

Vitnyédy Istvánról

Enno Littmann pályája

Misszió a múltban és a jelenben

A bazilika eredeti értelme

A Luther-kor miseteológiája

Istenhit és történelemtudomány

Éjszaka Szindzsában

Bronzba zárt imák

CREDO

Evangélikus Műhely

2006

1-2

CREDO

Evangélikus Műhely

A Magyarországi Evangélikus Egyház folyóirata
XII. évfolyam, 2006. 1-2. szám

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Mányoki János szerkesztő	Id. Harmati Béla
Cserhádi Márta	Jánosy István
Fabiny Tamás	Kovácsné Zelma
Id. Fabiny Tibor	Reuss András
Fasang Árpád	Ribár János
Frenkl Róbert (elnök)	Szezik Imre
Id. Hafenscher Károly	Tóth-Szöllős Mihály

JELEN SZÁMUNK SZERZŐI

Bede Anna költő, műfordító
Benyik György teológus
Bereczki Gábor finnugor nyelvész, műfordító
Dér Katalin eszmetörténész
Gáspár Dorottya régész
Gonda László teológus
Hárs Ernő költő, műfordító
Jobbágyiné András Katalin könyvtáros

Mányoki János könyvtáros
Németh Judit könyvtáros
Paul, Toomas, teológus
Pintér Gábor történész
Ruzsa György művészettörténész
Sárközi Gergely tanár
Voigt, Rainer, sémi filológus

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



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA



Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója. Felelős kiadó: Kendeh K. Péter.

Olvasószerkesztő: Berecz Ágnes. Műszaki szerkesztő: Galgóczi Andrea.

Tördelő: Fodor Gábor. Szöveggondozó: Miklósné Székács Judit.

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 1660 Ft, egy szám ára 830 Ft. Megrendelhető (külföldre is) a fenti címen.

Előfizetési díj külföldre portóval együtt 5800 Ft vagy 23 euró.

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

Corpus evangelicorum

SÁRKÖZI GERGELY

Vitnyédy István és az evangélikus oktatásügy 3

RAINER VOIGT

Enno Littmann élete és munkássága 17

Seminarium Ecclesiae

GONDA LÁSZLÓ

A protestáns iskola mint misszió? 39

BENYIK GYÖRGY

Misszió, avagy új evangélizáció
a római katolikus egyházban 49

A gondolat vándorútján

GÁSPÁR DOROTTYA

A Basilica Constantiniana 73

NÉMETHJUDIT

A bárány megöletik... 91

PINTÉR GÁBOR

Fides et historia 110

Rokon irodalmakból

Toomas Paul írásai 153

Orhan Veli Kanik versei 172

MÁNYOKIJÁNOS

Éjszaka Szindzsában 181

Hárs Ernő versei 196

Figyelő

DÉR KATALIN

Két könyv Krisztus keresztjéről

(Sáry Pál: Bűnvádi eljárások

az Újszövetségben; Keresztre feszítés

az ókorban)

198

RUZSA GYÖRGY

Bronzba zárt imák

210

JOBBÁGYNÉ ANDRÁS KATALIN

„S betűk bilincsébe zárod léted foghatatlan

örömét...”

(Somkuti Gabriella: Ajándék mégis)

222

SÁRKÖZI GERGELY

Vitnyédy István és az evangélikus oktatásügy

Muzsaji (Muzsaj) Vitnyédy István, a 17. század második felének közismert alakja¹ 1612. december 20-án született Sárvárott, a Nádasdy család birtokán. Édesapja, János Nádasdy Pál gróf szolgálatában állt, aki – hű emberét megjutalmazva – nemesi rangot szerzett a családnak. István így nemesemberként nőhetett fel. Tanulmányait a sárvári kezdetek után a csepregi vagy a soproni gimnáziumban folytatta. Iskoláinak elvégzése után maga is a Nádasdyak szolgálatában maradt, secretariusként dolgozott.

Első komolyabb állását 1638-ban foglalta el, amikor Sopron város magyar jegyzőjeként alkalmazták. Kilenc évvel később kilépett a város szolgálatából: 1647 őszétől Sopron vármegye pénzügyeinek intézője lett.

