mostani megbeszéléseinek az eredményeiről, majd az órájára nézett és azt mondta: „Sajnálom, búcsúznom kell, mert vár rám Harmati Béla, aki kiszállít a repülőtérre!". Így elbúcsúztunk egymástól, de az ajtóban visszafordult. Ezt mondta: „Majdnem elfelejtettem elmondani Neked valamit, aminek Te biztosan örülni fogsz. Az a benyomásom, hogy »államunk emberei« (így nevezte ő máskor is az akkor hatalmon levő kormányembereket) hajlanának arra, hogy a volt fasori Evangélikus Gimnáziumot visszaadják egyházunknak!". Ezt meghallva, kifejezésre juttattam örömömet. Valami olyasmit mondtam, hogy ha ezt sikerül elérnie, akkor ez lesz szolgálatán a korona. Erre megjegyezte, hogy ne beszéljek erről a lehetőségről úgy, mintha az már beteljesedett volna, de biztosíthat

róla, hogy amit csak megtehet, meg fog tenni e cél elérése érdekében. Még egyszer megráztam a kezét, majd vendégem eltávozott. Akkor nem gondoltam arra, hogy ez lesz utolsó találkozásunk és a búcsúzáskor hallottak lesznek hozzám intézett utolsó szavai.

E találkozás után 17 hónappal – anélkül, hogy a Zürichben elszenvedett szélütés után visszanyerte volna munkaképességét – az örökkévalóságba hívta az Úr Káldy Zoltánt. Sírja ugyanabban a temetőben található, ahol a 9 évvel korábban elhunyt Ordass Lajos teste nyugszik.

VIII.

Az LVSZ alapszabályai szerint, ha a megválasztott elnök valamilyen ok miatt nem tudja feladatait ellátni, az alelnök (alelnökök) feladata az ő helyettesítése. Így az 1985 végén megbetegedett Káldy Zoltán helyett a három megválasztott alelnök egyike vezette az 1986-ban és – részben – az 1987-ben tartott végrehajtó bizottsági ülést. A második alkalommal, amikor a megválasztott elnök már eltávozott az élők sorából, úgy döntött a bizottság, hogy a legközelebbi közgyűlésig terjedő időre az alelnökök egyikét választják meg a Világszövetség elnökévé. A választás egyhangúlag *Hanselmann Johannes* bajor püspök, világszövetségi alelnök személyére esett, aki 1990-ig lett az LVSZ elnöke.

Az új, és csak rövid ideig szolgáló elnököt is hosszú idő óta ismertem, valószínűleg jóval az 1984-ben tartott budapesti nagygyűlés előtti évekből, amikor még aktív munkatársa voltam az Egyházi Együttműködési Bizottságnak és főleg a missziói egyházakban folyó teológiai főiskolák munkájának az erősítésével foglalkoztam. Már akkor az volt a benyomásom a bajor püspökről, hogy ő a békesség embere szeretne lenni. Később megtapasztaltam, hogy az ilyen szolgálat végzésére különösen fontos lelki ajándékokkal rendelkezik és nehéz időkben is talál megoldásokat, amelyeket a szemben álló felek legtöbbször a vesztesség érzete nélkül tudnak elfogadni.

Miután 1986-ban én is elértem a kötelező nyugdíjbamenetel idejét és így nem voltam többé a Világszövetség alkalmazottja, mint Genfben maradt volt munkatárs, gyakran megfordultam az Ökuménikus Központban. Többször meghívtak – mint vendéget – gyűlésekre is. Hanselmann püspökkel való kapcsolatom tehát ebben az időben sem fejlődött vissza, sőt talán erősödött. Ennek valószínűleg az volt az egyik oka, hogy Hanselmann püspök jól tudta: elég hosszú időt töltöttem a Világszövetség munkájában, és annak előtte is sok kapcsolatom volt ezzel a szervezettel. Ezért többször kérdezett engem problémák eredete vagy régebbi megoldásai felől. Tudta azt is, hogy kapcsolataim vannak a Magyarországi Evangélikus Egyházban nemcsak az akkori vezetőkkel, hanem a csendben dolgozó lelkészekkel és az egyszerű, templombajáró emberekkel is. Mivel a bajor püspök elnöksége alatt következett be Közép- és Kelet-Európában az a történelmi esemény, amelyet sokan „változás"-nak neveznek[4], az elnök úgy próbálta ezekben az időkben a Világszövetség munkáját irányítani, hogy segítségére legyen azon tagegyházaknak, amelyeknek egy új környezetben kell feladataikat megtalálniuk.

Egy Hanselmann püspökkel kapcsolatos élményem közreadásával szeretném a róla

szóló részt lezárni. Amikor az LVSZ 1987-ben, a svédországi Lund városában megemlékezett alapításának 40. évfordulójáról, erre az alkalomra, mint régi munkatársat, engem is meghívtak. Sok szép beszédet hallgattam végig a dómban kezdődő, majd egy gyülekezeti házban és az egyetem aulájában folytatódó ünnepségeken. Kevesen voltak, akik mondanivalójukban bibliai szövegeket idéztek. Az utolsó szónok Hanselmann püspök volt. Ő szinte csak bibliai szövegeket olvasott fel, főleg olyanokat, amelyekben a 40-es szám előfordult és azokat magyarázta. Természetesen nem keveredett bele valamiféle számmisztikába, hanem az igehelyek eredeti értelmének a megvilágítása után nagyon józanul elmondta azt, hogy a mostani helyzetben szolgáló evangélikus egyházak számára a 40-es szám milyen üzenetet jelenthet.

Beszéde után odamentem hozzá, megköszöntem neki a hallottakat és azt mondtam, hogy egy ilyen záróbeszéd nélkül hiányérzettel hagytam volna el a jubileumi ünnepségeket. Azt éreztem volna, hogy nem mondtak el valamit, amit el kellett volna mondani. Mielőtt elbúcsúztam tőle, megköszönte ezt az őszinte megjegyzést. Minden bizonnyal később is emlékezett rá, mert ha nem is szólt róla, de irántam érzett megbecsülése megmutatkozott kedvességében. Sajnos, az 50. évforduló megünneplése után, 1999 végén őt is hazahívta az Egyház Ura.

IX.

1990-ben, a brazíliai Curitibában, az LVSZ nyolcadik nagygyűlésén *Brakemeier Gottfried*-ot, a legnagyobb, majdnem egymilliónyi egyháztaggal rendelkező dél-amerikai evangélikus egyház elnökét választották meg a szervezet legfőbb vezetőjévé. Őt 1971 óta ismerem, amikor az argentínai José C. Paz-ban, az V. Latin-amerikai Evangélikus Kongresszuson nemcsak mint a brazíliai tagegyház egyik küldöttje vett részt, hanem egy sokakat gondolkozásra ihlető előadást is tartott.

Az 1971. évet Latin-Amerika evangélikussága a feszültségek évének szokta nevezni. Még nem gyógyultak be azok a sebek, amelyek úgy keletkeztek, hogy az 1970 júliusára, Pôrto Alegrébe összehívott nagygyűlés helyét – pár héttel annak megnyitása előtt, főleg német és észak-európai tagegyházak javaslatára – áthelyezték a franciaországi Evianba. Ez az év volt annak az időszaknak a kezdete, amikor a főleg római katolikus teológusok köréből származó „Felszabadítási (vagy Felszabadulási) teológia" népszerűsítése annyira előtérbe került, hogy azt sokan az egyetlen, a latin-amerikai keresztyének számára különösen megfelelő teológiai gondolkozásnak kezdték nevezni és megkísérelték, még evangélikus körökben is, szinte egyeduralkodóvá tenni. A fiatal brazil teológusnak volt bátorsága, hogy ezen a találkozón előadást tartson a felszabadulás (felszabadítás) bibliai értelméről, amelynek teológiai mélysége nagy benyomást tett hallgatóira. Ez az igyekezet – hogy hallgatóit visszavezesse a bibliai szövegek mondanivalójához –, később is jellemezte szolgálatát, azt is, amit az LVSZ elnökeként végzett. Még a LVSZ adminisztratív jellegű gyűlésein elhangzott beszédeiben is igyekezett rámutatni hitünk alapjaira.

Amikor 1971 után, évente legalább egyszer (de sokszor több alkalommal is), köteles-

ségemnek eleget téve meglátogattam Brazíliát, igyekeztem szinte minden alkalommal São Leopoldót felkeresni, ahol Brakemeier teológiai tanár tanított és lakott. Tájékoztattam őt a Világszövetségben folyó munkáról, és meghallgattam véleményét, meglátásait a latin-amerikai egyházak körében folyó eseményekről. Szinte pihenésnek számított, ha ilyen alkalmakkor maradt időnk aktuális teológiai kérdések megbeszélésére is.

Amikor Dr. Brakemeiert 1990-ben megválasztották a Világszövetség kilencedik elnökének, én már nem voltam munkatársa a szövetségnek, de tudósítóként jelen voltam az alkalmon a brazíliai Curitibában tartott nyolcadik nagygyűlésen. Ott természetesen találkoztam vele, és azután is, amikor valamilyen gyűlés vagy megbeszélés miatt Genfbe érkezett az új elnök. Ilyenkor kerestem a találkozási alkalmakat. Ezeknek ő is örült és tájékoztatott egyházának munkájáról, valamint a latin-amerikai keresztyénség gondjairól.

Amikor 1997-ben az LVSZ 50 éves fennállását ünneplő, kilencedik nagygyűlését tartotta, Dr. Brakemeier elnöki mandátuma is lejárt. Ezt követően visszatért a São Leopoldó-i teológiára és folytatta megszakított professzori munkáját, amelyet azóta is végez. Reménységem szerint eredményei még sokáig segítséget jelentenek a Világszövetség tagegyházainak a teológiai munkában.

* * *

Amikor ennek a visszaemlékezésnek első kézirata elkészült[5], befejeződött a Világszövetség Hongkongban tartott kilencedik nagygyűlése, amelyen megválasztották Brakemeier elnök utódját, *Krause Christian*t, a németországi Braunschweig tartomány (állam) evangélikus egyházának a püspökét. Így már a jelen tanulmány első kéziratában meg tudtam említeni ezt az eseményt, mert az új, azóta is szolgáló elnököt is jól ismerem, akár az eddigi kilenc elnököt. Amikor 1971-ben Genfbe kerültem, Krause lelkész az Egyesült Németországi Evangélikus – Lutheri Egyház Hannoverban levő, központi irodájában missziói előadóként munkálkodott és e minőségében – évente legalább egyszer – részt vett az Egyházi Együttműködési Bizottság ülésén. Ezeken az összejöveteleken, megfigyelőként, legtöbbször ő képviselte a németországi evangélikusságot. A találkozási alkalmakra nemcsak Genfben került sor, hanem Chilétől Szingapúrig és Észak-Amerikától Libériáig a világ sok helyén. Különösen jól emlékezem az utolsónak említett ország fővárosában, Monroviában tartott gyűlésre, ahol ottlétünkkor katonai forradalom tört ki és az akkori államelnököt kivégezték. A konferencia kb. 120 résztvevője nem hagyhatta el a szállodát, ahol lakott és ahol a gyűlést tartottuk; senki sem tudta, hogy milyen veszélyek várnak az itt egybegyűltekre a helyi politikai helyzet gyökeres megváltozása miatt. A résztvevők közül Krause lelkész tűnt ki egyrészt bölcs nyugodtságával, másrészt fáradhatatlan igyekezetével, hogy a világ sok részéből egybegyűlteket megnyugtassa és őket lehetőleg minden kártól és veszedelemtől megvédje. Később a kétévenként megtartott Német Egyházi Napok[6] megszervezése lett a feladata és innen hívták el a Braunschweigi Tartományi Evangélikus Egyház püspökének.

Azóta, hogy Krause Christian püspököt a Világszövetség tizedik elnökévé megválasztották, lassan öt esztendő múlt el. A tervek szerint 2003-ban kerül sor Kanadában az LVSZ tizedik nagygyűlésére, amikor új elnököt választ a szervezet.

A jövendőbeli elnök – ha még megérem megválasztásának az idejét – valószínűleg nem fog azok közé tartozni, akikkel korábban voltak kapcsolataim.

Amikor ezt a megemlékezést befejezem, és a hivatalban levő elnöknek mostani és jövőbeli szolgálatához bölcs nyugodtságot és embertársai érdekében végzett munkájához fáradhatatlanságot kívánok, abbéli reményemet is kifejezem, hogy a világ evangélikusságát képviselő küldöttek mindig kapjanak felülről jövő bölcsességet Isten akarata szerint való vezetők választásához.

Végül elmondom, hogy a bevezetésben megemlített két „arcképcsarnok" közül a második nemcsak egy Genfben szerkesztett és főleg innen terjesztett könyvben található meg. Az egy valóban meglevő, falra akasztott fényképekből összeállított, történelmi tárlatszerű arcképcsarnok, amelyet bárki megtekinthet, aki elkerül Genfbe és meglátogatja az ottani Ökuménikus Központ Rhône szárnyának a harmadik emeleti folyosóján – az LVSZ főtitkárának irodája mellett – az LVSZ eddigi és mostani elnökeinek a képeit.

Jegyzetek

[1] *Les vrais Portraits des hommes illustrés.*

[2] *From Federation to Communion – The History of the Lutheran World Federation* Fortress Press, Minneapolis, 1997.

[3] *Den kristna kârlekstanken genom tiderna – Eros och agape.* Stockholm, 1997. (Magyarul: A keresztyén szeretetgondolat az idők sorában – Érosz és agapé)

[4] A németek az 1989-ben és az azt követő években Közép- és Kelet-Európában bekövetkezett politikai „fordulat"-ot „Wende"-nek nevezik.

[5] E tanulmány első kézirata 1997 szeptemberében, Genfben készült német nyelven. A magyar változat kiegészített és csak kis részben átdolgozott szövege 2002. április 26-án, ugyancsak Genf városában készült.

[6] „Deutscher Evangelischer Kirchentag"

Egy erdélyi gyűjtő emléke

Sigerus Emil tárgyai az Iparművészeti Múzeumban

Sigerus Emil maga írta meg családjának származástörténetét. A család a 16. század második felétől a 18. század második feléig Brassó egyik tekintélyes famíliája volt. Johannes Sigerus 1594-ben az országos politika szintjéig jutott: tagja lett annak a követségnek, amelyet Báthory Zsigmond indított Rudolf prágai udvarába. Városi tanácsurakon kívül három prédikátor is került ki a családból a 16–17. század folyamán; sőt, a hetedik ismert Sigerus – ugyancsak Johannes – az ezerhatszázas évek végén egy ideig a Fekete-templom orgonistája volt.

A 18. század első felében a Sigerusok ötvösdinasztiaként váltak ismertté. Brassó irányításában továbbra is szerepet játszottak.[1] Petrus Sigerus a 18. század második felében Nagyszebenbe költözött, ismert patikus lett, s Erdély tudománytörténetébe[2] botanikusként írta be nevét. Az ő egyik unokája volt Emil (1854–1947), akiről írásunk szól, s aki a szász néprajztudomány és helytörténetírás kiemelkedő alakja.

Sigerus Emil édesanyja Hochmeister-lány volt, a 17. századig visszanyúló tekintélyes szebeni családból származott. Férje, Andreas Karl Sigerus városi főjegyző korán meghalt, s népes családot – hat gyermeket – hagyott árván. Emil kénytelen volt megszakítani gimnáziumi tanulmányait. Későbbi hatalmas tudását jórészt önképzéssel szerezte.

Kezdetben egy ideig könyvkereskedéssel próbálkozott, aztán a Transsylvania biztosító-banknál talált munkát. Életviszonyai fokozatosan javultak, végül a bank igazgatójává is megválasztották. Munkabírása, intelligenciája lehetővé tette, hogy hivatali munkája mellett helytörténeti, néprajzi érdeklődésének is hódoljon. Két évtizeden át (1881–1901) az erdélyi Kárpát Egyesület titkára volt, s ebben a minőségében alapította meg a Kárpát Múzeumot,[3] amely 1885-től 1918-ig önállóan működött,[4] majd a Bruckenthal Múzeumhoz csatolták. Sigerus főleg a szász anyagi kultúra emlékeit gyűjtötte, s igen eredményesen. Számos publikációja jelent meg, szerkesztette a Siebenbürgisch-Deutschen Tageblattot. 1900-ban jelent meg *Siebenbürgisch-Sächsische Burgen und Kirchenkastelle* (Erdélyi szász erődítések és templomerődök) című könyve, amely a későbbiekben még számos kiadást ért meg. Nagyon fontosak a Nagyszeben történetéről írott munkái, most csupán a *Chronik der Stadt Hermannstadt*ot (Nagyszeben krónikája, 1930) említjük. Néprajzi munkái közül kiemelkedik a *Siebenbürgisch-Sächsische Leinen-Stickerei* (Az erdélyi szász vászonhímzés). Ma is alapműnek számít. Több mint fél évszázadon át dolgozott anyagán; első kötetét 1906-ban adta ki.

Nem lehet csodálni, hogy a bankár, helytörténész és néprajzos Sigerus Emil – ennyi

elfoglaltság közepette – végül nőtlen maradt. Egyetlen menyasszonyát elvitte a tüdőbaj. Két nővére nem ment férjhez, Emil velük élt az ún. Blaues Stadthaus (Grosser Ring 5.) második emeletén lévő nagy lakásban. Később egyik – férjét és fiát elveszített – fiatal unokahúga szintén hozzájuk költözött.

A család történetének ez a korszaka – négy gyermektelen ember egy lakásban – szomorúan vetíti előre a szász nagypolgárság pusztulását. A harmincas években a szebeni gyerekek többször is látták a magas termetű, hófehér hajú Sigerus Emilt, amikor az akkori nemzeti ünnepen – május tizedikén – ablakából a román díszszemlét figyelte...

1944-ben – Románia kiugrása után – a rendőrség lefoglalta a Blaues Stadthaust. Sigerus Emil és unokahúga a szász egyház tulajdonát képező egyik házban húzódott meg. Az öregember időközben megvakult. Nyomorúság és nélkülözések közepette érte a halál. Mindvégig unokahúga gondozta.[5]

Sigerus Emil személye magyar szempontból azért is fontos, mert az Iparművészeti Múzeum 1917-ben egy hatalmas, mintegy hatszáz tételből álló gyűjteményt vásárolt meg tőle. A múzeum történetében ez volt az egyik legnagyobb vétel. Ha Sigerus adományozó lett volna, ezzel a mennyiséggel a múzeum legnagyobb jótevői között lenne a helye. Fontosabb azonban, hogy az összeomlás előtt egy évvel – teljesen jogszerűen – az Iparművészeti Múzeum tulajdonába juttatott egy roppant jelentős anyagot. Mindazt, amit az erdélyi szász néprajz szempontjából hézagpótlónak ítélt, Nagyszebenben tartotta; de az igényes szász polgárság az évszázadok folyamán – különböző korokból és kultúrákból származó – iparművészeti értékek tömegét is fölhalmozta, s Sigerus, a kifinomult ízlésű gyűjtő, ebből az anyagból már jó lelkiismerettel adott el Budapestnek.

Az 1917-es vétel tételszerű ismertetése kötetet – köteteket? – venne igénybe. Erre most természetesen nem vállalkozhatunk. Néhány kiemelkedő értékű műtárgy mégis alkalmas lehet arra, hogy az állomány minőségéről valamelyes fogalmat adjon. Választásunk elsősorban szőnyegekre esett, s nem véletlenül: tavaszi számunkban a szász templomok középkori – bronz – keresztelőmedencéiről olvashattunk, s a szőnyeg ugyancsak a szász templomok jellegzetes tartozéka. Igaz, nem hitelvi, hanem történeti okokból – mint majd látni fogjuk.

S a néhány kerámia, amit a szőnyegekhez társítunk, a történeti ország területén szinte páratlan minőségű darab: méltó emléke a két világ határán élő evangélikus szász polgárságnak, s magának Sigerus Emilnek.

Mányoki János

Oszmán-török szőnyegek

Az 1872-ben alapított budapesti Iparművészeti Múzeum fénykora a 19–20. század fordulója volt, korai anyagának jelentős része – köztük számos keleti szőnyeg – ekkor került a múzeum kezelésébe. Az 1914-ben kitört világháború elsősorban a múzeum gyűjtőtevékenységét korlátozta. A leromlott gazdasági helyzet ellenére 1916-ban Kutasi Radisics Jenő főigazgató megszerezte a szükséges pénzösszeget a nemzetközi szempontból is jelentős Sigerus-gyűjtemény megvételéhez. A fa, fém, kerámia, textil stb. tárgyak közt figyelemre méltó kilenc oszmán-török szőnyeg, melyekhez hasonló

darabok a régi Magyarországon seculáris használatuk mellett *protestáns templomok díszítésében* is fontos szerepet játszottak.

Hans Seybold Hochstetten 1476–82 közti feljegyezéseiben olvashatjuk, hogy Mátyás király esküvőjére a budai Boldogasszony-templomban állított baldachin alatt a padlóra értékes szőnyeget terítettek (1); a magyar uraktól nászajándékba ekkor szőnyegeket is kapott (2). Szerémi György (1484–1543) királyi káplán emlékirataiban jegyezte fel, hogy amikor Szapolyai János Mohácson I. Szulejmánt meglátogatta „egy kis mérföld hosszúságban" a szultán sátorához vezető utat török és más selyemszőnyegekkel borították (3). Bethlen Gábor gyulafehérvári palotáját 155 európai falkárpit, 154 perzsa, 105 török és 39 közelebbről meg nem határozott szőnyeg díszítette (4). Keleti szőnyeg az udvar mellett legnagyobb számban a magyar fő- és köznemesség tulajdonában volt. A köteteket kitevő levéltári anyagból itt két jellegzetes példát idézünk. Thury György 1571-ben lajstromozott ingóságai között 39 szőnyeg szerepelt (5). A Szentdemeteri Balási Ferenc fejedelmi főlovász szentdemeteri kúriájában található berendezési tárgyak szobánként felvett leltárában egy jellegzetes 17. századi magyar otthon képe tárul elénk. A kúria helyiségei közül nyolcban 32 szőnyeget írtak össze. A legtöbb darab falon függött, néhány pedig asztalok leterítésére szolgált. Leggazdagabban a fogadóterem (a „nagy palota") volt díszítve: „Öt öreg (=nagy) szép díván szőnyeg az fal oldalán... Az három ablak között három kis szép veres szőnyeg...Vagyon két öreg zöld gyentáros (=viaszkolt) asztal az egyiken vagyon egy új fejér-tarka szőnyeg"(6). Szokásban volt, hogy a kegyuraság, egy-egy céh stb. templomuk díszítéséhez valamely jeles esemény alkalmával szőnyeget ajándékozzon. Borsod megye református templomaiban az úrasztalát, szószéket díszítő szőnyegekről a ma már hiányos és csak az 1735–1757 közötti időszakból fennmaradt egyházlátogatási jegyzőkönyvek alapján készült felmérés. Ezekből tudjuk, hogy ekkor a megye területén 147 egyház tulajdonában 247 szőnyeg volt (7).

Az első világháború utáni elcsatolások, a második világháború harci eseményei, s az azt követő politikai fordulat következtében a magyar műkincsállományt fel nem becsülhető károk érték. Hogy az egykori ünnepi események kapcsán említett, továbbá a paloták, kastélyok, kúriák, városi otthonok berendezését leltározó dokumentumokban említett szőnyegek milyenek lehettek, ma már jószerével csak múzeumokban, magángyűjteményekben, illetve – nem utolsósorban – az *erdélyi protestáns, legnagyobb számban evangélikus templomokban őrzött szőnyeganyag* utal.

A szőnyegszövés és -csomózás eredetileg nomád pásztortörzsek művészete volt, kibontakozásában a török fajtájú népek alapvető szerepet játszottak. A csomózás technikájának ismeretét Anatóliába is a Közép-Ázsiából érkező szeldzsuk-törökök vitték és az őket követő oszmán-törökök körében a szőnyegkészítés a középkortól napjainkig virágzik. Az Anatóliában szórványosan a 20. században is élő nomád gyakorlat a falusi parasztgazdaságokban háziiparrá, a városokban önálló kézműves ággá fejlődött. Az exportra kerülő szőnyegek nagyrészt városi kézművesek munkái voltak.

A textíliák anyagszerű díszítése a végtelenül ismétlődő mustra. A Közép-Ázsiában most is készülő, nagyméretű, türkmén „főszőnyeg", a „hali" középmezejét medalionszerű díszítőelemek, az ún. göl-ök sorai ékítik. A „göl" egy-egy törzs címere, jelvénye

volt. „Göl"-jellegű, medalion motívumok sorakoznak a 15–17. századi oszmán-török, ún. „Memling-", „Holbein" és „Lorenzo Lotto" szőnyegeken is, melyek sajátos elnevezése magyarázatra szorul. Az anatóliai szőnyegeket általában készítési helyük (Gördes, Kula stb.), gyakori előfordulási helyük (erdélyi), készítési technikájuk (kilim stb.) szerint, bizonyos csoportokat európai festőkről nevezi a szakirodalom. A pompás színezetű oszmán-török szőnyegek első nyugati „műértő"-i között – nem véletlen – híres festőművészeket is találunk, akik a keleti szőnyegek – egykori teoretikusok által „barbár"-nak tartott – lenyűgöző színvilágát úgy „csempészték" festményeikre, hogy egy-egy birtokukba került darab hű mását örökítették meg alkotásaikon. Ezek az irodalomban napjainkban is alkalmazott elnevezések a tudományág kezdeti periódusában, a 19. század második felében születtek, amikor a nevezett csoportok eredete kevésbé volt ismert.

A Sigerus gyűjteménynek jelentős része, így egy „Memling", három „Lorenzo Lotto" és egy „Madaras Uşak" szőnyeg tartozik a végtelenül ismétlődő mustrájú korai oszmán-török szőnyegek sorába.

A Hans Memling (Seligenstadt 1433 körül–Brugge 1494) után elnevezett szőnyegek középmezejét négyzetbe komponált, lépcsős tagolású rombuszmedalionok („göl"-ök) sorai töltik ki. Ilyen szőnyeg képe látható Memling – a bécsi Kunsthistorisches Museumban őrzött – *Trónoló Madonna a gyermekkel* című képén. Az Iparművészeti Múzeum (8) 15. századi „Memling" szőnyege (9) e típus ma ismert legkorábbi képviselője, tiszta, világos kompozíciója, mély tüzű koloritja egyúttal annak egyik legszebb példányává emeli *(1. kép)*. 1994-ben a brugge-i Groeningemuseumban a Memling halála 500. évfordulója alkalmával rendezett emlékkiállítás mellett még egy érdekes bemutató is készült, ahol a művész képeire festett tárgyak eredetiben kerültek a látogató közönség elé, és itt az ún. „Memling" szőnyegeket a Sigerus-gyűjteményből származó töredék képviselte (10).

Noha egy csoport megjelölésére ifj. Hans Holbein (Augsburg 1497/98–London 1543) kölcsönözte nevét, mellette más művész is festett képére „Holbein" szőnyeget. A „Holbein" szőnyegek mintázatának alapja négyzetháló, ahol a négyzeteket egy-egy fonatos keretű „göl" tölti ki, a négyzetháló metszéspontjait egy-egy négykaréjos motívum gazdagítja, melyek összekapcsolt csúcsaik révén rácsmintát képeznek. A Lorenzo Lotto (Velence 1480 körül–Loreto 1556) nevével jelölt szőnyegek rajza a „Holbein" mintázatból fejlődött ki: azon mód, hogy az eredeti mustra medalionjai („göl"-jei) elmaradnak s a négykaréjos tagokból alakult arabeszkrácsozat önálló életre kel. A korábbi példányok általában nagyobbak, a középmezőben az alapmotívum több hosszanti tengelyben jelentkezik. A 17. századi munkák, mint a Sigerus-gyűjteményből származó „Lorenzo Lotto" szőnyegek kisebb méretűek, a középmezőre a végtelenül ismételhető minta ötletszerűen kiemelt részlete kerül. A gyűjtemény I. számú „Lorenzo Lotto" szőnyegének (11) középmezejét két-két, bal, illetve jobb oldalon elvágott motívumból álló, két tengelybe rendezett arabeszkrács ékíti. A bordűr középsávját kufiírásból stilizált ornamensekkel váltakozó palmetták, illetve csillagos kereszt-idomok ékítik *(2. kép)*. A II. számú „Lorenzo Lotto"szőnyegünk (12) töredék, eredeti nagyságának körülbelül fele maradt fenn. A középmezőt egy központi tengelyre komponált mustra díszíti. A bordűr mintázata az előbbi darabéhoz hasonló *(3. kép)*. A III. számú

Lorenzo Lotto szőnyeg (13) középmezejében a háromtengelyes mustra: középen teljes, kétoldalt vágott motívum sorral készült. A bordűrben váltakozó színű rozettákkal kialakított sorminta húzódik *(4. kép)*.

A 17. század közepén készült, fehér alapszínű „Madaras Uşak" szőnyegünk (14) mintázata a „selyemút"-on, Távol-Keletről érkező budhista szimbolikus ábrából, a „csintamani" motívumból fejlődött ki *(5. kép)*. A „csintamani" az oszmán művészetben eredeti formájában is kedvelt: kettős hullámvonalra (felhőszalagra) piramis formában állított 3 golyóból összetett díszítőelem, melynek soraiból alakított, textil- és kerámiatárgyakon gyakori mustrából a helyi mesterek ízlésüknek inkább megfelelő rácsmintát alkottak (15). Az átalakulás lépésről lépésre haladt: a kettős felhőszalag gyermekkorunk papírból hajtogatott madarára emlékeztető palmetta lesz, ami négyzetes mezőket lezáró rácsmintává rendeződik, a 3–3 golyó a rácsozat négyzetes mezeibe kerül, s folyamatosan virágdísszé alakul. E fejlődési menet számos átmeneti változattal illusztrálható.

A fehér szőnyeg Magyarországon keresett és kedvelt változat volt. Erre utalnak fennmaradt tárgyi emlékek és egykorú feljegyzések is. Így például Rimay János Bethlen törökországi követe 1621-ben a fejedelem számára Isztambulban többek között egy „fejér pöttögetett" („csintamáni"?) és három darab – minden valószínűség szerint a Sigerus-szőnyeggel azonos rajzú – „madaras, asztalra való szőnyeget" vásárolt (16).

Feltehetőleg Perzsiába is a szeldzsuk-törökök vitték a szőnyegcsomózás ismeretét. A 15–16. század fordulóján a sah és környezete számára dolgozó műhelyekben a könyvkötő és miniatúrafestő művészek közreműködésével olyan magas szintű gyakorlat bontakozott ki, amely visszahatott az oszmán-török szőnyegművészetre is.

I. Szelim szultán 1514-ben legyőzte a perzsa sahot, 1516–1518 között uralma alá hajtotta Egyiptomot. A meghódított országokból az udvari manufaktúrába áttelepített szőnyegművesek hazájukból hozott anyagból, sajátos technikával dolgoztak. A török törzsi hagyományok szerint tisztán gyapjúból, szimmetrikus (gördersz v. török) csomókkal készült szőnyegektől eltérően, az udvar szolgálatában levő perzsa és egyiptomi mesterek munkái a gyapjú mellett selyemből, pamutból, aszimmetrikus (szenné v. perzsa) csomókkal készültek. A helyi hagyomány szerinti végtelenül ismétlődő mustrától eltérően előnyben részesítették az egy nézetű, illetve koncentrikus kompozíciót.

Az udvari manufaktúra legszebb alkotásai imaszőnyegek voltak. A muszlim hívő számára vallása napi ötszöri imádkozást ír elő. Az imát szokás szerint, értékes szőnyegen Mekka irányába borulva mondják. Az imaházakban Mekka irányát díszes, falba épített fülke, a mihráb jelzi. Az imádkozáshoz használt szőnyeg tükrébe gyakran a mihráb, vagyis az imafülke egynézetű rajzát csomózták.

A Sigerus-gyűjteményt egy 16. századi, udvari manufaktúrában készült töredékes imaszőnyeg gazdagítja (17). A vörös alapszínű középmezőt díszítő mihráb lópatkó formájú ívét kétoldalt egy-egy karcsú oszlop támasztja alá, az ív fölé kecsesen hajló arabeszkinda borul, a bordűr zöld alapszínű középsávjában sarló alakú levelekkel keretezett rozetták és ún. palmettavirágok sorakoznak, a köztes részt a törökök legkedvesebb virágai: jácint-, szegfű- és tulipánszálak töltik ki *(6. kép)*.

A hagyomány szerint Sigerus Emil e szőnyeget a segesvári óváros egy régi épületé-

nek lépcsőházában fedezte fel lábtörlőnek felszabdalva, sajnos többi részlete ekkor már nem volt meg (18). Az udvari manufaktúra itt leírt imaszőnyeg-kompozíciója évszázadokon keresztül követett példaképe lett az oszmán-török mestereknek.

A 15–16. században az anatóliai szőnyegművészet központja – mai ismereteink szerint – Uşak városa és környéke volt. A17. században virágzott fel Gördes, Kula és Ladik szőnyegművessége. Az e városokban készült munkák közül elsősorban imaszőnyegek ismertek. A 18. századból viszonylag kevés szőnyeg maradt fenn, de ekkor még készültek figyelemre méltó alkotások. A 19. századi mennyiségi fellendüléssel párhuzamosan a városi műhelyekből kikerült munkákon a hanyatlás határozott ismérvei mutathatók ki.

A Sigerus-gyűjteménnyel egy 18. századi „Kula" és egy 19. század első feléből származó „Gördes" imaszőnyeg került az Iparművészeti Múzeumba. A két egymás közelében fekvő nyugat-anatóliai város szőnyegeinek mintázata rokon vonásokat mutat, bizonyos eltérés a struktúrában jelentkezik: a kulai munkák szövése durvább.

„Kula" szőnyegünk rajza a fenti udvari manufaktúra szőnyeg rajzának kései változata, a kompozíció kissé fellazult, új elemekkel gazdagodott, a színek erőtlenebbek lettek (19). A vörös alapszínű imafülke záróívét a vállkőhöz nem szervesen kapcsolódó két, jácintszálak soraival díszített oszlop tartja. Az oszlop talpazatát vizeskancsó helyettesíti, amely ábra az imádkozót az imát megelőző kultikus mosakodásra emlékezteti. A záróív csúcsában a korábbi darabokon naturalisztikusan ábrázolt mecsetlámpát stilizált virágcsokor szimbolizálja. A vállkő feletti mezők és a bordűr középsávjának díszítése a fenti szőnyegével azonos *(7. kép)*.

Másik imaszőnyegünk (20) mihrábja geometrikusan tagolt négyzetté egyszerűsödött, a tartó oszlopokra már csak körbefutó szimpla szegfűsor emlékeztet. A középmező a többsoros, gazdagon díszített bordűr mellett háttérbe szorul *(8. kép)*. A több évszázados helyi hagyománnyal rendelkező „Gördes" szőnyegek rajza hatással volt számos 19. században kibontakozó csoportra, s a készítési hely meghatározásához elsősorban a felhasznált anyag milyensége, strukturális sajátosságok nyújtanak segítséget. Gördesben a szőnyegek – általában, de nem kizárólag – tisztán gyapjúból készültek. A Sigerus gyűjtemény ezen kései darabjának vetülékfonala pamut, ezért feltételezhetjük, hogy az Bandirmában is készülhetett.

Az oszmán-török szőnyegművészet egyik legartisztikusabb csoportját az ún. erdélyi szőnyegek képezik. A régi Magyarországra ezek a jellegzetes rajzú változatok kerültek a legnagyobb számban, ami arra utal, hogy ezen darabok mintázata, színvilága felelt meg leginkább a helyi igényeknek. Az Uşak városához köthető típus elnevezése onnan ered, hogy napjainkig a fennmaradt darabok legnagyobb számban az *erdélyi lutheránus templomok kincsei* között találhatók. Így pl. a brassói Fekete-templomot 52, a segesvári ún. barátok templomát 10, a kőhalmi templomot 6 „erdélyi" szőnyeg díszíti. A múzeumi gyűjtemények sorában, beleértve a törökországiakat is, a leggazdagabb az Iparművészeti Múzeum, amely e típusból 21 példányt gyűjtött össze; más nyugat-európai, tengerentúli gyűjteményben csak 1-2 példány található.

Az „erdélyi" szőnyegek eredeti funkciójuk szerint imaszőnyegek voltak, azoknak egy sajátos, dupla imafülkés változatát képviselik. A szőnyegek középmezejébe a szo-

kásos egynézetű imafülke helyett két egymással tükörképszerűen szembeállított, egymáshoz a talpazatuknál kapcsolódó mihráb rajzát csomózták. Ily módon olyan imaszőnyeget kreáltak, ami mindkét oldaláról használható volt, de ennél jelentősebb, hogy olyan minta jött létre, amely a korszakban divatossá lett koncentrikus kompozíciónak felelt meg. A szembeállított ívezet központi medaliont képez, melynek közepére egy kisebb medalion került. Ezeknek a kisebb medalionoknak a kialakítása korábbi „Uşak" imaszőnyegeken megegyezett a „Holbein" szőnyegek „göl"-jét kiegészítő négykaréjos díszítő motívumával. Idők folyamán kialakult egy olyan változat is, amelyen a középmedalion körvonala egyesült a két mihráb belső körvonalával, s az így kialakult tükörbe a közép hossztengelyre szimmetrikusan komponált arabeszk-inda dísz, a két csúcsba egy-egy jellegzetes, vázaformájú mecsetlámpa került. A csúcsívek feletti négy sarokmezőt a korábbi darabokon arabeszkrács, később egy-egy palmettákkal díszített rozettamedalion tölti ki. Az „erdélyi" szőnyegeken jellegzetes a bordűr díszítése is: a középsávban virágdíszes kartussal kitöltött, lapítottcsillag-medalionok sorakoznak, korábbi darabokon nyolcágú csillagokkal váltakozva.

Az Iparművészeti Múzeum Sigerus-gyűjteményből származó, 17. század közepén készült „erdélyi" szőnyege a középmedalionos típus csoportját gazdagítja (21). Az archaikusabb négykaréjos motívummal kitöltött kis medalion helyére kettős rozettakoszorú került, melyet körbe szegfűszálak gazdagítanak. A koszorú két csúcsához csatlakozó palmettadísz az imafülkékben függő mecsetlámpára emlékeztet. Az ívek feletti mezőket a későbbi munkákra jellemző rozettamedalion tölti ki, a bordűrön a jellegzetes, lapítottcsillag-medalionok sorakoznak *(9. kép)*.

Az évszázadok folyamán, általában békés kereskedelmi úton hozzánk érkezett oszmán-török szőnyegek olyan szervesen beépültek elődeink mindennapi életébe, hogy azokat manapság már teljesen sajátunknak érezzük.

Batári Ferenc

Izniki fajanszok

Iznik, az ókori Nicea, hegyekkel övezett, csendes kis tóparti város Északnyugat-Anatóliában. Története több mint kétezer éves múltra nyúlik vissza. Virágzásához nagyban hozzájárult kedvező földrajzi helyzete, hiszen a kelet felé irányuló fontos kereskedelmi út mentén fekszik. 325-ben az első egyetemes zsinat színhelye volt. A 13. század első felében, 1204–1261 között a nikaiai császárság fővárosaként komoly szerepet töltött be, majd, mint a formálódó Oszmán birodalom egyik első központja, jelentőségét a 14. század első évtizedeiben is megőrizte.

Napjainkig élő „világhírét" azonban minden bizonnyal a 16–17. században itt működő fazekaskemencéknek köszönheti. Számosan felvetették már a kérdést, hogy miért éppen Iznikre esett a választás, amikor a 15–16. század fordulója körül állandó helyet kerestek a szultáni udvar igényeit kielégítő kerámiaközpont számára. A választ maga a természetes környezet adja, hiszen a helyszínen rendelkezésre áll minden szóba jövő alapanyag: víz, a kemencék üzemeltetéséhez elengedhetetlen tüzelőfa, jó minőségű, finom, fehér homok, a színezőanyagok előállításához szükséges ásványok.[1] A válasz-

tásban az is közrejátszhatott, hogy ekkor már mintegy száz esztendeje, a 14. század végétől dolgoztak itt fazekasok. Igaz ugyan, hogy akkoriban még csak egyszerű, vörös anyagú, mindennapi használatra szánt edényeket gyártottak, melyek igen távol voltak attól a magas technikai-művészi színvonalon készített különleges luxuskerámiától, mely a 16. században virágzó műhelyekből került ki.[2] A minőségi váltás külső hatások eredményeképpen következett be. A 15. század végén, minden bizonnyal Edirnéből érkező, tebrizi származású mesterek telepedtek meg itt, akik lényegesen komolyabb technikai ismeretekkel rendelkeztek, mint helyben élő elődeik.[3] A technikai újítások mellett még egy igen fontos tényező hatása jelentkezett. A század utolsó negyedétől egyre szorosabb kapcsolatok épültek ki az izniki fazekasok és a II. Mehmed (1451–81) által alapított szerájbeli „festőműhely"; a nakkásháne között.[4] Ennek, az uralkodó akaratából létrejött és fenntartott „stúdiónak" különleges szerepe volt a klasszikus oszmán művészet kialakulásában. Az itt alkotó, különösen jól képzett, válogatott mesterek együttese által kidolgozott stílusirányzatokat, illetve díszítőmotívum-rendszereket a művészetek szinte valamennyi ágában alkalmazták. A 16. század elejétől folyamatosan nyomon követhetőek a nakkásháneban kidolgozott különböző stílusirányzatok: az akkoriban divatos kínai eredetű lótuszvirágok, virágos indák, illetve a hagyományos arabeszk megjelenése az izniki termékeken. Ekkoriban még a hangsúly az edénygyártáson volt. A század 50-es éveitől, I. Szulejmán szultán (1520–1566) nagyszabású építkezési programjának következményeként az uralkodóház igénye megnövekedett a magas művészi szinten, nagy mennyiségben előállított falicsempék iránt. Ez az igény alakította át az izniki műhelyek arculatát, ahol ettől kezdve elsősorban falicsempéket állítottak elő. A század második felének legjelentősebb isztambuli épületeiben: a Szulejmánije dzsámiban (1557), Szulejmán szultán és felesége, Hurrem szultána türbéjében, vagy Rüsztem pasa 1561-ben épült dzsámijában az izniki kerámiagyártás klasszikus korszakának legszebb alkotásai láthatók.[5] A „termékváltással" egy időben stílusbeli és technikai változás is történt. Az 1560-as évektől itt is éreztette hatását az új, ún. „négyvirágos" stílus, melyet a nakkásháne egyik ünnepelt művésze, Kara Memi dolgozott ki. A klasszikus négy virág: a tulipán, szegfű, jácint és rózsa mellé a későbbiekben még a szilvafavirág csatlakozott. E stílus legszebb példáit éppen a 16. század második felében készült izniki tálakon, illetve falicsempéken láthatjuk.[6] Természetesen a korábban alkalmazott motívumok sem mentek teljesen feledésbe. Hosszú évtizedeken át tovább élt még az iráni eredetű ún. „szaz" leveles stílus, sőt gyakran alkalmazták a kettő kombinációját is. Az ekkor kialakított technikai változtatások legalább ilyen jelentősek voltak. Az addig is alkalmazott színtelen máz alatt, a kínai mintát követő hagyományos kék-fehér festés helyét egy élénkebb színvilág vette át, melyben a kék különböző árnyalatai mellett szívesen alkalmazták a türkizt, illetve a sötétzöldet, valamint a reliefszerűen kidomborodó bóluszvörös színt.

Az uralkodói megrendelésre dolgozó izniki műhelyek utolsó nagy alkotása a Szultán Ahmet dzsámi, a híres „Kék mecset" több mint 20 000 csempéjének elkészítése volt.[7] Jóllehet az isztambuli At mejdani (az egykori Hippodrom) keleti oldalán magasodó, hatalmas épület alapozását csak 1609-ben kezdték meg, annak díszítésére már 1607-től komoly megrendelések érkeztek a díván részéről az izniki műhelyekbe. I.

Ahmed szultán (1603–1617) uralkodása idején számos szultáni rendelet tiltotta azt, hogy más célra, mint a szultán által elrendelt dzsámi építkezése számára, csempéket gyártsanak. Az eredmény, a dzsámi belső terének burkolata, összességében valóban lenyűgöző látványt nyújt, de aprólékosabban megvizsgálva az egyes darabokat, kitetszik, hogy a csempék egy részének motívumkincse, illetve technikai kivitelezése kissé elmarad a klasszikus kor kiemelkedő alkotásaiétól.

A 17. század folyamán az izniki gyár termelése visszaesett, a század első felében azonban a hanyatlás egyelőre csak az előállított csempék minőségén látszott meg. A szerájbeli nakkásháne jelentőségének csökkenésével magyarázható, hogy a mintakészítés mindinkább a csempekészítők kezébe csúszott át, s ennek következtében a motívumok egyszerűsödtek. A kor jellemzője az egy csempén megkomponált, majd egy adott falfelületen sokszorosan megismételt kép: legtöbbször szegfűk alkotta szimmetrikusan elrendezett virágcsokor, melyet két ciprusfa között álló egyszerű vázában helyeztek el. Ugyancsak gyakorivá vált a stilizált virágok alkotta szimmetrikus hálómintа. A technikai kivitelezés is igénytelenebb lett: a klasszikus korszak ragyogó mázа megkopott, és a korábbi sokszínűség is elmaradt, helyét a kék, illetve a türkiz vette át.[8] A század első felében azonban még komoly alkotások születtek. Az isztambuli Topkapi Szerájban ekkor készült a Reván (1635), illetve a Bagdad (1637–39) pavilon, valamint a hárem számos termének csempeburkolata. Ugyanilyen csempék díszítik az 1640-ben épült üszküdári Csinili dzsámit is. Kiemelkedő teljesítményként értékelhető, hogy a század közepén nagy tételekben szállítottak kék-fehér csempéket a távoli Kairóba, ahol – a kor divatjának megfelelően – 1652-ben Ibrahim Aga ilyen falicsempékkel burkoltatta az általa felújíttatott 14. századi mecsetet. A sort az 1663-ban befejezett isztambuli Jeni Valide dzsámi zárja, melynek belső terét az izniki műhelyekben készült, szegfűmintás kék-fehér csempék sora díszíti.[9] A 18. század elejétől Iznik szerepét mindinkább Kütahja városa vette át, és jelentőségét mind a mai napig megőrizte.

Az izniki kerámia divatja a korabeli Európát is elérte. Velencei és genovai kereskedők révén nemcsak Itáliába, hanem Németországba és Angliába is eljutott, akár az uralkodói körökig is. Talán nem érdektelen felidéznünk Stephan Gerlach 1573–1578 között írt útinaplóját, aki, mint Ungnád Dávid, I. Miksa (1564–1576), majd II. Rudolf (1576–1612) konstantinápolyi követének udvari papja, hat évet töltött Törökországban. Ő említi, hogy ura egy hajórakományra való izniki edényt és csempét hozatott Velencébe.[10] 1582-ben III. Murád szultán (1574–1595) 52 napig tartó körülmetélési ünnepségsorozatot rendezett fia, Mehmed számára. Az ünnepségre számos európai ország követét is meghívták. A vendéglátáshoz a szerájbeli konyhák edénykészlete nem bizonyult elegendőnek, hiszen még több mint ötszáz izniki fajanszedényt az isztambuli bazárban kellett beszerezni. Talán nem véletlen, hogy Európában az izniki kerámia divatja ezután lágolt fel.[11] Különösen kedveltek voltak a korsók, melyeket európai műhelyben, fémből készült fedővel láttak el. Az egyik leghíresebb darab Halle városában, Johann Friedrich von Brandenburg választófejedelem tulajdonából maradt fenn. A korsó ma már nincs meg, ám megmaradt fedelének felirata büszkén hirdeti származását: „Zu Nicea bin ich gemacht – Und nun gen Halle in Sachsen bracht – Anno 1582"[12]

Magyarország területére több úton is eljuthattak az izniki műhelyek alkotásai. A hódító törökség magasabb rangú, módosabb hivatalnokainak, katonáinak személyes tárgyai között az izniki fajanszedényeket is megtaláljuk. Sokszor idézett példa erre az 1587-ben, Budán elhunyt Ali Cselebi tímárbirtokos, budai kádi hagyatéka. A halála után ingóságairól felvett listában az asztali edények között egy izniki tálat, illetve egy tányért, valamint hét csészét, a konyhai edények között pedig egy izniki korsót és tizenkilenc darab tálkát jegyeztek fel.[13] A budai török vámnaplók, illetve a régészeti leletanyag egyaránt arról tanúskodik, hogy a Dunán, a 16. század második felében, jelentős mennyiségű izniki fajanszárut szállítottak a hódolt területre.[14] Az ásatások során a legtöbb izniki fajansz a budavári palota területén kerül elő. Ennek oka nemcsak abban rejlik, hogy Buda, mint a vilájet székhelye a berendezkedő törökök rangosabb rétegeinek adott otthont, hanem az is egyértelmű, hogy a dunai víziút megkönnyítette a törékeny fajanszáru eljuttatását e távoli vidékre is.

Egészen más képet kapunk, ha a királyi Magyarország, illetve Erdély területét vizsgáljuk. Talán meglepő, de a korabeli európai divat e tekintetben nem éreztette hatását. Eddigi ismereteink alapján úgy tűnik, hogy még a főúri-nemesi családok háztartásaiban sem használták e kerámiát – legalábbis a korabeli hagyatéki leltárak, ingóságjegyzékek erről tanúskodnak –, miközben jól tudjuk, hogy az oszmán-török eredetű szőnyegek, textíliák, fegyverek milyen népszerűek voltak e körökben. A pontosság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy a „törökös divat" inkább a 17. századi Magyarországra volt jellemző, az izniki kerámiagyártás fénykora, illetve annak európai divatja pedig a 16. század második felére.

Ma még kevéssé kutatott, így csak nagyon óvatosan szólhatunk az izniki kerámiatárgyak jelenlétéről a korabeli Erdélyben. Az adatok meglehetősen szórványosak. Annyi bizonyos, hogy a portai követeknek szóló fejedelmi utasítások között izniki fajanszedény-rendelést nem találunk. Egy adatot mindenképpen érdemes megemlítenünk. Minden valószínűség szerint izniki terméknek kell tekintenünk azt a „belül török festékkel festett török poharat", amelyet Bethlen Gábor erdélyi fejedelem (1613–1629) özvegye, Brandenburgi Katalin ingóságai között írtak össze 1636-ban.[15] Talán nem véletlen, hogy az Erdélyben készült habán kerámia egy csoportján az izniki hatások is kimutathatóak.[16] A jövendő kutatás számára izgalmas feladat lehet annak kiderítése is, hogy a Brassóban, illetve Nagyszebenben élő szász kereskedők kedvelték-e.[17]

A fenti adatok ismeretében, miszerint a régészeti leletanyagon kívül viszonylag kis számú izniki kerámia került magyar gyűjteménybe, különösen fontosnak kell tartanunk azt a néhány izniki edényt, amely Sigerus Emil gyűjteményéből került az Iparművészeti Múzeum tulajdonába. Mivel tudjuk, hogy a Szászföldön nagy tiszteletnek örvendő, jeles család a 16. századig tudja őseit visszavezetni, talán nem túlzás az a feltevésünk, hogy az alább ismertetendő darabok a korabeli kapcsolatok révén – már a 16. század második felétől-végétől – erdélyi szász tulajdonban voltak.

• *Fajansztál (10. kép)*

Iznik, 1570 körül

Máz alatt, fehér alapon kobaltkékkel, türkizzel, zölddel, feketével és bóluszvörössel festett.

A mély öblű, karéjos peremű tál öblét stilizált vázából kinövő háromágú rózsató, illetve tulipán páros díszíti, melyet ívesen hajlott, szilvafavirággal töltött, fogazott szélű sáslevelek, illetve ez utóbbi ívét követő jácintágak vesznek közre.

• *Fajansztál (11. kép)*

Iznik, 1570 körül

Máz alatt fehér alapon kobaltkékkel, türkizzel, zölddel, feketével és bóluszvörössel festett.

A tál sekély öblét tekercsmintás perem kereteli, öblében a virágzó szilvafaágat sásleveles-lótuszvirágos inda fogja közre.[18]

• *Fajansztál*

Iznik, 1600 körül

Máz alatt fehér alapon kékkel, zölddel, feketével és bóluszvörössel festett.

A tál öblének teljes felületét széltől duzzadó vitorlájú hajó képe tölti ki. Alatta fekete hullámvonallal kontúrozott kék tenger, felette az eget bóluszvörössel festett felhőcskék jelképezik. Tekercsmintás perem kereteli.[19]

• *Fajanszkorsó (12. kép)*

Iznik, 1580 körül

Máz alatt fehér alapon kobaltkékkel, zölddel, feketével és bóluszvörössel festett.

Az edény körte alakú testén két sáv fut körbe: váltakozva kék színű tulipánok, illetve bóluszvörössel festett jácintok.

• *Fajanszkorsó*

Iznik, 1580 körül

Máz alatt fehér alapon kékkel, zölddel és bóluszvörössel festett.

Az edény körte alakú testén hajlott szegfűszálak sorakoznak, váltakozva kerek levélidomokkal, nyakán kisebb virágok sora fut körbe.[20]

Gerelyes Ibolya

Az életrajzi rész jegyzetei

[1] Emil Sigerus: *Eine alte Kronstädter Familie*. In: Jahrbuch des Burzenländer Sächsischen Museums, Jg. 1. Kronstadt, 1925. (76)–80. o.

[2] Emil Sigerus: *Petrus Sigerus*. In: Jahrbuch des Burzenländer Sächsischen Museums, Jg.1. Kronstadt, 1925. (81)–84. o.

[3] Hochmeister, Günter von: *Chronik von Hochmeister – Krafft*, 1664–2000. Hermannstadt, Honterusdruckerei, 2000. 41–42. o.

[4] *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. Bd. 9. München, Saur, 1998. 323. o.

[5] Hochmeister, Günter von, i. m. 42. o.

Az *Oszmán-török szőnyegek* című rész jegyzetei

[1] Westenrieder, L.: *Beytrage zur Vaterlandischen Historie.* Geographie, Statistik und Landwirtschaft III., München, 1790. 120–145. o. „under den himel auff die erd zoch man köstlich tebich".

[2] *Nászajándékok jegyzéke.* Milano, Archivio di Stato, Arch. Sforzesco, Potenze Sovrane Ba. 13. Közli: Balogh Jolán: *A művészet Mátyás király udvarában.* Budapest, 1966. 398–399. o.

[3] Szerémi, György: *Epistola de perdicione Regni Hungarorum, 1543.* Kézirat, Hofbibliothek, Wien. 8649 (Rec. 988). Közli: Wenczel Gy.: *Szerémi György emlékirata Magyarország romlásáról (1456–1543).* In: *Monumenta Hungariae Historica.* Pest, 1857. 225. o.

[4] Baranyai, Béláné: *Bethlen Gábor gyulafehérvári palotájának összeirása 1629. aug. 16-án.* In: *Művészettörténeti tanulmányok.* Budapest, 1959.

[5] *Századok.* 1870. 721. o. Közli: Eör-Darnay Zs. „...Egy feyer szőnegh meg másik zünyegh... Egy ladaban zönyeg tizenegj... Egy ládában vagyon zönjeg eöreg és apró 24... Másik ládában zönjeg 2..."

[6] Kolozsvár, Román Akadémia Történelmi Levéltár, Lázár család Levéltára, Nr. 113. Kéziratok 2509. Közli: B. Nagy, Margit: *Várak, kastélyok, udvarházak.* Bukarest,1973. 60–68. o.

[7] Takács, Béla: *Borsodi református templomok régi szőnyegei – Alte Teppiche in borsoder Reformiertenkirchen.* In: *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve VII.* Miskolc, 1968. 127–137. o.

[8] Batári, Ferenc: *Oszmán-török szőnyegek. Az Iparművészeti Múzeum gyűjteményei I.* (angol változat: *Ottoman Turkish Carpets. The Collections of the Museum of Applied Arts,* Budapest, I.) Budapest, 1994. A továbbiakban Batári i. m. A nevezett munka az Iparművészeti Múzeum oszmán-török szőnyeggyűjteményének szakkatalógusa, amely minden darabról a szerző ismerete szerinti összes adatot közli. Egy-egy katalógus tétel tartalmazza a tárgy: katalógusszámát, megnevezését, meghatározását, méreteit, leltári számát, technikai analízisét, mintázat leírását, állapotát, provenienciáját és az irodalmat. A jelen cikk szövegrészét a katalógusban szereplő adatokkal nem terheljük, a tárgyalt darab katalógus- és leltári számát, méretét jegyzetben adjuk meg.

[9] Batári i. m.: kat. sz.: 2. Ltsz.: 14427;

[10] Batári, Ferenc: *The „Memling" carpets.* In: *Hans Memling. Essays.* Ed.: Dirk de Vos. Brugge, 1994. 63–66. o.

[11] Batári, i. m.: kat. sz.: 9. Ltsz.: 14433;

[12] Batári i. m.: kat. sz.: 10. Ltsz.: 14432;

[13] Batári i. m.: kat. sz.: 12. Ltsz.: 14430;

[14] Batári i. m.: kat. sz.: 27. Ltsz.: 14431;

[15] Batári, Ferenc: *Osmanlı Halılarındaki Kuş Deseninin Kaynağı ve Gelişimi. The Origin and Evolution of the „Bird" Pattern in Ottoman Turkish Carpets.* In: *Sanat Dünyamiz,* 11/32. Istanbul, 1985. 2–8. o.

[16] Révay család trebesztói Levéltára, közli Ipolyi Arnold. In: *Magyar Történelmi Tár.* Budapest, 1878.

[17] Batári i. m.: kat. sz.: 31. Ltsz.: 15691; 5 db töredék vászonlapra dolgozva.

[18] Dr. Borsi Sándorné, az Iparművészeti Múzeum volt szőnyegszakértője és restaurátora szíves szóbeli közlése szerint a történetet dr. Csányi Károlytól, az Iparművészeti Múzeum egykori munkatársától hallotta, aki 1916–17-ben közreműködött a Sigerus-gyűjtemény megvásárlásánál.

[19] Batári i. m.: kat. sz.: 122. Ltsz.: 14428;

[20] Batári i. m.: kat. sz.: 107. Ltsz.: 14429;

[21] Batári i. m.: kat. sz.: 46. Ltsz.: 14422;

Az *Izniki fajanszok* című rész jegyzetei

[1] Az izniki kerámiagyártás kezdeteiről számos munka ismert. Legutóbb John Carswell írt a témáról. Vö. J. Carswell: *Iznik Pottery. The Trustees of the British Museum.* London, 1998. 28–44. o.

[2] O. Aslanapa: *Türkische Fliesen und Keramik in Anatolien.* Istanbul, 1965. 29–32. o.

[3] J. Carswell, i. m. 26–27. o.

[4] N. Atasoy–J. Raby, Iznik: *The Pottery of Ottoman Turkey.* London, 1989. 14. o.

[5] G. Goodwin: *A History of Ottoman Architecture.* London, 1971. 235–239., 249–252. o.

[6] *Nagy Szulejmán szultán és kora.* Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 1994. 34. o.

[7] G. Goodwin, i. m. 349. o.

[8] J. Carswell, i. m. 106–107. o.

[9] J. Carswell, i. m. 108. o., G. Goodwin, i. m. 355., 358., 365. o.

[10] Stephan Gerlach személye különösen érdekes. Hadd idézzem itt az útinapló magyar nyelven kiadott változatának Kovács József László által írt előszavát: „Az 1546-ban született Stephan Gerlachnak ez a törökországi út lehetett élete nagy kalandja. A hatéves törökországi tartózkodás, az evangélikus-ortodox unió érdekében kifejtett fáradozása alapozta meg későbbi jövőjét. Hazatérte után Gerlach a teológia magántanára, majd rendes tanára, a tübingeni templom dékánja, prépostja, számos evangélikus kommentár, jezsuitaellenes vitairat szerzője." Útleírását unokája, Samuel Gerlach adta ki 1674-ben, Frankfurtban. Vö. *Ungnád Dávid konstantinápolyi utazásai*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1986. 17. o. Az izniki fajanszok szállítására vonatkozó adatot Arthur Lane idézte. Vö. A. Lane: *Later Islamic Pottery. Persia, Syria, Egypt, Turkey*. London, 1957. 58. o.

[11] *Nagy Szulejmán szultán és kora*. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest, 1994. 35. o.

[12] A. Lane, i. m. 58–59. o.

[13] Fekete L.: *Das Heim Ali Čelebi, eines türkischen Defterbeamters in Buda*. In: Vostočnie istočniki po istorii narodov Jugo-Vostočnoj i Centralnoj Evropy. 2. 1969. 51–55. o.

[14] A régészeti leletanyagról jó összefoglalást közölt Gerő Győző. Vö. Gerő, Gy.: *Türkische Keramik in Ungarn, einheimische und importierte Waren*. In: Fifth International Congress of Turkish Art. Ed. Géza Fehér. Budapest, 1978. 348–350. o. A vámnapló adatát vö. Fekete L.– Káldy-Nagy Gy.: *Budai török számadáskönyvek*. Budapest, 1962. 216. o.

[15] Radvánszky B.: *Udvartartás és számadáskönyvek I. Bethlen Gábor erdélyi fejedelem udvartartása*. Budapest, 1888. 375. o.

[16] B. Krisztinkovich, *Haban Pottery*. Budapest 1962. 27.o.

[17] Az oszmán-török szőnyegek behozatalára vonatkozóan komoly szakirodalom áll rendelkezésünkre.Vö. V. Gervers: *The Influence of Ottoman Turkish Textile and Costume in Eastern Europe*. Royal Ontario Museum, 1982. 23. o. Számos további hivatkozással.

[18] Pásztor Emese meghatározása. In: *Nagy Szulejmán szultán és kora*, i. m. 120–121. o. Tételek. Ltsz: IM 14299–14300.

[19] Ltsz: IM 14 298. A tál képét közölte: Hegyi K.–Zimányi V.: *Az oszmán birodalom Európában*. Budapest, 1986. 97. kép.

[20] Ltsz: IM 14 301–302. A két korsó közöletlen.

Képek jegyzéke

1–9. kép © Kolozs Ágnes felvétele, Iparművészeti Múzeum gyűjteménye.
10–11. kép © Hapák József felvétele, Iparművészeti Múzeum gyűjteménye.
12. kép © Dabasi András felvétele, Iparművészeti Múzeum gyűjteménye.

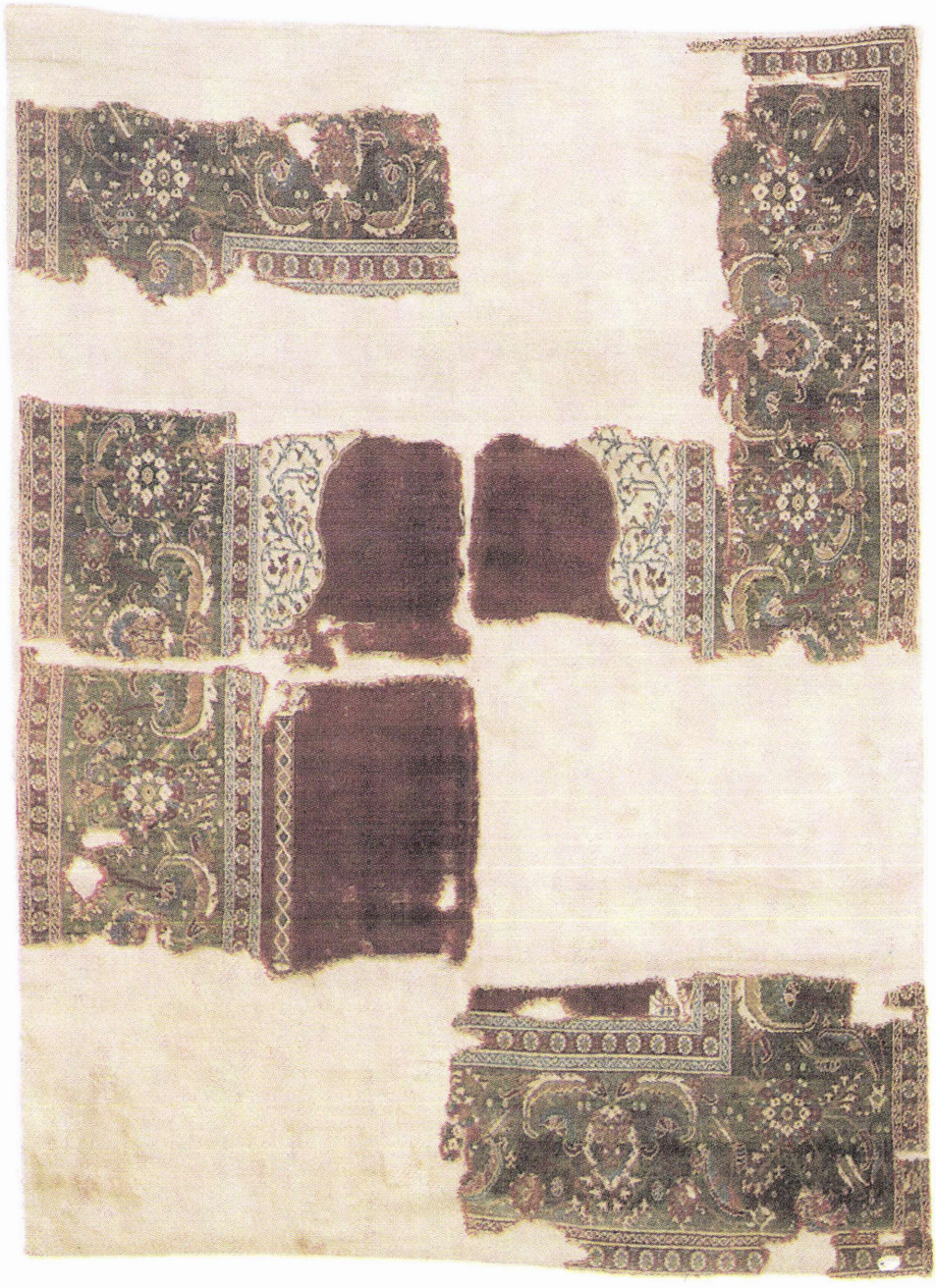
1. kép. „Memling" szőnyegtöredékek (2 db), Anatólia, 15. század.
93×107,5+93,5×62 cm

2. kép. „Lorenzo Lotto" szőnyeg, Uşak, 17. század első fele. 117,5×176 cm.

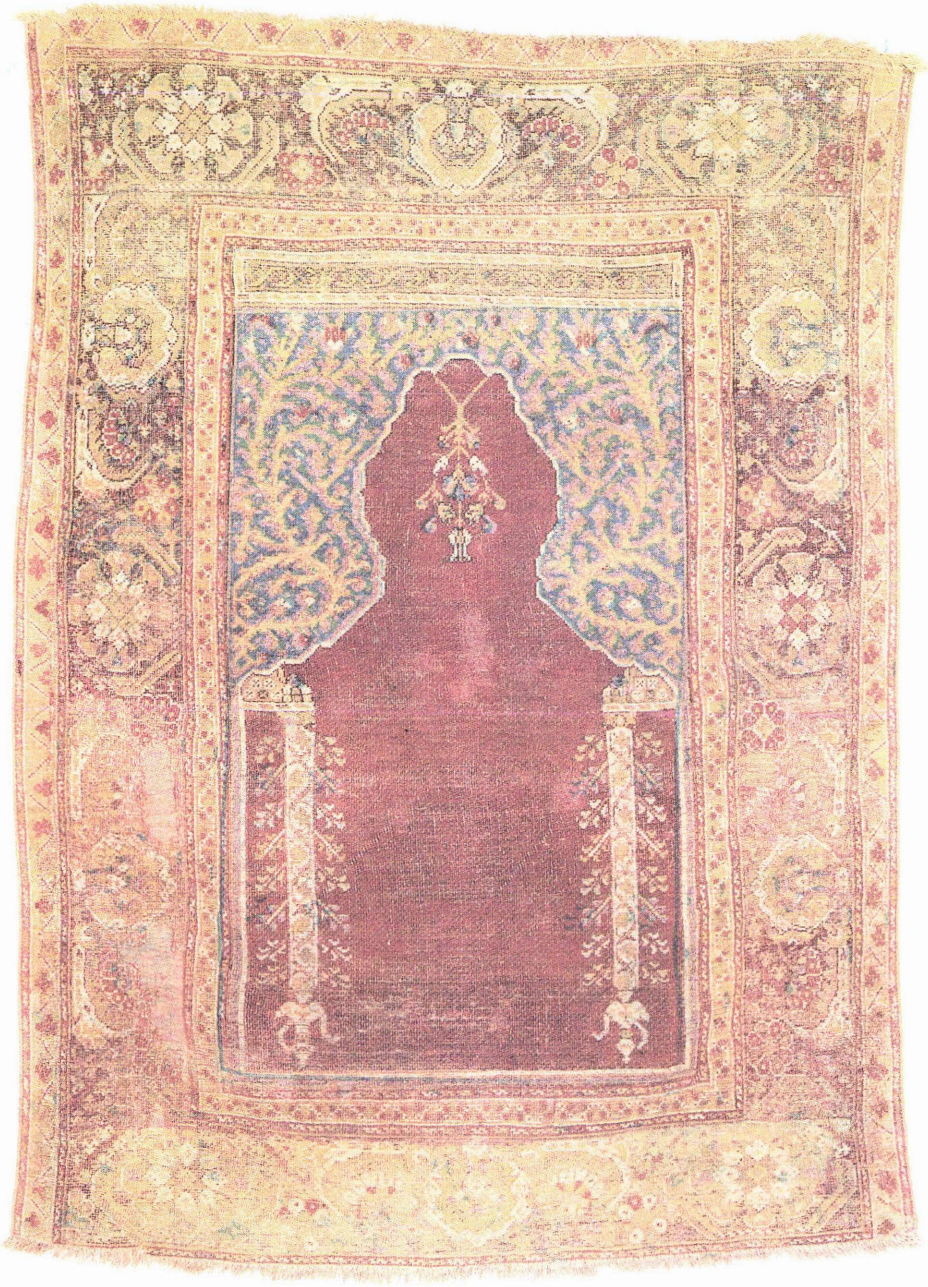
3. kép. „Lorenzo Lotto" szőnyegtöredék, Uşak, 17. század első fele. 109,5×115,5 cm.

4. kép. „Lorenzo Lotto" szőnyeg, Uşak 17. század első fele. 119×169 cm.

5. kép. „Madaras" szőnyeg, Uşak v. környéke (Selendi ?), 17. század közepe. 128×197 cm.



6. kép. Imaszőnyeg töredékei (5 db), Isztambul (?), udvari manufaktúra, 16. század közepe. Eredeti nagyság kb. 115×160 cm.



7. kép. Imaszőnyeg, Kula, 18. század. 126×172 cm.

8. kép. Imaszőnyeg, Gördes v. Bandırma, 19. század első fele. 117×152 cm.

9. kép. „Erdélyi" szőnyeg, Uşak, 17. század közepe. 127×176 cm.

10. kép. Fajansztál, 1570 körül. Mélység 5,5 cm, átmérő 30 cm.

11. kép. Fajansztál, 1570 körül. Mélység 4,5 cm, átmérő 28,5 cm.

12. kép. Fajanszkorsó, 1580 körül.

GYŐRI L. JÁNOS

Gondolatok a korszerű magyar protestáns műveltség tartalmáról

Amikor a *Credo* szerkesztőségének felkérése nyomán a korszerű magyar protestáns műveltség kérdéséről elmélkedni kezdtem, s kibomlottak előttem a téma arányai, először is rám nehezedett annak a felismerésnek a súlya, hogy vállalt feladatom nem egyetlen emberre méretezett, így most elöljáróban megköszönöm munkatársaimnak, barátaimnak azokat az észrevételeket, tanácsokat, javaslatokat, amelyek nélkül írásom nyilvánvalóan szegényebb lenne.[1] Tanulmányomban mindvégig arra törekszem, hogy a fölmerülő elméleti kérdéseket gyakorlati tapasztalataimmal szembesítsem, s ez talán némi műfaji egyenetlenséget eredményez, hiszen míg az előbbi szakszerűbb értekezést, addig az utóbbi inkább esszészerű megközelítést kíván. Tisztában vagyok azzal, hogy néhány gondolatom vitára adhat okot, s a kényes kérdéseket szándékosan nem is akartam megkerülni. Úgy vélem, hogy a korszerű magyar protestáns műveltség kérdéséről értelmiségi körökben szükséges ma párbeszédet folytatnunk, s örömmel venném, ha akár e lap hasábjain, akár más formában kritikai visszajelzések érkeznének az olvasóktól.

A „protestáns műveltség" és a „korszerűség" fogalmáról

A címben megjelölt témával kapcsolatban először is a „protestáns műveltség" és a „korszerűség" jelentésének képlékenységével szembesülünk, szükséges tehát elöljáróban e fogalmak tisztázása.

A műveltség a kultúrával rokon fogalom, a két szó jelentése érintkezik egymással, de nem teljesen azonos. Az utóbbi értelmezésünk szerint tágabb jelentéssel bír, felöleli mindazokat a tárgyi javakat, szellemi ismereteket, tapasztalatokat és normákat, amelyeket az emberi együttélés a történelem során létrehozott, a műveltség ezzel szemben inkább azoknak a szellemi tényezőknek az összessége, amelyeket a kultúra egy adott területe foglal magában, s ezekkel a műveltségi elemekkel az ember a beleszületés, a neveltetés, a tudatos ismeretszerzés révén találkozik.

Ami a protestáns jelzőt illeti, köztudott, hogy ez az elnevezés az 1529-es speyeri birodalmi gyűlésen a reformációt támogató német fejedelmek-

nek és városoknak Luther mellett tanúsított határozott kiállásából eredeztethető. Ettől kezdve a protestáns a római katolikus egyháztól különvált keresztény egyházak és csoportok gyűjtőneve. A protestáns magatartás kezdetben nem kegyességi s főleg nem műveltségi tényező, hanem egy újszerű Isten–ember kapcsolat. Nyilvánvaló ugyanis, hogy Luther 1521-ben a wormsi birodalmi gyűlésen nem az akkor még éppen csak szárnyait bontogató protestáns kegyesség vagy műveltség mellett állt ki életét kockáztatva, hanem az általa megtapasztalt új Isten–ember kapcsolat mellett. A protestantizmus tehát, ha úgy tetszik, eredeti szándékai ellenére lett műveltségi tényező, s ennek a folyamatnak a genezise az alábbi módon írható le.

A reformátorok tanítása szerint a lelkileg magát megüresítő, bűneit megbánó emberhez maga a teremtő Isten ereszkedik le Krisztusban, s ezzel létrejön Isten és ember kölcsönös szeretetkapcsolata. Mindez az ember lelkében mint személyes hitélmény rögzül. Isten Igéje által szólítja meg az embert, s az Igével való naponkénti személyes találkozás, mint spirituális élmény, sajátos lelki beállítódást, kegyességet teremt. A kegyes élet elemi tartalma az Isten iránti hálaáldozat vagy Isten-dicsőítés, amely az embert aktív, munkálkodó magatartásra készteti a világban.[2] Ez az aktivitás válik végül kultúrát és műveltséget alakító tényezővé. A reformáció (a protestantizmus) tehát úgy válik műveltségforrássá, hogy a protestáló (a személyes Isten–ember kapcsolat mellett kiálló) hit előbb protestáns kegyességet, az pedig protestáns aktivitást teremt, amelyből protestáns kultúra és műveltség sarjadhat.

A reformáció ennek jegyében alakította át Európa szellemi arculatát, amikor legfőbb célja, az evangélium hirdetése szolgálatába állította a nyomdát, az iskolát, a humanista szövegkritika eredményeit, amivel köztudomásúlag nemcsak a keresztény hitre és erkölcsre, hanem áttételesen az egész kultúrára és műveltségre, tehát a tudományra, a művészetekre, sőt még a politikára és a gazdaságra is erőteljes hatást gyakorolt.

Mint minden szellemi tényezőt, természetesen a protestantizmust is többféle létforma jellemezte története folyamán. A korai újkorban, azaz a felvilágosodást megelőző bő két évszázadban mind lutheránus (evangélikus), mind kálvinista (református) formájában erősen konfesszionális jelenség volt. Ez nem jelentett azonban teljesen egységes szellemiséget már ekkor sem, hiszen az egymást követő teológiai és kegyességi irányzatok (a 16. századi hitvallásos protestáns ortodoxia, a 17. századi puritanizmus és coccejanizmus, a 17–18. századi pietizmus) megbontották a magyar protestantizmus egységét. Külön kérdés, hogy a reformáció radikálisabb irányai, mint pl. az Erdélyben népszerű antitrinitarizmus (unitárius egyház) a protestantizmus részének tekinthető-e még. E tekintetben Kósa László véleményét tarthatjuk mértékadónak, mely szerint az unitárius egyház „hittanilag ugyan nem, de kulturálisan mindenképpen idetartozó"[3] jelenség. A felvilágosodást követően a magyar műveltség kettős – katolikus-protestáns – paradigmája egységesülni kezdett a közös „nemzeti" jegyében, azaz a magyar nemzeti műveltségben lassan megkezdődött a korábbi felekezeti és kegyességi határok fölszívódása.[4] Ennek keretében megindult a korábbi biblikus, vallásos elemek deszakralizációja: a romantikában az üdvösség fogalma helyett a boldogság, a lélek belső szabadsága helyett az egyén és a nemzet jogi értelemben vett szabadságjoga, az Isten előtti egyenlőség jegyében fogant biblikus gyökerű szociális érzékeny-

ség helyett pedig a szociális gondoskodás gondolata kapott nagyobb hangsúlyt, s az ószövetségi gyökerű biblikus történelemszemlélet elemei is elvilágiasodtak (a prófétát fölváltotta a forradalmár). A racionalizálódó, majd liberalizálódó teológiai gondolkodás a 18–19. század folyamán egy olyan kultúrprotestáns magatartás létrejöttét eredményezte, mely szerint „az egyházak legfontosabb feladata a társadalmi és kulturális szerep".[5] Nem véletlen, hogy jelentős 18. század végi és 19. századi protestáns teológusaink szinte kivétel nélkül a világi műveltség terén alkottak maradandót. A teológus Bél Mátyás, Tessedik Sámuel, Erdélyi János, Baksay Sándor, Ballagi Mór, Szilády Áron, Tompa Mihály vagy Szász Károly írásainak szellemisége, a bennük megszólaló protestáns erkölcsiség lényegileg nem különbözik a nem teológus kortárs írók, Kölcsey Ferenc, Arany János, Jókai Mór vagy Kemény Zsigmond gondolatvilágától. Sőt ami még meglepőbb, erkölcsi alapú érvrendszerükben szépíróink talán erőteljesebben visszanyúlnak a reformáció forrásvidékéhez, mint teológus kortársaik (itt elsősorban az Arany-balladákban vagy a *Buda halálá*ban megnyilvánuló erkölcsi igazságtételre[6], Kölcsey *Himnusz*ának biblikus érvelésére és Keménynek a forradalom utáni történetfilozófiai érvrendszerére gondolunk). A magyar protestantizmus – hitbeli gyökereiről lassan leszakadva – így termékenyítette meg az újkorban az egész magyar közgondolkodást. Tehette ezt egyrészt azért, mert a hazai protestantizmus jogi értelemben ekkor vált a római katolikus felekezettel egyenrangúvá, ami nyilván komoly szellemi energiákat szabadított föl, másrészt meg azért, mert történelmi okok miatt magasan számarányán felül vállalt részt a magyar oktatásügyben.

A 20. század elején részben még a kultúrprotestáns szellemiség kiteljesedése figyelhető meg, például Ady Endre, Szabó Dezső, Móricz Zsigmond[7] vagy később Németh László[8] gondolatvilágában, másrészt viszont a hazai protestantizmus életében is megjelennek a hitbeli megújulást sürgető irányzatok, melyek elégedetlenek az egyház egyszerű kulturális szerepvállalásával. Makkai Sándor, Ravasz László vagy Révész Imre a hitéleti és a kulturális misszió összekapcsolásán fáradoznak, miközben a hitvallásos magyar kálvinizmus újjáélesztését szorgalmazzák. Sebestyén Jenő holland hátterű történelmi kálvinizmusa egészen gyakorlati módon hangsúlyozza az élet egészének megszentelését, beleértve a hit és az erkölcs mellett a kultúrát, a politikát és a gazdaságot is. Mindkét hazai protestáns felekezet teológiai gondolkodására számottevő hatást gyakorol a század első felében Barth Károly újreformátori teológiája, amely a hit és a kultúra kapcsolatát inkább semlegesnek tekinti, amennyiben a teológiát a kinyilatkoztatási teológiára redukálja.[9] Részben talán e teológiai irány erőteljes hazai recepciójának is köszönhető, hogy a század második felében, a marxista ideológia nyomására a hazai protestantizmus komolyabb külső ellenállás nélkül mondott le iskoláiról és egyéb műveltségformáló intézményeiről.[10] A magyar protestantizmus történetében újszerű jelenség a 20. században azoknak a fundamentalisztikus kegyességi irányzatoknak a megjelenése, amelyek a Szentírásra hivatkozva szükségtelennek tartják az egyház társadalmi és kulturális szerepvállalását, azaz a hit szempontjából a világi műveltséget semlegesnek, olykor egyenesen károsnak minősítik.[11]

A hazai protestantizmus 20. századi sokszínűsége egyúttal a hitnek és a műveltségnek a korábbiaknál bonyolultabb, összetettebb – többnyire még alapos elemzésre váró

– kapcsolatát is eredményezi. Erről tanúskodik többek között Reményik Sándor, Áprily Lajos, Hamvas Béla, Cs. Szabó László, Fülep Lajos, Kós Károly, Weöres Sándor, Nemes Nagy Ágnes vagy Bibó István életműve.[12]

Joggal vetődik föl tehát a kérdés, hogy milyen megfontolás alapján illethetők, s illethetők-e egyáltalán a protestáns jelzővel a reformáció szellemi örökségének imént vázolt különböző történelmi létformái. A reformáció kiindulási pontja, a lutheri protestálás szemszögéből nézve azt mondhatjuk, hogy ezek a gyakran egymással is vitázó jelenségek egy ponton mégiscsak találkoznak, amennyiben genezisüket tekintve visszamutatnak a reformáció forrásvidékére. Közös bennük, hogy *tudnak* szellemi forrásukról, és ez a *tudás* elégséges ahhoz, hogy műveltségi szempontból a protestantizmus fogalma alá tartozónak tekinthessük őket. Ebben az értelemben tehát maga a kiindulási forrás *tudatos* ismerete és vállalása tesz valakit protestánssá, nem pedig a forráshoz fűződő viszonyának milyensége. Csak e tág ölelésben férhet meg egy fedél alatt hitvallásos protestantizmus, kultúrprotestantizmus és protestáns fundamentalizmus. Hogy miért nem lehetünk a protestantizmus fogalmát illetően szigorúbbak, azt két jelentős 20. századi írónk, Szabó Dezső és Németh László esete példázza. Előbbi 1913-as *Nyugat*-beli cikkében[13] még arról tesz bizonyságot, hogy „a protestantizmusnak nincs többé pozitív mondanivalója"[14], halála előtt néhány hónappal a *Református Élet*nek adott 1944-es nyilatkozatában viszont személyes Krisztus-hitéről vall: „Nem azért hiszek (a kereszténység hivatásában), mert az emberben bízom, hanem azért hiszek, mert Jézus Krisztusban bízom és ez a lényeg. Rajta keresztül a legkétségbeejtőbb helyzetből is van kiút. Vele soha nem lehet elbukni és elpusztulni senkinek sem. Vele az élet értelmét találja meg az ember, vagyis ennek a fordítottja: nélküle értelmetlen az élet."[15] Ami a másik esetet illeti, Németh László protestantizmusának teológiai vetületeit elemezve Török István úgy vélekedik, hogy bár az író Isten- és emberképe a modernség jegyében eltávolodott az evangélium tanításától (Németh László szerint ugyanis a protestantizmus az emberből szóló Isten vallása), „keresztyén színezetű filozófiája mélyén kezdettől fogva teológiai mag csírázott."[16] Minden bizonnyal Németh László bibliai gyökerű profetikus küldetéstudatában, önkorlátozáson alapuló minőségeszményében és a teremtett világ iránti szinte vallásos csodálatában rejtőztek azok a csírák, amelyekből az őt gondozó Schmitt Hedvig feljegyzéseinek tanúsága szerint a nagy író személyes keresztény hitvallása halálos ágyán szárba szökkenhetett.[17] E két nevezetes eset megóvhat bennünket a protestantizmus fogalmának leszűkítésétől, hiszen azt példázzák, hogy a protestantizmus különböző létformái között egy életművön vagy életúton belül is lehetségesek az átjárások.