Jogi tudását új hivatalában olyan gazdasági és politikai ismeretekkel egészíthette ki, amelyeket akár ügyvédként, akár „kereskedelmi közvetítőként” kitűnően kamatoztathatott. Ekkoriban kezdte kialakítani hallatlanul széles, politikai-jogi-gazdasági kapcsolatokon nyugvó ismeretségi körét. Összekötöttesbe került a Pálffy, Listy, Zichy, Löbl, Batthyány, Thököly, Nádasdy, Kéry, Esterházy, Zrínyi, Rákóczi, Teleki, Bánffy családokkal és servitoraikkal, valamint a kereskedő-árutermelő felföldi protestáns köznemesekkel.

Ügyvédként került kapcsolatba Zrínyi Miklóssal is: fokozatosan kialakuló barátságuk életre szóló politikai és kulturális élményt jelentett Vitnyédynek. A bán 1664-es tragikus halála után ügyvédje folytatni kívánta a Zrínyi által megkezdett politikai utat, s igen tevékeny szerepet vállalt a Wesselényi-féle szervezkedésben. Ez időben állt pályája és tekintélye tetőpontján, s az 1660-as évek közepén komoly befolyással bírt az országos szintű politika alakulására is.

A szervezkedés második szakaszában, a kiéleződő belső frakcióharcok idején Vitnyédy személyének jelentősége csökkent. A radikalizálódó, Zrínyi Péter és I. Rákóczi Ferenc által vezetett katolikus-református párt egyre élesebben állt szemben a Thököly István, illetve Nádasdy Ferenc körül csoportosuló megfontolt, inkább Erdélyre figyelő evangélikusokkal. Vitnyédy közvetíteni próbált, mérsékelt sikerrel: élete utolsó három évében már megfogyatkozott befolyása és tekintélye. Szemét 1670. feb-

ruár 13-án hunyta le örökre. Bécsben ekkor már kész volt ellene a vádirat: a szervezkedésben játszott szerepéért fej- és jószágvesztésre ítélték.

Vitnyédy oktatástörténeti szerepét csak akkor érthetjük meg, ha vagyoni helyzetéről és műveltségéről alaposabb áttekintésünk van.

1612-ben – Vitnyédy István születésekor – apja még Nádasdy Pál jobbágysai közé tartozott, s csak a következő évben kapott nemességet kiemelkedő szolgálataiért. Vitnyédy János ugyan a Nádasdyak bizalmasa volt,² fia későbbi jólétét mégsem az atyai örökség alapozta meg.

Vitnyédy István 26 évesen lett Sopron városának magyar jegyzője. Felkészültségének és tehetségének köszönhetően igen magas fizetéshez jutott. A szabad lakáson kívül évi ötszáz dénár illette meg a várostól, míg jegyzőtársainak jövedelme csupán százötven dénár volt. 1640. augusztus 27-én feleségül vette Raidel Zsuzsannát, Endresz János külső tanácsnok nevelt lányát.³ A tanács egy kívül-belül aranyozott ezüsterleggel lepte meg a fiatalokat; esküvői tanújuk a polgármester és a városbíró volt. A menyasszony jómódját mutatja, hogy ezer forintot móríngolt.⁴ Az ifjú pár a Szent György utca 7. szám alatti házat vásárolta meg, amelyet a tanács igen kedvező áron, 8150 forintért adott el magyar jegyzőjének.

Vitnyédy 1647-ig maradt a város szolgálatában. Míg azonban Sopron tisztviselőjeként a város eltilthatta a független ügyvédi munkától, önállósulása után már szabadon kamatoztathatta növekvő szaktekintélyét, amelyet a vallási ügyek terén elért korábbi sikereivel alapozott meg. Ráadásul a Sopron megyei pénzügyek irányítójaként nagyszerűen felhasználható gazdasági-kereskedelmi kapcsolatokhoz és információkhoz jutott. Tetemes bevételeit részben visszaforgatta a kereskedelembe, részben ingatlanszerzésre használta fel. Sopron belvárosában, a Szent György utcában két „palotája”, a külvárosi Hosszúsonon háza, az Újteleki utcában majorsága volt.⁵ Muzsaj, Rőjtök és Dörföly nagy részét, Fehéregyháza egyharmadát megszerezte, Locsmánd egy részét zálogban bírta, Ruszton szőleje, Szakonyban malma, Árvában majorsága volt. Egész élete szorosan összekapcsolódott a szőlőműveléssel és a borkereskedelemmel: vagyonának jelentős része ebben feküdt.⁶