Ami a címben szereplő korszerűség fogalmát illeti, szekularizált világunkban első látásra vele kapcsolatban az a kérdés fogalmazódhat meg, hogy vajon lehet-e még egyáltalán manapság egy vallásos gyökerű fogalommal kapcsolatban korszerűségről beszélni. Ha a korszerűséget valaki a modernséggel azonosítja, akkor valóban értelmetlen a két fogalom társítása. A modernség ugyanis, a felvilágosodás óta, azt tekinti az ember szempontjából üdvösnek, jónak, ami előre mutat, ha úgy tetszik, haladó, fejlődő, ami határozottan szakít a múltbeli kötődésekkel, s ebben az értelemben a protestáns műveltség nem lehet korszerű, vagy ha az akar lenni, elveszíti protestáns mivol-

tát. A reformátorok ugyanis nem előre néztek, hanem fölfelé, nem haladni akartak, hanem visszatérni valamihez és abban megmaradni, nem fejlődni kívántak, hanem kiteljesedni abban, amit helyesnek és igaznak ismertek meg. Ha viszont korszerűségen azt értjük, amit a szó eredeti jelentése sugall, hogy korszerű az, ami a saját korát mint a múlt és a jövő közötti határhelyzetet vállalja, azaz a múlt ismeretében a jelen kor égető kérdéseire igyekszik választ találni a jövő érdekében, akkor azt kell mondanunk, hogy nincs ma korszerűbb kérdésfölvetés, mint Luther egykori alapkérdése: Hogyan tehetek szert egy kegyelmes Istenre? A modernség egydimenziós világában, az eltömegesedés, a divat és a fogyasztás világában ugyanis nem lehet semmi fontosabb, mint az „egyes ember életének értelme".[18] Ebben a tekintetben a kereszténység minden olyan szellemi megnyilatkozása – így a reformáció is –, mely a krisztusi evangélium szellemében keres választ az élet végső kérdéseire, korszerű a maga korában, s így a reformáció örökségéhez való minden őszinte – és éppen ezért kritikus – visszatérés a jelenben és a jövőben is korszerű megnyilatkozásnak tekinthető.

A magyar protestáns műveltség tartalmi elemei és kísérlet mai újrafogalmazásukra

A fentebb elmondottakból következik, hogy amikor a korszerű protestáns műveltség tartalmi elemeiről gondolkodunk, nem valami merőben újat kívánunk kitalálni, ahogyan protestáns eleink sem ezt tették, hanem azt vizsgáljuk, hogyan aktualizálhatók ma azok a felismerések, melyekre elődeink kemény lelki, szellemi küzdelem nyomán jutottak. A protestáns műveltségelemek számbavételénél könnyebb a dolgunk, hiszen ezek az elmúlt századok ránk maradt irodalmi termékeiben tisztán körvonalazódnak, ami viszont ezek aktualizálhatóságát illeti, ott bizony gyakran meg kell elégednünk kérdéseink egyszerű megfogalmazásával, esetleg egy-egy tétova válasszal, hiszen egyrészt a téma olyan tág tereket ölel föl, melyeknek beható ismerete több ponton meghaladja ismereteinket, másrészt pedig még igen kevés e tárgykörben a segítségül hívható előtanulmány.

Az alábbiakban néhány pontban összegezzük a kora újkori magyar protestáns műveltség lényegi vonásait, és szembesítjük őket a jelen szellemi szituációjával. Abban a reményben tesszük mindezt, hogy ez a szembesítés/ütköztetés segíthet körvonalazni a korszerű magyar protestáns műveltség lehetséges tartalmi elemeit.

A protestantizmus visszaállította a Biblia „kánoni" jellegét

A középkori kereszténység is ismerte, tisztelte és használta a Bibliát, de nem hangsúlyozta eléggé az élet egészére vonatkozó „kánoni" jellegét. A Szentírás újbóli fölfedezése ebben az értelemben a reformáció vívmánya. Különösen Kálvinnál hangsúlyos az a gondolat, hogy az emberi élet minden lehetséges területét az Ige mértéke alá kell vonni. A svájci reformátor ennek a felismerésnek a szellemében igyekezett átszervezni Genf városának hétköznapjait az élet szinte minden területén (közélet, kultúra, oktatás, erkölcs, család). A 17. században Kálvin nyomán a puritanizmus tett kísérletet

arra, hogy ezt a gyakorlatot szélesebb körben is érvényesítse. Ennek eredménye többek között az amerikai kivándorlás révén az „új világ" erkölcsi, politikai életének megalapozása lett, melynek nyomai az amerikai gondolkodásban máig érezhetők.

A magyar protestantizmus életében is kiemelt szerep jutott a Szentírásnak. A katolicizmussal való éles és hosszan tartó szembenállás miatt a Szentírás szerepe nálunk még inkább fölértékelődött, tárgyiasult formájában – főleg református körökben – mármár kultikus tárgy lett, bizonyos értelemben a reformáció által kiiktatott középkori eredetű keresztény szimbólumok helyére lépett. A Szentírás hazai mitizálásának okait keresve hadd utaljunk itt csupán arra, mekkora buzgalommal szorgoskodott Szenci Molnár Albert a Vizsolyi Biblia újbóli megjelentetése körül (Hanaui Biblia, 1608), hogy mekkora egyéni áldozatot hozott az erdélyi nyomdászmester, Misztótfalusi Kis Miklós az Aranyos Biblia (Utrecht, 1685) hollandiai megjelentetéséért, vagy hogy milyen viszontagságos utat járt be Komáromi Csipkés György debreceni prédikátor Leydeni Bibliája (1675/1718). A magyar bibliafordítások ősforrásának, a Károlyi-bibliának a titkára legélesebben talán Németh László mutatott rá: „Van az alkotásnak egy nagyobb hitele, mint a pontosság és a szépség: az erőfeszítés, amely a művet létrehozta... *Az igazi irodalmi művet a nagy ellenállás ellen szegett, nagy hit hívja világra*, enélkül a virtuozitás széthull, s a fölény fölényeskedéssé válik."[19] Bizony alig van a magyaron kívül még egy nemzet, melynek kultúráját ilyen mélyen áthatotta volna a Biblia világa. Ennek emlékét szekularizált világunkban is élénken őrzi nyelvünk, gondolkodásmódunk, történelemszemléletünk, de különösképpen irodalmunk. Egyetlen konkrét példát idézve, a kora újkori magyar protestáns történelemszemléletet meghatározó zsidó–magyar sorspárhuzam[20] révén az Ószövetség komor képeinek, profetikus, apokaliptikus elemeinek a nemzettudatban való rögzülése szembetűnő magyar protestáns műveltségelem, aminek nemzeti *Himnusz*unk az egyik legbeszédesebb példája.

A reformáció, modern szóhasználattal élve, *biblioterápiát* végzett népünk életében. A bibliaolvasás rendszeres gyakorlata révén részesült ugyanis a magyarság először az olvasás csodájában, tapasztalta meg az olvasás gyógyító hatását. A bibliaolvasás megtermékenyítő erejéről olyan újabb kori példák is tanúskodnak, mint például Ady Endre költészete.

S mi a helyzet ma, hogyan is tekint korunk magyar embere a Könyvek Könyvére? A több évtizedes tiltás, rosszallás után ma mintha lenne hazánkban némi reneszánsza a Szentírással való ismerkedésnek. Ma már valamire való magyar irodalmi tankönyv nem mellőzi például a Biblia ismertetését. Az igazi kérdés azonban a mai magyar protestantizmus számára az, hogy vajon fel tudja-e használni, s ha igen, hogyan, ezt az új helyzetet, eredeti célja, az evangélium hiteles megszólaltatása érdekében. A szellemi környezet ugyanis e tekintetben nem igazán kedvező, hiszen Gonda László szavait idézve: „A modern elme egyfajta hermeneutikai csapda foglya: a Szentírással való találkozásakor eleve egyfajta »előzetes értelmezés« határozza meg a gondolkodását, és ezáltal világképe, az esetek döntő többségében, érintetlenül kerül ki a találkozásból."[21]

A protestantizmus kialakította a hallás/meghallás/engedelmesség készségét

Az a megállapításunk, hogy a protestantizmus kialakította az emberben a hallás/meghallás/engedelmesség készségét, az ember szemszögéből közelít a reformáció lényegéhez, hiszen nyilvánvaló, hogy a hallást/meghallást és az ebből fakadó engedelmességet (a görögben ugyanaz a szó fejezi ki a két fogalmat) időben megelőzi Isten részéről az ember megszólítása. A reformáció elvetette a cselekedetek üdvösségszerző erejét, s helyére a személyes hitet állította, amellyel az ember elfogadhatja a feléje áramló isteni kegyelmet. Ezzel a lépéssel az is eldőlt, hogy az istentiszteletben sem a cselekedet a fontos, hanem a hallás/meghallás, ami belső megindultságot eredményez. A külső, látható történések helyére a belső, lelki történés lépett. *Meglehetősen nagy kockázatot vállalt a reformáció, amikor a külső mozdulat, a látható történés helyett a láthatatlanra bízta magát.* Ennek a radikális szemléleti fordulatnak kézzelfogható eredménye a reformáció irodalmának műfaji sokszínűsége: a hitvallás, az igehirdetés, az imádság és a gyülekezeti ének. Ez utóbbi talán azért a legnépszerűbb a mai napig a protestáns hitgyakorlatban, mert benne a másik három műfaj elemei is feloldódnak, méghozzá művészi formában, lírai tömörséggel, azaz évszázadok, sőt évezredek egyházi és világi műveltségelemeit egybeolvasztva. *A 16–17. század protestáns egyházi éneke tehát egyszerre hitvallás, igehirdetés és imádság.* A magyar irodalom igazi erőssége hagyományosan a líra, nem véletlen hát, hogy a hitújítás nyomán elterjedt új vallásos életérzés Szenci Molnár zsoltáraiban, Szegedi Gergely, Huszár Gál, Balassi Bálint, Pécselyi Király Imre és mások isteni dicséreteiben nyerte el méltó, nyelvileg ma is tömegek számára befogadható kifejezési formáját.[22]

A hallás/meghallás/engedelmesség elemi erejű keresztény attitűdjei a 16–17. századi Európában lelki elmélyülést eredményeztek, s ennek nyomán halmozódtak föl azok a lelki energiák, amelyeknek tartalékaiból még akkor is táplálkozni tudott az európai lélek, amikor évszázadok múltán a kontinenst a természettudományos világképi fordulat kerítette hatalmába. A korai újkor lelki elmélyültségének jele, hogy a kor emberének volt ideje Istenre, tudott gyönyörködni a Mindenható dolgaiban. A puritán és a pietista kegyességi irodalom termékei arról tanúskodnak, hogy mindaz, amit az utókor a reformáció teológiai műveltségéből dogmatikus tényezőnek tekint, a 17. század embere számára még megélhető és megélt valóság volt: így például a bűnbánat, a megtérés, a kegyelem vagy a megigazulás kérdése. A mai olvasó számára a 17. század Európájának sikerkönyve, Lewis Bayly: *Praxis pietatisa* (Medgyesi Pál fordításában 1636-ban jelent meg Debrecenben) szőrszálhasogató, bőbeszédű iromány nak tűnhet, pedig csupán csak arról van szó, hogy a kor embere még valóban tudott gyönyörködni a lelki élet részleteiben.[23] A hallás/meghallás/engedelmesség vonatkozásában a reformáció tényleges *logoterápiát* gyakorolt Európában, hiszen a kor embere merte megélni azt a csodát, hogy Isten megszólító szava egyúttal gyógyító erő is, melynek nyomán az ember Isten iránti engedelmességre kényszerül.

Mai világunkkal szembesítve a hallás/meghallás/engedelmesség protestáns örökségét, a következő kérdések fogalmazódnak meg bennünk:

• Hogyan állítható ma vissza a hallás/meghallás/engedelmesség készsége, amikor – különösen a médiák hatására – minden korábbit meghaladó mértékben a felszíni látvány veszi körül az embert?

• Hogyan segíthető hozzá a ma embere ahhoz, hogy meghallja Isten megszólító hangját a szavak mérhetetlen hitelvesztése közepette?

• Hogyan lehetséges ma lelki elmélyülés, amikor a tengernyi tudás, információ, hír akarata ellenére is felszínen lebegteti az embert?

• Hogyan lehet megértetni a felvilágosult (azaz „nagykorú") emberrel az engedelmesség „kiskorúságának" mélyebb értelmét?

Egyetlen rövid kérdésbe sűrítve az előbbieket, azt mondhatjuk, hogy nemcsak a mai magyar protestantizmus, hanem az egyetemes kereszténység legsürgetőbb kérdése ez: Hogyan szólítható meg egyáltalán a ma embere?

Walter von Loewenich professzor *A protestantizmus feladata a jelen szellemi szituációjában* című tanulmányában úgy vélekedik, hogy a protestantizmust ma elsősorban nem a modernkedés veszélyezteti, hanem éppen ellenkezőleg, „az egyházi archaizmus", azaz az a törekvés, „hogy visszatekerjük az idő kerekét és visszalopakodjunk a 16. és 17. század tudati állapotába vagy éppen a 3. és 4. századéba".[24] Loewenich a múlthoz képest három pontban összegzi a jelen helyzet másságát. Szerinte először is a ma embere historikusan gondolkodik, azaz tudja, hogy a vallási, teológiai kifejezési formák történetileg változnak, s így nem hajlandó ezekről ma már a 16–17. század nyelvi kliséiben gondolkodni.[25] Másodszor: „A mai ember a teológiai kérdésekben reflektáltabban és kritikusabban gondolkodik, mint a korábbi századok embere." S végül „a mai teológiai és vallási gondolkodásunk sokkal kevésbé racionális (!), mint a korábbi nemzedékeké volt. Sokkal inkább tudatában vagyunk a racionális megismerés korlátainak."[26] Mindezekből az következik, hogy korunk embere nem tud mit kezdeni az előző századokban racionálisan megfogalmazott dogmatikai tételekkel, azaz az *inkulturáció* értelmében „fordításra" van szüksége. Loewenich végül azzal a gondolattal zárja eszmefuttatását, hogy „Ma elsősorban az egyházi dogmatizmus rejtett racionalizmusa akadályozza meg azt, hogy új út táruljon fel és nyíljék meg számunkra az igazi transzcendencia felé. A jelen protestantizmusának hagynia és engednie kell, hogy megérlelődjék benne a nyitottság képessége és az örökkévalóság igazi hangjára való odahallgatás képessége. Így is kifejezhetjük ezt: A protestantizmusnak meg kell próbálnia egészen becsületesnek lennie."[27]

Kemény, de igaz szavak ezek, s azért is idéztük hosszabban szó szerint, mert tökéletesen egybecsengenek azzal, amit a hallás/meghallás/engedelmesség reformációs örökségéről fentebb elmondtunk.

A protestantizmus személyesen szólítja meg az embert

Luther Márton lelkében a döntő átalakulás a világtól távol, Isten előtti magányban ment végbe. A reformáció szubjektív kiindulása korélmény, de benne gyökerezik a jézusi tanításban is. Korélmény, amennyiben a reneszánsz és a humanizmus kora „addig ismeretlen módon ébredt rá saját értékére, s ... az egyén elkezdett a saját útján járni".[28] A reformáció – s ennek nyomán a protestantizmus – a maga kérdését az egyes

embernek teszi föl, s ezzel az embert egyedi döntés elé állítja. Ennek komoly szociálpszichológiai következményei vannak, hiszen *a protestantizmus alapvetően nagykorú, felelős, döntésre képes személyiségekben gondolkodik*, de ezekkel az adottságokkal különböző okok miatt nem feltétlenül rendelkezik mindenki. Az elmondottakból az is következik, hogy a protestantizmustól idegen minden tömeg- vagy önszuggesztión alapuló kegyesség vagy mozgalom. Ezért válhatott a protestantizmus az önfegyelmen alapuló európai polgárosodás egyik motorjává.

Az európai személyiség-gondolat kialakulásához a protestantizmus is erőteljesen hozzájárult tehát, s ennyiben érintkezik a liberalizmus szellemiségével is. Igaztalan viszont az a vissza-visszatérő vád, hogy a protestantizmus egyenesen a liberalizmus atyja lenne, hiszen a reformátoroknak az emberről és a világról alkotott képe merőben más, mint amit a modern liberalizmus vall.[29]

Végül elmondható, hogy a személyes megszólítottság révén a protestantizmus szellemisége a modern individualizmus életérzésével is találkozik. Ez a megállapításunk a nyugat-európai protestantizmusra talán fokozottabban érvényes, a magyar protestáns gondolkodásban ugyanis történelmi okok miatt a nemzeti jellegű kollektív elemek értékelődtek inkább föl a személyes elemekkel szemben, amint ezt egy későbbi pontban részletesebben kifejtjük.

A személyes megszólítottság terén a mai protestantizmusra is komoly feladatok várnak. Az eltömegesedés és az extrém divatok világában a protestantizmusnak ugyanis hitbeli, erkölcsi vagy akár még politikai értelemben is az öntudatos és felelős *közép* mellett van a helye. Ezt az alapállását – pártpolitikától és mindenféle ideológiától függetlenül – a mai magyar protestantizmusnak is határozottan világossá kell tennie.

A protestáns teljességigény

A bibliai teremtés- és gondviseléshit értelmében a protestantizmus az élet teljességében gondolkodik. Ennek a teljességgondolatnak forrását, mértékét és célját a reformátorok Krisztusban fedezték föl. E szerint a felfogás szerint a hívő ember maga is része a teljességnek, feladata tehát az, hogy felismerje önmagában, milyen módon szolgálhatja ezt a teljességet. *A protestáns ember tehát nem kitágítani akarja a világ határait, hanem betölteni.* Tudja, hogy otthonát nem annyira annak nagysága, mint inkább belakottsága minősíti.

A teljességigény jegyében zajló élet egyúttal bővölködő élet is. Az igazi bővölködés ugyanis nem más, mint a megosztás képessége. Bővölködő ember az, aki meg tudja osztani embertársával azt, amit kapott.

A modern ember válsága ott kezdődik, amikor az ember kiesik a teljesség öleléséből, és nem szellemi, erkölcsi lényként viselkedik többé, hanem fogyasztóként. A modern ember lelki megfogyatkozása így üressé és értelmetlenné tesz olyan életformákat és élethelyzeteket, melyeknek korábban a keresztény szemlélet – esetünkben a protestáns értékrend – adott tartalmat. Ilyenek a kudarc, a szenvedés, a szegénység, de olykor maga a munka is. Halasy-Nagy József megfogalmazása szerint „gazdag és szegény békében élhetnek egymással az evangéliumi segítő és megbocsátó szeretet alapján, de viszonyuk

gyűlöletté változik, ha ez nincs többé a szívükben. A munkának addig van értelme, míg alkotás, míg a teremtő vágy mozgatja, de nehéz teher lesz, ha merő kényszer és kenyérgond diktálta rabság. Ma üres aktivitás, az önmagunk elől való menekülés egyik formája."[30] Ezek a gondolatok rávilágítanak korunk számos komoly szociális és erkölcsi kérdésének gyökerére. Különösen egyházi iskoláink nevelési elveit és módszereit kellene sürgősen elvi és gyakorlati szinten átgondolni a tekintetben, hogy hogyan készíthetik föl diákjaikat a sikerek és a kudarcok, az örömök és a szenvedések, a gazdagság és a szegénység, és nem utolsósorban a mindennapi munka mélyebb, bibliai szellemű megértésére és megélésére, egy olyan korban, amikor a legtöbb tevékenység már nem valamiféle alkotó jellegű munka elvégzését jelenti, hanem beprogramozott technikai parancsok egyszerű és mechanikus végrehajtását.

A teremtettségből fakadó teljességigény egyúttal felveti az embernek a teremtett világ iránti felelősségét is.[31] Nem szükséges külön hangsúlyoznunk, hogy a fogyasztói társadalom embere ezen a téren is mennyire más helyzetben van, mint a reformáció koráé, s ennek konzekvenciáit az evangélium fényében a mai magyar protestantizmusnak is következetesen végig kell gondolnia.

A protestantizmus mint „confessio-kényszer" teleológiai és történeti értelemben

A *confessio* egyaránt jelent hitvallást és bűnvallást. A magyar protestantizmus hit- és bűnvalláskényszere egyszerre táplálkozik az egyetemes kereszténység teleológiai és a hazai viszonyok történelmi kényszeréből. A görög *telosz* célt, kimenetelt jelent. A keresztény élet céllal bíró élet, értelmes, önmagán túlmutató élet. Az emberi élet úgy nyer emberfölötti értelmet, hogy Isten teremtő művét folytatja a világban: gesta Dei per hominem. *A protestantizmus abban találja meg valaminek az értelmét, hogy megtalálja a célját.*

Megfigyelhető, hogy Istent, mint a beteljesülés tárgyát, a protestantizmus egyetlen történelmi létformája sem tudja nélkülözni. A liberális protestantizmusban gyökerező Németh László-i szemlélet éppen úgy ismételten visszakanyarodik az Isten-kérdéshez[32], mint ahogy az életformájában, erkölcsében a protestáns hagyományoktól messze távolodott Ady Endre lelkéből is elemi erővel tör elő ugyanaz az Isten-vágy, amelyet az előző században Arany János még protestáns ethosszá tudott finomítani a maga költői eszközeivel.

A Krisztus-hitből fakadó teleológiai kényszer a protestáns gondolkodásban életszerű és az életet szolgáló egyéni és közösségi magatartásformákat eredményez, mert az Élet Urát csak az élet teljes vállalásával lehet szolgálni. Ezért szünteti meg a reformáció a kolostori életet, s innen táplálkozik szigorú munkaetikája, a család és a nemzet iránti elkötelezettsége is.

A vallomás- és bűnvalláskényszernek a 16–17. századi Magyarországon nemcsak teleológiai, hanem történelmi okai is voltak. A török folyamatos jelenléte, az ország szétszakítottsága, a katolikus egyház ellenreformációs törekvései folytonos confessióra, hit- és bűnvallásra kényszerítették a hazai protestantizmust. Minden bizonnyal ennek a kényszernek köszönhető, hogy a hazai protestáns gondolkodás és kegyesség ebben az időszakban, a nyugat-európai gyakorlattal ellentétben, nem mozdult el a

protestantizmus spirituális vagy politikai szélsőségei felé (szélsőséges pietizmus, politikai independentizmus), sőt még később, a teológiai racionalizmus és liberalizmus idején is erőteljes biblikus vonásokat őrzött (egyetlen példát említve: Szikszai György: *Keresztyéni tanítások és imádságok* című 18. század végi munkája, mely szellemiségében erősen a 17. század biblikus gondolkodásához kötődik, több mint kétszáz éven át, gyakorlatilag máig népszerű maradt a hazai reformátusság körében).

A vallomáskényszer a 16. században még elsősorban tényleges egyházi hitvallások megfogalmazására vagy átvételére indította a hazai protestantizmust. Ezek a hitvallások teológiai értelemben ma is iránymutatóak lehetnek, viszont az is tagadhatatlan, hogy megfogalmazásuk a mai ember számára talán már túlságosan dogmatikus, s akadnak bennük olyan korhoz kötött elemek is, melyekről ma már esetleg másként gondolkodhatunk. Kézenfekvő tehát a kérdés, bár megfogalmazni alig-alig merjük:

• Elégségesnek bizonyulnak-e ma 16. századi hitvallásaink? Milyen tartalmi elemei lehetnének egy korszerű magyar protestáns hitvallásnak?

A későbbi századokban a magyar protestantizmus vallomáskényszere egyszerűen megszólalási vagy publikációs kényszerré szelídült. Gondoljunk csak arra, hogy a nyomdák szűkös kapacitása, a tőkehiány és egyéb mostoha körülmények ellenére a magyar protestantizmus milyen nagy számban és terjedelemben, s nem utolsósorban milyen magas színvonalon megfogalmazott írásokat hagyományozott ránk a reformációt követő két évszázadból. A magyar protestáns vallomáskényszer irodalmi kiteljesedését, mely a hit- és bűnvallás konfesszionális összetartozását még tudatosan vállalja, a Szent Ágoston-i hagyományhoz való kötődése révén európai távlatokkal bír, s a műfaj sajátosságaiból következően művészi igénnyel fogalmazódik meg, a 17–18. század fordulóján fogant erdélyi emlékiratokban láthatjuk, elsősorban Bethlen Miklós[33] és Bethlen Kata memoárjaiban. Talán nem véletlen, hogy e műfaj magyar nyelven megszólaló korabeli képviselői szinte kizárólag protestánsok. Mint ahogy az sem igen tagadható, hogy a hazai protestantizmus a felvilágosodás kora után is számarányát jóval meghaladó mértékben ad igen erős vallomáskényszerrel megáldott jeles írókat a magyar életnek; hadd utaljunk itt csupán Berzsenyi Dániel, Csokonai Vitéz Mihály, Kölcsey Ferenc, Petőfi Sándor, Kemény Zsigmond, Ady Endre, Móricz Zsigmond, Szabó Dezső vagy Németh László írói munkásságára.

A „confessio-kényszer" erőteljes hazai hagyománya mai helyzetünkben a protestáns műveltséget illetően az alábbi kérdések megfogalmazására késztethet bennünket:

• Megfelelő mértékben formálja-e mai egyházi, gyülekezeti életünket, a protestáns sajtót és médiát a confessio belső kényszere?

• Jelen van-e bármilyen szinten is a magyar protestantizmus imént vázolt öröksége közéletünkben (a politikában és a civiltársadalomban)?

Kérdéseink megfogalmazásából is kitetszik, hogy e ponton, tehát a hitvallás és bűnvallás, hétköznapi értelemben a világ előtti bizonyságtétel terén figyelhetők meg leginkább a mai magyar protestantizmus hiányosságai. A szekularizált környezetben, amely „teljesen vak az örökkévalóság dolgai irányában"[34], a kereszténység, s ezen belül a protestantizmus – ha életben akar maradni – hosszú távon nemigen spórolhatja meg a mielőbbi nyílt színvallást, a világnézeti vitákat, s az abból következő esetleges hát-

ratételeket. A múltban a külső történelmi kényszerek is erősítették a hazai protestantizmus „confessio-kényszerét", miért ne hozhatnánk ma *önként* áldozatot ugyanezért a szellemiségért.

A protestantizmus önkorlátozó minőségigénye

A reformáció nemcsak az ember célját határozta meg a világban, hanem az embernek a világhoz való viszonyát is, azaz a protestantizmus nemcsak célokat állított az ember elé, hanem utakat is rendelt azokhoz. A kereszténység történetének visszatérő jelensége az önkorlátozó, lemondó, aszketikus magatartás hirdetése. Mint minden magatartásformának, ennek is lehetnek túlkapásai, de *a reformációnak sikerült megfogalmaznia az önkorlátozásnak a kereszt teológiájából következő egészséges evangéliumi elvét*, amely gyakorlati formában leginkább a puritán kegyességben és életelvben öltött testet. Az önfegyelem világos teológiai értelmezését újabban Vályi Nagy Ervin: *Hogyan ölt ma alakot a hit? (Időszerűtlen perspektívák a keresztyének világhoz való viszonyáról)* című 1988-as bázeli előadásában olvashatjuk[35]. Szerinte az *„enkrateia"* (fegyelem) „sem nem szerzetesi aszkézis, mely vallásos önérték akar lenni, sem nem puritán, evilági aszkézis, mely a kapitalizmus létrejöttét és fenntartását szolgálná, mint azt Max Weber gondolta, hanem »*szociális aszkézis*«, mely éppen a világ sorsáért érzett keresztény felelősségvállalás érdekében tartózkodik a gátlástalan, távolságtartás nélküli együttműködéstől. Ez az aszkézis vállalja a periférián állást, mert így nyilvánvalóbban felfedezheti, hogy most valójában mi is következik sorra, hol van az a terület, ahol mint kereszténynek – és nem mint a tömegpszichózis vagy a médiumok szuggesztioja tárgyának – cselekednie kell."[36] Vályi Nagy Ervin az evangéliumi aszkézist a szeretet és a szabadság fogalmaival kapcsolja össze; az előbbi forrása, az utóbbi pedig következménye a keresztény önkorlátozásnak. Amint írja, „Az aszkézis a hit kibontakozását, bevetését szolgálja a szeretet működése által. Senki sem lesz szabad és képes erre a szolgálatra, aki meg akarja tartani az életét, és nem kész Krisztusért elveszíteni azt."[37] Vályi Nagy Ervin élesen megkülönbözteti az evangéliumi önkorlátozást a forradalmárok gyűlöletből vagy rezignációból fakadó időleges önmegtartóztatásától az evilági jobb jövő érdekében.

Látható tehát, hogy az evangéliumi alapú aszkézis eredetét tekintve nem morális kategória, következményeinek azonban erkölcsi hozadékai is vannak, hiszen ez a magatartás sajátos életminőséget eredményezhet. A protestáns minőségelv tehát nem öncél, hanem következmény, a hitből fakadó önkorlátozás következménye.

Önkorlátozás és életminőség összekapcsolódásának szép gyakorlati példáit láthatjuk például a puritán gondolkodóknál. „... akik Minerva zászlaja alatt akarnak szolgálni, azoknak kiváltképpen a virrasztást, a fáradságot kell vállalniok, kerülniök kell fényűzést, gyönyörűségeket és mindazt, ami elpuhítja a lelket. Inkább akarjanak derekuk alá rakott kemény kövön vagy fán, mintsem tollon, prémen aludni; szokjanak hozzá, hogy olyan ételekkel táplálkoznak, amelyek legkevésbé tetszenek az ínynek; forduljanak el azoktól, amik valaminő gyönyörűséget nyújtanak. Aki a nehéz viszontagságokat az erény szeretetével meggyőzte, az magának dicséretet és díszt szerez, de ki tétlenséget és henye fényűzést követ, gyalázatban és tehetetlenül éli le nyomorult életét."[38] –

hangzanak Apácai Csere János intelmei, melyeknek mélyén nem nehéz fölfedezni a klasszikus polgári erények csíráit: ilyen az önfegyelem, a szigorú munkaetika, a tisztesség, a kényelem megvetése. Hasonló gondolatokkal találkozhatunk a 17. század magyar irodalmában Misztótfalusi Kis Miklós vagy Bethlen Miklós írásaiban is. A protestáns hátterű önkorlátozó minőségelv teljes fegyverzetében áll előttünk később az Arany János-i erkölcsben (legszebb vallomásos verse e tekintetben az *Epilogus*), s hitbeli gyökereitől jórészt megfosztva elemi mozgatója Németh László gondolatvilágának is (az aszkézis kérdése áll pl. *Emberi színjáték* című regényének középpontjában).

Az önkorlátozó minőségelv mint protestáns műveltségelem újraélesztését vagy megerősítését mai világunkban két tényező is aktuálissá teszi. Egyrészt ma már nem keresztény körökben is határozottan megfogalmazódik az a gondolat, hogy az emberi civilizáció végzetes méreteket öltő önpusztítása csak az ember tudatos önkorlátozása révén állítható meg, s e téren a protestantizmusnak, sőt általában a kereszténységnek határozottabban föl kellene ajánlania a világnak ez irányú műveltségbeli tudását és történelmi tapasztalatait. Másrészt pedig a polgári erények iránt térségünkben megfogalmazódó újbóli igény kapcsán a hazai protestantizmusnak határozottabban rá kellene mutatnia arra a közvélemény előtt, hogy ezek az erények, amelyek az európai és amerikai gazdaságnak mérhetetlen lökést adtak, annak idején nem a semmiből álltak elő, hanem részben legalábbis evangéliumi gyökereik vannak, s az evangéliumi hit újbóli megerősödése ezek újratermelődését is siettethetné. A nagy kérdés itt természetesen az, hogy a fogyasztóiság nem éppen barátságos közegében hogyan fogadtatható el ma – gyakran még magukat egyébként kereszténynek vallók körében is – bármiféle önként vállalt lemondás szükségessége. Tudomásul kell vennünk ugyanis, hogy minden ilyen irányú kérdésfölvetés látványos szembemenetelés a korszellemmel.

A protestantizmus kritikai és megkülönböztetési készsége

A reformáció kezdeti pillanatában nemcsak Luthernek egy új hitbeli felismerés melletti kiállását látjuk, hanem a korábbi keresztény hitgyakorlatnak a kritikáját is.[39] Ennek a kritikai attitűdnek a végső gyökerét az ószövetségi profetizmusban kereshetjük, igazi normája azonban maga az evangélium. Ez minden protestáns kiigazítási kísérletnek a mozgatója. Luthert a Szentírás tanította meg a különbségtételek éles meglátására és megfogalmazására. A wormsi történelmi pillanat és a speyeri protestálás, mely a kor leghatalmasabb lelki tekintélyét, a római egyházat rázta meg, igazi történelmi jelentősége akkor válik nyilvánvalóvá, ha figyelembe vesszük, hogy a kor nagy európai humanistája, Rotterdami Erasmus, Luther föllépésével párhuzamosan „készségesen aláveti magát az egyház dogmáinak, akár érti azokat, akár nem".[40]

A protestáns kritikai magatartásnak van egy másik iránya is. Luther nemcsak a korabeli hitgyakorlatot teszi kritikája tárgyává, hanem a Szentírás értelmezésének módját is. A reformáció jelentős hermeneutikai fordulatot is jelent tehát. Európa jelentős reformátorai kivétel nélkül segítségül hívták bibliaértelmezésükhöz a humanista szövegkritika eredményeit, megteremtve ezzel a protestáns teológiai gondolkodásnak máig alapját képező bibliai hermeneutikát. Protestáns teológia és filológia, protestáns teológia és tudományosság együttmenetelésének máig tartó útja itt kezdődik tehát. S

bár a gyakorlati hitélet és teológiai tudományosság kapcsolata az elmúlt századokban nem volt éppen feszültségmentes, a teológia tudományának legmagasabb szintű műveléséhez a hazai protestantizmusnak is ragaszkodnia kell, hiszen ez jelentheti az Isten dolgairól való gondolkodás igényességének egyik fő biztosítékát.

Kritikai hajlam és tudományos igény a magyar protestantizmus történetében is erőteljesen összefonódott. *Szembetűnő sajátossága a magyar protestantizmusnak, hogy a 16–17. században e kritika elsősorban ószövetségi hátterű profetikus gesztusok kíséretében történt.* Ennek nyilván történeti okai is voltak, hiszen a török folyamatos jelenléte az egész korszakban éltető eleme lett a zsidó–magyar sorspárhuzam gondolatának s az erre épülő exegetikai gyakorlatnak, ami a kor hazai történelemszemléletének keretét is képezte. A korabeli magyar protestantizmus tudományos igénye hazai egyetem híján csak a peregrináció gyakorlata révén elégülhetett ki, de ez egyúttal azt is jelentette, hogy a magyar protestáns teológia nemigen vállalkozhatott eredeti teljesítményekre, inkább a nyugat-európai teológiai és kegyességi irányzatok hazai adaptálását végezte. Ebben az önállótlan helyzetben tompult viszont a magyar protestantizmus kritikai érzéke, s amikor a török kiűzésével a profetikus szerepvállalás már értelmetlennek bizonyult, kritikai érzékenysége csaknem meg is szűnt, hiszen bő másfél évszázadon át protestáns teológiai gondolkodásunk erőteljesen a török kérdés értelmezésére volt beállítva. Történelmileg nézve tehát részben itt kereshető annak a jelenségnek a gyökere, hogy a sajátos protestáns műveltségelemek közül a hazai protestantizmus ma is talán a kritika és a megkülönböztetés készségével rendelkezik legkevésbé. Pedig egyházpolitikai, közéleti, iskolaügyi kérdésekben és az egyházi tudományosság terén égetően szükség lenne a bibliai gyökerű és tudományosan is megalapozott kritikai meglátásokra.

Köztudott, hogy a kritikai magatartás és a tudományos vizsgálódás igénye nemcsak a protestantizmus, hanem általában a modern kori értelmiség magatartásának is sajátja. Nem véletlen ez, hiszen az újkor hajnalán, egészen a felvilágosodásig, protestáns gondolat és értelmiség együtt haladnak. Ezt követően a világi értelmiség kezdi elveszíteni transzcendens távlatait, a teológiai gondolkodás pedig profetikus küldetését, sőt olykor sajnálatosan tudományos megalapozottságát is. Ugyanakkor a protestantizmus kritikája elvi értelemben fölötte áll a modern értelmiségi kritikának, hiszen alapját a *theonómia* képezi. Ehhez a forráshoz visszatérve teheti kritika tárgyává a protestantizmus ma is a felvilágosodás dogmáit, mint egy adott kor történelmi feltételei között létrehozott emberi igazságokat.

A magyar protestantizmus egyetemes beágyazottsága kulturális, nemzeti és európai szinten

„A kultúra nem tudás, nem művészi produkció, hanem életet szabályozó elv, amely egy embercsoport minden tagjának belső mágnese, irányítója. Ilyen értelemben volt a görögöknek és franciáknak, s ilyen értelemben nincs ma minékünk kultúránk. De ha mégis van magyar csoport, mely százezrek alá tudott valami közös szellemi alapot teremteni, akkor a protestantizmus az, mindenhová elért, magyar könyv számba menő bibliájával és zsoltáraival."[41] Németh Lászlónak ez a vallomása a magyar protestantizmusról egyszerre letaglózó és felemelő. Hiszen miközben arról beszél, hogy európai

mércével mérve mennyire töredékes volt kultúránk, ugyanakkor arra is emlékeztet, hogy egy sajátos történelmi kényszer folytán a protestantizmus próbált a magyarság életében egyetemes igényű kultúrateremtő erővé válni. S valóban, a protestáns elem az egyetemes magyar műveltségen belül korántsem tekinthető partikuláris tényezőnek, hanem igenis egyetemes beágyazottság jellemzi nemcsak kulturális, hanem nemzeti, sőt európai szinten is. A hazai protestantizmusnak ez a jellegzetessége természetesen nem csupán az említett történelmi kényszerek eredménye, hanem benne gyökerezik a reformáció azon törekvésében, amely az élet egészét Isten Igéjének mértéke alá kívánta vonni.

A magyar protestantizmus először is kulturális értelemben lépte túl felekezeti kereteit. A reformáció kezdettől fogva kettős missziót vállalt Európában: programjában hitterjesztés és népművelés szervesen összekapcsolódott. A reformátorok ugyanis a kezdet kezdetén fölismerték, hogy az írni és olvasni tudó hívekhez gyorsabban el lehet juttatni a reformáció felismeréseit. Ugyanakkor a műveletlenségben sokféle bűn, babona és tévhit forrását is látták. Ebből a kettős felismerésből táplálkozott kultúrkritikai magatartásuk, amely az iskolaügynek, az anyanyelv és a tudományok művelésének Európa-szerte komoly lendületet adott. Ennek jegyében készültek a magyar reformáció első „világi" kiadványai, Dévai Bíró Mátyás ábécés könyve (1549), Heltai Gáspár fabulái (1566) vagy Melius Juhász Péter *Herbárium*a (1578). A 17. századnak számos olyan hazai prédikátora volt, aki egész életét a magyar nyelvű művelődés szolgálatába állította, így a zsoltárfordító és szótáríró Szenci Molnár Albert, az enciklopédiaszerző Apácai Csere János vagy az európai hírű nyomdászmester, Misztótfalusi Kis Miklós. A magyar protestantizmus későbbi művelődési szerepéről fentebb már több helyen is szóltunk. Annyi azonban még ide kívánkozik, hogy a magyar protestáns művelődés intézményi hátterét elsősorban a kiterjedt iskolahálózat jelentette, sőt iskolaügyben egészen a 20. század közepéig megfigyelhető a hazai protestáns felekezetek túlreprezentált volta.

A magyar protestantizmus túllépte felekezeti kereteit nemzeti vonatkozásban is. A hazai reformáció a már többször említett történelmi kényszerek folytán nemcsak az egyén, hanem az egész népközösség sorskérdéseire is megoldást keresett, azaz elsősorban közösségi megoldásokban gondolkodott a személyes felelősség hangsúlyozásával. A magyar nemzettudatban történelmi okok miatt inkább a kollektív elemek értékelődtek tehát föl: a nemzeti egység, a függetlenség, a nemzeti szellemű kultúra gondolata; némileg háttérbe szorultak viszont a személyes kegyességből fakadó úgynevezett polgári erények: az embertárs iránti feltétlen bizalom, a vállalkozói hajlam és a későbbi liberalizmusnak is ösztönzéseket adó szabad vizsgálódás igénye (nálunk szerencsésebb sorsú protestáns országokban ez általában fordítva történt, pl. Svájcban vagy Hollandiában).

A kora újkori magyar nemzettudat protestáns paradigmájának meghatározó eleme az ószövetségi gyökerű *zsidó–magyar sorspárhuzam* volt, melyre fentebb már több ízben is utaltunk. Az ennek keretében megfogalmazódó *kiválasztottság, szétszóratás, kettészakítottság* (Erdély és Magyarország sorsában az ószövetségi Júda – Izráel párhuzamot látták), *maroknyi nemzet* gondolat összefonódott olyan humanista gyökerű toposzok-

kal, mint a *kereszténység védőbástyája*, a *termékeny Pannónia* (előképe a bibliai Édenkert és Kánaán) vagy a Magyarország panasza (ószövetségi előzménye a jeremiási siralom).[42] Ennek a bibliás történelemértelmezésnek a hatása a magyar nemzeti tudatban és közgondolkodásban a 16. századi jeremiádoktól és verses bibliai históriáktól (legnevezetesebb Farkas András históriája *Az zsidó és magyar nemzetről* 1538-ból) a 16–17. század igen gazdag prédikációs és imádság-irodalmán, majd Berzsenyi Dániel ódáin[43], Kölcsey Ferenc *Himnuszán*[44] és Ady Endre magyarságélményén át egészen a máig nyúlik.

A prédikátori nemzetszemlélet másik lényeges eleme a biblikus gyökerű szociális érzékenység, mely a kegyelem azonos mértékén alapul, az Isten előtti egyenlőség jegyében.[45] Ennek szellemében ítéli el a 16. században Melius Juhász Péter, majd a következő században Komáromi Csipkés György, Martonfalvi György és Diószegi Kis István prédikátor a könyörtelen jobbágynyúzást, vagy a reformáció századában Szkhárosi Horvát András feddő énekeiben az egyházi és világi urak bűneit (*Az fösvénységről*, 1545; *Az fejedelemségről*, 1545). A kor hazai protestáns prédikátorai gyakran olyan eleven erővel mutatják be a társadalom visszásságait, hogy munkásságuk egyenesen a 20. századi szociografikus népi irodalom szellemiségét előlegezi (Szabó Dezső, Móricz Zsigmond, Németh László, Veres Péter), melynek szintén erőteljesek a protestáns gyökerei.

Végül a magyar protestantizmus túllépte kereteit európai vonatkozásban is. Fentebb már utaltunk a külföldi egyetemjárás, a peregrináció jelentőségére, így itt most csupán e kérdés egyetlen vonatkozását érintjük. A reformációt megelőző időben a magyar kultúra és műveltség erősen egy *Krakkó–Bécs–Róma szellemi tengely* mentén szerveződött. Róma volt ugyanis a nyugati kereszténység központja, s a hagyományosan jó középkori lengyel–magyar kapcsolatok révén Róma és Bécs mellett elsősorban Krakkó egyeteme képezte a magyar szellemi elitet. Itt jelentek meg a 16. század legelején az első magyar nyelvű nyomtatványok is. A reformáció elterjedésével egy új, *kelet–nyugati tengely* mentén kezdett újraszerveződni a magyar szellemi élet, melynek Magyarország nem egyszerűen egyik köztes állomása, hanem keleti végpontja lett. Wittenberg, Heidelberg, Marburg, Genf, Leyden, Utrecht, Oxford egyetemeiről a legfrissebb eszmék és ismeretek áramlottak évszázadokon át a protestáns peregrináció csatornáin hazánkba.

Mára alapvetően megváltozott a helyzet. A magyar protestantizmus kulturális, nemzeti és európai beágyazottságából következő műveltségelemek a 19–20. század folyamán felszívódtak az egyetemes magyar műveltségbe. A protestáns felekezetek által korábban felvállalt szerepek képviseletére önálló intézmények jöttek létre. Ma már a nemzeti kultúra ügye, az iskoláztatás, a történelem értelmezése vagy a nyugati egyetemjárás gyakorlata nem felekezeti kiváltság. Nagy kérdés e helyzetben, hogy a magyar protestantizmus a maga szűkösebb keretein belül mit tud átmenteni ebből az örökségéből. Bár a diktatúra kényszerű szilenciuma után az elmúlt években egyértelműen látszik az intézményi keretek bővülése is, a szekularizáció diktálta korlátokat a magyar protestantizmusnak is tudomásul kell vennie. A közeli jövőben nem lehet cél a „régi dicsőség" visszaálmodása, hanem inkább arra kell törekednie a protestáns felekezeteknek, hogy a rendelkezésükre álló kereteket igényesen töltsék ki. *A magyar protestantizmust múltja nem mennyiségi vágyálmokra, hanem minőségi helytállásra kötelezi.*

Út a korszerű magyar protestáns műveltség felé

Írásunk előző fejezetének tanulságai azt mutatják, hogy a magyar protestáns műveltség tartalmi elemeit mai világunkban gyakran már csupán nyomokban fedezhetjük föl, sőt bizonyos részük teljesen el is tűnt. Mindez jórészt annak következménye, hogy korunk kereszténysége elsősorban az egészséges Isten–ember kapcsolat kérdésében s ezáltal kegyességében szenved szükséget. Egyetérthetünk tehát a magyar protestantizmus jövőbeli útjait elemző Kósa László megállapításával, aki a megújulás zálogát a hitbeli megújulásban látja. „Ez (mármint a hitbeli megújulás) nem tárgya mérlegelésnek, fejtegetésnek, elemzésnek – írja Kósa László. – Csak annyit mondhatunk, ha az Úristen megadta az embernek a szabad akaratot, engedjük érvényesülni, akarjuk, fogadjuk el a hitet, Isten ingyen kegyelemből való ajándékát."[46] Ez a biblikus érvelés valóban érvényes az egyén hitre jutásának kérdésében, hiszen az valóban nem lehet racionális elemzés tárgya, viszont a kereszténység történetében ismétlődő nagy lelki megújulásoknak mint egyházszociológiai jelenségeknek igenis megvan a maguk sajátos természetrajza, amely némileg modellezhető és elemezhető is. Ezeket a történelmi tanulságokat érdemes vizsgálat tárgyává tenni, hiszen mai helyzetünkben is lehetnek üzenetei.

A kereszténység történetének nagy, műveltségi szempontból is lényeges lelki megújulási törekvései élén többnyire olyan jelentős személyiségek álltak, akik megtérésük előtt számottevő – mai fogalmaink szerint világi – műveltséggel rendelkeztek. Maga Pál apostol nyitja a sort, akinek hellenisztikus műveltségéhez nem fér kétség. Szent Ágoston és általában az egyházatyák jártassága az antik műveltségben szintén közismert. A reformátorok működése sem képzelhető el a humanista szövegkritika alapos ismerete és alkalmazása nélkül. Legbeszédesebb talán Kálvin esete, aki abbahagyva teológiai tanulmányait, előbb jogot végzett, majd humanista szövegkritikai munkálatokat folytatott, s csak ezután tért újra vissza a teológia területére. A 18. századi presbiteriánus lelkész, Jonathan Edwards tudatosan törekedett arra, hogy reformgondolatait filozófiailag is megalapozza, s így nemcsak a század jelentős amerikai belmissziós mozgalmának vezetőjévé vált, hanem Amerika evilági küldetésének filozófiai megfogalmazójává is.[47] A 20. század eleji újreformátori teológia képviselőinek (pl. Barth Károly) vagy a történelmi kálvinizmus irányát kialakító holland Abraham Kuyper[48] műveltsége a 19. századi liberális, kultúrprotestáns szellemiségben gyökerezett, s ez a világias beágyazottság tette alkalmassá őket arra, hogy megtérésük után hitelesen képviseljék az evangélium igazságait a modern világban.

Mint látható, a lelki ébredések, megújulások szempontjából nem igazán helytálló egyház és világ, szent és profán, világi és egyházi műveltségelem éles szétválasztása. Valami megmagyarázhatatlan, de a történelemben ismételten megtapasztalható dialektika kapcsolja egybe ezeket a látszólag ellentétes tényezőket. A reformátorok megéreztek ebből valamit, amikor a papi funkciót deklerikalizálták, s az egyetemes papságról kezdtek beszélni.

A jelentős keresztény megújulási mozgalmak irányítói esetében az átlagon felüli – gyakran nem is kimondottan teológiai – műveltség láthatóan megelőzte magát a hitre

jutást. Természetesen nem arról van szó, hogy maga a műveltség lett volna az alapja vagy főleg feltétele a megtérésnek, hanem éppen ellenkezőleg, megtérésük után Isten megszentelte a birtokukban lévő műveltséget, amivel aztán egy nagyobb közösség életében is áldássá válhattak. A műveltség vagy a kultúra önmagában nem juttat valakit hitre, de fontos eszköz lehet mások hitre juttatásában.[49] Vagy Makkai Sándor szigorúbb megfogalmazásával élve: „A keresztyénség kultúra nélkül vakhitté és babonává, a kultúra keresztyénség nélkül az önzés és telhetetlenség gonosz eszközévé sülylyedne."[50]

A kereszténység első századaiban ezek a megújulást indikáló személyiségek többnyire az egyházon kívülről érkeztek (pl. Pál apostol vagy Szent Ágoston), később azonban inkább az egyházon belülről, ahol egyre könnyebb volt műveltséget szerezni, mint hitre jutni. Jellemző, hogy míg a 19. század nagy magyar teológusai – amint fentebb már utaltunk rá – többnyire a világi tudományosság vagy az irodalom terén szereztek érdemeket, addig 20. század eleji tanítványaik a tőlük átvett nyelvi, filológiai műveltséget állították újra a megújuló teológiai gondolkodás szolgálatába (Ravasz László, Tavaszy Sándor, Kecskeméthy István[51]). Tehették mindezt viszonylag zökkenőmentesen, mert a népegyházi keretek jóvoltából a 20. század elején a világi és az egyházi tudományosság között még természetes volt az átjárás.

Mára két okból is megváltozott az egyházi és a világi műveltség viszonya. Egyrészt a szekularizáció mélyülésével az egyház visszaszorult a templom falai közé, s jórészt feladta vagy elveszítette evilági távlatait; másrészt a kommunista diktatúra hivatalos ateista világnézete tudatosan is rombolta az egyházias műveltséget, s így a világi tudományosság is szinte teljesen elveszítette maradék teleologikus perspektíváit.

Nálunk ma, a rendszerváltás után is felemás a helyzet, hiszen a lelkészképzés s ezáltal maga a teológia tudománya sem integrálódott igazán a tudományosság legmagasabb szintű intézményeibe, az egyetemi, akadémiai világba. A teológia tudományának hazai különállása könnyen végzetes elszigetelődéssel járhat a jövőben, hiszen a világi műveltséggel való folyamatos dialógus hiánya a közvélemény szemében a teológiai gondolkodás ezoterikus elszigetelődését eredményezheti.

Ezen a válságos helyzeten az egyházi felsőoktatásnak az utóbbi években világi karokkal való bővülése sem segít[52], hiszen egy-két kis létszámú egyházias szaktól (hitoktató, kántor) eltekintve ezek az intézmények a diákok felvételénél szinte kizárólag szakmai szempontokat kénytelenek érvényesíteni, s így a jövőben nélkülözhetetlen laikus egyházi értelmiség többnyire nem ezekből az intézményekből kerül ki. Márpedig az egyház jövőbeli megújulása elkötelezett értelmiség nélkül több okból is nehezen képzelhető el.[53]

Először is ma a társadalom egyre nagyobb hányada szerez diplomát, természetes tehát, hogy a vallásos emberek körében is növekszik a diplomások száma. Sőt a vallásszociológiai felmérések azt mutatják, hogy a vallás iránt megélénkülő érdeklődés a kevésbé manipulálható rétegek – így elsősorban az értelmiség – körében van növekvőben. Ez a változás a felmérések szerint a protestáns felekezeteket még erőteljesebben érinti.[54] Ugyanakkor az utóbbi években megemelt felvételi keretszámokkal párhuzamosan nem növekszik a lelkészi pályára készülők száma. Sőt, ha az arányokat nézzük,

inkább visszaesés tapasztalható. Nyilvánvaló, hogy az egyház szervezeti nehézkességének, szellemi tétovaságának jelei számos leendő értelmiségi számára nem teszik vonzóvá a teológiai tanulmányokat. A teológiai utánpótlás így többnyire egy szűk egyházi elit köréből kerül ki. Növekszik viszont azoknak az aránya, akik művelt laikusként szívesen vennének részt tevőlegesen az egyház életében, erre azonban a merev egyházi struktúra, a rossz helyi beidegződések, esetleg a lelkész szakmai féltékenysége vagy szellemi kisebbrendűségi érzése következtében nem mindig nyílik megfelelő alkalom. Így aztán az egyházhoz hű értelmiség – főként a nagyvárosokban – gyakran egyik gyülekezetről a másikra vándorol, lelkészt keres magának, várva, hogy valahol megszólítsák. Figyelemre méltó, hogy Klaus Douglass: *Az új reformáció* című nagy hatású munkája, mely az egyház lehetséges jövőbeli megújulásával foglalkozik, többek között szintén a lelkipásztori hivatás újrafogalmazását sürgeti. „Az egyházban – ellentétben önértelmezésével – majdnem minden ösvényen lelkipásztorok loholnak"[55] – írja Douglass, s véleménye tökéletesen megerősíti előbbi megállapításainkat. Igazságtalanok lennénk persze lelkészeinkkel szemben, ha elhallgatnánk azt a tényt, hogy az elmúlt évtizedekben az egyház közeli laikus értelmiség is sok esetben különösebb ok nélkül vált hűtlenné egyházához, kényelemből, félelemből vagy egyszerűen csak a korszellemnek engedve, s ezzel magára hagyta a lelkészt, aki aztán ennek nyomán hozzászokott ahhoz, hogy mindent egyedül végezzen a gyülekezetében.

Ebben a válságos helyzetben az egyházak – s így a hazai protestantizmus – megújulásának egyik kulcsa az, hogy milyen helyet kap a jövőben az egyházi életben a felelős értelmiség. Még az is megtörténhet, hogy maga a világi értelmiség válik valamilyen formában a megújulás motorjává, de az mindenképpen bizonyos – már csak a fentebb vázolt megújulási modell értelmében is –, hogy a világi műveltség – s ezáltal az értelmiség – megkerülésével nincs igazi esély a megújulásra. A közeli jövőben a lelkész feltétlenül rá lesz utalva a laikus értelmiség szélesebb körei által képviselt korszerű műveltségre, az értelmiség pedig a teológia által megőrzött teleologikus távlatokra. Ha e két fél elkerüli egymást, nemigen marad más hátra, minthogy Isten Lelke úgy támaszt megújulást világunkban, hogy megkerüli a történelem során kialakult felekezeti kereteket, amint az egyszer már a reformáció alkalmával megtörtént. Mind a teológusok, mind a világi értelmiség számára ez lenne a legsúlyosabb ítélet. A két fél termékeny együttműködése viszont megteremtheti azt a kontextust, amelyben a korszerű magyar protestáns műveltség tartalmi elemei igazi mélységükben megfogalmazhatóvá válnak. Teljes mértékben oszthatjuk tehát Kósa László véleményét, aki *Protestantizmus és magyar művelődés* című tanulmányában az „elklerikalizálódással" kapcsolatban úgy látja, hogy „A laikus fél helyzetének lényeges változása vonhatja maga után az egyház és az értelmiség kapcsolatának gyümölcsöző változását."[56] Figyelemre méltó, hogy az egyház hiteles bizonyságtételének zálogát az amerikai Lesslie Newbigin is az egyház „deklerikalizálásában" látja.[57]

Köztudott, hogy az értelmiség a felvilágosodás kora óta egyre inkább specialistává válik, az egész helyett részletekben gondolkodik. A közös keresztény – esetünkben protestáns – spiritualitás teremtheti meg az értelmiség egy részében újra az egészre

való odafigyelés nem kevés szellemi áldozatot kívánó szándékát, az egymásra való odafigyelés készsége pedig a részismeretek összeadódásával a korszerű magyar protestáns műveltség tartalmi alapját. E közös műhelymunka jegyében a hazai keresztény értelmiségnek a műveltség olyan nagy részterületeivel kellene sürgősen számot vetnie evangéliumi szellemben, mint a közös keresztény múlt és azon belül a reformáció örökségének teológiai és kulturális aspektusai; a nemzeti identitás és az európaiság kérdése; a tudományhoz, különösen annak legfrissebb, súlyos erkölcsi dilemmákat is magában hordozó felfedezéseihez való viszony; a posztmodern életérzés, a globalizáció, a fogyasztóiság, az információs és nyitott társadalom, az erkölcsi relativizmus kérdése stb. A puszta fölsorolásból is kitetszik, hogy ma már valóban mennyire csak az egymásra figyelő, alázatos műhelymunkának van esélye az egészre irányuló tartalmi kérdések megfogalmazására. A teológus és laikus református értelmiség közös nemzetközi összefogásának eredményeként jelent meg az idei esztendőben Svájcban *Die Reformierten*[58] címmel az a több száz oldalas kézikönyv, amely a református identitás kérdését nagyon sokféle szemszögből vizsgálja (a református teológia sarkalatos pontjai, a hitvallásokhoz való viszony, a református istentisztelet kérdése, az egyes nemzeti egyházak jövőképe, kiemelkedő református életutak Zwinglitől van Goghig, reformátusok a kultúra különböző területein: a költészetben, a zenében, az építészetben, a filozófiában, s végül a református élet néhány jellegzetes európai színtere). A világban élő magyar protestánsok életét reprezentatív módon bemutató hasonló szemléletű kiadvány nemcsak a magyar protestáns felekezeteket, hanem a laikus és teológus értelmiséget – mint szerzői munkaközösséget – is közelebb hozhatná egymáshoz.

A laikus egyházi értelmiség mozdulását tekintve biztató jelek természetesen már ma is vannak körülöttünk, s erre itt csupán egyetlen példát hadd említsünk. A közelmúltban jelentette meg Végh László debreceni atomfizikus *Fenntartható fejlődés*[59] címmel egyetemi előadásainak szövegét, melyben a szerző az emberi együttélés ökológiai és erkölcsi kapcsolatának forrásvidékét tárja fel. Végh László közérthető stílusban ír e könyvében a mai embert foglalkoztató súlyos kérdésekről: az ember és a világegyetem kapcsolatáról, a közösségi viselkedési formákról, az ember adottságairól és értékeiről, a történelemről, a környezeti válságról és annak kezelhetőségéről stb. A szerző hitét gyakorló református, alapállása azonban nem attól protestáns, hogy lépten-nyomon a Bibliára hivatkozik – bár alkalmasint ezt sem szégyelli –, hanem attól, hogy egyetlen sora sem ellenkezik az evangélium szellemével. Tisztán látja, hogy a teremtési rendben mi a kiváltsága és mi a felelőssége az embernek. E könyv jól példázza, hogy legtágabb értelemben a protestáns műveltség határai addig terjednek, ameddig nem sértjük meg a teremtési rendet.

De nemcsak egyéni vállalkozásokban látszik a kiútkeresés igénye, hanem újabban a világiakat és egyháziakat tömörítő felekezetközi vagy felekezetektől független protestáns műhelyek is egyre jelentősebb szerepet kapnak a magyar protestantizmus életében. Ilyen a budapesti *Hermeneutikai Kutatóközpont* és annak kiadványsorozata, a *Hermeneutikai Füzetek*, a kolozsvári *Koinonia* és a budapesti *Harmat* könyvkiadó, az újraindított *Protestáns Szemle*, a protestáns egyházak olykor még bizony csetlő-botló, de

mégsem lebecsülendő jelenléte az országos és helyi médiákban, a lelkészeket és világiakat tömörítő, az egyház megújulásán munkálkodó *Thema Protestáns Tanulmányi Kör*, a több mint egy évtizede újra megrendezésre kerülő szárszói konferenciák, a budapesti *Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet* vagy a protestáns diákokat évek óta ösztöndíjakkal támogató *Protestáns Tanulmányi Alapítvány*. E felsorolásból tulajdonképpen ki is rajzolódik azoknak a lehetséges fórumoknak az arcéle, amelyek a jövőben az együttgondolkodás és a közös cselekvés gyümölcsöző műhelyei lehetnek: ilyenek a könyvkiadás, a sajtó, a média, az egyesületi élet és az alapítványok.[60]

Hiányzik a felsorolásból a magyar protestantizmus hagyományosan legfontosabb műveltségközvetítő intézménye, az iskola, s ezért végezetül röviden erről kívánunk még szólni. Egyházi iskoláink ma a protestáns örökséghez való viszonyukat tekintve rendkívül sokszínűek: a folyamatosan működő Debreceni Kollégiumtól a táblacserés iskolákon át az újraindított vagy teljesen újonnan alapítottakig terjed a sor.[61] Közös vonásuk, hogy erőiket többnyire még mindig az újrakezdés technikai, anyagi, személyi tehertételei kötik le, s mintáikat is inkább a múltban keresik, mintsem a jelen kihívásainak igyekeznének megfelelni. Egyházi iskoláink legsúlyosabb baja ma az, hogy elsősorban arra összpontosítják erőiket, hogyan lehetnének vonzóbbak, mint állami versenytársaik, nem pedig arra, hogyan lehetnének szakmai és lelki téren tartalmasabbak. Igazságtalanok lennénk ugyanakkor, ha nem ismernénk el, hogy az újraindult több tucat református és evangélikus iskola puszta léte – mint az állami oktatás történelmileg is hitelesített alternatívája – már önmagában is óriási eredmény. Mint ahogy az is biztató, hogy ma már mindkét protestáns felekezetnek önálló pedagógiai szakfolyóirata (Magyar Református Nevelés, Evangélikus Iskola) és tanáregyesülete (ORTE, Luther Szövetség tanári szekciója) is van.

A protestáns iskolarendszert tekintve ugyanakkor nemcsak a tartalom, hanem a struktúra tekintetében is komoly hiányérzetünk lehet, hiszen szinte teljesen hiányzik belőle néhány olyan intézménytípus, amely valóban korszerűvé tehetné ezt a rendszert. Alig vesz részt például a protestáns iskolaügy a szakképzésben, s egyáltalán nem vagy csak csírájukban jöttek létre azok a felsőoktatási kollégiumok[62], amelyek a jövőben a fentebb vázolt értelmiségi műhelymunka generátorai lehetnének, s korrigálhatnák némileg az egyházi felsőoktatás mai hiányosságaiból adódó deficitet. Ezekben a kollégiumokban történhetne kiegészítő képzés keretében a jövő magyar protestáns értelmiségének tudatos nevelése.[63] Történelmi tévedés lenne anyagi vagy bármilyen más megfontolásból lemondani erről a lehetőségről a mai helyzetben, amikor az ifjúság mintegy 40%-a kerül a felsőoktatásba, s a műveltségszerzésre fordított idő a korábbi évtizedek gyakorlatához képest átlagosan több évvel kitolódik. Az elmúlt években újraszervezett egyházi közoktatás kimeneti pontjait éppen ezek a protestáns műveltségi elemeket is közvetítő műhelyjellegű kollégiumok képezhetnék. Hogy mennyire nem a valós helyzetértékelés, hanem sokkal inkább történelmi beidegződések és nosztalgiák alakították az előző évek protestáns iskolaügyeit, azt éppen ezeknek az intézményeknek a csaknem teljes hiánya jelzi.

Befejezésül újra hangsúlyozzuk, hogy a magyar protestáns műveltség megújulását önmagában semmilyen jól működő műhely, sajtó, média, iskola nem erőszakolhatja ki,

hiszen mindezek csupán kegyességnek otthont adó, műveltséget gyarapító vagy közvetítő intézményesült szellemi termékei mindig aktuális hitbeli megújulásunknak, ami viszont Isten kegyelméből ingyen adatik.

* * *

Az egykor kereszténynek nevezett Európa, a protestantizmus bölcsője, ma súlyos krízishelyzetben van. A modernség, a felvilágosodás kora óta, a korábbi keresztény válaszokat lesöpörve az élet nagy kérdéseire evilági megoldásokat kínál, hol a liberalizmus, hol a nemzeti eszme, hol a szocializmus különböző ideológiáival. Napjaink posztmodern kultúrája rafináltabb: lerántja a leplet az evilági megoldásokról, de nem nyújt helyettük újat, s ebben a helyzetben az európai ember a fogyasztásba menekül. Ám a fogyasztáshoz szoktatott ember csömört kap vagy mohósága rabja lesz. A maradék kereszténységnek, s ezen belül a magyar protestantizmusnak is föl kell készülnie arra, hogy hamarosan igen sok lesz a kiábrándult, csalódott, hajótörött ember környezetünkben. Sürgősen meg kell tehát találnunk az előző fejezetben függőben hagyott kérdésekre a korszerű válaszokat, hogy olyan alternatív kultúrát teremthessünk, amely kezelhetővé teszi korunk emberének erkölcsi, világnézeti válságát. Lehet, hogy radikális lelki fordulat előtt áll az öreg kontinens? Olyan fordulat előtt, amely az evangélium szellemében képes újrateremteni a protestáns műveltség néhány elemét is: a hallás/meghallás/engedelmesség készségét, az egyetemes távlatok iránti fogékonyságot, a bibliai gyökerű kritikát, a confessio belső lelki kényszerét és az önkorlátozó minőségigényt? Lassan rá kell ébrednünk, hogy ha a „tékozló" Európa életben akar maradni, nincs más választása: el kell jutnia – vagy vissza kell térnie? – a keresztény nagykorúság állapotába.

Jegyzetek

[1] Személy szerint is megköszönöm Szabó Dániel egyházkerületi főgondnok (Miskolc), Gonda László teológiai tanársegéd (Debrecen), Fazakas Gergely gimnáziumi tanár, PhD-hallgató (Debrecen) és Virágh György református lelkipásztor (Gyula) észrevételeit, valamint Mányoki János könyvtárigazgató, szerkesztő (Budapest) biztatását és tanácsait.

[2] A protestáns kegyességre nézve lásd: Németh, 2001.

[3] Kósa, 1996. 65. o.

[4] A magyar protestantizmus és a felvilágosodás kapcsolatához lásd: G. Szabó Botond: *Vallás és felvilágosodás*. In: Uő., 2000. 399–428. o.

[5] Kósa, 2002. 65. o.

[6] Korompay, 1998.

[7] Kulcsár-Szabó, 1994.

[8] Török, 1993.

[9] Loewenich, 1958/1993. 14. o.

[10] A barthi teológiával kapcsolatos ilyen irányú észrevételem inkább megérzésen alapul, hozzáértő teológusok részéről szükségesnek tartom a kérdés mélyebb elemzését.

[11] A protestáns fundamentalizmus és a kultúra viszonyához lásd: Kósa, 1996. 65–66. o. Kósa, 2002. 65. o.

[12] A magyar művelődés és a protestantizmus kapcsolatát az előbbi néhány bekezdésben csupán futólag érintettük, hiszen a kérdésnek viszonylag gazdag irodalma van. A magyar protestáns kulturális kánon és értékrend kérdéséhez lásd: Kósa, 1986. 67–73. o.

[13] Szabó Dezső cikkére adott mai reflexióként lásd: Bogárdi Szabó, 1992.
[14] Szabó D., 1913.
[15] Idézi: Győri, 1998. 178. o.
[16] Török, 1993. 40. o.
[17] Schmitt, 1983.
[18] Loewenich, 1958/1993. 10. o.
[19] Németh László: *A vizsolyi biblia.* Uő., 1975. 104. o.
[20] Győri L. János: *Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a 16–17. századi prédikátori irodalomban.* In: G. Szabó, 2000. 29–52. o.
[21] Gonda, 1999. 7. o.
[22] Németh László: *A református énekeskönyv.* Uő, 1975. 105–115. o.
[23] Győri, 2002 (A Bayly-féle beszédmódra nézve lásd: 48–49. o.).
[24] Loewenich, 1958/1993. 14. o.
[25] Hasonlóan fogalmaz a magyar helyzetet elemezve Kósa László: „A mai protestáns retorika elsősorban belső használatra érvényes és tele van avult, részben 19. századból származó, részben két világháború közötti eredetű elemmel, ami a hívek lelki ébren tartására és az identitás ápolására úgy ahogy megfelelhet, de a társadalom túlnyomó többségének érthetetlen, megszólításukra alkalmatlan. Hogyan érvényesül akkor a széles körű misszió?" (Kósa, 2000. 72–73. o.). Vissza-visszatérő gondolata ez Klaus Douglass könyvének is: Douglass, 2002.
[26] Loewenich, 1958/1993. 14. o.
[27] I. m., 15. o.
[28] I. m., 4. o.
[29] A hazai protestantizmus és a liberalizmus kapcsolatához lásd: Kósa, 1996. 71. o.
[30] Halasy-Nagy, 1938. 184. o.
[31] Végh, 1999, *Környezeti válság* című fejezet. 109–131. o.
[32] A sajátos Németh László-i üdvtannak is ide nyúlnak vissza a gyökerei.
[33] Kósa, 1992a.
[34] Loewenich, 1958/1993. 7. o.
[35] Vályi, 1993.
[36] I. m., 204. o.
[37] I. m., 203. o.
[38] Apácai Csere János: *Az iskolák felette szükséges voltáról...* In: Barta–Klaniczay, 1966. 330. o.
[39] Vajta, 1996.
[40] Loewenich, 1958/1993. 5. o.
[41] Németh László: *Molnár Albert zsoltárai és ritmikájuk.* Uő, 1975. 98. o.
[42] Imre, 1995. Témánk szempontjából figyelemreméltó a könyv *A reformáció szellemi fordulata* című fejezete, 116–125. o.
[43] Berzsenyi költészetének biblikus gyökereihez lásd újabban: Nemeskürty, 1993.
[44] Kölcsey Himnusza biblikus gyökereinek ma már jelentékeny irodalma van. Újabban lásd: A. Molnár Ferenc: *Az „Ez esztendőt megáldjad..." kezdetű újévi énekünk szövegéről és a Himnusz első sorairól.* In: G. Szabó, 2000. 357–368. o.
[45] A 17. századi magyar protestáns prédikátorok szociális érzékenységének kérdéséhez lásd újabban: Barcza József: *Sáfárság, közösség, türelmesség. A 17. századi magyar református teológia szociáletikai felelősségvállalása.* In: G. Szabó, 2000. 29–52. o.
[46] Kósa, 1993. 45. o.
[47] Jonathan Edwards egyik alapműve újabban magyarul is hozzáférhető: Edwards, 2001.
[48] Abraham Kuypernek a kálvinizmus és a kultúra kapcsolatáról tartott híres princetoni egyetemi előadásai szorosan kapcsolódnak témánkhoz: Kuyper 1931/2001.
[49] Lásd e kérdéshez: Gregersen, 1997.
[50] Makkai, 1925. 53. o.
[51] Hogy a 19. század protestáns liberalizmusának anyanyelvi, filológiai gyümölcsei hogyan termékenyíthették meg a megújuló 20. századi teológiai gondolkodást, azt Kecskeméthy István frissen megjelent bibliafordítása meggyőzően illusztrálja (Kecskeméthy, 2002).

[52] A Károli Gáspár Református Egyetemről és a debreceni Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskoláról van szó.

[53] Egyház és értelmiség kapcsolatához lásd: Tőkéczki, 1993; Kósa, 2002.

[54] A rendszerváltás utáni vallásszociológiai felméréseknek gazdag irodalma van. Kérdésünkhöz kapcsolódva lásd: Kovács, 1993; Tomka, 1999.

[55] Douglass, 2002. 154. o.

[56] Kósa, 1996. 74. o.

[57] Gonda, 1999. 7. o. Lesslie Newbigin Evangélium egy pluralista társadalomban című könyve hamarosan magyarul is megjelenik a Harmat Kiadó gondozásában.

[58] Krieg–Zangger, 2002. A kiadványnak magyar vonatkozásai is vannak: egyik fejezetét Juhász Tamás kolozsvári teológiai tanár írta Verwurzelung/Brückenfunktion/Praxisorientierung (124–126. o.) címmel; a kötetben olvasható Bolyki János budapesti teológiai tanár riportja Kósa László akadémikussal (267–269. o.); s a jellegzetes református színterek sorában találunk egy kelet-magyarországi úti beszámolót is (430–435. o.).

[59] Végh, 1999.

[60] Nagyjából ugyanezeket az elemeket érinti Kósa László is az egyház mai kulturális szerepvállalásával kapcsolatban: Kósa, 2002. 69–73. o.

[61] A református és az evangélikus iskolák legújabb számadatait lásd: *Evangélikus Iskola* 2001/1. 50. o. Papp, 2002. A magyar protestáns iskolaügyhöz lásd még: Szathmáry, 1937. Kósa, 1996. 73. o. Frenkl, 2001. Kósa, 2002. 69–70. o.

[62] Tudomásunk szerint jelenleg az evangélikus egyháznak Budapesten van felsőoktatási kollégiuma (Luther Otthon), a győri református gyülekezetnek pedig egy főiskolai leánykollégiuma van. Felekezetektől függetlenül működik Budapesten a kis létszámú Kölcsey Ferenc Protestáns Szakkollégium (Fazekas–Parragh, 2002).

[63] A protestáns felsőoktatási kollégiumok kérdése a Károlyi Gáspár Református Egyetem megalapítása óta napirenden van az egyházi sajtóban. Néhány fontosabb írás a kérdéssel kapcsolatban: Szabó, 1993; Tőkéczki, 1993; Pásztor, 1993; Kecskés, 1993; Kovács, 2000; Kósa, 2000; Győri, 2000; Fazekas–Parragh, 2002.

Irodalom

Balog, 1993 = ifj. Balog Zoltán: *Keresztyén nevelés egy szekularizált társadalomban.* In: *Egyház és Világ,* 1993/10. 25–27. o.

Bartha–Klaniczay, 1966 = *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalomból II.* Szerk.: Bartha János és Klaniczay Tibor, Budapest, 1966.

Bogárdi Szabó, 1992 = Bogárdi Szabó István: *Mai magyar protestantizmus. (Talán nem) kései felelet Szabó Dezsőnek és Simándy Pálnak.* In: *Prot. Szemle,* 1992/jan.–márc. 2–7. o.

Bucsay, 1985 = Bucsay Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945.* Budapest, 1985.

Colijn, 2001 = Jos Colijn: *Egyetemes egyháztörténet.* Gödöllő, 2001.

Douglass, 2002 = Klaus Douglass: *Az új reformáció. 96 tétel az egyház jövőjéről.* Budapest, 2002.

Edwards, 2001 = Jonathan Edwards: *Ébredés az egyházban.* Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2001.

Fazekas–Parragh, 2002 = Fazekas Benedek–Parragh Szabolcs: *A Kölcsey Szakkollégium mint a protestáns értelmiség-képzés egy lehetséges modellje.* In: *Credo* 2002/1–2. 83–92. o.

Frenkl, 2001 = Frenkl Róbert: *A magyarországi egyházi iskolarendszer jövőképe.* In: *Evangélikus Iskola,* 2001/1. 11–16. o.

Gonda, 1999 = Gonda László: *A görögöknek bolondság. A nyugati kultúra mint missziói probléma Lesslie Newbiginnél.* In: *Ref. Tiszántúl,* 1999/dec. 6–8. o.

Gregersen, 1997 = Niels Henrik Gregersen: *Teológia és kultúra.* In: *Prot. Szemle,* 1997/1. 24–40. o.

Győri, 1998 = Győri L. János: *A magyar reformáció irodalmi hagyományai.* Budapest, 1998.

Győri, 2002 = Győri L. János: *Kegyességi sikerkönyv a 17. században. A Praxis pietatis magyarországi útja.* In: *Doctrina et pietas. Tanulmányok a 70 éves Barcza József tiszteletére.* Debrecen-Sárospatak, 2002.

Győri, 2000 = Győri L. János: *Gondolatok a református felsőoktatási kollégiumokról.* In: *Magyar Református Nevelés,* 2000/6. 23–25. o.

Halasy-Nagy, 1938 = Halasy-Nagy József: *Európa és a keresztyénség.* In: *Prot. Szemle,* 1938. 177–184. o.

Imre, 1995 = Imre Mihály: *„Magyarország panasza". A Querela Hungariae toposz a 16–17. század irodalmában.* Debrecen, 1995.

Kecskés, 1993 = Kecskés András: *Hozzászólás a református egyetem alapításáról folytatott vitához.* In: *Egyház és Világ,* 1993/2. 29–30. o.

Kecskeméthy, 2002 = *Biblia.* Kecskeméthy István fordítása, Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2002.

Korompay, 1998 = Korompay H. János: *Arany János és a protestantizmus.* In: *Credo,* 1998/3–4. 20–23. o.

Kósa, 1992 = Kósa László: *Szabó Dezső írásai a protestantizmusról.* In: *Prot. Szemle,* 1992/ápr.–jún. 143–146. o.

Kósa, 1992a = Kósa László: *Az istenes, bibliaolvasó Bethlen Miklós.* In: *Prot. Szemle,* 1992/júl.–szept. 178–193. o.

Kósa, 1993 = Kósa László: *A magyar protestantizmus útjai.* In: *Prot. Szemle,* 1993/1. 40–45. o.

Kósa, 1996 = Kósa László: *Protestantizmus és magyar művelődés.* In: *Credo,* 1996/3–4. 65–74. o.

Kósa, 1996a = Kósa László: *Kereszténység és magyar népi kultúra.* In: *Prot. Szemle,* 1996/4. 299–308. o.

Kósa, 2000 = Kósa László: *Milyenek lehetnének felsőoktatási kollégiumaink?* In: *Magyar Református Nevelés,* 2000/5. 2–3. o.

Kósa, 2002 = Kósa László: *A magyar protestáns egyházak jelenléte a mai kulturális és társadalmi életben.* In: *Egyház és misszió a szekularizált magyar társadalomban* (Missziológiai Füzetek 1.). Szerk. Anne-Maria Kool, Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 2002. 65–75. o.

Kovács, 1993 = Kovács I. Gábor: *Reformátusok a mai magyar társadalomban.* In: *Prot. Szemle,* 1993/1. 46–53. o.

Kovács, 2000 = Kovács I. Gábor: *Református felsőoktatási kollégiumokat!* In: *Magyar Református Nevelés,* 2000/2. 22. o.

Krieg–Zangger, 2002 = *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität.* Herausgegeben von Matthias Krieg und Gabrielle Zangger–Derron, Theologischer Verlag, Zürich, 2002.

Kulcsár-Szabó, 1994 = Kulcsár-Szabó Zoltán: *Protestantizmus értelmezések. Szabó Dezső, Ady Endre, Móricz Zsigmond vitájának összefüggései.* In: *Prot. Szemle,* 1994/1. 33–41. o.

Kuyper, 1931/2001 = Abraham Kuyper: *Kálvinizmus és modernség. Hat előadás* (Princetoni Egyetem, 1898). Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2001.

Loewenich, 1958/1993 = Walter von Loewenich: *A protestantizmus feladata a jelen szellemi szituációjában.* In: *Prot. Szemle,* 1993/1. 1–15. o.

Makkai, 1925 = Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus.* Budapest, 1925.

Nemeskürty, 1993 = Nemeskürty István: *Tüzes józanság. Berzsenyi Dániel új megvilágításban.* Budapest, 1993.

Németh D., 2001 = Németh Dávid: *Református spiritualitás.* In: *Ref. Egyház,* 2001/dec. 281–283. o.

Németh L., 1975 = Németh László: *Az én katedrám.* Tanulmányok, Budapest, 1975.

Papp, 2002 = Papp Kornél: *A református közoktatás tanügyigazgatási kérdései V. A református közoktatási rendszer számokban.* In: *Magyar Református Nevelés,* 2002/febr. 16–20. o.

Pásztor, 1993 = Pásztor Péter: *„...fényljék a ti világosságotok az emberek előtt..." Beszélgetés Ritoók Zsigmond egyetemi tanárral a református iskolákról és értelmiségről.* In: *Egyház és Világ,* 1993/10. 10–134. o.

Ribár, 1995 = Ribár János: *A kultúra új ösvényei.* In: *Credo,* 1995/1–2. 70–72. o.

Schmitt, 1983 = Schmitt Hedvig: *Németh László betegágya mellett.* In: *Diakónia,* 1983/1. 64–69. o.

Schulek, 1937 = Schulek Tibor: *Reformátusok és evangélikusok.* In: *Prot. Szemle,* 1937. 354–358. o.

Szabó A., 1993 = Szabó András: *Református egyetem?* In: *Egyház és Világ,* 1993/2. 26–29. o.

G. Szabó = *Egyház és művelődés. Fejezetek a reformátusság és a művelődés 16–19. századi történetéből.* Szerk. G. Szabó Botond, Debrecen, 2000.

Szabó D., 1913 = Szabó Dezső: *A magyar protestantizmus problémája.* In: *Nyugat,* 1913. 118–121. o.

Szathmáry, 1937 = Szathmáry Lajos: *A reformáció örökségének sorsa a protestáns középiskolákban.* In: *Prot. Szemle,* 1937. 528–537. o.

Tomka, 1999 = Tomka Miklós: *Vallási helyzetkép Magyarországon.* In: *Credo,* 1999/3–4. 11–16. o.
Török, 1993 = Török István: *A protestáns Németh László.* In: *Confessio,* 1993/3. 32–41. o.
Tőkéczki, 1993 = Tőkéczki László: *Értelmiség és gyülekezeti élet.* In: *Prot. Szemle,* 1993/1. 54–59. o.
Tőkéczki, 1993a = Tőkéczki László: *A mai református iskolaügy kérdései.* In: *Egyház és Világ,* 1993/10. 6–9. o.
Tőkés, 1999 = Tőkés István: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.
Vajta, 1996 = Vajta Vilmos: *A „lutheri" teológia mint korrektívum.* In: *Credo,* 1996/1–2. 8–12. o.
Vályi, 1993 = Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén. Válogatott írások.* Budapest, 1993.
Végh, 1999 = Végh László: *Fenntartható fejlődés.* Debrecen, 1999.

RAKOVSZKY ISTVÁN

Gondolatok Móricz Zsigmond Erdély-trilógiájáról

A magyar irodalmi hagyományt, különösen 19–20. századi időszakát sokszor éri az a kritika, hogy túlzottan nagy szerepet kap benne a nemzet ügye. E vélekedés szerint a magyar irodalmi közvélemény a legutóbbi időkig olyan módon állította előtérbe a nemzeti sorskérdéseket, hogy ezáltal háttérbe szorult és csaknem elsorvadt a „tiszta" művészet, a nem-elkötelezett, autonóm esztétikum irodalmunkban. Valóban, olykor maguk az írók is panaszolják megkötöttségüket: a nemzet ügyével való foglalatoskodást olyan kötelezettségként, teherként értékelve, ami akadályozza őket a „valódi" írói feladatok elvégzésében.

De milyenek is a „valódi írói feladatok"? Az író végül is művész: magánember, sajátos tehetséggel, a nyelvi kifejezés képességével („az az ember, akinek a szavak fontosabbak, mint az élet" – mondja Kosztolányi), különös érzékkel a *személyes* és az *egyetemes* problémák iránt. Érdekelhetik ugyan a közügyek, lehet közéleti ember, időlegesen még politikai feladatokat is vállalhat – író voltában azonban mindenekelőtt *gondolkodó* és *kifejező* (tehát nem filozófusként bölcselkedő, a végső kérdésekre választ kereső és rendszert alkotó) írástudó. Ennek a szerepnek a maradéktalan betöltése vált nehézzé a magyar kultúrában, amelynek különleges meghatározottsága sokszor követel, ha nem is kimondottan politikai szerepvállalást, de erőteljes közéleti elkötelezettségeket az íróktól. Mindegy, hogy egy író alkati vonzásának engedve voltaképpen örömmel helyezi a köz ügyeit a szépirodalmi munka elé, mint Zrínyi, vagy erkölcsi kényszerből, önmagát megtagadva lép a haza szolgálatába, mint Kölcsey – látszólag mindenképpen az írói autonómiának kell csorbulnia.

A magyar író szerepét évszázadokon keresztül különös ballaszttal terhelte meg, hogy kénytelen volt közéleti feladatokat átvállalni. Illyés Gyula, aki egész érett írói pályája során lelkesen azonosult a Petőfi megfogalmazta erkölcsi paranccsal („Előre hát mind, aki költő, / A néppel tűzönvízen át!"), maga is finom iróniával jegyzi meg, hogy Magyarországon még árvízvédelmi ügyekben is az íróktól várnak útmutatást. („De hát hol van itt a vízügyi hivatal?" – teheti föl a kérdést a naiv idegen, Illyés szerint.) Ha tehát maga az író, méghozzá a tudatosan elkötelezett író is elis-

meri, hogy külső, mégoly tiszteletreméltó feladatok átvállalása bizonyos tekintetben szegényíti az irodalmat, akkor komolyan kell vennünk ezt a nehézséget.

Tévedés azonban azt hinni, hogy ez a helyzet szükségszerűen csak alkalmazott irodalmat, „iránykölteszetet" inspirálhat. Meg kell különböztetnünk az író szerepvállalásának a kérdését a műveket ihlető élményanyag problémájától. A nemzet szorongatottsága: sorshelyzet, amelynek művészi feldolgozása nagyszabású ábrázolást, egyetemes nézőpontot kíván, és éppen olyan alkalmas írói tárgy, mint az élet bármely más tapasztalata. Ha lehet hiányérzete a magyar olvasónak, akkor inkább az e sorshelyzetet méltó módon megjelenítő remekművek viszonylagos ritkasága miatt lehet. Annál szomorúbb, hogy azokat a magyar alkotásokat, amelyek az autonóm irodalom magasrendű eszközeivel fogalmazzák meg a nemzeti problémát, néha éppen tárgyválasztásuk miatt becsüli alá a kritika egy része, eleve feltételezve, hogy ha a nemzet sorsáról szól az író, bizonyosan „nem képes meglátni az embert a magyartól". Ez az előítélet akadályozza mindmáig, hogy epikánk némelyik világirodalmi rangú darabját súlyához méltóan, fanyalgás nélkül értékelje az irodalmi közvélemény. Részben ezért vitatja a hivatásos olvasók egy része (talán nagyobb része) Arany csonka hun trilógiájának művészi értékét, és emiatt nem vagy csak fenntartásokkal kapja meg Móricz Zsigmond legnagyobb műve, az *Erdély-trilógia* a méltó elismerést. E két kivételes remekművet azért említjük együtt, mert szerzőik alkatának nagy különbözősége ellenére igen sok bennük a közös vonás. Nemcsak az kapcsolja össze őket, hogy Arany is, Móricz is a magyar történelmi „mitológia" szimbolikus alakjait állítja műve középpontjába (Arany Attilát, Móricz Bethlen Gábort), nem is csak az az (inkább külsődleges) párhuzam, hogy mindkét mű többrészes ciklussá formálódott – hanem sokkal inkább az a nagyszabású művészi teljesítmény, ahogyan szerzőik egyetemes létkérdések foglalatává teszik a sajátosan magyar sorskérdéseket. A személy – ez esetben a vezetésre hivatott személy –, a nemzeti közösség ügye, és a végső, metafizikai kérdések mind Aranynál, mind Móricznál egymásra vonatkoztatva teljes rendszert alkotnak, s ezáltal (noha mindkét nagy vállalkozás befejezetlen maradt) a hiánytalan teljesség érzetét keltik. Közös a két mű gondolati magja: a személyes indulat, ill. alkat összefüggése a hatalommal, és ennek hatása a közösség életére. (Ez a *Buda halálá*ban Etele, Buda és asszonyaik konfliktusában, az *Erdély*ben Bethlen és a Báthoryak ambivalens viszonyában jelenik meg.)

Nincs módunk itt a két nagy mű részletes összehasonlítására. Ezúttal az *Erdély*t vizsgáljuk meg részletesebben, s csak néhány vonatkozásban utalunk a *Buda halálá*val megfigyelhető párhuzamokra.

Móriczról az a közkeletű vélemény, hogy nagy társadalom- és emberábrázoló, de egyfajta „földhözragadt" realizmus jellemzi: nincs érzéke a metafizikai megközelítéshez. Így gondolja jelentős méltatói közül többek között Laczkó Géza és Németh László is. Laczkó (aki egyébként először figyelt fel Arany és Móricz epikájának bizonyos hasonlóságaira) az *Erdély* bírálatában veti föl, hogy noha a regény remekmű, különös módon éppen az „erdélyiség" hiányzik belőle. Ezen egy sajátos metafizikai sorsszemléletet ért a kritikus, amely szerinte legérzékletesebben Kemény Zsigmond regényeiben jelenik meg. „...valami igazán erdélyi még sincs sehol (Móricz művében): az a sötét tétova,

amely nem azért sajátja Gyulai Pál kancellárnak, mert Kemény olyannak rajzolta, hanem azért, mert a kancellár is, Zsigmond báró is, mindketten erdélyiek. A fontolgatás, a latolgatás, az okkal való vagy oktalan lélekmardosás olyan specifikus erdélyi lélekvonások, amelyek az onnan származón örök stigmaként vérzenek, s Báthory Gábor kissé józan részeg és Bethlen Gábor alföldi világossággal látja a dolgokat." Bizonyára létezik – és összehasonlítható – az „alföldi" és az „erdélyi" lelkialkat, bár Laczkó itt mintha kissé sematikusan gondolkodna erről. Az érdekes számunkra inkább a Kemény Zsigmonddal való összevetés, mert az erdélyi báró azon kevés íróink egyike, akikről a nemzeti irodalmat „belterjessége és túlpolitizáltsága" miatt leértékelő kritika is általában elismerően szól, úgy tartva számon, mint egyetemes horizontú, bölcseleti értelemben is mélyen gondolkodó írót. Többnyire mégis Móriczot tartják nagyobb írónak, mert realista ábrázolásmódjához jól illeszkedő, ugyanakkor rendkívül expresszív prózanyelven szólal meg, míg Kemény igen körülményes és kora köznyelvétől elszigetelt, „hibrid" stílusban írt. Ha nem is szokták nyíltan kimondani, létezik egy olyan lappangó vélekedés, hogy irodalmunkban különös kettősség, értékhasadás figyelhető meg: a metafizikai kérdésekre érzékenyebb írók mintha nyelvileg suták, nehézkesek lennének, míg az igazi nyelvművészek gondolatilag sekélyesebbek. Keménnyel szemben persze inkább a 19. századi nagy kortársakat, Jókait és a fiatalabb Mikszáthot szokták említeni, nem pedig a 20. századi Móriczot. Mégis, az ő összehasonlításuknál is fölsejlik ez a vélt kettősség, s Laczkó fejtegetése Móricz „alföldiségéről" csak erősíti a magyar író állítólagos metafizikai érzéketlenségének mítoszát.

Németh László már árnyaltabban fogalmazza meg az *Erdély* szerzőjével kapcsolatos hiányérzetét. „Fiatal korunkban magunk is sokat dohogtunk rá, hogy ez a rendkívüli ábrázoló író nem »nagy gondolkodó«, szobrászi dühéhez nincs elég metafizikája. S valóban, ha a nagy kelet-európaiakhoz, Tolsztojhoz, Dosztojevszkijhez vagy magyar kortársához, Ady Endréhez hasonlítjuk, ez tűnik először föl: nála nincs vallás, nincs üdvösségharc, nincs evangélium. Nem tiltotta el magát ateistaként tőle: egyszerűen csak irtózott. (...) Hogy valóban hiány-e ez a metafizikátlanság: azon lehet vitatkozni. Aki Móricz Zsigmond műveibe elmerül, nem érzi, hogy ez valami lelketlen világ, amelyből kiölték az isteneket. Inkább a mitológiák vallás előtti ragyogása az, amely körülveszi. Mintha az élet lenne nála önmaga mitológiája. Akár a valóságban."

Németh úgy említi föl a metafizikátlanság vádját, hogy rögtön fel is menti Móriczot, rámutatva műveinek archaikus közvetlenségére. Találó jellemzés, de ki lehet egészíteni azzal, hogy Móricznak szorosabb értelemben vett, fogalmilag is megragadható metafizikája is van – legalábbis a főművének tekinthető *Erdély-trilógiá*ban. (Maga a szerző természetesen nem filozófusként fejti ki, hanem írói eszközökkel megérzékíti ezt a metafizikát.) Ennek alapkérdése pedig meglepően hasonlít Arany eposzának, a *Buda halálá*nak fő kérdésére. A hatalom, az önérvényesítés mítoszáról: az erőről és a gyöngeségről mint sorsalakító minőségekről van szó. Ennek tömör megfogalmazása Aranynál így szól, Etele szavaival:

Hatalom, mint a víz, vagy apad, vagy árad,
Soha középszerben tespedve nem állhat;
Ország, ha erőtlen növekedni, már fogy –
Nyakadba is omlik, támasszad akárhogy.

A hatalom problémája összeköti a három létszférát: a személyes, a közösségi és a metafizikai életkört. Móricz a magyar történelmi hagyományban méltán mitologikussá vált Erdélyi fejedelemség sorsproblémáját állítja műve középpontjába, amely a mindenkori magyarság helyzetének (legalábbis a honfoglalás óta eltelt évszázadoknak) a modellje lehet, s amelyet röviden így lehet összefoglalni: törekedhet-e nagyságra egy megcsonkított, vazallus helyzetbe szorított kis ország? Ezt a nemzeti dilemmát Móricz a két fejedelem, Báthory Gábor és Bethlen Gábor konfliktusának ábrázolásával egyrészt nagyon személyes, emberi történetté, másrészt egyetemes jelentésű példázattá formálta.

Az *Erdély-trilógia* nem „történelmi regény" abban az értelemben, ahogyan ezt a műfajt Walter Scott óta értelmezzük, s amelynek íratlan szabályait Móricz regényíró elődei: Jósika, Eötvös és Kemény is meglehetős szigorral betartották. E műfaji konvenciók egyik legfontosabbika, hogy a történelmi regény főhőse ne legyen ismert, nagy történelmi személyiség; inkább kevésbé jelentős figurát vagy éppen fiktív szereplőt kell a cselekmény középpontjába állítani, hogy az író kezét ne kössék meg az ismert történelmi tények, s hőseit szabadon, eleven személyiségként tudja megálmodni, és olyan személyes nézőpontot érvényesíthessen a történelmi események bemutatásánál, amellyel elkerülheti a krónikás szárazságot és a pusztán illusztratív jelleget. A módszer praktikusnak látszik, ennek ellenére a történelmi regények zöme (nem kivéve a műfaj alapítójának, Scottnak a műveit) széthullik a színes történelmi tablóra és a hősök személyes történeteire. Noha bevallott-bevallatlan céljuk ez lett volna, ezek a regények nem (vagyis csak ritkán) válhattak korok és nemzetek modern mitológiájának hordozóivá: lassan porosodó népszerűsítő tankönyvekké vagy pusztán szórakoztató olvasmányokká koptak az idők során.

Móricz merészen magukat a nagy történelmi személyiségeket, a fejedelmeket teszi meg regénye főhőseivé. Miközben az ismert történelmi forrásokhoz meglehetősen hű marad (történészek, többek között a korszakot kiválóan ismerő Nagy László elismerően méltatják a mű ténybeli pontosságát), bámulatos beleérző képességgel és lélektani képzelőerővel formálja meg a két ellentétes alkatú fejedelem alakját. *Éppen az uralkodóknak* kell a középpontba kerülniük, mert – reprezentatív személyiségek. Az uralkodó egyrészt megtestesíti népének – jó vagy rossz – törekvéseit, álmait; másrészt hatalmi pozíciója különleges sorshelyzetet is jelent, amely a mindenkori nagy emberi dilemmákat fölnagyítva, szimbolikus erővel állítja elénk. A régi irodalomban természetes volt, hogy nagyszabású mű hőse csak hérosz, többnyire király lehetett. Ez nemcsak az akkori társadalmi állapotok következménye volt, hanem az uralkodó élethelyzetének eleve mitikus dimenzióira tekintettel vált konvencióvá. A 18. század óta az írók nemigen tudnak mit kezdeni a koronás főkkel: éppen király voltuknak az a szakrális minősége vált megfoghatatlanná számukra, amely a vezető és népe egységét biztosította, s

amely így személyiségük egyéni értékétől függetlenül heroizálta őket. Az újkori író lélektani és társadalmi realizmusának igénye a királyi szerep ábrázolásának akadályává vált; Schiller *Don Carlos*a óta jószerével nincs is olyan nagy európai irodalmi mű, amelynek uralkodó a főszereplője. (Tegyük hozzá: nemcsak a királyok szerepét nehéz ábrázolni, hanem általában a reprezentatív-heroikus szerepeket.)

A magyar irodalom (és talán általában a kelet-európai irodalmak) helyzete más: a nemzeti lelkület kifejezésének szükséglete magától értetődővé teszi ilyen hősök szerepeltetését. Ennek ellenére a magyar irodalom sem bővelkedik remekművű uralkodóalakokban. Ismét csak Arany és Móricz különös rokonsága tűnhet föl, ha Buda és Etele, illetve Báthory és Bethlen figurájának párhuzamára gondolunk. E párhuzam persze nem mechanikusan értendő, hiszen a szemben álló uralkodókat nem lehet egymásnak automatikusan megfeleltetni – Bethlen nem „hasonlít" Etelére, Báthory pedig Budára (vagy fordítva). Mégis párhuzamnak tekinthető, hogy a fejedelmek ambivalens lelki kapcsolata és szándékuk ellenére kialakuló rivalizálása a két mű cselekményének alapmozzanata; s még feltűnőbb hasonlóság, hogy kapcsolatukat döntően meghatározza az asszonyokhoz fűződő viszonyuk. Mind Arany, mind Móricz képes arra, hogy – paradox zsenialitással – éppen annak a modern lélektani-történeti érzékenységnek a *révén* ábrázoljon mitikus hősöket, amely érzékenység, mint utaltunk rá, éppen akadálya szokott lenni az ilyen látásmódnak. Ezek a héroszok úgy testesítenek meg király-alkatokat, hogy közben megőrzik egyedi személyiségük elevenségét is.

Báthory és Bethlen alakjának szimbolikus-mitikus ellentétét természetesen észrevette és sokszor elemezte a kritika és az irodalomtörténet. Ezek az elemzések azonban inkább csak a „politikai mitológiára" voltak érzékenyek (amely természetesen fontos része Móricz koncepciójának, de nem egyetlen dimenziója a műnek), s megítélésem szerint ezt is többnyire sematikusan értelmezték. A közkeletű felfogás szerint Báthory a harcos-hódító, Bethlen pedig a békés, építő történelmi hős. A történelmi és erkölcsi igazság eszerint Bethlen oldalán van, hiszen ő az, aki alárendeli személyes vágyait a köz érdekének (míg Báthory saját hajlamai szerint igyekezett alakítani az ország politikáját), s ugyancsak ő az, aki helyesen értékeli Erdély helyzetét, s ennek megfelelő reálpolitikát követ (míg elődje hódító kalandokban fecséreli el a fejedelemség erejét). Valóban: mintha már a mű első nagy jelenete, Báthory fejedelmi beiktatása ezt az ellentétet exponálná. Az akkori székely főkapitány, a későbbi fejedelem, Bethlen Gábor nyomatékosan figyelmezteti a trónra lépő fejedelmet beiktatási beszédében a *kis ország* sajátos helyzetéből adódó kötelezettségeire. Itt Bethlen azokat az elveket fogalmazza meg, amelyek majd fejedelemként is vezérelni fogják, s amelyeket a regény szállóigévé vált, emblematikus mondatai így foglalnak össze: „A fejedelemnek... nem lehet olyan álmot álmodnia, amilyet csak akar: csak amit lehet... Nem is csak amit lehet: de amit kell..."

Volt olyan értelmezés is, amely Báthoryban a forradalmárt, Bethlenben a reformert vélte fölfedezni, s e két vezető-archetípus ellentétében látta a regény eszmei kompozíciójának alapját. Ez a felfogás természetesen csak a harcos-építő kettősség durván aktualizáló változata, s Móricz művét amolyan politikai kulcsregényként magyarázza. Más megközelítésben, de némileg hasonló logika alapján a két fejedelem ellentéte a

„zseni" és a „tehetség" konfliktusát jelenítené meg. Báthory eszerint az álmodó géniusz, aki meg tudja hódítani az embereket, s akinek hatalmas víziója van országa jövőjéről és saját leendő világbíró hatalmáról – Bethlen viszont a kissé nehézkes és fantáziátlan, ám terveit szívós következetességgel végrehajtó, tevékeny ember típusát testesíti meg. Ez az értelmezés kicsit a művész analógiájára képzeli el a regényhősöket; nem véletlen, hogy az olvasók körében elterjedt egy olyan vélekedés is, hogy Móricz Adyt és önmagát jellemezte volna a két fejedelem alakjában – ám ezt az erőltetett értelmezést az író soha nem erősítette meg.

Ezek az interpretációk mind bántóan aktualizálnak, vagy éppen túláltalánosítanak, s abból a már-már dogmatizálódó föltételezésből indulnak ki, hogy az Erdély egyértelműen két ellentétes személyiségtípus konfliktusára épül. Ez utóbbi megfigyelés persze részben igazolható a regény szövegéből, ám ha túlhangsúlyozzuk, akkor homályban maradhat a mű több olyan rétege, amelynek figyelembevétele nélkül sem a trilógia legalapvetőbb gondolati dilemmáját, sem kompozíciójának logikáját nem lehet megérteni.

Ha abból indulunk ki, hogy az egész mű alapja Báthory és Bethlen konfliktusa, akkor a művet túlírtnak, kompozícióját szétesőnek kellene értékelnünk. Valóban: általában úgy vélik az elemzők, hogy a trilógia igazán értékes része a *Tündérkert*; *A nagy fejedelem* és *A nap árnyéka* nem éri el az első rész színvonalát, és nem alkot vele szoros egységet. Ezt a részleges kudarcot annak tulajdonítják, hogy míg az első regényben jelen van mindkét főszereplő, s az eltérő alkatok és koncepciók drámai kiélezettséggel feszülnek egymásnak, addig a második részben Bethlen „ellenfél nélkül marad", ezáltal elvész a mű feszültsége, s az építkezés pozitív folyamata a közben felmerülő nehézségekkel együtt sem olyan érdekes és jól összefogható anyag, mint Báthory gyors fölemelkedésének és bukásának története. S a két jellem közül is Báthory szilaj és gátlástalan zsenialitását ítélik izgalmasabbnak – Bethlen mintha sokkal szürkébb személyiség lenne, akinek ábrázolásában kísért a történelemkönyves példázatformálás veszélye is. Károlyi Zsuzsannával, a feleségével való kapcsolatának ábrázolásában pedig a több Móricz-regényben is feltűnő magánéleti dilemma, a „Szépasszony" és a „Boldogasszony" vonzása között hányódó férfi meghasonlásának jól ismert „képletét" látják, amely e megítélés szerint nem kapcsolódik szervesen a regény történelmi dimenziójához.

Ha viszont megpróbálunk más szempontból közelíteni a trilógiához, akkor gondolatilag mélyebbnek, szerkezetileg pedig jóval egységesebbnek fogjuk találni. Két ponton lehet vitatni az elfogadott értelmezést: egyrészt nem biztos, hogy az *Erdély* elsősorban a „jó" és a „rossz" (vagy a forradalmi és reformer stb.) kormányzás történelmi példázata lenne, másrészt nem egyértelmű, hogy két ellentétes és egyenrangú alkat küzdelméről szól.

Amikor azt állítottuk, hogy Móricz műve nem „történelmi regény", akkor azt elsősorban úgy értettük, hogy ez a könyv, bármekkora szerepet játszik is benne a politika, nem politikai történésekről „szól". Ahogyan a *Szigeti veszedelem* vagy a *Háború és béke* sem „politikai epika", úgy Móricz regénye is *magában foglalja* és *meghaladja* a politikai dimenziót, mint az emberi törekvések egyik nagyon fontos, de korántsem kizárólagos

területét. A hatalom ügye egyéni-lélektani síkon ugyanolyan alapvető, mint társadalmi és nemzeti összefüggésben, s mindkét körben olyan lényeges erkölcsi és egzisztenciális kérdéseket vet föl, amelyek metafizikai távlatot adnak a cselekménynek. Móricz ezt a hármasságot érvényesíti a történelmi anyag művészi feldolgozásában.

Az *Erdély* világában a győzelem kényszere határoz meg mindent. Látszólag a harcos radikalizmus és a békés gyarapodás vágya áll szemben, valójában azonban az a minden emberben zajló benső konfliktus itt a lényeges, amely az erő érvényesítésének ösztöne és a békesség és a lemondás gyakorlatias erkölcsi parancsa között áll fenn. Ebből a szempontból érdemes vizsgálni a két fejedelem kapcsolatát és az ehhez fűződő szerelmi konfliktusokat.

Báthory Gábor indulati személyiség, ösztönlény – vele szemben Bethlen rendkívül tudatos ember. Nem hiszem azonban, hogy ezt a kettősséget úgy lehet felfogni, mint a zseni és a középszer ellentétét. A regényben nagyon nagy szerepet játszik ugyan a „fiatal sas", Báthory merészsége és tettereje, de Móricz ezt nem alkotó erőként ábrázolja, hanem üres és pusztító energiaként. Veres András találóan nevezi őt egyik tanulmányában „csillogó álszemélyiségnek". Feltűnő, hogy az ifjú fejedelem politikai tervei mennyire általánosságban mozognak, s hogy konkrét helyzetekben mennyire nem tud megküzdeni a váratlan nehézségekkel, amennyiben azok nem oldhatók meg a személyes bátorság és szilajság villámgyors gesztusaival. Báthory képes személyes varázsával és merészségével leszerelni a katolikus főurak összeesküvését; csellel és némi szerencsével véghez tudja vinni a szász Szeben elfoglalását – de már Brassó hosszas ostromához se türelme, se elgondolása; a havasalföldi hadjárat pedig (amely a fejedelem egyetlen komoly háborúja, hiszen a szász polgárság megtörése csak amolyan belpolitikai terrorakció) teljes kudarcba fúl a hozzáértő vezetés és főként a kitartás hiánya miatt. Azáltal pedig, hogy a szultán parancsszóval rendeli vissza Erdélybe, megalázó módon szembesülnie kell fejedelmi szuverenitásának korlátaival is. Ugyanez a látszólagos erő figyelhető meg hírhedt bujaságában is: látszatra ő a minden nőt meghódító férfierő megtestesítője, valójában azonban érzékeinek, és ezáltal az őt hatalmukban tartó nőknek a rabja. Móricz nem szárnyaló, tragikus géniuszt ábrázol, hanem egy alapjában tétova, kiszolgáltatott embert, aki saját kimeríthetetlennek hitt biológiai erejének áldozata. Elhiszi saját ösztöneinek és környezete megalázkodó ravaszságának, hogy nagyra hivatott; s végül úgy bukik el, hogy nemcsak fejedelmi, hanem emberi méltóságát is elveszíti.

Móricz bravúrja, hogy a Báthory-jelenséget egyszerre mutatja meg szégyenteljes és kisszerű realitásában – és mitikus nagyságában. Mert a „sárkányölő királyfi" – akinek képzeli magát – esendősége ellenére megtestesít egy nagy közös ábrándot, egy hatalmi víziót – és ezt az álmot nemcsak Erdély népe fogadja el ideig-óráig, hanem a józan reálpolitikai tehetség, Bethlen Gábor is. Különös módon a „nagy fejedelmet" annál inkább a hatalmába keríti a méltatlan elől szelleme, minél előbbre halad a Báthoryétól látszólag olyannyira eltérő saját fejedelmi politikájának megvalósításában.

Az *Erdély-trilógia* egészének főalakja, egyetlen igazi hőse: Bethlen. Ő a regény legsokrétűbben, legmélyebben és a szó minden értelmében legnagyobb *megértéssel* ábrá-

zolt szereplője. Az országvesztő fejedelemmel szemben ő nemcsak az építő-teremtő alkat megszemélyesítője, hanem az álszemélyiség ellenében valódi zseni is. Azonban ennek a zseniális politikusnak és nagy jellemnek – „Báthory-komplexusa" van. Bethlennek ez a különös érzelmi-eszmei megszállottsága rendkívül összetett élmény; a teljes mű gondolati kulcsa és szerkezeti alapmotívuma, amely hallatlan erővel és természetességgel kapcsolja össze a trilógia történelmi-nemzeti és lélektani-metafizikai vonatkozásait.

A *Tündérkert*ben, noha az előtérben Báthory Gábor ámokfutása zajlik, már főszereplő a székely főkapitány: Bethlen Gábor. Az olvasó sejti, hogy ő volt az, aki szürke eminenciásként trónra emelte „Gábris királyfit" (és ő lesz az, aki végül török segítséggel megfosztja hatalmától). Maga az újdonsült fejedelem is „királycsinálónak" tekinti a főkapitányt, aki e különleges helyzetére tekintettel engedheti meg magának, hogy üdvözlő beszédében emlékeztesse a trónra lépőt ígéreteire és feladataira. („Jól van. Azt véled, tavaly trónra ültettél, s most le akarsz szállítani a lóról?" – füstölög magában Báthory, a józan intelmeket hallgatva.) Azonban meghökkentő ellentmondás mutatkozik Bethlen békességre intő beszéde („...kis országnak más politikája nem lehet, mint veszteg ülni s gyarapodni polgári mesterséggel, amiben lehet...") és későbbi viselkedése között: meg sem próbálja Báthoryt visszatartani a szászok elleni vállalkozásaitól és a havasalföldi hadjárattól. Hosszú távon *egyetért* a fejedelem hódító terveivel, csak azt veti Báthory szemére, hogy nem eléggé módszeres és kitartó. Egyik fontos beszélgetésükben a fiatal fejedelmet egyenesen a lengyel királyságot is megszerző Báthory István és Bocskai fölé helyezi! („...Báthory Gábor Erdélyt a magyarság székhelyévé tette [N. B.: Bethlen múlt időben, befejezett tényként beszél a fejedelmi álmokról!], és a lába alá hajtotta a körülötte levő országokat: mint egy várat mutatta meg, és ennek a tartományai lettek az ő szemében az egész Magyarország odakinn, Oláhország, Moldva és Lengyelország... Ha elgondolom, hogy ezt meg is cselekszi nagyságod, akkor ez az Erdély ezekkel a tartományokkal éppen olyan kemény s sziklavár és olyan jól fundált birodalom, mint akármelyik Európába.")

Nem lehet tudni, hogy ez az elképzelés végső soron Báthoryé, amelyet Bethlen ámulattal helyesel, vagy Bethlené, amelyet úgy sugall Báthorynak, hogy az a magáénak érezhesse. Mindenesetre Bethlen maga úgy érzi, hogy a nagy álmok a fejedelemtől származnak, őhozzá képest saját magát másodrendű személynek érzi. („...sajnálattal látta, de mindig mint második ember állott Báthory mellett: ennek ragyogó fantáziájától ő is kigyúlt, s szíve mély fájdalommal érezte, hogy milyen kár, hogy ez az ember sohasem fogja egyetlen koncepcióját sem végrehajtani.") Később fejedelemként Bethlen tervezi a törökök elleni nagy nemzetközi összefogást, majd a politikai helyzet változásával ő lesz az, aki – ellentétben a kudarcot valló Báthoryval – *sikeres* hadjáratot vezet a királyi Magyarországra és Csehországba. Szó sincs tehát arról, hogy a „nagy fejedelem" távlatilag is azt a kisország-elképzelést képviselné, amelyre Báthoryt intette abban a bizonyos beszédben. S nemcsak az ország felemelkedéséről – a saját fejedelmi nagyságáról is álmodik! De ezt az álmot nem érzi a magáénak; különös kisebbségi érzéssel Báthory Gábor személyéhez kapcsolja. A garabonciás fejedelem szelleme lebeg

Erdély felett a trilógia második és harmadik részében is; a regény egyik nagy szimbóluma, hogy „Gábris vitéz" teteme oly sokáig fekszik temetetlenül a Báthoryak családi templomában.

Bethlen szemében Báthory sokkal nagyobb, mint a valóságban. Fontos, hogy kettejük személyiségének értelmezésénél megkülönböztessük a magukban a szereplőkben megfogalmazódó elképzeléseket a szerzői koncepciótól. Ez nem könnyű feladat, és az *Erdély* szövegéből talán nem is derül ki egyértelműen ez a különbség. Móricz írásmódja erősen drámai: kerüli a nyílt szerzői kommentárokat, s szereplőinek gondolatait és lelki folyamatait általában a „szabad függő beszéd" eszközével jeleníti meg, amely a maga hajlékonyságával éppenhogy ravaszul összemossa a szerző gondolatait az ábrázolt személy belső beszédével. Úgy gondolom, ez az eljárás Móricz részéről részben tudatos, részben ösztönös. (Ennek alapján is úgy gondolhatjuk: a szerző mindkét fejedelmi hősével azonosul, mindkettőről elmondhatja, mint Flaubert Bovarynéról: „Én vagyok!") Mindenesetre hőseit, legfőképpen Bethlent nem lezárt individuumokként, nem is a nevelődési regények módjára „fejlődő" személyiségként ábrázolja, hanem hullámzó-vívódó benső mozgásban. Ez magyarázza Bethlen ellentmondásosságát, de ezért nehéz állást foglalnunk abban is, hogy Báthory „zsenialitása" mennyiben a sajátja, és mennyiben az őt mitizáló Bethlen elképzelése.

Nehéz állást foglalni, de nem lehetetlen. Összevethetjük ugyanis azokat a jeleneteket, amelyekben Móricz nem értékeli ugyan, de öntörvényű módon cselekedteti Báthoryt, bemutatva indulatait és a benne lejátszódó lelki folyamatokat, és azokat, amelyekben Bethlen gondolkodik róla. Ennek alapján állíthatjuk, hogy az „igazi" Báthory nagyformátumú ember ugyan, de személyiségének monumentalitása kizárólag természeti, csaknem animális vonásaiban érvényesül. Hiányzik belőle a távlati gondolkodás – és ami fontosabb: az erkölcsi tudatosság. Kapcsolatai – és itt nem csak szerelmi ügyeire gondolok – nem személyesek, hanem zsigeriek. Azon túl csak a hízelgők férhetnek hozzá, akiknek gyanútlanul kiszolgáltatja magát. Gyermeteg és éretlen személyiség, akiben soha nem fejlődik ki a valódi ítélőképesség. Vele szemben Bethlenből nem hiányoznak teljes mértékben azok a tulajdonságok, amelyek Báthory formátumát adják – az erő, a pillanatnyi döntési képesség, a férfiasság –, csak éppen kisebb intenzitással és sok meggondolás által elfojtva, háttérbe szorítva. (Báthory egy tisztán látó pillanatában – miután Bethlen őszintén dicsőítette *és* bírálta őt – pontosan jellemzi önmagát, és áttételesen bírálóját is: „Szóval, az okosság hibádzik belőlünk... Az bizony igen, Főkapitány uram; de ha az nem hibádzanék, akkor mink nem Báthoryak volnánk, hanem Bethlenek, s akkor a címerünkben nem sárkányfogak volnának, hanem koppasztott ludak...")

Bethlen idealizálja, és titkon, majd nyíltan legyőzni kívánja a „sárkányölőt". De mi babonázza meg őt e nála végső soron kisebb, végül is szánandó személyiségben? Egyszerűen fogalmazva: a gátlástalanság. Németh László szokásos éleslátásával jellemzi Móricz hősének vívódását: „Bethlen Gábor a nagy munkások közül való, s a munkára szánt emberben mindig elpusztul valami, amire fájdalommal gondol: a szabadon nőtt természet nemessége, a kifejlett emberpéldány. A nagy munkás körül nőnek, boltosod-

nak a falak: de ezekbe a falakba egy szép, szabad ember van befalazva; az, aki ő lehetett volna, ha nem áll be pallérnak."

Bethlen nemcsak a maga személyes aszkézisének korlátai közül tekint sóvárogva a szabadnak vélt kalandoralkatra, hanem egyfajta nemzeti nosztalgiával is. Mert Bethlen tudomásul veszi és helyesen méri föl Erdély (és a magyarság) elesettségét, kiszolgáltatottságát, kicsinységét, s ennek megfelelő politikát szorgalmaz, de ugyanakkor erősnek és hatalmasnak szeretné tudni országát és nemzetét – *itt és most*; és vágyik a másik Gábriel meggondolatlanságára, aki esztelenül egy tenyérnyi, lepusztult országocska földjéről próbált a magasba rugaszkodni. Az építkező fejedelem meg akarja tanítani, sőt rá akarja szorítani népét a szívós öngyarapításra – de a lelke mélyén úgy érzi, a magyarság inkább Báthoryra hasonlít; az ő Attila-álmai jobban kifejezik a nemzet lelkületét, mint a saját építkező tervei. Az erő e nemzet számára: parádé, huszárcsíny, gyors győzelem – vagy ha ez nem lehetséges, akkor a látványos, *szép* bukás.

Lehetne ezt a bethleni nosztalgiát egyszerű nemzetkarakterológiának minősíteni, s a garabonciás Báthoryt a magyar szalmaláng-hősiesség önkritikus megtestesítőjének ítélni. Azonban többről van itt szó. A gyöngeségbe kényszerített, vereségtől sújtott nép *türelmetlensége* is fölsejlik itt. Már nem bírunk türelemmel várni a feltámadásra, ezért ösztöneink parancsát követve föllázadunk a sorsunk ellen. S ehhez: „tündérkirályfi" vezetésére vágyunk, nem pedig a szigorú iskolamesterére.

A másik ok, amely Báthoryt gyűlölt-imádott eszményképpé emeli Bethlen lelkében: született arisztokrata volta. Az alacsony sorból fölemelkedő Bethlen reménytelen sóvárgással és leküzdhetetlen kisebbségi érzéssel tekint az ősi, fejedelmi családból származott Báthoryra, aki a legnagyobb természetességgel viseli nagyúri állapotát. Különös módon az önvesztő fejedelem népbarátsága is ebből a *természetes* – archaikus – arisztokratizmusból származik. Kicsit olyan fejedelem ő, amilyenről Arany beszél Petőfihez írott levelében: „Festeném... a fejedelmet atyának, patriarchának, elsőnek az egyenlők között." Noha az *Erdély* világában szó sincs „egyenlőkről", az kétségtelen, hogy a főnemes Báthory sokkal jobban ért a nép nyelvén, mint a „fölkapaszkodott" Bethlen. Előbbi a legkevésbé sem törődik a néppel: tőle éhen halhatnak, elszenvedhetik a háborúk minden csapását – de szót tud érteni velük; míg az utóbbi, noha a nehéz helyzetekben példásan gondoskodik alárendeltjeiről, soha nem kerül velük bensőséges kapcsolatba. Báthory úr volta természetes-archaikus tulajdonság, míg Bethlen kivételes vezetési képessége (és etikája!) olyan „polgári" erény, amely voltaképpen idegen a néptől.

Bethlen elfogódottsága a főnemesekkel szemben egyáltalán nem a szánandó parvenü sóvárgása. A régi világban az „arisztokratizmus" egyszerre volt társadalmi és már-már természeti, mindenesetre: nem társadalmi fölhatalmazásból, hanem Isten kegyelméből származtatott minőség. A főkapitány, később a fejedelem vonzódása a Báthoryak, „e csudálatos Isten-teremtmények" iránt: esztétikai, és áttételesen (Báthory Anna esetében pedig közvetlenül is) *erotikus* természetű. Bethlen az akarattal, törekvéssel el nem érhető, „tündéri" adottságokat csodálja bennük, és azt a szabadságot, ahogyan, legalábbis az eksztázis pillanataiban, szinte istenülnek. Ez leginkább Beth-

lennek a Báthory Annával átélt szerelmi idilljében figyelhető meg, amikor nemcsak a „tündelevény" természet fénylik fel a legszebben („A fejedelem úgy érezte, hogy ma először kerül szembe, valóban a szemébe, egy ős ártatlan tündelevénynek... Ez nem harcol a maga igazáért, a jogáért: ezért mindenkinek meg kell harcolnia, hogy megkapja azt, ami őt megilleti..."), hanem itt válik nyilvánvalóvá az is, hogy Bethlen nagysága, törekvése, vágyai a „báthoryzmusból" táplálkoznak, amely az ő személyisége mélyén is ott él. Bethlen ekkor a legerősebb, leghatalmasabb férfi, aki anyai ágon Attilát vallja ősének, ahogyan érkezésekor egy szolgának elmondja. Ezzel a gesztussal azonosítja magát a Báthoryakkal (hiszen Báthory Gábor volt az, aki hódító terveinek megálmodásakor Attilára gondolt), s szükségszerű, hogy a rossz hírű Báthory Anna, a meggyilkolt fejedelmi elöd húga mondja ki róla rajongva azt, amit a felesége, Károlyi Zsuzsanna csak gúnnyal vagy riadtan emleget: *nagy fejedelem*. S Bethlen legtitkosabb vágya, hogy Báthory Annától gyermeke szülessék...

Bethlen vívódása a két asszony, az erényes és elszenvedhetetlen Károlyi Zsuzsanna és a feslett, de tündéri vonzású Báthory Anna között a legkevésbé sem pusztán az érzéki szabadságra vágyó házasember kisszerű problémája. A regény szerelmi motívumköre is a hatalom kérdéséhez vezet. Móricz hasonlóan közelíti meg a politikum és szerelem összefüggését, mint Arany a *Buda halálá*ban. Nem a közélet és személyes életkör kettősségét látjuk itt, nem a „nagy emberek magánéletének" izgalmas intimitásai ellenpontozzák a nagyszabású, országos eseményeket, hanem a Báthoryak és Bethlen küzdelmének egy másik dimenziója nyílik meg. S noha a fiatal Báthory viharos szerelmi életének bemutatása csábíthatna egy felszínesen érdekes „magyar Don Juan-történet" megalkotására, Móricz elkerüli ezt a veszélyt, és mindkét fejedelem szerelmi vívódásaiban olyan sorsalakító erőket mutat meg, amelyek a „férfimunkák" világában is érvényesülnek.

Báthory tragédiája, hogy túlságosan sikeres férfi, s a fejedelmi élethelyzet előjogai tovább növelik szerelmi hódításainak lehetőségét. Bármelyik nő után nyújtja ki a kezét, azt megkapja – de ezzel kicsit úgy jár, mint Midasz király az istenektől nyert csodálatos képességével. Ahogyan a mitológiai hős kezében minden arannyá vált, s ezáltal lassan ellehetetlenült az élete, úgy Báthory Gábor minden kapcsolatát erotizálja (akkor is, ha nem akarja), és így tragikusan magára marad. Azok a nők, akik erényesek és hidegek, mint a felesége, Palotsay Anna, vagy mint Bethlenné Károlyi Zsuzsanna, kihívást jelentenek a számára, de különös módon nem szerelmi kihívást. Ők – akárcsak Bethlen Gábor, de őnála következetesebben – a *békesség* szószólói a háborút és hódítást képviselő fejedelemmel szemben. A Don Juan-i kalandok valamiképpen összekapcsolódnak a harciassággal és nagyra törő, világhódító álmokkal – s valóban: az indulatai által vezérelt fejedelemnek mintha ugyanaz lenne asszonyokat meghódítani, puszta tőrrel leteríteni egy vadkant vagy hadjáratot indítani Havasalföldre.

Fölsejlik ebben az ellentétben egy kissé közhelyes modell: a harcos-buja férfiak és családépítő, békebarát asszonyok konfliktusának nem teljesen hamis, de meglehetősen fölszínes képe. Csakhogy Móricz ennek a kettősségnek olyan mély rétegeit is megmutatja, és olyan invencióval kapcsolja össze a Báthory–Bethlen ellentéttel, hogy ezáltal képes a közhelyből eleven életmodellt formálni. Nagyon izgalmas, hogy egy

vonatkozásban Bethlen egy oldalon áll az asszonyokkal: mint említettük, nem teljesen következetesen ugyan, de ő az, aki békepolitikára szorítaná Báthoryt. Ugyanakkor a trilógia második és harmadik részében Károlyi Zsuzsannával szemben mintha ő venné át Báthory szerepét; az asszony szemében immár ő képviseli a pusztító, terjeszkedő magatartást. A szerelemben hideg asszony Bethlen élő lelkiismerete, aki nemcsak a békesség fontosságára figyelmezteti férjét minduntalan, hanem nagyszabású építő munkáját is bírálja, mondván, hogy abba családfői kötelességét elhanyagolva temetkezik a fejedelem.

E házastársi viaskodás tanúsága szerint az emberben kiirthatatlan az önérvényesítés ösztöne, s ennek csak két aspektusát jelenti a kifelé terjeszkedő „férfias" és befelé, az intimitásban építkező „asszonyos" magatartás. (Ebben az összefüggésben Bethlen Báthoryval szemben, amíg békepárti elveket képviselt, kényszerűségből „asszonyosan" viselkedett, de fejedelmi szerepben egyre inkább megmutatkozik igazi természete.) A regényben a hódítás-szárnyalás és a csöndes építkezés ellentétének hátterében érzékelhető a győzni akarás, sőt a rombolás gyilkos ösztöne is, amelytől a legjózanabb hatalom – a Bethlené – sem lehet mentes, pusztán azért, mert: *hatalom*. Móricz már-már freudi dialektikával láttatja az „életösztön" és a „halálösztön" (építés és rombolás) egymást kiegészítő és egymással örök harcban álló minőségeit. A férfi kifelé harcol és nagy léptékekben épít: Bethlen, szándéka szerint egész Erdély „gazdája", majd a kis országot „az erőnek használva kirepítő fészkül" hódító háborút tervez – miközben, Károlyi Zsuzsanna vádjai szerint, elhanyagolja saját környezetét. Az asszony szemében a fejedelmi hatalom egyrészt pusztítást, másrészt szükségszerű erkölcsi romlást jelent, hiába tetszeleg az országgyámolító szerepében. Károlyi Zsuzsanna rendre szembesíti Bethlent azokkal a bűnökkel, amelyek az uralkodói hatalomgyakorlás szinte szükségszerű velejárói. (Bethlen valóban nemegyszer kénytelen saját erkölcsi elvei ellenére cselekedni, pl. amikor Lippát, a saját várát kell ostrommal elfoglalnia – hogy átadhassa azokat a *töröknek*, ellenszolgáltatásul azért, hogy támogatják őt a fejedelmi hatalom megszilárdításában.) E romlás elől az asszony szerint csak a „fészekbe", a családi körbe való visszahúzódás jelenthetne menedéket. Ugyanakkor világos, hogy ez a követelés a családfő-fejedelem számára teljesíthetetlen, hiszen a talentumok elásását, bizonyos értelemben a halált jelentené. Így a „fészekrakó" magatartás semmivel sem ártatlanabb a regényben, mint a hódító-terjeszkedő, széles körben hatni igyekvő akarat. A családanyai ösztön *befelé* emésztené el azokat az élet-értékeket, amelyeket amaz kifelé szórna szét.

Károlyi Zsuzsanna jól érzékeli, hogy Bethlen Gábor építő fejedelemsége végső soron csak az újabb harcnak, pusztításnak az előkészületeit jelenti. Az *Erdély* metafizikája végső soron tragikus: a kiolthatatlan életvágy mindig újra pusztításhoz vezet. S ha elejét próbáljuk venni a tragédiának, lemondva akaratunk érvényesítéséről, akkor abba pusztulunk bele. A trilógia utolsó jelenetében Bethlen Gábor hadai zsoltárt énekelve vonulnak fel a királyi Magyarország elleni hadjáratra. „Ha még ezt sem hallgatja meg a jóisten, mikor ilyen tiszta szívvel és áhítattal kérik a szent énekben, hogy több legyen barmuk sok százezernél... De van Isten, és meg is hallgatja mindazt, amit a hívek kérnek, és meg is ád mindent a híveknek, hogy utcáikon panasz ne hallassék.

Ellenben az ellenségnek nem ad százezernél több barmot, sőt elveszi az utolsó tulkaikat is, és mindent fordítva cselekszik nekik, hogy azoknak az utcái csak panasszal legyenek tele, de nem csordajárással. Mert azok ellenségek, és az ellenség olyan, mint az üszögös búza, az anyarozs, ami csak messziről hasonlít a tisztához, az élethez, közelrül látod, csupa fekete por és üszög, hogy csak ugy repül, és minden tisztát megfertéztet. (...)

A fejedelem karon tartja élete párját, és kitágult nagy szemekkel nézi, ahogy az emberi lényeknek ilyen hatalmas áradata indul meg boldogan, büszkén, tele örömmel a nagy világ ellen az éjszakában.

De a fejedelemasszony csak ura vállára borul, s azt érzi:

– Ölni, ölni?... Ez az élet?... Boldog az ember, ha öl?..."

Jouni Inkala versei

Szopori Nagy Lajos fordításában

Jouni Inkala (sz. 1966) finn költő, a 90-es évek elején feltűnt új költőnemzedék egyik legérettebb, legjelentősebb lírikusa. A lét, az emberi lélek mélységeire, rezdüléseire és feszültségeire koncentrál, gyakran kiindulópontul használva és/vagy újraértelmezve az emberiség kulturális és művészeti örökségét, mítoszait. Bár nem ún. vallásos líra az övé, versei mélyén jól észrevehető a hívő ember látásmódja, amelyet pátosztalan természetességgel közvetítenek a míves prózát idéző, túlnyomórészt tárgyilagos-leíró, ám költői asszociációrendszerre épülő versszövegei.

A költő apja és felesége egyaránt evangélikus lelkész.

Eddig öt verseskötete jelent meg. A közölt versek a Pyhien seura (1996), a Sille joka jää (1998) és az Autiomaaretki (2000) című köteteiből valók.

A fordító

A SZÉKESEGYHÁZ ORGONASÍPJAI

A székesegyház orgonasípjai az égbe törekszenek,
s húzzák maguk után a felhőket, hárfát

pengető angyalok seregét. Egy vénember
gondosan az orrát fújja. Pátosszal

telten szigorú, ünnepélyes a templom
és csendes. Ugyan mit tudunk a pokolról,

mely a mise felhangzásakor kitartóan
forr, majd ugyanolyan lassan kihűl

bennünk. A mindössze két-
háromszáz tarkó vékony burka

alatti sötétségben. A villanygyertyák
gyöngécskén világítják meg mindezt

és a sok egyéb feltisztuló
szenvedést, emlékeinkben élőt vagy elfeledettet.

De emlékezni nem szűnünk meg.

EGY ESŐS ESTÉN BACHOT HALLGATOM

Dícsértessék Bach, a kéz, mely egy pillanatig
még akkor is komponált, mikor a lélek

elhagyta előbb az öreg Johannt,
majd Sebastiant is. Tiszteletére

a szavak, mint billentyűk, egymás után
hajtják meg fejüket. Mert amikor

a zene köszöntve árad be a szobába,
ölbe kell venni, mint a Szent

Anya gyermekét. A világba
érettünk születettet. A hegedűk,

szopránok és basszusok barátként,
rég várt, távollévő barátként

közelítenek a bútorokhoz.
És az elbeszélés, a fénylő és igaz, amely

a hideg téli égbolt alatt
épp az imént, a szénával bélelt jászolnál

és a gyermeknél esett meg, lángot gyújt
minden nyugalmas pillanatba. Így ülünk

még sokáig a szobában, hosszan, nagyon
hosszan egymásnak visszhangozva. Bach

és mi, többiek, mindannyian az ő imája.

A NAP EGY PILLANATA

A nap egy pillanata. A fenyők magukba nyelték
a naphosszat versengve éneklő madarakat.
Kékülő este, nehéz bármihez is
hasonlítani. Az ablak kőpárkányán szikla-
darabok a Földközi-tengerről. A könyv lapján
kávéfolt tejútja. Közelíteni próbál
a köd, mint jó ismerős bejönni,
de ma még az üveg túloldalán marad.
A levegőben hangulat. Várakozás. Valahol fájdalom.
Mintha az élet már többször is elindíttatott
volna, de hallani még mindig nem lehet.

BÁR ÍGY LEHETNE TÁVOZNI...

Bár így lehetne távozni innen:
pedálozva emelkedni föl az égbe!
Úgy hajtunk kedvesemmel a vakító
napsütésben a kerékpárúton, hogy
elmondani nem lehet. A szél egyfolytában
ölünkbe nyomul, hajunk lobog
a levegőben, szinte a holdat súrolja.
A szerelem folyamatos előzésben van.
A feketerigók, a barázdabillegető s a kerti geze
elmondják, honnan jövünk és azt is,
hová tartunk mi mindannyian.
Hanem amint az ismerős kontúrok
pillanatra eltűnnek a szeme elől
és bordái alatt nyugtalanul dörzsölgeti
kezét a szív, elég egyetlen pillantás
oldalt, maga mögé:
ott van, ott az a szem,
melybe egyszer bátorkodott belenézni
épp csak futólag, s így nem követze
mindjárt cafatokra. Igen, egyre ott van.
Az út észrevétlen kiszalad alólunk, még
szót váltani sem érkezünk.
Arcunkat hamarosan felhők csiklandozzák.
Zene hangzik föl, merőben más,
mint amit itt ismertünk meg.
Élünk, itt is életben vagyunk.

HŰSÉG DERMESZTŐ ESTÉN

Állok a megállónkban a hidegben, lassan
odafagyok a földhöz. Téged várlak.
Csoda ez. A versekben ezer év óta
ezt csinálják. Ujjaim úgy kulcsolódnak
össze melegedni, mint a fogadalom pillanatában
gyermekkoromban, régen, igen, úgy.
Lélegzésem mint füst a misén a komoly pap
himbálódzó kezéből. Gondolatban
nyáréjszakán igyekszem hozzád, el a kidőlt
villanyoszlop mellett, melynek helyzete valamit
ébren tart bennem. Társaságom egy csapatától
leszakadt sárszalonka, vígasztalan nász-zuhanásban.

MÁRTA VALLOMÁSA

Mondtam én is az Úrnak
munkám végezvén: „Fény vagy, látható,
szemem tudását elvakítod,

fényes nappal is." Igaz,
nem mindig érkeztem, mint mások,
ülni és hallgatni őt. Megbékélt lélekkel
az voltam, aki gyakorta

a dolgok folyását vigyázza.
Hogy kővörös és sziklahűs legyen
a bor. A frissen sült kenyér

meg olyan forró, mint keserű
szavak után a lelkiismeret.
De minden egyéb mellett én is mondtam,
kigondoltam izzó, perzselő

vallomásokat. Igen, én. Én is,
aki éppúgy nem kerestem a hatalmat
és a csillogást az Úr előtt, mint
az úton maradók bármelyike.

Sait Faik Abasıyanık két elbeszélése

Mányoki János fordításában

Sait Faik Abasıyanık életéről és irodalmi jelentőségéről a *Credo* 2000/1–2. számában röviden már olvashattunk (90. o.). A terjedelmi korlátok nem engedték, hogy Rubovszky Edit külön szóljon az író tengeri témájú elbeszéléseiről, amelyek az életmű kiemelkedően fontos részét képezik. Most azonban olyan írásokat mutatunk be, amelyek a tenger világában történnek.

A két elbeszélés külön-külön is megállja helyét, bár téma szerint összekapcsolódnak. Az Éjszaka Sivriadán rögtön hatott rám, a második írást vontatottnak, a sok párbeszédet némileg érdektelennek találtam. Mégis lefordítottam mindkét novellát, s nemcsak a tematikus összefüggés miatt. Inkább abban a hitben, hogy a nappal józanságát, életerejét, viszonylagos derűjét tükrözi a Reggel Sivriadán.

Bár a *Credó*ban – érthető módon – kevés török írás jelent meg, mégis érzékelhető, hogy az új török irodalomban fontos a tengerélmény. Halıkarnas Balıkçısı elbeszélése, Orhan Veli Kanık versei, Sait Faik Abasıyanık – most bemutatásra kerülő – két novellája folyóiratunk olvasóinak is ad erről némi fogalmat. Az említett szerzőket akár egymás mellett is érdemes olvasni, mert tengerélményük – hasonlóságában és különbségében – egyetlen nagy témát gazdagít.

Sait Faik Abasıyanık a forma terén sokat köszönhet a francia irodalomnak, míg hangulatában, témáiban erős a görög íz, a görög jelenlét. A magyar olvasó számára tanulságos, hogy a török kultúra, amely régmúltjában ezer párhuzamot kínál a mienkkel, s amely – a mienkhez hasonlóan – egykor tipikusan szárazföldi, újkori változatában mennyire mediterránná, mennyire levanteivé vált. Közép-Ázsiából, Mongóliából, lovas nomád ősöktől vett altáji nyelv közvetíti a Földközi-tenger nagy élményét.

Éjszaka Sivriadán

Áprilisi este volt; útra keltünk. Azon a távoli, pislogó fényű szigeten akartuk tölteni az éjszakát, hogy már hajnalban kimehessünk abroncsos keszegre.

Tehát korán akartunk indulni. Furcsa volt az idő. A távoli köd szinte viharfelhőnek látszott; de a keleti szél hirtelen szétszórta. A széllel sötét felhő érkezett, esőt hozott. Aztán szivárvány tűnt föl: teljes széltében átfogta az eget. Kalafat ekkor megszólalt:

– Hála Isten. Kezdhetjük. Rendbejött az idő. – Úgy vélekedett, hogy elkerültük a vihart: az égbolton a hét szín a nyugalom jele.

Amikor elindultunk, teljesen sima volt a tenger. A szivárvány időnként elrejtőzött, aztán újra föltűnt. Mi pedig csak mentünk, mintha a világteremtés napjaiban éltünk volna. Hátranéztem. Most a Çamlıca fölött kezdett sűrűsödni egy-két felhő.

– Jön a pojraz*, Kalafat – jegyeztem meg.

– Jöjjön csak – válaszolta. – Napnyugta előtt Oksiyán vagyunk.

– Túl korán kapcsolták be a viharjelzőt? – kérdeztem.

– Hiszen az állandóan villog – válaszolta.

Egy mérföldnyire voltunk Sivriadától, amikor a jobb felől érkező, addig csak könnyedén fújdogáló pojraz hirtelen fölerősödött.

Kalafat szélnek fordította a csónak orrát. Bal felől elhagytuk Sivrit, s kimentünk a nyílt vízre.

– Miért erre irányítod? – kérdeztem.

– Ha nem erre irányítom, hogyan érünk Sivribe? – kérdezett vissza. – Most, ha egyszer az áramlásra bízzuk a csónakot, egyetlen evezőcsapás nélkül a barlang előtt vagyunk.

Valóban úgy történt. A víz pontosan a barlang elé hozott bennünket. A csónak orrát a barlangba fordítottuk. Várakoztunk. Kalafat megmerítette a hálót, hatalmas rákokat fogott. Hirtelen megállt. Odaszólt a gyereknek: – Nézd csak, Sotiri. Talán a fóka jött meg, neszt hallottam.

A csónak farában ültünk a gyerekkel. Hátranéztünk: tízölnyire tőlünk izzadt, kövér négergyerekére hasonló szemével a fóka bámult ránk.

Bámult és lemerült.

– Ott van? – kérdezte Kalafat.

– Lemerült – válaszolta Sotiri.

– Majd megint följön. A barlangban éjszakázik. Elment a kedve a fickónak, mikor meglátott bennünket.

Az öreg remete évek óta ezen a környéken tanyázott. Otthagyta a messzi tengert, sok száz asszonyát, sok ezer gyerekét; fogta magát s eljött ide, a Márvány-tenger Sivri szigetére.

Lenyugszik a nap, visítoznak a sirályok; a kárókatonák kijönnek a vízből, bolondul rázzák magukat, hogy nedves szárnyukat megemelhessék. A fóka nagy lármával újra fölbukkan, nehéz sóhajtással ismét lemerül. Jönnek a sirályok, mennek a kárókatonák. Az est nagy kiáltozásban: nyugtalan, vörös. Hullámok verik a sötét sziklákat.

A barlangban Kalafat, a piros fényfoltokkal tarkított vízben, még mindig rákra vadászott.

– Sotiri! – kiáltotta hirtelen. – Vedd csak elő a haltartót, hogy a rákokat beletegyem. A csónak farában van még egy; de nézd meg jól, nem lyukas-e a vászon.

Az esti napfény megvilágította Sotiri hajlongó alakját: fekete haj, kivörösödött kéz, kék szemek. Szikla, tenger, nap és hal fényét-szagát árasztva nyújtózott a lábamnál, a csónak vége felé fordulva.

Kalafat fölemelte a merítőhálót és előbújt a barlangnyílásból.

* Hideg északkeleti szél

– Mi van fickó, nem találod a másik haltartót? Add ide legalább a dézsát! – rendelkezett.

A dézsát én nyújtottam át.

Sotiri fojtott hangon megszólalt a csónak farából:

– Nem találom a haltartót, főnök.

Otthagytuk a barlangot a fókának: a Yassıra néző oldalra eveztünk. Kihúztuk a csónakot a kavicsra. Sotiri és Kalafat valami tüzelőért ment. Én leültem a parton a fehér kövekre. Egy sirály nézésébe merültem: az alkonyi fény felé csapdosott piros lábával. Alig volt háromlépésnyire.

A hátán feküdt a sirály. Úszóhártyás, vörös lába időnként a levegőt verdeste. Mi történt vele, hajoltam fölé. A szeme nyitva volt. Szép feje időnként megrázkódott.

Váratlanul Sotiri tornyosult fölém: partra sodort, üres narancsosláda volt a hátán.

– Mi lesz ezzel a sirállyal, Sotiri? – kérdeztem.

– Hát elpusztul – mondta. – Mi lenne?

– Tényleg elpusztul?

– Talán bizony tetteti? Persze hogy elpusztul.

Sotiri a narancsosládát két szikla közé lódította: majd ott éjszakázunk. Aztán újra fölmászott a sziklákon, Kalafatot kereste. Egy sirály, egy áprilisi estén a hátára fordult; de még csak készült a halálra. Szívemet keserűség szorongatta: nem bírtam eljönni onnan. Kezembe vettem a madár fejét. Maroknyi tengervizet hoztam, a szájába csöpögtettem. Erőlködve megrázta fejét. Megremegett. Vége volt.

Yassıada fényei kigyúltak. A távolban egy vitorlás haladt. Jókedvem elmúlt: szomorú voltam, a sírás határán. Hirtelen úgy éreztem, hogy búcsúztatót kell mondanom.

Ők már meggyújtották a tüzet s bádoglapon pirították az összegyűjtött kagylót; én még mindig a sirállyal voltam.

– Mi van veled? – kérdezte Kalafat. – Verset írsz, vagy mi a fenét csinálsz?

– Meghalt a sirály – mondtam.

– Ha meghalt, meghalt – fűzte hozzá. – Az ember nem hal meg?

A teremtés napjaiban történt, az emberiség őskorát éltük. Ők vadásztak, tüzet raktak. Én a madárra írtam siratót; a tűz mellett készültem fölolvasni.

Az egész törzs nekibőszült:

– Ez a fickó már semmit sem mozdít? Csak üldögél a sziklán és töpreng? Meghalt a sirály: most már csak azt bámulná, csak arról mesélne?

Egész nap ezt hajtogatják. Aztán este lesz: meggyullad a rönk, a száraz ág. Szemben a szél mormolva szólaltatja meg a tengert; a sirályok még mindig őrülten sivítanak, én pedig a dalt, a madár siratóját próbálom. Szomorúság, magány, az összebújás vágya uralkodik két halász szívén. Lassan-lassan megértik: ügyefogyott barátjuktól ered a hangulat. Egy-két nap hálót foltoztam, halásztam is – hiába –, de nem daloltam már esténként szomorúságot, öröm utáni vágyat.

– Miért hallgatsz, fickó? – kérdezgették. – Hiszen úgy daloltál éjszakánként, mint a csalogány.

Másnap reggel, amikor halászni mentek, nem akartak fölkelteni. Otthagytak volna magamra.

Mikor pedig este lett, Kalafat rákezdte:

– Rajta, meséld már el a sirály halálát...

– A sirály – kezdtem – talán háromlépésnyire volt. Éppen lenyugodott a nap. Kelet felől lassanként kékes sötétség áradt: előbb a sziklákra, aztán a kavicsokra, végül a testemre.

Kalafat és Sotiri egymásra bámult:

– És aztán? – kérdezték.

Zavarba jöttem, elhallgattam.

Elvettem a tűz széléről egy kagylót; citromot facsartam rá. Egy falat kenyérrel bekaptam.

Sotiri elnyúlt mellettem. Álmos szemekkel meredt az arcomba.

– És aztán? – kérdezte.

Kalafatra néztem; már behunyta szemét.

– Alszol, Kalafat? – szólongattam.

Nem válaszolt. Sotiri feléje fordult. Figyelemmel nézte:

– Elaludt – állapította meg. – Nekem mesélj!

– Ismertem a haldokló sirályt – folytattam. – Hiszen Tahir sirálya volt, aki most két hete halt meg. Különös sirály volt: nem sivítozott, mint a többiek. Csak fölült egy sziklacsúcsra, onnan figyelte Tahir csónakját. Aztán egyenesen a csónakba röppent. Az arcjátékból is értett a huncut: Tahir komor ember volt; ha nagyon kedvetlennek tűnt, nem ment oda hozzá. Csak távolról figyelte. Amikor derűsebbnek látta, a csónak farába telepedett. Tahir meg dobálta neki a halfejet, gerincet, silány apróhalat. Közben még beszélgettek is. Nem élhetett egymás nélkül Tahir és a madár. Amikor a hátszél napokig tartott és Tahir nem mehetett halászni, a sirály csak gubbasztott, a szemetesuszályokra oda sem nézett. Lusta volt? Vagy talán költő volt? Nem tudom...

Nem sikerült a mesém: magam is észrevettem. Lassan mégis megvigasztalódtam. Parázs lett a tűz, feljött a hold. Ránéztem Sotirire: lehanyatlott a feje, ő is elaludt. Én egész éjjel nem aludtam. Koromfekete sirályok keringtek a hold alatt. Hajnal felé hajó haladt el: felénk lökte a mozdulatlan vizet és a kikötő fényeit. Milyen szép látvány volt így hajnaltájban! Felköltöttem Kalafatot. A hajóra mutattam:

– Nézd csak, milyen szép, Kalafat – mondtam.

– Te tényleg megbolondultál – mondta.

Néhányszor megcsóválta fejét. Megint a hajóra pillantott, megint megcsóválta. Fejére húzta tépett kabátját, egészen eltűnt benne.

Reggel Sivriadán

Abroncsos keszegre hajnalban szoktak kievezni.

Kalafat tépett kabátjába burkolózott, egészen eltűnt benne. Hamarosan én is elaludtam. Mire fölébredtem, világosodni kezdett. Boldogságot éreztem. Rögtön behunytam a szemem: ma szünet van, nem kell az iskolába menni. Mintha csak diák volnék, aki nagyon elunta már az iskolát: újra tizenhat éves lettem. Hosszú, napfényes, vidám nap várt reám. Kinyitottam az egyik szememet: Kalafat előszedte a horgászdobozt, morgolódva nézegette a rozsdás bádog belsejében összegyűjtött horgait. A másik szememet is kinyitottam: Sotiri föltűrte a nadrágszárát, bement a tengerbe. Az egyik szikla tövében gyűjtögetett valamit. Karját vállig vízbe dugta: mikor az ingujja vizes lett, ő is morgolódott. Nyújtóztam. Rájuk köszöntem:

– Kalimera. – Senki sem felelt. Jobb felől volt a kosár, belenyúltam, előszedtem a zsineget. Végigvizsgálgattam: teljesen ép volt. Rácsomóztam a horgot: a kötésnél mindjárt elszakadt. Kalafat zsinege nyilván nagyon elmállott már: ráncigálta, elszakadt, eldobta. Felém fordult:

– Hadd lám a horgodat – mondta.

Odanyújtottam a horgot. Pár másodperc múlva hirtelen rám meresztette kivörösödött szemét:

– Ezzel akartál te abroncsos keszeget fogni? – kérdezte.

– Miért, mi baja van?

– Még hogy mi baja van? – dühösen megrántotta a horgot: a hegye az ujjába szaladt. Bekapta, szívta a vért: – Mozog a hegye.

– Az előbb még nem mozgott.

– Csak nem rángattad meg?

– Miért rángattam volna?

– A keszeg nem olyan, mint a vén teve. „Megfogott a gazdám": aztán jól nevelten odaballag hozzád. A keszeg szabadulni igyekszik. Te meg keringeted majd az anyja kínját – mondta.

– Hiszen csak most néztük meg.

– Ne beszélj mellé, már rá akartad kötni.

– Jól van, hagyjuk. Adj egy normális horgot, tegyük rá.

– Az enyémek is berozsdásodtak. Keservesen találtam egyet, amelyik nem laza.

– Akkor mit csináljunk?

– Ráadásul három ember nem horgászhat egy csónakban.

– Sotiri akkor ne horgásszon.

– Majd te adod a kenyérrevalónkat?

Sotiri közbekiáltott:

– Főnök, elvágta a kagyló a kezemet, igen vérzik.

– Elég lesz az már, gyere ki!

– De nagyon vérzik, főnök!

– Talán bizony idehozzuk az orvost, fickó. Mindjárt eláll; de ha mégse, dohánylevelet szorítunk rá. Gyere ki a vízből, egy-kettő!

– Hogy te milyen undok vagy, Kalafat – jegyeztem meg.

– Te meg a legédesebb álmából fogod, fölvered az embert, aztán kapacitálod, hogy a jövő-menő hajókat bámulja. Képzeled, hogy utána még elaludtam? De megbolondultál? Mi szállt beléd, hogy az éjszaka közepén akarsz hajót mutogatni?

– Mert igen tetszett.

– Ha tetszett, nézted volna magad.

– Ha együtt nézzük, még szebbnek látjuk.

Megint felém fordult:

– Az éjjeli hajónézés nem az én gusztusomnak való.

Aztán Sotirihez:

– Sotiri! Még mindig vérzik?

– Már elállt, főnök.

– Hiszen megmondtuk.

– De akkor igen vérzett.

– Hadd vérezzen... Kiválogatod a kagylót?

– Persze, kiválogatom.

– Válogasd csak. Utána el akarsz velünk jönni, vagy inkább tojást szedegetsz ott fönn?

– Menjetek csak. Éppen ott vágta meg az ujjamat, ahol a zsineget fognám.

– Hát te tudod. De idefigyelj, Sotiri! Ne gyűjtsél sok tojást! Amelyik magában van, hagyd ott!

– Miért, főnök?

– Azért, mert az rossz. Nem tudod, hogy a sirály hármat tojik, mielőtt kotlani kezd?

– Én összegyűjtöm, aztán a vízben megnézzük.

– Jól van; de miből tudod meg, hogy melyik friss?

– Ráteszem a vízre. Amelyik fönnmarad, összeszedem.

– Amelyik úszik, az talán friss? Tökkelütött! Hányszor mondtam már, hogy amelyik lemerül, azt szeded össze!

– Jól van főnök, kiment a fejemből.

Egy ideig csak a tenger zúgása hallatszott. Aztán:

– Elég lesz már a kagyló, főnök?

– Milyen gyors a fickó! Vagy talán keveset gyűjtöttél?

– Ugyan már! Rengeteget. Majd a csónakot ketten behúzzátok, nem igaz? Én már megyek.

Sotiri nem várt választ. Pattant, mint a szöcske. Már a fönti vadzellerek közül kiabált:

– Főnök! Van itt egy sánta nyúl, elkapjam?

– Persze, hogy elkapod, fickó! Még állsz?

Közben a tenger is elcsöndesült. Sima volt, mintha kés szelte volna végig a felszínét. Hirtelen:

– Megvan, főnök!

– Legalább kövér?

– Olyan, mint a pehely: sovány állat.

– Akkor ne is mondd, hogy öljem meg. A nyulaknak is zörög a csontja, akár a mienk.
– Hazaviszem, főnök, jó?
– Vidd, legyen a tied. Emse?
– Kan.
– Piros a szeme?
– Vérpiros. A bundája meg sötétszürke. Igen szép állat.
– Hozd ide, hadd lássam!
– Most nem tudok lemenni! Idekötöttem egy ághoz. Mikor lemegyek, majd viszem.
– Csak vigyázz, nehogy megszökjön.
– Nem lesz baj, szorosan kötöttem.
Halkan közbeszóltam:
– Van olyan kannyúl, aminek piros a szeme, Kalafat?
– Nincs... Miért, ki mondta?
– Nem te mondtad?
– Azt mondtam, hogy a kannyúlnak piros a szeme?
– Nem éppen így mondtad, de... mégis így értettem.
– Mert nehéz a fölfogásod, kapitány – felelte. Körbepillantott: – Fickóóó! – ordította.
Nagy messziről tompán hallatszott Sotiri hangja:
– Mi van, főnök?
– Neked semmi. – Felém fordult: – Mindjárt fölkel a nap, megkéstünk. Rendben van a motyód?
Megmarkoltuk az evezőt: két párral is csak kínnal szeltük a Sivri előtti áramlást.
– Micsoda vizek vannak! – nyögte Kalafat.
Tízlépésnyire tőlünk teljesen sima volt a tenger, de körülöttünk forrani látszott. Kissé előbbre váratlanul pezsgés kavarta fel a nyugodt felszínt: áramlásnak tűnt. Csupán egy szempillantásig látszott, de aztán újra megjelent. Csak most valamivel távolabb mozdult meg a tenger vize.
– Látod a makrélát? – kérdezte Kalafat.
– Miért, ezek halak?
– Fölül egészen piciny, ujjnyi, körömnyi vagy annál is kisebb törpehal; mögötte a makréla, amögött pedig ki tudja, mi lehet?
A sirályok és a kárókatonák sebesen sorjáznak a haltömeg irányába, amely villódzik, kavarog, lemerül, aztán újra felszínre jön. A madarak a vízre szállnak, verdesnek a szárnyukkal, a mihálykák és a kárókatonák lebuknak a mélybe. Eleven reggeli a tenger színén: étvágyat szít. Minden élő lázban van. A kavargás már-már dínomdánom képét ölti, s alig nyilvánul meg a rejtett vadság. Millió élőlény millió élőlényt üldöz. A kék tenger felszínén szemmel nem látható kicsiny lények százezreit nyeldesi a nagyobb hal. Egyetlen makréla ezerszám nyeli azokat a köröm nagyságú halakat, amelyek ugyancsak ezerszám falták az egysejtűeket. A vízből felpattant hatalmas makréla nem hull vissza a tengerbe: a sirály már a levegőben elkapja, csőrében kétszer megcsóválja, hármat nyel, s félig elevenen küldi a begyébe. S mindannyiuk mögött egy kisebb tonhal,

időnként mintha az égig vetődne, hatalmasat ugrik, s villámgyorsan a haltömegbe ront. Óriási lakoma, valami nagy esküvő részegsége terjedez a kis Sivri körül. Kalafat hirtelen fölkiált:

– Mi a fene van veled? Mit bámulsz annyira?

– Odanézz, Kalafat!

– Ugyan hová?

– Reggelente az egész társaság csak a hasa után megy.

– Miféle társaság?

– Hát a halaké.

– Ha így van, te is kapd össze magad, kapitány! Ereszd a vasmacskát, ne töltsük az időt hiába!

Eresztem a vasmacskát.

– De vigyázz! Igen erős az áramlás. Nehogy elakadjon a kötél! Esküszöm, besodor bennünket...

A vasmacska még mindig merül. A kötél olyan nehéz, mint az ólom.

– Miért álltál meg? – kiabál Kalafat.

– Nem érem el az alját.

– Az öreganyádat nem éred el... Már régen elérted. Az áramlás viszi a csónakot, komám! Kösd meg a kötelet! Kétszer tekerd az orrdeszka köré! Csak vigyázz, nehogy a kezed alászoruljon! Jól van! Húzd át a karikán... ott, ott! Most a peremdeszka lyukán húzd át, aztán csomózd meg!

Remeg a csónak, rezeg a vasmacska, s mintha állandóan haladnánk.

– Kalafat, úgy érzem, csak súrol a vasmacska.

Figyelmesen körbenéz:

– Nem létezik – mondja –, hajszálra ugyanott vagyunk. Nézz csak körül.

– Sodródunk.

Hosszasan kémlel Yassıada irányába.

– Nézd csak Yassıt – erősködik. – Látod, a te szemed még az enyémnél is rosszabb.

Figyelek. Tényleg egy helyben vagyunk. Kifényesítjük a horgokat, kagylót teszünk rájuk, bedobjuk őket a vízbe. Abban a percben meglódulnak: szinte röpülnek a part felé.

– Ne ereszd tovább, elég! Állítsd meg! Van rajta valami?

– Nincsen.

Kalafat lassú mozdulatokkal húzza a zsineget.

– A te csalid már régen a hal gyomrában van – magyarázza. – Itt nem táthatod a szádat, komám. Idenézz!

Kiránt egy félkilós keszeget, a csónak farába hajítja. Én egyetlenegyet se fogok. Ő meg csak dobálja őket, egyiket a másik után.

– Te csak etesd velük a csalidat – mondja.

Már nem ellenséges. Mosolyog a kezdőn. Körülöttünk hal és madár, pontosabban tenger és ég minden népe összevegyül. A távoli, kopár csúcsok mögül csupán egyetlen sárga fénycsóvát lövell még a nap, de a tengeren a forrongás már forradalom képét ölti. Az egysejtűeket törpehalak, a törpehalakat makrélák, a makrélákat palamidák, a

palamidákat tengeri fogas, a fogasokat kardhalak, a kardhalakat delfinek, a delfineket pedig tonhalak üldözik. Én ugyan így látom; mégis bizonytalan, ki az üldöző és ki az üldözött, ki kit nyel le. Talán az a körömnyi hal falja föl a delfint, talán a fogas nyeli majd a kardhalat. Forrongás, végítélet... de semmi sem bizonyos. Csobogás, játék, ünnepély, csatamező...

Kalafat megállás nélkül dobálja a keszeget, én megállás nélkül cserélgetem a csalit. A világítótorony körül vadul sivítoznak a sirályok. Fölnézek: Sotirit látom. Viharos, sötét éjszakákon reményvesztetten villog a torony. Most a fiú elterülve, békésen cigarettázik a tövében.

– Hej, Sotiri! – kiáltom.

– Hopp! – feleli vissza.

Föltekerem a zsineget, elnyúlok a csónak derekában...

– Más úgysem telik tőled, aludjál nyugodtan – dohogja Kalafat.

Behunyom a szememet. Álmomban Kalafat egyre a keszeget dobálja, Sotiri pedig nyulat hajkurász a torony tövében...

Az avarok aranya

A nagyszentmiklósi kincs
(Kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeumban 2002. március 24–június 30.)

1799. július 3-án a Torontál megyei Nagyszentmiklóson Neza Vuin rác gazda fiaival árkot ásott. Az árok oldalát egyenesítették, amikor egy arany csésze, majd 16, más formájú aranyedény került elő a földből. Később ugyanott még 6 edényt találtak. A találóknak az edényekkel csak egy céljuk volt: mielőbb eladni, hogy pénzhez jussanak. Az edényeket részben helybeli, részben bécsi kereskedők vásárolták meg, akik további eladásra a pesti vásárra hozták. Az edényeket megelőzte hírük, a terület tulajdonosának gazdatisztjén keresztül Pesten már értesültek a kincs előkerüléséről. Pesten Boráros János városbíró összegyűjtette az edényeket és átadta a hatóságoknak. Bécsben sikerült gyorsan a kincs értékéről meggyőzni I. Ferenc császárt, aki „az antik tárgyak rajongója volt", így a kincs 23 db aranyedényét (7 korsót, 7 tálkát, 8 különböző formájú ivóedényt és 1 kürtöt) alig három hónappal később már leltárba vették a bécsi császári és királyi régiséggyűjteményben.

A kincset Magyarországon mind ez ideig egyetlen alkalommal állították ki: az Iparművészeti Múzeumban 1884-ben az Ötvösmű Kiállításon, Bécsben őrzött más Kárpát-medencei régiségekkel együtt. A Magyar Nemzeti Múzeum alapítása 200. évében kiállítások és rendezvények sorával tiszteleg az évforduló előtt. A számos, nagy érdeklődésre számot tartó kiállítás közül kiemelkedett a nagyszentmiklósi kincs bemutatása, amely a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatásával a Magyar Nemzeti Múzeum és a bécsi Kunsthistorisches Museum együttműködése keretében valósult meg.

A nagyszentmiklósi kincs bemutatását fokozottabb érdeklődés előzte meg, mint más aranykincsekét. Ezt a kincset ezrek ismerik, megcsodálták már Bécsben, ismerik tudományos és népszerűsítő könyvekből, hiszen kisebb könyvtárnyi az az irodalom, amely a kincs előkerülése óta, az elmúlt 200 évben megjelent.

Minden eddigi kutató a kincset a kora középkori eurázsiai művészet kimagasló termékének tartotta, azonban eltérő vélemények alakultak ki arról, mely korban keletkeztek az edények és melyik nép tulajdonában voltak. Három nézet ütközött egymással:

- a 8. századra keltezhető a kincs és az avarokhoz köthető,

• 9. századi és a bolgár kultúra terméke, vagy
• 10. századi és a honfoglaló magyarsággal, ill. a kora Árpádokkal áll kapcsolatban.

Az eddigi vélemények csak egy-egy kiragadott forma vagy motívum, néha különleges ötvösfogás alapján foglaltak állást a kincs korát illetően és a kincs gyökereit egyértelműen a keleti fémedény-művességben vélték megtalálni. Több kutató eltekintett attól, hogy a kincs általa meghatározott népi és időbeli környezetének tárgyi emlékeit is vizsgálja, könnyedén átsiklottak így olyan alapvető kérdésen, mint a kincs össztömegének 10 kilónyi aranysúlya és az általuk meghatározott nép (bolgárok és magyarok) közismert aranyszegénysége.

Avar eredetűnek a kincset már több mint 100 esztendeje is meghatározták, az avar tárgyi környezet vizsgálata azonban csak a múlt század 30-as éveiben kezdődött meg. Az avar eredet kérdésében fordulópontot jelentett Bóna István akadémikus 1984-ben írott véleménye, aki tudományos érvek alapján a nagyszentmiklósi kincset a „késő avar kultúra, írás, nyelv, művészet, vallás és mitológia páratlan emléké"-nek tartotta.

A kincs elemző kutatása az utóbbi évtizedben erősödött fel. Osztrák kutatók a legmodernebb eszközökkel vizsgálják a készítés menetét, az anyag összetételét, kutatva a lehetséges műhely/műhelyek helyét, a lehetőségek határáig pontosítva a készítési időpontot, időpontokat. Idehaza legutóbb Bálint Csanád választotta akadémiai székfoglalója témájául a nagyszentmiklósi kinccsel kapcsolatos kérdéskört. Széles körű ismereteken alapuló véleménye szerint a kincs előkerülési helye szűkebb és tágabb környezetében (keleti és nyugati kultúrákat is beleértve!) egyetlen olyan kultúra sem található, amellyel a kincs szoros kapcsolatba lenne hozható, vagy amelyikből teljes bizonyossággal eredeztethető lenne. A kincs – már csak kizárásos alapon is – annak a kultúrának tartozéka kell, hogy legyen, amelynek szállásterületén előkerült; vagyis az avar kultúra önálló, legkiemelkedőbb alkotása.

E vélemény alapos bizonyítására részletes vizsgálat alá vettük azt a kultúrkört, amelyet avar kultúrának nevezünk és a Nemzeti Múzeum 2002. évi kiállításán a nagyszentmiklósi kincset olyan avar tárgyi környezetben mutattuk be, amely

– egyrészt az avar fejedelmi sírleletek aranytárgyain, nemesfémből készült asztali edényein keresztül segít elképzelni azt a tárgyi és szellemi környezetet, amelyben a kincset használhatták,

– másrészt a formában, képi ábrázolásban, sajátos technikai fogásokban hasonló köznépi leletek segítségével bizonyítja, hogy a kincs a késő avarkori kultúra szerves része volt.

A köznépi leletek közül kiemelkedik a Vajdaságban, Adán egy késő avarkori lovas sírjából napvilágra került ovális ezüsttálka, amely a kincs ovális arany tálkájának egyetlen párhuzama és az alsó-ausztriai Mödling község határában elterülő késő avarkori temető egyik női sírjának aranyozott bronz boglár párja, amelyen ugyanolyan „kockás" ruházatú nyilazókat látunk, mint a 2. számú korsó egyik medalionjában, végül az a Szarvason előkerült rovásfeliratos csont tűtartó, amelyen ugyanazokat a jeleket találjuk meg, mint a kincs rovásfeliratos edényein. E felismerés óta szakemberek ezt az írásmódot nagyszentmiklós-szarvasi rovásírásnak nevezik.

Összefoglalva: egyértelműen tisztázódott, hogy a kincsnek nincs közvetlen köze a

9–10. századi bolgár és magyar kultúrához és az eurázsiai más, 8–10. századi ötvösművészetekhez sem. Önálló avar alkotás, amelynek képi ábrázolásaira természetesen hatással volt a korabeli más művészet is, bizánci hatás pl. biztosan felismerhető.

A kincs, mint minden kincslelet nem egy időpontban készült. Legidősebb darabjai (ivókürt, talpas poharak, sima falú poharak, láncfonatmintás korsók) a 7. század végi ötvösség termékei, a legfiatalabbak pedig, mint a pálcikaindával díszített felületű hasas pohárka és keresztjeles, görög betűs török felirattal ellátott csatos tálka a 8. század legvégén készült.

A kincs 23 edénye a 8. század végén valamelyik legmagasabb rangú avar méltóság tulajdona lehetett. Soha nem került sem frank, sem bolgár kézbe. Valószínűleg a frankok elől menekítették és a bolgár kán támadásakor ásták el. Elrejtője nem tudta előásni, akik elől rejtették nem találták meg. Így maradhatott meg a magas szintű késő avarkori művészet tanújaként.

Garam Éva

Vatikáni tükörben

A magyar kereszténység ezer éve
(Kiállítás a Magyar Nemzeti Múzeumban, 2002. március 1–június 30.
A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából rendezte Cséfalvay Pál.)

Egy vállalkozás sikere talán igen, de a kudarca nem mindig kíván hosszabb elemzést. S mivel a disputa sem kenyerünk, legszívesebben hallgatnánk. Csakhogy reprezentatív, bizonyos értelemben korszakosnak szánt kiállításról volt szó, amely – igénye szerint – minket is felölelt volna. Tehát papírra vetünk néhány gondolatot.

Három kényes feladattal kellett szembenézni. Az első: a képzőművészeti és az egyéb anyag ésszerű és arányos összekapcsolása. Erősen egyházművészeti jellegű kiállításról írunk, amely időrendben haladva kívánt igényes áttekintést nyújtani a magyar kereszténység ezer esztendejéről. Ennyire gazdag válogatás láttán az ember óhatatlanul sajnálja, hogy az egyházművészetünket valóban reprezentáló nagy alkotások egész sora – zöme – mégis távol maradt. Tudunk a pénzügyi, jogi, technikai kényszerűségekről, de azért fáj a szívünk: Suky-kehely igen, Mátyás-kálvária nem, Munkácsy Mihály igen, M. S. Mester nem. Nincs bennünk számonkérés, csupán a helyzetet vázoljuk.

A második kényes feladat a magyar és a vatikáni szempont meggyőző harmonizálása. Erről talán többet kell szólni, s egyáltalán nem udvariatlan az a megjegyzés, hogy a két szempont nem azonos. Más dolog a Vatikánban s más dolog itt Budapesten magyar kiállítást rendezni. Célszerűségi megfontolások diktálhatják ugyan, hogy a Rómából visszaérkezett anyagot – a lehető legkisebb átalakítással, erőt-időt megtakarítva – állítsuk ki Budapesten is: az eredmény azonban csalódás. Mert az önismeret más szintjéhez szoktunk. Igaz, nagy baj van a történettudattal, de *A magyar kereszténység ezer éve* számunkra mégsem csupán bemutatkozó kiállítás. A tárgyak összeválogatása, a következtetések, az asszociációk, amelyeket kiolvashattunk belőlük, inkább a vatikáni, mint a magyar látogató észjárásán alapultak. Ez pedig mindenképpen fájdalmas, mert itt Budapesten nemzeti kiállításról volt szó.

A harmadik nehéz feladatot egyáltalán nem sikerült megoldani: a felekezetközi jelleg csupán fügefalevél-szinten valósult meg. Pedig azt nem gondoljuk, hogy a kiállítást rendező kitűnő szakemberek – élükön Cséfalvay Pállal – ne törekedtek volna őszintén a protestánsok bevonására. Inkább arról lehet szó, hogy a kiállítás logikája, eredeti szerkezete nem bírta el a hangsúlyosabb és arányosabb protestáns jelenlétet. Talán bölcsebb lett volna – fájdalommal bár – lemondani a felekezetközi jellegről.

Kritikánk azonban főleg a protestáns közreműködőket célozza. Nekik kellett volna végiggondolniuk, miben is vállalják az együttműködést. Véleményünk szerint nem lett volna szabad közreműködniük olyan kiállítás létrehozásában, amely a protestantizmust – Magyarországon teljesen képtelenül – bezárja a 16–17. századba: mondhatni, karanténba teszi. Másrészt az arányok is elfogadhatatlanok: közel kettőszáz tételből körülbelül tizenöt protestáns eredetű. Csak részben magyarázat, hogy a pannóniai és a középkori anyag tolja el az arányokat; mert a reformációtól kezdve is fennáll az aránytalanság. Igaz, hogy a téves szemlélettől – 16–17. századba szorítás – alig várhattunk jobbat.

Gyakran bizony kicsinyes dolog tételeket számolni. Fennáll a veszélye, hogy számszerűsítjük az össze nem mérhetőt. Különösen nagy a veszély művészeti vagy művészeti jellegű anyag esetében. Most, amikor kifogásainkat soroljuk, talán nem csupán az a protestáns-kuruc sérelmi politika vezet bennünket, amely mindenütt százalékot számlált, centizett és követelt. Tudjuk, hogy jóakarattal hívtak meg bennünket: hiszen lehetett volna témája szerint is pusztán katolikus kiállítás. Azt sem vitatjuk, hogy a római egyház képzőművészeti anyaga bizonyos szempontból látványosabb és több. Mégis azt mondjuk: ebben a formában nem kellett volna vállalni az együttműködést. A kiállítás eszmetörténeti szempontból elfogadhatatlan, művészettörténeti szempontból jócskán egyoldalú. S amikor eszmetörténeti szempontról beszélünk, fölidézzük az unitarizmust, fölidézzük a kis egyházakat – hiszen a magyar keresztyénség ezer évéről van szó –, egy-egy kézirat vagy énekeskönyv erejéig nekik is ott lett volna a helyük. Ugyanezt mondhatjuk a középkori eretnekmozgalmakkal kapcsolatban: huszita vagy huszita hagyományú kelyhet mi lutheránusok is szívesen kölcsönöztünk volna.

A tőlünk származó négy darab tárggyal nem vagyunk elégedettek. Luther végrendelete bármennyire becses, a magyar keresztyénség ezer évének nem igazán szerves része. 19. századi gyűjtő szerencsés vásárlása: abból az időből, amikor a magyar gyűjtők a német aukciókon még sikerrel indulhattak. Ugyancsak Németországból való az Ágostai Hitvallás allegorikus ábrázolása, amit a Tolnába települő svábok hoztak magukkal. Önmagában nincs vele bajunk: naiv, erőteljes, ikonográfiája kifejező. Nem tartjuk azonban szerencsésnek, hogy a magyar keresztyénség ezer évét reprezentáló kiállításon a négy evangélikus eredetű tárgy közül kettő Németországból való. Ennyire azért nem vagyunk szegények. Másrészt úgyszólván szabály: ha az evangélikusságot – csupán néhány tárggyal is – szeretnénk bemutatni, nagyon nehéz a könyvet – főleg az énekeskönyvet – megkerülnünk. S bár megértjük, hogy ez a kiállítás a képzőművészet és a ritka emlékek kiállítása volt, de azt is láttuk, hogy a rendezők az eszmetörténeti fontosságot azért igyekeztek méltányolni.

Igazságtalanság volna, ha végezetül nem hangsúlyoznánk – akár ismételten is –:

páratlan értékeket láthattunk, megbecsüljük az igényes munkát, megköszönjük, hogy meghívtak bennünket, s érzékeljük a kiállítás mélyen katolikus koncepcióját. Sajnáljuk azonban az elmulasztott lehetőséget: ha szükség volt millenáris egyháztörténeti kiállításra, akkor – itt Budapesten – közös kiállításra lett volna szükség. Ebben az esetben a protestánsok nem meghívottként, nem bedolgozóként lettek volna jelen, s a közös kiállítás – vélhetőleg – közös koncepción nyugodott volna.

Mányoki János

Órigenész hatalmában

Heidl György: Szent Ágoston megtérése. Egy fejezet az origenizmus történetéből (Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2001.)

A patrisztikus szövegek és teológiai tárgyú monográfiák kiadása céljából nemrégiben életre hívott *Catena* sorozat értékes új kötettel gyarapodott: szerzője a fiatal Ágoston kereszténységének, írásértelmezésének és teológiájának gyökereit kutatja. Nem kétséges, hogy Ágoston megtérés (386) utáni éveinek teológiája „leginkább egy alexandriai jellegű kereszténységre emlékeztet" (10. o.), kevésbé ismeretes viszont, hogy az pontosan milyen forrásokból származik. Mindeddig kézenfekvőnek látszott az az elgondolás, hogy az alexandriai tradíció, elsősorban Órigenész eszméi közvetett úton, Ambrosius és mások révén jutottak el Ágostonhoz. Ő maga ugyanis ekkoriban nem tudott eléggé görögül, Órigenész itt szóba jövő írásait pedig, elsősorban az *Énekek énekéről* írt két homíliasorozatát és Genezis-értelmezéseit a tudományos konszenzus szerint csak később fordították latinra, a fiatal Ágostonnak tehát legföljebb közvetett ismeretei lehettek az alexandriai mester tanairól.

Heidl György radikálisan szakít ezzel a hagyományos feltételezéssel, Ágoston kereszténységének első korszakát a korábbiaknál szorosabb kapcsolatba hozza az úgynevezett origenizmussal. Azt kívánja igazolni, hogy Ágoston már a 380-as évek végén ismerte Órigenész említett munkáit, mégpedig valamilyen latin nyelvű fordításban-összeállításban. Mondani sem kell, milyen nehéz dologra vállalkozik a kutató, amikor *elveszett* művekről kénytelen azt állítani, hogy párhuzamokat mutatnak fennmaradt, ismert iratokkal, azok előzményéül, forrásául szolgáltak, azaz – *léteztek*. Ilyen helyzetben nem elegendő kimutatni, hogy a fiatal Ágoston órigenészi kötődése mélyebb, hogysem pusztán az ismert közvetítőkkel megmagyarázható lenne; nem elegendő türelmesen esetről esetre, szövegről szövegre haladva megkérdőjelezni, vagy egyenesen kizárni Ambrosius, Baszíliosz, Elvirai Gergely és mások ilyen szerepét, akiket a szakírók az órigenészi hatás lehetséges közvetítőinek tekintenek. Nem elegendő, mert mindazok az adatok, amelyeket a szerző valóban elmélyült szövegelemzéssel, tiszteletre méltó filológiai aprómunkával, Órigenész egyéb írásainak, illetve mások bizonyosan tőle ihletett műveinek bevonásával összegyűjtött, még mindig *indirekt* bizonyságok csupán, maga a *tézis* még mindig csak *hipotézis*, a hajdani diáknyelv elszólására emlékeztet: „Nem tudjuk, hogy Homérosz *élt-e*, de azt tudjuk, hogy *vak volt.*" – Nos, Heidl György szellemesen kézenfekvő megoldással hárítja el ezt a vádat, mondván: Léteznie kellett egy Ágoston számára már a 380-as évek végén elérhető, a ma ismert latin fordí-

tásoknál korábbi gyűjteménynek, valamiféle *Origenes Latinus*nak; de ha ez így van, akkor létének máshol is a nyomára bukkanhatunk, hatásának, párhuzamainak más kortárs szerzőknél is jelentkezniök kell. Feltételezését igazolandó összeveti a korabeli *Tractatus Origenis* című értekezéssorozatot Novatianus *Szentháromság*ról írott művével *(De Trinitate)*. Nyilvánvaló rokonságuk láttán arra az eredményre jut, hogy e két munka azonos forrásra megy vissza, éspedig egy minden valószínűség szerint éppen a görögül és latinul egyformán jól tudó Novatianus tollából származó latin Origenes-fordításra, s ez nem más, mint a keresett láncszem, ama bizonyos elveszett kompiláció, amelyet nemcsak a *Tractatus Origenis* szerzője és Novatianus, hanem Ágoston is ismerhetett és felhasználhatott a Genezis első fejezeteinek allegorikus értelmezésénél korai *De Genesi contra manichaeos (A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen)* című kommentárjában (*Függelékek*, különösen 284 kk.).

A könyv három nagyobb egységre tagolódik. Az elsőben (*Ágoston megtérése*, 11–89. o.) Heidl György a *Contra Academicos* 2.2.5. fejezetében olvasható korai megtéréselbeszélést vizsgálja, különös tekintettel arra a kérdésre, miféle *könyveket* emleget itt Ágoston, mit takar a szöveg rejtelmes *libri pleni (teljes könyvek)* kifejezése. Az elbeszélés költői, egyben bölcseleti jellegű metaforáinak irodalmi igényű elemzésével, a *libri pleni* kifejezés párhuzamainak felkutatásával, valamint *A boldog életről (De beata vita)*, *A rendről (De ordine)* című munkák részleteinek és más szövegeknek a bevonásával arra a következtetésre jutunk a szerzővel, hogy ezek *nem* újplatonikus bölcseleti munkák voltak, mint korábban feltételezték, hanem keresztény szerzők könyvei, köztük Órigenészei (39. o.); és olyan értelemben lehettek *pleni, teljesek*, hogy az erkölcsi megtisztulást sürgető gondolatokon túl (ilyenek az újplatonikusoknál is fellelhetők) a megtestesülést is hirdették (53. o.). – A monográfia első része főként arra szolgál tehát, hogy a hipotézis, miszerint Ágoston megtérésében szerepet játszottak valamiféle keresztény írások, egyáltalán *felmerülhessen*, hiszen ő maga önvallomásaiban hallgat erről, miközben többször, bőbeszédűen beszámol viszont „pogány", platonikus olvasmányélményeiről. Ez azonban egyelőre még nem több, mint puszta lehetőség, üres keret, amelynek kitöltése – annak a felkutatása, hogy akkor hát mik is voltak eme „teljes könyvek", és miként hatottak a fiatal Ágostonra – a következő egységekre vár.

A második rész címe és tárgya *Ágoston korai teremtésmagyarázata*, az első exegetikai munka, a 388/389-ben írt *De Genesi contra manichaeos* kapcsolata Órigenész magyarázataival a Genezis első fejezeteiről (91–191. o.). A szerző célja az, hogy igazolja: a szembetűnő órigenészi párhuzamok nem Ambrosius és mások közvetítésének, hanem az Adamantius közvetlen ismeretének tulajdoníthatók. A kérdés jelentősége rendkívül nagy. Órigenész teológiai nézetei, kozmológiai, antropológiai, lélektani, eszkatológiai tanai ugyanis a dolog természeténél fogva szoros kapcsolatban vannak éppen a Genezis első fejezeteinek értelmezésével (lásd alább, 195 kk.). Heidl György azt vallja, hogy a *Contra manichaeos*ban a Genezis 1,1–7, az 1,26 és 2,7, az 1,27–28 és 3,21 kk. verseinek allegorikus ágostoni exegézisét – tehát a „kezdet", az „ég", „föld" és „boltozat", „alsó és felső vizek" kifejezések értelmezését (98–124. o.), továbbá az ember teremtéséről szóló két elbeszélésnek (131–163. o.), a Paradicsomkert-leírásnak, az „élet fájának" és a bűneset szellemi lényegének magyarázatát – egyenesen és közvetlenül Órigenész

Genezis-kommentárjára, illetve Genezis-homíliáira kell visszavezetni (164–191. o.). Az eredmény szöges ellentétben áll az Ágoston-kutatók nézetével (95 kk.), akik a párhuzamokat persze maguk is látják, de mivel mindeddig úgy látszott, a szóban forgó órigenészi munkák latinul legkorábban csak 397 után voltak olvashatók, a hasonlóságot Ambrosius *(Hexameron, De Paradiso)* és más szerzők számlájára írják.

A harmadik egység (193–249. o.) tárgya „Ágoston korai protológiája és eszkatológiája", a teremtmények kezdeti (198–218. o.) és végső állapotáról (219–238. o.), valamint a feltámadásról (239–249. o.) szóló nézetei és azok órigenészi kötődése. A bevezetőben (195 kk.) a szerző 15 pontban összegzi az ún. origenizmus téziseit, megállapítva, hogy azok, mint említettük – a trinitológia kivételével – szorosan kötődnek a Genezis első fejezeteinek értelmezéséhez. Ha pedig a fiatal Ágoston Genezis-magyarázataiban Órigenész követőjének bizonyul, akkor szükségképpen elfogadja az allegorikus exegézist megalapozó órigenészi előfeltevéseket, joggal tekinthető tehát általánosabb értelemben is origenistának. Az alapszöveg ismét a *De Genesi contra Manichaeos*, ezúttal a 2.8.10. fejezet, amelynek kapcsán Heidl György egyebek között pontosítani igyekszik Órigenész sok vitára okot adó elméletét a lélek ún. preegzisztenciájáról és bukásáról, továbbá apokatasztázis-koncepciójáról, mely szerint számtalan világkorszak után a végidőben minden visszatér eredeti, bukás előtti állapotába; kimutatja, hogy az Adamantius mindezen elgondolásai meghatározó módon jelen vannak a fiatal Ágostonnál.

Az eredmények összegzését (251–254. o.) terjedelmes *Függelék* követi (255–320. o.), melynek fő célkitűzéséről, a koncepció külső argumentumok bevonásával történő megerősítéséről már szóltunk. A kötetet bőséges bibliográfia és névmutató zárja (329–377. o.).

A felhasznált forrásszövegek nagyrészt a szerző saját, többségükben korrekt, szép fordításai. Elenyészően kevés az esetleg kifogásolható megoldás, és azok sem mennek a hitelesség rovására. Ilyennek tűnik mégis a *„Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari"* mondat fordítása (144. o.). Nézetünk szerint nem mindegy, hogy ezt a szerzővel így értjük: *„A szellemet férfinak mondjuk, a lelket pedig asszonynak nevezhetjük"* (115. jegyzet), vagy a latinnak megfelelő rendben: *„A férfit szellemnek mondjuk, az asszonyt pedig léleknek nevezhetjük"*. A Genezis e helyén a „férfit" és a „nőt" kell Órigenésznek allegorikusan azonosítania, márpedig az *azonosítandó* és az *azonosító* (szellem, lélek) nyilván nem cserélhető fel az értelem sérülése nélkül. A *perturbatio* szót (az embernek, illetve értelmének, gondolkodásának *„összezavarodása")* Heidl György, láthatóan az órigenészi párhuzam erősítése érdekében, *„szenvedélynek"* fordítja, hogy még inkább alátámassza a kifejezés azonosságát görög *ta pathé*-val, ami csakugyan *„szenvedélyeket"* jelent (152. o.). Talán nem lett volna felesleges megindokolni az *egyetlen* latin *sensus* szó *négyféle* fordítását ([értelmi] képesség, érzékelés, gondolkodásmód, hajlam; 144 k.; 150. o.): a cél itt is a párhuzam meggyőzőbb igazolása lehetett.

Heidl György sikeresen egyesíti lényeges összefüggésekre összpontosító, nagyvonalú szemléletét az elmélyült filológiai munka precizitásával, a szerzők és művek közötti, sokszor igen összetett, nehezen követhető tartalmi és kronológiai kapcsolatok aprólékos elemzését a világos stílussal; párhuzamai kiváló szövegismeretről tanúskodnak,

írása bővelkedik szellemes megoldásokban – a könyv a nem szakemberek számára is érdekfeszítő olvasmány. A monográfia fő erénye, eredményeinek újszerűsége bizonyára sokakat ösztönöz majd továbbgondolásra, termékeny polémiákra adva alkalmat. Mi itt egyetlen apróságot említünk. A szerző érthető okból az Órigenész és Ágoston közötti *párhuzamosság tényének* igazolására koncentrál, kevésbé foglalkozik az e célból összehasonlított exegetikai megoldások *tartalmának* megítélésével. Akit azonban a dolognak ez az oldala is érdekel, az az előkerülő allegorikus órigenészi-ágostoni értelmezések egy részével bizony nehezen tudna egyetérteni (nem is szólva az azokat megalapozó teológiai hipotézisek némelyikéről, az órigenészi hermeneutikából fakadó ismeretelméleti konzekvenciákról, a szemléletében rejlő exkluzivizmus későbbi torzulásairól és következményeiről az egyház történetében). E látszólag tudománytalan szempontot maga a kötet anyaga kínálja – elsősorban az ambrosiusi szövegekre gondolunk. Természetesen eszünkbe sem jutna Órigenész és Ambrosius jelentőségét összemérni, az utóbbi órigenészi függőségének túlságosan is közismert tényét kétségbe vonni, vagy forráskezelésének különös vonásait mentegetni. Azt is tudjuk, mennyire megszokott, már-már törvényszerű jelenség Ambrosius rejtettebb vagy nyíltabb alábecsülése az Órigenészről vagy róla is szóló tudományos művekben (e tekintetben egyébként Heidl György nagyon is mértéktartó). Ám ha nem állunk meg annál a megállapításnál, hogy egy bizonyos exegetikai megoldás vagy motívum *megvan* Órigenésznél és Ágostonnál, míg *hiányzik* Ambrusnál, hanem azt is megnézzük, hogy *mi is az*, ami megvan, és ami hiányzik, akkor talán nem állíthatjuk – amint a szerző, jóllehet önkéntelenül, sugallja –, hogy Ambrosius exegézisei *tout court* szegényesebbek, felszínesebbek, vulgárisabbak vagy zavarosabbak, mint Órigenészéi, vagyis amikor Ágoston az *órigenészi* variációkat vette át, mellőzve az *ambrosiusiakat*, akkor ezzel egyben mindig okvetlenül a mélyebb, helytállóbb, írásszerűbb etc. megoldásokra voksolt. Nem egészen így áll a helyzet. Ambrosius Heidl György által idézett magyarázataiban egyfajta határozott, tendenciaszerű értelmezői mentalitás körvonalazódik. Ő, szemben a fiatal Ágostonnal, kiválóan tudott görögül, így bizonnyal többnyire elég jól tudta, mit miért vesz át Órigenésztől, és mit miért nem. Például a teremtéstörténet exegézisénél nem gondolja Órigenésszel, hogy ha *egyes elemeket* allegorikusan értünk, akkor mindjárt a perikópa *egészével* is így kellene bánni, belebonyolódva „a természetfilozófusok találgatásába az ég mibenlétével kapcsolatban" (111. o.) etc. Nem. Ambrosius a szöveget mindenekelőtt annak tekinti, amit az önmagáról állít: az állatok teremtése az élővilág genezisét írja le (nem az emberben lévő „állati természetet"), a madarak – madarak (és nem „szavak"); úgy tűnik, nem lát biblikus alapot arra a vélekedésre, miszerint „az egek ege" az intelligibilis erők, a „boltozat" pedig a cselekvő erők allegóriája volna (vö. 120 kk.). Még pusztán a könyvben szereplő esetek is Ambrosius valamiféle tudatos, óvatos distinkciós törekvésére vallanak Órigenésszel kapcsolatban. Vegyük példának a következő kettősséget: a *Hexameron*ban a férfi és a nő teremtésének narratívájáról a milánói nem gondolja, hogy ne lehetne szó szerint venni; elhiszi, hogy az valóban azt teszi, amit ígér, a kétnemű emberiségről ad kinyilatkoztatást (nem az ember „spirituális/férfias és animális/női" részének kettősségéről). Ellenben a *De Paradisó*ban, a bűneset nyilvánvalóan nem szó szerint értendő narratívájánál másképp jár el: *itt* elfogadja a férfi=értelem,

nő=érzékelés allegóriát (lásd 148. o.), abból a meggondolásból, hogy itt Ádám és Éva csakugyan *képviselhetik* a fenti ellentétes princípiumokat, ami egyáltalán nem akadálya annak, hogy megmaradnak egyúttal férfinak és nőnek. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az első teremtéstörténet és a második teremtéstörténet – Éden – bűnbeesés szövegegység eltérő műfajú, ezért másfajta megközelítésmódot kívánó textusok. Ambrosius továbbá egyetért Órigenésszel abban, hogy az ember mint Isten képmása „azonos lelkével vagy értelmével" (137. o.), elveti viszont, hogy mint ilyen azonos lenne az angyali lelkekkel (ami ellene is mond a bibliai kijelentésnek), és így tovább.

Szinte minden hasonló jellegű könyv – szerzője akaratán kívül, pusztán a felfedezés, az újat mondás pszichózisának saját belső logikáját követve – a korábbiaknál előnyösebb színben tünteti fel a maga hősét: mintha a fiatal Ágoston azáltal, hogy Ambrosius és mások helyett Órigenész értelmezési verzióit részesítette előnyben, már igényesebb exegéta is lenne, mint amilyennek eddig vélték. Pedig a fenti példákból úgy látszik, Ambrosius, amikor azt gondolta, hogy „az Adamantius egyes metafizikai elképzeléseit fenntartásokkal kell kezelni" (124. o.), talán nem mindig tévedett. Nem olyan biztos, hogy Ágoston most megismert szoros órigenészi kötődése minden esetben egyértelműen dicséretes; legalábbis a könyvben felsorakoztatott helyeknél sokszor úgy tűnik, mintha Órigenész saját zseniális koncepciójának fogságába kerülne (s vele Ágoston), és mintha bizonyos esetekben talán az ambrosiusi mérsékelt allegorizmus képviselné az exegézis józanabb, írásszerűbb, időtállóbb változatát – hiszen maga Ágoston volt az, aki idővel korrigálta némely ekkori vélekedését *(De Genesi ad litteram; A Teremtés könyvének szó szerinti értelmezése)*.

Dér Katalin

Egy szír egyházatya

Mózes bar Képha: Paradicsom-kommentár. Ford.: Kövér András, Lukács Ilona, Pesthy Mónika. (Magyar Könyvklub, Budapest, 2001.)

Ritka esemény, hogy egy jelentős ókori vagy kora középkori szövegnek magyarul jelenjen meg elsőként tudományos igényű fordítása. Az ilyen ritka ünnepek egyike e kilencedik századi szír exegetikai munka kiadása. Mózes bar Képha 813-ban vagy 833-ban született a Tigris folyó melletti Balad városában és a mi nyugati időszámításunk szerint 903-ban halt meg Moszul, Beth-Ramman és Beth-Kionaya püspökeként, Targit vizitátoraként. Nevének – Mózes, a kő fia – egyik magyarázata egy legenda: tíz hónapos korában elvesztette édesanyját, ezért apja az Istenszülő „gyémántkőből való" ikonja elé helyezte el, s napközben Mária vigyázott a kisgyermekre, sőt egyes források szerint szoptatta is. Ez a kis epizód már megmutatja, milyen nagy tekintélye volt (és van) a jakobita, azaz monofüzita szír hagyományban, ahol a közös identitás egyik kulcseleme a Theotokosz-tanhoz való ragaszkodás. S valóban, ez a számunkra talán ismeretlen szerző a jakobita egyházban „az Igemagyarázó". (Míg Mopszvesztiai Theodorosz a nesztoriánus szírek számára jelent hasonló tekintélyt.) Hatalmas életműve egyaránt tartalmazott dogmatikai, apologetikus, filozófiai, egyháztörténeti, liturgikai és exegetikai munkákat, melyeknek jelen tudásunk szerint csak egy töredéke maradt fenn.

(Bár a Közel-Kelettől Indiáig megtalálható ősi szír kolostorok kutatása még számos meglepetéssel szolgálhat számunkra.)

A Paradicsom-kommentár bar Képha egyik leggyakrabban hivatkozott műve, mely a Genezis második és harmadik fejezetének részletes, többszintű exegézisét nyújtja. E szentírási szakaszról már a késő ókorban is kiemelkedően sok magyarázat született, innen, a teremtés és bűnbeesés történetéből bontotta ki kozmológiáját és anthropológiáját a legtöbb teológus. Mózes bar Képha enciklopedikus karakterű szerző, munkájában összefoglalja és rendszerezi elődei álláspontjait, így Paradicsom-kommentárja áttekintést nyújt az olvasó számára a szír teológiáról, sőt ízlelítőt ad a korai görög patrisztikus kor és a rabbinizmus irodalmából is. 1565-ben Antwerpenben kiadták egy latin fordítását, mely nagy szerepet játszott a nyugati kereszténység Szíria-képének kialakulásában.

A Magyar Könyvklubot eddig nem az alacsony példányszámban megjelenő szakkönyvek specialistájaként ismertük, kellemes meglepetést jelent, hogy e munka megjelentetésére vállalkozott. A kísérlet eredménye mindenesetre olyan kötet, melyre büszke lehet a kiadó is és a fordítók háromfős csoportja is. Színvonalas, jól kezelhető könyv jött létre. A fordítás elkerüli az ókori és középkori szövegkiadásokra gyakran jellemző hibákat, mentes az archaizáló modorosságoktól, mindenütt gördülékeny és elegáns, sokhelyütt költőien szép is. Külön öröm, hogy, ellentétben számos olyan teológiai szöveggel, mely az utóbbi évek során világi kiadóknál látott napvilágot, a Paradicsom-kommentár fordítói nem a Károli-fordításból másolták be a bibliai idézeteket, hanem a közös protestáns fordítást használták, azt alakították a bar Képha által használt Pesitto szövegéhez. A jegyzetapparátus félelmetes alapossággal térképezi fel bar Képha feltételezhető forrásait, figyelemmel van nemcsak a patrisztikus szerzőkre, de talmudi és midrási anyagokra s más ókori zsidó párhuzamokra is. Úgy gondolom, egy ilyen gondosan elkészített apparátus indokolttá tenné egy szentírási és forrásmutató elkészítését is, ez azonban hiányzik a könyvből.

Pesthy Mónika bevezetője dióhéjban megismerteti az olvasót a szír nyelv és a szír kereszténység történetével, s szól mindazokról a szerzőkről, akik később a jegyzetekben feltűnnek, így a Paradicsom-kommentár valóban ablakot nyithat számunkra a keresztény hagyomány egy félig elfelejtett, izgalmas és szépséges területe felé. Bar Képha személyének és életének ismertetésekor teljesen mellőzi viszont a korai, legendás életrajzot. Ennél komolyabb hiányosság, hogy szinte semmit nem tudunk meg a fordítás alapját képező kéziratról: milyen állapotban van? Különálló kézirat, vagy más szír szövegekkel együtt szerepel benne a Paradicsom-kommentár? Hogyan került a Harvard Egyetemre?

Érdemes lenne közölni néhány képet is az eredeti szövegről. „Szertó írással" íródott, tudatja Pesthy Mónika, de nem szól a szír ábécé történetéről, arról, hogy a szír írásmódok a három szír egyház elkülönülésével párhuzamosan szétváltak, jelzőjévé lettek a kéziratok „felekezeti identitásának", így a szertó írás a jakobita szírek jellemző írástípusa. Nem szakmai olvasóközönség számára illett volna magyarázatot fűzni a szöveget tagoló „208v", „209r" jelekhez is: a szám a kéziratlap száma, recto és verso pedig a lap színét és visszáját jelöli.

A Paradicsom-kommentár maga három könyvre tagolódik. Az első és leghosszabb könyv a bibliai elbeszélés „anyagi" értelmét fejti ki, a második a „szellemi" értelmezés, míg a harmadik könyv egyes más, eretneknek tekintett szerzők – Simon Mágus, Mani, Juliánosz Aposztata, Juliánosz Halikarnasszosz, Mopszvesztiai Theodorosz és Nesztoriosz értelmezéseit cáfolja. Mózes bar Képha, mint jakobita, az alexandriai iskola hermeneutikáján tájékozódik, így tulajdonít egyazon szövegnek több, jelen esetben két értelmet. Szükséges feltárnunk a szellemi értelmet is – fejtegeti, mert már magában az Ószövetségben számos nyoma van egyes cselekedetek vagy szavak allegorikus értelmének. Pál maga is alkalmaz ilyen exegézist. Szükséges a szellemi értelem bemutatása azért, hogy az Ószövetség tekintélye ne csorbuljon, de azért is, mert bar Képha szerint ez különbözteti meg a zsidó írásmagyarázattól a keresztény írásmagyarázatot. Végül: a szellemi magyarázatok által mutatkozik meg „a Messiás által megújuló teremtés". (16–19. o.)

A Paradicsom-kommentár szellemi és anyagi magyarázataira egyaránt jellemző, hogy feltételeznek egy logikailag kikezdhetetlen rejtett kristályrácsot, a világnak egyfajta rendjét, amelyre a szöveg utal. Az anyagi magyarázat során ezt az egy igazságot, az egyetlen helyes olvasatot keresi bar Képha, s ennek érdekében még magát a szentírási szöveget is felülbírálja. (Lásd például 130. o. Gen 3,6-ról írva.) Mégis, az első könyv munkamódszere van legközelebb ahhoz, amit mi exegézisen értünk: az értelmezést nyelvi elemzések, formai észrevételek, szentírási párhuzamok támasztják alá. Bar Képha valószínűleg otthonosabb a héber nyelv és a héber elbeszélésmód világában, mint szinte bármely mai exegéta, hiszen anyanyelve közeli rokona a hébernek, és életvilága is sokkal közelebb van a Héber Bibliáéhoz, mint a miénk; számos észrevétele megragadóan friss, érdekes ötleteket vet fel – bár megfogalmazásuk módja meglehetősen idegen a mai olvasónak. Így a jó és a rossz tudásának fájáról azt mondja, hogy „nem azért hívják a jó és a rossz tudása fájának, mintha természetében volna a jó és a rossz, s nem is azért, mintha tudást adna, (...) hanem mert benne volt Ádám számára a jó és a rossz tudásának megnyilvánulása és a bizonyíték a tényleges és valóságos próbatételben." (41. o.)

Érdekes a szaktekintélyekhez való viszonya. Exegetikai döntésekben érvei közé sorolja, hogy „igazolják és hirdetik ezt orthodox tudósok is" (pl. 28. o.), ugyanakkor feldolgoz, sőt gyakran idéz egyetértőleg eretneknek tekintett szerzőket. (Utóbbiakat természetesen az eredeti megjelölése nélkül citálja, hiszen számára a forráshivatkozás funkciója nem a szerzői jogok modern értelemben vett tiszteletbentartása, hanem jakobita olvasóinak meggyőzése, akik előtt egy nesztoriánus vagy kalcedoni magyarázó nem jelent tekintélyt.) Van benne egyfajta irénikus tendencia, összegyűjt és felsorol minden fontosnak tűnő érvet, mintha érezné, hogy a szír exegézis hanyatló korszakába lép ezután. A kritikus gondolkodás iránti rejtett érzékenysége szépen jelenik meg abban a szakaszban, ahol Éva hiszékenységével szemben Mária óvatosságát hozza fel követendő példaként. Lám, ő, bár Isten angyala látszott megjelenni neki, nem adott azonnal hitelt szavainak, hanem jelet kért, majd elment Erzsébethez, hogy a megígért jelet saját szemeivel is láthassa. (128. o.)

A szellemi Paradicsom-értelmezésben is ezt a bizonyos rejtett kristályrácsot keresi

Mózes bar Képha, de itt nem annyira az egyetlen igazságot akarja kiszűrni a sok téves közül, inkább a Talmudhoz hasonló szerkezetben, s szinte talmudi pluralizmussal ismerteti a különféle felfogásokat. A kristályrács azonos mintákat ismétel az antropológia, a kozmológia, az ekkleziológia területén; ezért a Paradicsom szellemi értelme mindezeket megvilágíthatja, a szerző saját magyarázata „mindezekkel együtt és mindezek után" igaz. (185. o.)

Különösen érdekes a két paradicsomi fa szellemi értelmezése: a jó és a rossz tudásának fája a monoteizmus és a politeizmus közti döntést jelenti, míg az élet fája „a Szentháromság megvallásának szemlélete és ismerete". (183–186. o.) Pesthy Mónika bevezetőjében igen különösnek mondja ezt az értelmezést, én azonban úgy látom, jól illeszkedik bar Képha általános szándékához, hogy az élet fájában – amely jelenti még többek közt Krisztus keresztjét, testét és vérét, az új ember szabadságát – a jó és a rossz tudásának fájához kötődő feszültség és ellentmondás feloldassék. Így újulhat meg a „megvénhedt teremtés".

Andorka Eszter

Hitet kereső értelem

Dér Katalin: Szépséges értelem. Canterbury Szent Anzelm teológiája és filozófiája. (Szent István Társulat, Budapest, 2001.)

A keresztény meggyőződés alapja, hogy minden korban megfelelően számot tudjon adni hitéről (1Pt 3,15). A 2000 éves kereszténység történetében legtöbbször az igaz hittől eltérő felfogásokkal szemben fogalmazták meg a teológusok a helyes álláspontot. Az adott korban elhangzó válasz gyakran megmaradt és része lett a hitről szóló tudomány fejlődésének. Olyan eredeti gondolkodó viszont kevés volt, akinek alkotása minden időben az érdeklődés középpontjába került. Canterbury Szent Anzelm életművével messze kiemelkedő egyéniségnek bizonyult a későbbi idők során is.

A magyar teológia és filozófia számára új terület nyílt meg Szent Anzelm legjelentősebb filozófiai és teológiai műveinek lefordításával és kiadásával (Osiris, Budapest, 2001). A középkor kimagasló teológusának írásait azonban megfelelő vezető nélkül merészség lenne olvasni. Erre vállalkozott Dér Katalin, amikor a lefordított művek mellé kalauzul közreadta Szent Anzelm munkásságát értelmező kötetét. Ez a könyv egyszerre bevezetés, elmélyedés és tovább gondolkodásra serkentő mű az anzelmi szellemi örökség horizontján.

A lombardiai Aostában 1033-ban született Anzelm édesanyja halála után még fiatal korában elhagyja a szigorú és kemény apai házat. Húszévesen szellemi mestert keresve bejárja Észak-Franciaországot, és a normandiai *Bec* kolostorában (ma: Le-Bec-Hellouin) megtalálja a teológus Lanfrancust. Huszonhét évesen belép a bencés szerzetesközösségbe, ahol harmincöt évet tölt el. Amikor 1063-ban Lanfrancust kinevezik a caeni kolostor apátjává, Anzelm először perjel és a kolostori iskola vezetője, majd 1078-tól maga is apát lesz. 1070-ben Lanfrancust Canterbury érsekévé választják, s Anzelm 1093-ban ebben a minőségében is követi mesterét, jóllehet nem kevés belső küzdelmek után. Ezzel egy időben elkezdődik viszontagságos főpapi élete, az angol királyokkal az

investitura kérdésében folytatott küzdelme, mely nem mentes a Rómával való feszültségtől sem. Hosszú szellemi és lelkipásztori életútja után 1109-ben Canterburyben hal meg. Lelki nagysága és türelme, melyet a kolostori iskolában sajátított el, kimagasló gondolkodóvá teszik. Istenről nem a megszokott módon beszél, hanem egy olyan új módszer felhasználásával, melyet Ágostontól kölcsönözve fejlesztett ki. Az értelmet kereső hit (*fides quaerens intellectum*) észérvekre támaszkodva igazolja a hit igazságait. Saját, önálló szellemi iránya a 11. század eredeti gondolkodójává teszi, mely korszak kiindulópontja a „hiszek, hogy értsek" (*credo ut intelligam*) kijelentés volt.

Dér Katalin önálló tanulmánykötetének rövid előszava után az első fejezet először elhelyezi Anzelmet saját korában és bevezet gondolkodásának sajátos megnyilvánulásába, mely az egyes műveken keresztül nyomon követhető. Itt és az egész összeállításra jellemző a kiterjedt szakirodalom szakszerű kezelése (vö. 341–357. o.) az anzelmi szövegek alapos ismerete alapján.

A második fejezet (Hagyomány és eredetiség) Anzelm belső szellemi mélységébe és írói tevékenysége alappilléreire enged rálátást. Anzelm és Lanfrancus, Anzelm és a Biblia, Anzelm és Ágoston egybevetése közelebb hozza egy szellemóriás elindulását és a napjainkig ható kijelentéseinek forrását.

A harmadik fejezet Anzelm első elméleti művét a *Monologion*t (1076) elemzi, melynek keletkezésére, fogadtatására és újszerű, az értelmi érvelésre (*sola ratione*) épülő okfejtésére mutat rá. Isten létének bizonyítására a szerzetestársak a hagyományra való minden utalást mellőző, egyedül az ész szükségszerű erőfeszítését igénybe vevő módszert igényelték. Érdekes a 100. oldalon található ábra, mely a Monologion főbb témáit az anzelmi életmű egészére kivetítve mutatja be.

A negyedik fejezet Anzelm következő és bizonyos értelemben új utat nyitó művével, a *Proslogion*nal (1077) foglalkozik. Ennek újdonsága a Kant által „ontológiai érvelésnek" nevezett eljárás, mely Istent úgy határozza meg, mint akinél nagyobbat nem tudunk elgondolni (*quo maius cogitari nequit*). Dér Katalin itt nem a meghaladott kanti vagy az újabb „*megalogikus érv*" kifejezést választja, hanem a szerző eredeti szándékával megegyezően az *unum argumentum* megjelölést a nagy skolasztikus gondolkodó eljárásának bemutatásában. Ez az érv valójában az „egyetlen", „semmi másra nem szoruló érv" az istenismeret eléréséhez. A Monologion és a Proslogion összehasonlítását, Isten mibenlétének és ismeretének fejtegetését a Proslogion szerkezetének felosztása követi (139. o.).

Az ötödik fejezet a Proslogion által kiváltott vita elemzésére vállalkozik. A gondolkodás által elképzelt Isten létezése logikusan arra enged következtetni, hogy Isten a realitásban van jelen. Anzelmmel szemben elsőként *Gaunilo* szerzetes – a balgatag nevében – kezd vitatkozni, megelőzve számos későbbi filozófust és teológust (Aquinói Szent Tamás, Descartes, Kant, Leibniz). A *Pro insipiente*-re adott tíz pontból álló anzelmi válasz a hívő vitapartnerre való tekintettel fejti ki állításait.

A hatodik fejezet a – nehezen datálható – *De grammaticus* alapján mutatja be Anzelm intellektuális képességeinek megragadó voltát a páratlan, filozófiai „csemegének" számító logikai, jelentéstani fogalmak értelmezésével foglalkozó mű alapján.

A hetedik fejezet témája a megváltás, s ezen belül a megtestesülés (*Cur Deus homo,*

1095–1098 között), az a párbeszédes alkotás, mely szorosan összefügg a korábbi jelentéstani dialógus mondanivalójával is. A mű szerkezeti felépítésének leírása megkönnyíti a tájékozódást Anzelm szellemi érvrendszerében (204–210. o.). A száműzetés alatt írt mű a zsidókat és a muzulmánokat akarja meggyőzni a *testben* eljött Ige fontosságáról, mivel a keresztény megváltásfogalom tartalmazza a születés, a fáradság, a fájdalom és főleg a halál tényét, s ez méltatlannak tűnhet Isten végtelen bölcsessége és méltósága szempontjából. Innen származik a dilemma: vajon Isten képes-e vagy nem arra, hogy megváltásunkat másképpen vigye végbe. Ha nem képes, akkor nem mindenható, ha pedig képes, akkor nem bölcs (*Cur Deus homo*, I, 3). Ezen túlmenően megfelelő kifejtést nyer még az anzelmi *satisfactio vicaria*, Krisztus keresztáldozatának úgynevezett helyettesítő volta, mely a későbbi gondolkodókat is foglalkoztatta.

A nyolcadik fejezet szorosan kapcsolódik az előzőhöz, mivel a *Miért lett Isten emberré?* alapján a zsidó–keresztény párbeszéd 11–12. századi problémavilágát tárja fel.

Végül a befejező, a kötet címét is adó kilencedik fejezet az anzelmi esztétikai teológiát (nem összekeverendő az 1905–1984 között élt kiváló katolikus teológus, Hans Urs von Balthasar teológiai esztétikájával) világítja meg és ad a bizonyára a szerzőt is megigéző anzelmi gondolkodásról az olvasót a teológia útjára vezérlő, az értelmes *Credo* igazságainak kutatására irányuló további ösztönzést.

Kránitz Mihály

Erdélyi pietisták

Font Zsuzsa: Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában.
(SZTE Régi magyar irodalmi tanszéke, Szeged, 2001.)

Az erdélyi művelődés és a hallei pietizmus kölcsönhatásának dokumentumaira, az összefüggések értelmezésére tett sikeres kísérletet Font Zsuzsa, figyelmét az első négy évtizedre (1695–1735) és a két nagy erdélyi etnikumra (magyar és szász) korlátozva. Bár elsősorban az evangélikus és református felekezettel foglalkozik, az unitáriusokra vonatkozó néhány adatot sem mellőzi. A szemle során igyekezett minél többet felhasználni az utóbbi két-három évtizedben örvendetesen sok új megközelítést tartalmazó német szakirodalomból (pl. Carl Hinrichs, Klaus Deppermann, Johannes Wallmann). Az új kutatási eredmények szembesítése az erdélyi szász és magyar érintkezések, fejlemények adataival világossá tette, hogy a Halle pietistáira figyelő erdélyiek eszmei orientációjában s gyakorlati lépéseiben az eddig sejtettnél több sajátosság, önállóság figyelhető meg.

A lutheránusok azok, akik körében joggal kereshető a hallei pietizmus hatása. Figyelemre méltó azonban, hogy a nagyszámú találkozás ellenére kevesek esetében lehet jól dokumentálni e találkozás gyümölcseit, s e viszonylag kevés eset között is alig találunk példát arra, hogy valakinek a munkássága, valamely közösségnek a szellemi orientációja tartósan és egyértelműen tanúskodna a Francke-féle centrum iránti elkötelezettségéről. Az elemzett esetek kapcsán Font Zsuzsa felhívja a figyelmet arra, hogy a pietizmus e korai szakaszában az új eszmék támogatóinak, patrónusainak az erdélyi szászság körében szinte kizárólag a világi tisztségviselőket tekinthetjük. Éppen rajtuk

tapasztalható meg az erdélyi szászságot ért szellemi hatások sokfélesége, s ezek nem kizárólagosan hallei eredete. A hallei pietizmusnak, de azután a Halléban már nemkívánatos radikális irányzatoknak a közvetítésében is, úgy látszik, Bécs, a birodalom fővárosa játszott ezidőtt nem elhanyagolható szerepet. Az új vallási áramlatok megismerése, továbbadása részben a világi vezetők bécsi kapcsolatai útján történt. Feltűnő, hogy a radikális pietizmus irányzatai is korán megjelennek Erdélyben. Andreas Teutsch és hívei igen valószínű, hogy már az 1710-es évek közepén elfordultak Franckétól az akkor már Halléban rég elítélt Petersen-féle „apokatasztaszisz pantón" tan felé.

Erdély etnikai és felekezeti heterogenitása is hozzájárult természetesen ahhoz, hogy a hallei és pietista hatásokra különösen sokféle reakciót lehessen találni, jóllehet Font Zsuzsa vizsgálódása egyelőre nem terjedt ki a közvetett, áttételes recepcióra. A hallei egyetem világi tudományos teljesítménye iránti nyitottságban találkoztak ugyan evangélikusok és reformátusok, szászok és magyarok, de a vallási megújulási mozgalom hallei változatának a lutheránus egyház keretein kívül kevés nyomát látni. Valószínűleg az első két évtizedben remélt konfesszionális nyitás kétoldali kudarca is hozzájárult ahhoz, hogy a reformátusok lassan elmaradtak Halléból. A hallei pietizmus és a református magyarok találkozásának kérdése azonban nem tekinthető ezzel lezártnak. A részben közös gyökerű lutheránus és református „új kegyesség" hatását bizonyára ki lehet mutatni magyar reformátusok meditatív autobiografikus szövegeiben, az egyházi énekköltészetben és a prédikációirodalomban.

Font Zsuzsa kiemeli, hogy Erdély gazdasági, politikai és művelődési viszonyai, felekezeti helyzete semmiben sem hasonlítható össze a német protestáns tartományokban uralkodó állapotokkal (inkább a Kárpát-medence más, nyugati területei kínálnak párhuzamot). A lutheránus orthodoxia és a pietista csoportok viszályai – ott is, ahol élesen indulnak – mindenütt igen hamar megszűnnek, aktualitásukat vesztik, mihelyt előtérbe kerül a bécsi udvar erőltetett központosítása, s az erre is rálicitáló katolikus klérus általi közös fenyegetettség. Rendkívül gyorsan kerekedik felül így a sorsközösség a belső viszály érintettjein túl más, szintén egzisztenciális veszélybe került felekezeti közösségekkel. Ez a körülmény magyarázza, hogy a Pfaff-féle protestáns uniós törekvések is milyen gyökeresen más visszhangra lelnek térségünkben, mint bármely vegyes felekezetű német tartományban. Precíz dogmatikai egyeztetés, alkudozás, a hitvallási önállóság részleges feladása fel sem merül Magyarországon és Erdélyben, miközben a dogmatikai ügyekben változatlanul fő ellenfélnek számító unitáriusokat is bevonva alakítják ki a közös fellépés szervezeti kereteit, a bécsi ágensi hivatalt. És Erdély nincs távol attól, hogy a nyugati végekhez (Sopron, Pozsony) hasonlóan itt is végképpen érdektelennek minősüljön a pietista vallásháború: az 1720-as évek végére elcsitulnak az áldozatokat nem szedő ütközetek. Az egyházak próbálják megőrizni a megmaradás, a túlélés feltételeit, s egyre nagyobb áldozatok árán fenntartani külföldi kapcsolataikat.

A szerző igen gazdaságosan építette fel kötetét: nem vette bele minden, e témában korábban megjelentetett tanulmányának megállapításait, ugyancsak mellőzte azon előzetes eredményeinek közlését, melyek alátámasztása még egyéb kutatásokat igényel. Így az olvasót további olvasásra ösztönzi. Ezzel szemben az olvasó kényelmét

szolgálják a függelékben kiadott diáknévsorok és dokumentumok, melyek szinte mind úttörő közlések. A tagolt tartalomjegyzék és a személynévmutató lehetővé teszi a kötetben való gyors eligazodást. Kevésbé olvasóbarát lépésként róható fel viszont a belső margóval való takarékoskodás. Summa, a munka informatív, friss szemléletű, forrásközeli, arányosan megszerkesztett monográfia, mely teológusok és bölcsészek, szakbarbárok és polihisztorok ismereteit egyaránt gazdagíthatja.

Csepregi Zoltán

Egyházunk 1848–49-ben

Kertész Botond: Evangélium és szabadság. Az evangélikus egyház Magyarországon 1848–49-ben. Societas et Ecclesia 5.
(Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület, Budapest, 2002.)

A 2000. évi tudományos diákkonferencia 19. sz.-i egyháztörténelem alszekciójában az egyik résztvevő 1848–49 néprajzi hagyományait feldolgozó versenyműve értékelése során vita alakult ki a hallgatóság, a zsűri tagjai és a résztvevők körében. Az ellentét alapja az a kérdés volt, hogy vajon melyik felekezet vallhatja magát joggal a 48-as vívmányok autentikus örökösének. Az egyik résztvevő azt fejtegette, hogy a szabadságharc alatt nem létezett evangélikus, református, katolikus stb. felekezeti kérdés; hanem a kortársak hazafiak, a forradalom hívei és konzervatívok voltak, akik között nyilván minden felekezet képviseltette magát. Ami pedig az egyházszervezeteket illeti, valójában már létezésük jogosságát is megkérdőjelezte a reformeszmék radikális, haladó irányzata. „Kell-e egyáltalán felekezettörténettel foglalkozni ebben a korban?" – fejezte be mondandóját.

A kérdések felvetése nem új keletű és nyilván nem is adható rájuk kizárólagos válasz. Az idézett, reményeim szerint általánosnak nem tekinthető nézet szerint a 48-as egyházi kérdések csak marginális problémák lehetnek az utókor számára. A marginalitás azonban csak látszólagos. Látszólagos, mert valójában nagyon keveset tudunk a dologról. Az evangélikus történetírás napjainkban sajnos híján van a szintetizáló irodalomnak, a rendszeres forráspublikációknak és az egyháztörténetet feldolgozó szakmai műhelyeknek. 48 esetében is jellemző ez a hiátus, eltekintve persze a hitvalló helytállást és a felekezeteken túlnyúló hazafiságot igazolni szándékozó egyháztörténeti portrék 48-as epizódjaitól. Az evangélikus történetírás kétségtelen alulreprezentáltsága felveti a kérdést – egyáltalán tud-e valamit, valami újat és fontosat mondani a történeti irodalomnak?

Kertész Botond a legjobb választ adta a fenti dilemmára, s egyúttal gyengítette a felidézett konferencián képviselt szemléletet is. Írt egy könyvet 1848–49 evangélikus történetéről, egy összegzőnek szánt művet, felvállalva azt, hogy amire vállalkozott, az szinte lehetetlen feladat. Rendszerező-összegző munkát történeti irodalomból, tanulmányokból, forrásközlő kiadványokból ír a történész, s persze saját kutatásaira támaszkodva. Ami a 48-as evangélikus történeti irodalmat illeti, elég az olvasónak fellapoznia a könyv 177–179. oldalát, ahol az irodalomjegyzék átfutása után konstatálhatja, hogy olyan lényegében nincs. Akkor mi van? Hát források, feltáratlan, publikálatlan

források tömkelege a levéltárak mélyén. Ezeket elő kell bányászni, átrostálni, jegyzetelni, értelmezni, rendszerezni. Annak idején is volt már sajtó, így vannak periodikumok is, melyeket szintén át kell nézni, szelektálni stb. Nemcsak arról van szó, hogy mindez hatalmas munka. Egy monográfia megírása kollektív alkotás. Nem elsősorban azért, mert a szerző mások kutatómunkájára támaszkodhat; inkább mert meglátásaikra, elméleteikre támaszkodva vagy azokkal polemizálva építkezik, lényegében az elődök és a kortárs történészek tapasztalatai segítik a tájékozódásban.

Kertész Botondnak kevesen fogták a kezét nagy vállalkozása során. Ilyen esetben, amikor szinte ismeretlen területet tár fel a kutató, általában az szokott történni, hogy egy kötetbe gyűjtve kijön egy tanulmánycsokor, amit csak a szerző személye fog össze. S jelen esetben persze a tematikus jelleg is: forradalom, szabadságharc és az evangélikusok. Kertész könyve azonban – s ez számomra igen örvendetes meglepetés volt – jóval többet ad egy tanulmánygyűjteménynél. Mind világos és arányos szerkezetű felépítésében, mind célratörő, igényes nyelvezetében megfelel egy összegző munka formai követelményeinek. Tartalom tekintetében sem marad el ezektől, bár ezen a téren azért érződik a történeti irodalom hiánya, ami viszont, ahogy azt már fejtegettem, nem róható fel a szerzőnek. A fejezetek többsége így kifejezetten forrásközlő jellegű lett, s ezáltal kevesebb teret engedett az értelmezésnek. Említett jellegük miatt ugyanakkor éppen ezek a fejezetek a könyv legsikerültebb részei, az új források logikus rendszerbe építése pedig a valódi érdeme a könyvnek. A szlovák fegyveres akciókról tudósító szakirodalmat elemző résztől eltekintve a szerző mindvégig az elfogulatlanság talaján áll, minden véleményt bemutat, tárgyilagosan és a háttérből kommentál.

Kritikai észrevételeim azzal a sajnálatos ténnyel vannak összefüggésben, hogy a könyv sajtó alá rendezése során nem volt – legalábbis a kolofon tanúsága szerint – lektori korrektúra. Így maradhatott a szövegben néhány apróbb stilisztikai és helyesírási hiba, időnként következetlen lábjegyzetek és egy-két nagyobb elírás a szlovák személynevek esetében, ahol talán az is hasznos lett volna, ha a szerző ismerteti, milyen névírási gyakorlatot követ.

Összegezve, a könyv alapmunka az egyháztörténet-írás számára és egyben ösztönzés is a további kutatásra. Az egyházi autonómia és oktatás kérdése, a nemzetiségi mozgolódások, a lelkészek közvetítő szerepe a kormány politikájának propagálásában, az evangélikusokkal szemben a többi felekezetnél nagyobb mértékű megtorlás a szabadságharc bukása után, mind olyan területei a 48–49-es evangélikus egyháztörténetnek, ahol még csak a kérdések felvetése történt meg. Az első, úttörő lépést Kertész Botond már megtette – talán lesznek, akik a nyomába lépnek.

Matus László

Pusztulás és megőrzés

Veszendő templomaink I. Erdélyi református templomok
(Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2002.)

A Nemzeti Tankönyvkiadó egyik legújabb kötetének tárgya fájóan időszerű. Istvánfi Gyula, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Építészettörténeti és Műemléki Tanszékének tanszékvezető professzora és munkatársai kötetbe rendezték az 1997 és 2000 között Erdélyben végzett építészeti felméréseik eredményét. A munka célja olyan református templomok felmérése volt, melyek állapotuk és/vagy jövőbeni sorsuk miatt a pusztulás szélére jutottak. Talán utolsó megörökítésük olyan kötelező nemzeti és kulturális feladat volt, ami nem tűrt semmiféle halasztást.

A kötet munkatársai között az Építészettörténeti és Műemléki Tanszék öt tanársegéde (Weöreös András, Sebestény Ferenc, Rabb Péter, Daragó László, Halmos Balázs) mellett Maksay Ádámot, a kolozsvári Transilvania Trust és Daróczi Miklóst, az Erdélyi Református Egyházkerület mérnökeit is ott találjuk.

A könyv Erdély hét megyéjéből, az Erdélyi Református Egyházkerület területéről összesen 49 templom felmérését tartalmazza. (Az emlékek földrajzi elhelyezését, azonosítását segíti az első és hátsó borítók beloldalain közölt kiváló térkép.) A pusztuló templomok listáját több szakember és egyházi személyiség észrevételeinek beépítésével Daróczi Miklós, az egyházkerület mérnöke állította össze. (Ő volt az is, aki a felmérő diákok fogadásának, ellátásának körültekintő munkáját végezte.)

A könyv *Ami ellenáll az időnek* címmel írt előszavát kiváló költőnk, Csoóri Sándor jegyzi. Lírai megfogalmazással és friss gondolatokkal fogja marokra a rögzített adatokban és tényekben fölhorgadó sorskérdéseket. E könyv olyan „súlyos röpirat", ami „beleavatkozik életünkbe" – szögezi le egyértelműen. Végezetül határozott kiállásra buzdít, mert a kötet, amelyet kezünkben tartunk, „életerőt mozgósító kiáltvány, amely azt üzeni nekünk: a nagy tettek a leveretés után is nagy tettek maradnak s azt, hogy bármi, ami ellen tud állni az időnek, az mindig időszerű".

Istvánfi Gyula bevezető tanulmányában e sorskérdéseket, okokat és következményeket már részletesen elemzi. Írásának felépítését és mondanivalóját beszédes és sokatmondó alcímek jellemzik. Kitér a templomok veszett helyzetének, állapotának történelmi és társadalmi okaira, indokolja felmérésük szükségszerűségét, rövid történeti és művészeti értékelemzést ad, kitér a templomok sajátos épületszerkezeteire és az elkövetett állagvédelmi hibákra, ismerteti a gyülekezetek elfogyásának drámai folyamatát, végül pedig a templomok lehetséges megtartásának problémáit taglalja.

Az utóbbi, valóban sorsdöntő kérdéskör elemzése során praktikus kategóriákat állít fel mind az épületek helyzetének sommás jellemzésére, mind pedig azok lehetséges megőrzésének módozataira. A helyzetre vonatkozó minősítést további három szempont alapján osztályozza (az állapotra vonatkozó minősítések, a használatra vonatkozó minősítések, veszélyeztetettségre vonatkozó minősítés), míg a megőrzéshez szükséges beavatkozás karaktere és mértéke szerint négy kategóriát állít fel (meghagyás romnak, meghagyás egyszerű karbantartással, meghagyás állagvédelmi beavatkozással, végül műemléki helyreállítás, szakrestaurálás). Ez az önként meghatározott rendszer érvé-

nyesül azután az egyes épületek szöveges leírásánál, mely leírások teljes részletezettségű adatsorát a szerző ismertetésének átvételével illusztráljuk.

Sorszám: a helység és a megye magyarul, románul.
Története: építési ideje, legrégibb okleveles névváltozatok, okleveles adatok a templom történetéről, átépítések.
Leírása: a falusi környezet, a templom elhelyezkedése, környezete, alaprajzi elrendezése, jellemző szerkezetei, berendezései, műtörténeti értékei, szövegek, feliratok.
Állaga: fal, tető, nyílászárók stb. a felmérés idején.
Gyülekezet: létszáma a 2000. évben.
Minősítés: az állapot (jó, kielégítő, rossz, romos), a használat (rendszeres, csökkentett, alkalomszerű, nem használt), a veszélyeztetettség foka az előző két jellemző alapján (nem vagy mérsékelten veszélyeztetett, veszélyeztetett, fokozottan veszélyeztetett).
Javaslat: a) a szükséges beavatkozásra, b) a használat lehetőségeire.
Irodalom: korántsem a teljesség igényével.

A templomokról készült felmérési lapok az épületek részletezettségi, rajztechnikai, a leírások szempontrendszere, valamint a mellékelt igen színvonalas fotódokumentáció alapján egységes, egyben meggyőző képet mutatnak. Minden emlék rajzi dokumentációja annak alaprajzát, minimálisan egy metszetét és jellemző homlokzatait tartalmazza, 1:200 léptékben.

A fotódokumentációt pedig ismételten a szerző szavaival élve jellemezhetjük; „a mellékelt fénykép-összeállítás a templom színvilágát, téraránytait igyekszik bemutatni". Tegyük hozzá, kiválóan.

A kötet műfajilag – mint láthatjuk – sokrétű. Mert nem a mély és kristálytiszta tudományosság, műfaji sterilitás volt a célja, hanem a minél sokoldalúbb helyzetfeltárás, melynek természetesen a megfelelő történeti és társadalmi kontextus ad mérhetetlen súlyt. A kötet tehát tankönyv, a szó legnemesebb értelmében. Olyan, amely mindannyiunk polcán, tudatában és tudatalattijában helyet követel magának.

A teljességhez tartozik az is, hogy Istvánfi Gyula a pénzalapok megteremtéséről is ejt néhány szót. Ennek egyik döntő forrását a morális belátás és megújulás nyomán megnyíló sokrétű adományozásban látja, s úgy véli, hogy ahhoz talán ez a könyv is hozzásegít.

Hogy néhány templom éppen e gyűjteménynek köszönhetően maradhat meg a jövőnek? Lehet. S még az is lehet, hogy éppen az abban nem szereplő építészeti emlékek továbbélését segíti, s nemcsak határainkon kívül. Ezzel kapcsolatban minden további találgatás oktalanság lenne. Az azonban bizonyos, hogy a kötet megjelenésével a remény növekedett.

Káldi Gyula

Nemzeti könyvtárunk múltja

Somkuti Gabriella: Az Országos Széchényi Könyvtár története 1802–1918. (OSZK, Budapest, 2002.)

A kétszáz éves nemzeti könyvtár méltó évfordulós ajándéka ez a kötet. Már kézbe venni is kellemes: egyszerűségében szép kötés, finom papír, jól olvasható betűk, hibátlan nyomdai munka és szebbnél szebb reprodukciók. Utóbbiak mindig gyönyörködtetők, ábrázoljanak bár iniciálékat, arcképeket, régi magyar kéziratokat, szobabelsőket vagy akár raktárrészeket.

A szerző évtizedeket töltött a könyvtárban, munkáján meglátszik a bensőséges érzelmi kötődés: úgy ír, mint felnőtt gyermek a szülői házról, mint a lokálpatrióta a számára kedves tájról. Ez az érzelemvilág azonban sem a tényszerű pontosságban, sem az alapos történeti kutatásban, sem a látszólag múló, apróbb dolgok rögzítésében, de még a kritikai észrevételek kimondásában sem akadályozza meg.

A mi nemzeti könyvtárunk ugyanis valóságos jelképe lehetne hazánknak. Mégpedig abban a korántsem mellékes és egymással jól megférő két tulajdonságban, hogy egyfelől lenyűgözően nagyszerű intézmény, másfelől elképesztő kisszerűségek akadályozzák működését. Mint neve is mutatja, a könyvtárat a gazdag, művelt, hazáját mindenben segíteni vágyó arisztokrata, gróf Széchényi Ferenc alapította, hatalmas értékű magánkönyvtárának átadásával. Első gondozója – még az átadás előtt - a gróf titkára, a szintén igen művelt, a Vérmezőn lefejezett Hajnóczy József; fővédnöke és mecénása pedig a magyar reformmozgalom köztiszteletnek és szeretetnek örvendő pártfogója, József nádor volt. De támogatta ezt a „wohlgeboren" (jó helyre született) könyvtárat úgyszólván mindenki, aki élt, mozgott, alkotott a 19. század Magyarországán, eleitől végéig. Ha mással nem, kéziratokkal, levelekkel, naplókkal, okmányokkal. Sok lett a jóból, végtére nagy föllélegzést okozott, amikor a kéziratos anyag egy részét átvette az Országos Levéltár. (Fordított volt a helyzet a hungarica-kötelespéldányok esetében, azokért évtizedes küzdelem folyt, míg végre a nyomdák, kiadók tudomásul vették a gyűjtésre vonatkozó rendeleteket.)

Somkuti Gabriella munkájából kiderül: a tárgyalt időszakban a működést három hiány akadályozta, üldözte szívósan és kitartóan: a hely-, a pénz- és a szakemberhiány. Nagy nevekkel dekorált, fényes, gazdag állományú, de „hajléktalan" könyvtár maradt a Széchényi több mint emberöltőnyi időn át.

A Múzeum-palota építéséért még József nádornak is 1811-től 1837-ig kellett küzdenie. Végtére is megszavazta az országgyűlés az óriási költséget, mégpedig nem az adózó jobbágyság, hanem a birtokos nemesség és a városi polgárság terhére. Még pár évig várnia kellett a könyvtárnak, míg Pollack Mihály lenyűgöző klasszicista épülete a Batthyány-villa kertjében 1845-ben elkészült, s a költözködés 1846-ban elkezdődhetett.

Az utolsó percekben, 1847-ben meghalt József nádor. 48-ban kitört a szabadságharc, 49-ben pedig már gyanússá, veszedelmessé lett minden, ami „nemzeti". Szerencsére a könyvtárat a Bach-korszakban nem államosították, megmaradt közalapítványnak, de pénzt alig kapott. Különös módon a sohasem elegendő anyagi ellátás hagyománya a történelem további fordulatai közepette is megmaradt. Ennek ellenére a

könyvtár mégis gyarapodott, és – mivel a palotán a Nemzeti Múzeummal is osztoznia kellett – beköszöntött az egyre nyomasztóbb helyhiány. A szűk helyet galériák tagolták, a hiányzó pénzt pedig a lelemény pótolta. Szinte hihetetlen, hogyan tudták a „könyvtári őrök" (könyvtárosok) megsejteni, hol lehet elviselhető áron rábukkanni egy-egy értékes és számunkra fontos könyvre, kéziratra, ősnyomtatványra; hogy melyik európai nagykönyvtárból lehet csere útján megszerezni egy-egy hungaricát. Ezek a régi könyvtárosok megszállott, szenvedélytől fűtött emberek voltak. (Időnként tájékoztatást kapunk a fizetésükről is, ha átszámítjuk mai pénzre, kiderül, hogy őket sem honorálták jobban, mint mai kollégáikat.) Többen jeles tudósok, főként történészek voltak, a könyvtárosi szakismereteket a gyakorlatban szerezték, a nyelvek ismeretét eleve „hozták", és éppúgy szívükön viselték a könyvtár sorsát, mint a történetírójuk.

Megdöbbentő, hogy az első női olvasót 1879-ben még eltanácsolták, de a 90-es években már megjelentek a diáklányok a könyvtárban, míg 1911-ben az első (Rédey Tivadarné) és 1912-ben a második tudós könyvtárosnő is elfoglalta helyét az „őrök" sorában (Pukánszkyné Kádár Jolán).

Mivel szerzőnk csak 1918-ig követi a könyvtár történetét, meg kell várnunk a folytatást, hiszen akármilyen borzalmas volt is a 20. század, a fejlődés nem állt meg, ellenkezőleg, a technika terén rohamléptekkel haladt, és mintegy fókuszban tükrözi a könyvtári környezetben önmagát. Érdekes lesz megtudnunk, a múzeumtól való elszakadás, a budavári elhelyezés mennyit enyhített a helyhiányon, csökkentette-e a városban szerteszórt raktárak számát. A könyvtár ugyanis valóságos organizmus, terjeszkednie kell, mint az őserdőnek. Kérdéses az is, hogy nem vált-e nehezen megközelíthetővé ott a magasban? Illyés Gyula *Haza a magasban* című versének sorai jutnak eszünkbe róla: „Mi gondom? – áll az én hazám már / védőbben minden magasságnál – és – Karolva könyvem kebelemre, / nevetve nézek ellenemre." A Széchényi könyvtár és a nyomában minden könyvtárunk: haza a magasban. Ezt az érzést erősíti Somkuti Gabriella könyve.

Bozóky Éva

Négy változat a hatalomra

Kálmán Mária: A félisten (elbeszélések)
(Alterra Kiadó, Budapest, 2002.)

A szerző a két, két és félezer év előtti múltba, a görög-római birodalom négy különböző korszakába alámerülve kutatja a hatalom természetrajzát, annak alakváltásait. Az elbeszélések nagy erénye a korhű megjelenítés, az antik szellemiség és kultúra bensőséges, hiteles megidézése, a lebilincselő nyelvezet, a leírások elevensége, sodró életszerűsége. A történelmi tematikán és kereteken belül Kálmán Mária valójában négy – egymástól eltérő – hatalmi szituációt és hatalomgyakorlási metódust világít át parabolisztikusan. Jól érzékelhető a korokon átívelő filozofikus problémafelvetés: általános érvényű, azaz „örök emberi" létalaphelyzetekről van itt szó! Korunk, az ezredforduló, sok tekintetben emlékeztet a görög-római birodalom utolsó periódusának válságkorszakára, az értékstruktúrák felbomlásának-átrendeződésének időszakára. A kibonta-

kozás iránya ma is bizonytalan, mint egykor volt. Nagy szükségünk van tehát e folyamat ismeretére, hiszen a törvényszerűségek mindig törvényszerűségek maradnak, a létezés alaphelyzetei mindenkor ismétlődnek. Politikai kultúránk csak akkor finomodhat, ha tisztában vagyunk vele: a világ nem „fejlődik", hanem periodikusan változik csupán.

A rendkívüli politológiai érzékkel és esztétikai érzékenységgel, igényesen megírt történetek egymásba épülő, egymásra ráfelelő sora izgalmas, figyelmet keltő olvasmány a történelem – és a jelen – iránt érdeklődők számára.

Az első történet Arkadiába vezet, ahol az i. e. 7. században Lükurgosz a hatalom érdekei és a demokratikus jogok összehangolásával teremtett virágzó kultúrát. A szerző érzékletesen, mély érzelmi átfűtöttséggel idézi meg az önérzetes, korábban teljesen szabad bennszülött helóták élethalál-küzdelmét az őket leigázni kívánó achájok „kemény diktatúrá"-jával szemben. Egész Peloponnészoszt lángba borítják, nem hajlandók meghódolni Spárta kegyetlen törvényei előtt, s végül is győznek. Vezérük, a félig acháj, félig helóta származású „szerelemgyerek", Lükurgosz az összes poliszra kiterjeszti könyörületes és igazságos törvényeit. Ő tehát a demokratikus és emberséges – azaz ideális – hatalomgyakorlás híve, aki a szív és az értelem szövetségére építve teremti meg népe számára a méltó élet feltételeit.

A Félisten című elbeszélés i. e. a 4. században játszódik; a makedón Alexandrosz világhódításáról, majd megszégyenüléséről, megsemmisüléséről szól. Történelmileg hitelesen, az ókor szokásrendjének, kultúrájának tökéletes ismeretében, ugyanakkor remek szépírói kvalitásokkal eleveníti meg a szerző Nagy Sándor vérrel és vassal összekovácsolt birodalmának félelemteli légkörét. Az alig huszonöt éves uralkodó nem érte be a Görögországtól Palesztináig, Perzsiától Babilonig terjedő óriás birodalommal – a hybris egészen kincses Indiáig űzte-hajtotta, mindenkit elpusztítván, aki akaratával szembeszegült. Végül birodalma szétesett, ő maga pedig Korinthoszban saját ellenpólusával, a hordólakó bölcs Diogenésszel szembesülvén, felismeri: nem a fegyverek, hanem a filozófus gondolatai fogják alakítani végső soron a világot. Még aznap éjjel belázasodik s meghal. Nincs az a hatalom, amely erősebb lenne a szellemnél! – amely örökkévaló; a földi birodalmak viszont mulandók.

A legösszetettebb, több szálon futó, legárnyaltabb problematikájú novella a harmadik (*Niké*). Itt a hatalom vagy szerelem választási kényszerét átszínezi a nemzeti ellentét is: az i. u. 1. században, a zsidó háború idején (Jeruzsálem lerombolásakor) játszódik. Vespasianus császár hadat visel a fellázadt zsidók ellen; azok főpapja, Agrippa király azonban nem avatkozik be a küzdelembe: gyönyörű húgával, Berenikével tiberiási palotájába húzódva, az ima erejére bízza hitsorsosait. A császár fia, Titus Flavius, leveri a zelóták lázadását s porig rombolja Jeruzsálemet; tettével s férfiasságával meghódítja a gőgös királylányt (aki a győzelem istennője, Niké nevét viseli s rajong a görög-római kultúráért). Tíz évig élnek lángoló kapcsolatban, de mikor a hatalom Titusra száll, el kell, hogy váljanak útjaik (a haldokló Vespasianus megtiltja fiának, hogy a zsidó királylányt emelje maga mellé a trónra, Agrippa pedig felszólítja húgát: „térj vissza önmagadhoz!", őseid hitéhez). Titus mindössze két évig uralkodott, titkos kór sorvasztotta életerejét – alig negyvenévesen meghalt. Rövid császársága idején termé-

szeti csapások sújtották a birodalmat, az emberek rémülten suttogták: magára vonta az istenek haragját. Pedig csak a szív törvénye helyett a hatalmi érdekeket követte. Ez okozta vesztét.

A záró novella Róma haldoklásának időszakában játszódik, a 2. és a 3. század fordulóján, amikorra már a fő hatalom is adásvétel tárgya lett. A praetorianusok jól szervezett gárdája volt élet-halál ura, ők buktatták (és végezték ki) sorra a császárokat, s emelték trónra azt, aki legjobban megfizette őket („Eladó a bíbor!"). Végül már olyan uralkodót emeltek maguk fölé – vagy inkább: mellé! – aki minden kiváltságot eltörölt, egyenlő jogokat biztosított a Rómához tartozó minden nemzetnek, egyednek. Csakhogy ez a legalacsonyabb szinten való nivellálódáshoz vezetett: fellazult a régi erkölcsi-életformabeli normarendszer, az „egyenlőség" merő formalitássá változott (hiszen különböző rendű-rangú-kultúrájú emberek vegyültek egymással). Az utolsó császár aztán papíron kezdte árusítani a szabadságot, amit jó pénzért megválthattak a rabszolgák is. Végül Cisius, a marcona, sokat megélt praetorianus a Fölkelő Nap földi helytartójának, egy nyomorék, de igen gazdag és előkelő ifjúnak csengő aranyakért elmeséli a majd' negyvenévnyi vergődés-hanyatlás történetét, mire Heliogabalus egy keleten kovácsolt fényes mesterkardot ad át neki. Cisius tisztában van vele, hogy ezért bíbor jár – de jöjjön, aminek jönnie kell: az áldemokrácia, a törvény nélküli állapot már nem tartható tovább. Így ért véget egy ragyogó történelmi korszak: Rómát elsöpörték a „barbárok".

A parabolisztikus köntösben megjelenített folyamatrajz akár a 20. század vérrel-vassal összetákolt (eurázsiai!) nagy birodalmának történeteként is értelmezhető. A demokratikus eszmények – amelyeket Lükurgosz képviselt – szépen-lassan bemocskolódtak, meggyalázódtak a hatalomra törő akarat szolgálatában. Megkezdődtek a terjeszkedés, a hódítás manőverei (Nagy Sándor), majd a lázadók teljes megsemmisítéseleigázása (Titus), végül az erkölcsi romlás, ami elkerülhetetlenül a széthulláshoz vezetett (a praetorianusok). Utánuk csak a teljes lepusztultság maradt. Az ezredfordulón a 20. század minden eszménye romokban hever. Hogy merre, milyen irányban lépünk tovább ebből a válsághelyzetből, az rajtunk is múlik. A Rómát leigázó „barbárok" több évszázad múltán megteremtették a ragyogó európai kultúrát. Vajon tudunk-e most is új értékeket állítani a meggyalázódottak helyére? – van-e olyan eszményrendszer, amely kiutat kínál? Ezek és hasonló kérdések maradnak nyitva Kálmán Mária nagyszerű elbeszéléskötetének olvastán.

G. Komoróczy Emőke

Contents

Tamás Béres: God's wrath – Rome 1,18–24 (meditation)
György Krámer: The Personal Evil (essay)

Corpus evangelicorum
János Mányoki: On the anniversary of Lajos Kossuth
Miklós Czenthe: Lutherans reflected in figures
György Pósfay: About the presidents of the Lutheran World Federation (recollections)
Ferenc Batári – Ibolya Gerelyes: An art collector from Transylvania: Emil Sigerus

Seminarium Ecclesiae
János Győri L.: Reflections on the content of the modern Hungarian protestant erudition

On the Classics
István Rakovszky: Reflections on the Trilogy of Erdély by Zsigmond Móricz

Our relatives
Poems by Jouni Inkala (Translated: Lajos Szopori Nagy)
Two short stories by Sait Faik Abasıyanık (Translated: *János Mányoki*)

Observer
The gold of the Avars. The treasure found in Nagyszentmiklós. Exhibition...*(Éva Garam)*
One thousand years of the Hungarian Christianity. Exhibition... *(János Mányoki)*
György Heidl's book on St. Augustine *(Katalin Dér)*
Moses bar Kepha's Commentary of the Paradise *(Eszter Andorka)*
Katalin Dér's book on Anselmus *(Mihály Kránitz)*
Zsuzsa Font's book on the Pietists in Transylvania *(Zoltán Csepregi)*
Botond Kertész: The Lutheran Church between 1848-49 *(László Matus)*
Our perishable church buildings. I. Calvinist churches in Transylvania *(Gyula Káldi)*
Gabriella Somkuti: The history of the National Széchényi Library 1802–1918 *(Éva Bozóky)*
Mária Lázár's short stories *(Emőke G. Komoróczy)*

Inhalt

Tamás Béres: Gottes Zorn – Römer 1,18–24 (Andacht)
György Krámer: Der persönliche Böse (Studie)

Corpus evangelicorum

János Mányoki: Zum Lajos Kossuth – Gedenktag
Miklós Czenthe: Die Lutheraner im Spiegel der Zahlen
György Pósfay: Über die Präsidenten des Lutherischen Weltbunds (Rückschau)
Ferenc Batári – Ibolya Gerelyes: Ein Kunstsammler aus Siebenbürgen: Emil Sigerus

Seminarium Ecclesiae

János Győri L.: Gedanken über den Inhalt einer modernen, protestantischen Bildung in Ungarn

Über Klassiker

István Rakovszky: Gedanken über die Erdély – Trilogie von Zsigmond Móricz

Aus der Literatur verwandter Völker

Gedichte von Jouni Inkala (Übersetzt von *Lajos Szopori Nagy*)
Zwei Erzählung von Sait Faik Abasıyanık (Übersetzt von *János Mányoki*)

Aktuelles

AUSSTELLUNGEN

Éva Garam: Das Gold der Avaren. Die Schätze aus Nagyszentmiklós
János Mányoki: Die tausend Jahre des ungarischen Christentums

BÜCHERSCHAU

György Heidl über Augustinus *(Katalin Dér)*
Über den Kommentar zum Paradies von Moses bar Képha *(Eszter Andorka)*
Katalin Dér über Anselmus *(Mihály Kránitz)*
Zsuzsa Font über die Pietisten in Siebenbürgen *(Zoltán Csepregi)*
Botond Kertész: Die ev.-luth. Kirche im Jahre 1848-49 *(László Matus)*
Daragó László – Daróczi Miklós – Halmos Balázs etc.: Verfallene Kirchen I. Reformierte Kirchen in Siebenbürgen *(Gyula Káldi)*
Gabriella Somkuti: Die Geschichte der Nationalbibliothek „Országos Széchényi Könyvtár" in der Zeit von 1802 bis 1918 *(Éva Bozóky)*
Erzählungen von Mária Lázár *(Emőke G. Komoróczy)*