Kereskedelmi tevékenysége azonban nem szűkült le a borra. Üzlettársa lett a városi tanács tekintélyes tagjának, Sowitsch Ábrahám borkereskedőnek. A Thököly-birtokok jószágkormányzójával, Keczer Ambrussal kialakult barátsága is minden bizonnyal kereskedelmi kapcsolatként indult. Vitnyédy ugyanis rendszeresen vásárolt lovakat Keczertől, amelyeken azután Sopronban jelentős haszonnal tudott túladni.⁷

A városi tanáccsal az 1650-es évek közepére annyira megromlott a viszonya, hogy el is akart költözni a városból. Két házat 18000 forintért megvételre kínálta Sopronnak, de az ügylet nem valósult meg. Mivel az ellentét megmaradt, 1661-ben ismét vételre kínálta javait: két belvárosi házat 18450, szőlőit 20300, szántóit és rétjeit 300-300 forintért ajánlotta fel,⁸ de a tanács ismét nemet mondott.

Jelentős jövedelmét azonban nem csak az anyagi javak gyarapítására fordította. Vitnyédy egészében véve sikeres politikai és szakmai pályájának alapját kiemelkedő műveltsége képezte.⁹ Jogi és gazdasági tudása mellett nyelvismeretét is igyekezett bővíteni: latinul és németül természetesen tudott, valószínűleg olvasott olaszul, ismerkedett

a francia és a török nyelvvel, s talán szlovákul is elboldogult. Ami jogi és történelmi műveltségét illeti, ezen a téren minden bizonnyal európai szinten állt: korának államéleti munkái közül igen sokat ismert.

Szenvedélyes könyvgyűjtő volt. Könyvtárának jegyzéke 550 tételt sorol fel,¹⁰ igaz, némelyik műből több példányt is beszerezett. Gyűjteményének súlyát egy rövid összehasonlítással szemléltetem. Néhány – Vitnyédyhez hasonló anyagi helyzetű – köznemes könyveinek jegyzéke ugyancsak fennmaradt. A Wesselényi-mozgalom bukása után kivégzett Bónis Ferenc kassai könyvtára 39 kötetet tartalmazott;¹¹ Nádasdy Ferenc országbíró bizalmasa, a szintén lutheránus Hidvéghy Mihály ügyvéd 74 kötetet birtokolt;¹² Vitnyédy barátjának, a Thököly István szolgálatában álló Keczer Menyhértnek a gyűjteménye 63 könyvből állt.¹³ Ha a Vitnyédy-könyvtárhoz mérhető kollektiót keresünk, jóval magasabbra kell tekintenünk, mint a vagyonos köznemesi réteg. Az ügyvéd gyűjteménye lényegében ugyanakkora volt, mint a sokoldalúan művelt Esterházy Pál nádor fraknoi könyvtára: a nádor halála után, 1713-ban készült jegyzék 552 tételből áll.¹⁴ Ez az összevetés akkor is tanulságos, ha figyelembe vesszük, hogy a dúsgazdag főnemes nem csupán Fraknón tartott könyveket.

Vitnyédy István valószínűleg nemcsak olvasóként, hanem szerzőként is jelen volt a korabeli magyar szellemi életben. Bán Imre – elsősorban Vitnyédy terjedelmesebb, politikai témájú magánleveleiből kiindulva – feltételezi, hogy „noha a kor egyetlen nagyobb röpiratáról sem tudjuk, hogy az ő szerzeménye volna, a nemesi politikai publicisztika legjelentősebb képviselője”¹⁵ volt, s talán tőle származik az a két mű, amelyről csak a Vitnyédy-könyvtár jegyzékéből tudunk.¹⁶ Az általa megkezdett, majd leszámazottai által folyamatosan vezetett latin nyelvű családi évkönyv¹⁷ egyértelműen bizonyítja alkotói hajlamait.

A 17. században általánosan elterjedt szokás volt, hogy egy-egy tehetséges diák tanulmányainak költségét szülővárosa, esetleg egy gazdag személy – többnyire főúr – fedezte. Ha egy város volt a patrónus, a diáknak a magiszteri fokozat megszerzése után – tanárként, lelkészként vagy hivatalnokként – meghatározott ideig a város szolgálatában kellett maradnia. Ha erre nem volt hajlandó, tanulmányainak költségét vissza kellett térítenie a városnak.

Az arisztokraták és a gyarapodó köznemesek vagyoni helyzetük szerint áldoztak a tehetséges fiatalok képzésére. A korszak leggazdagabb evangélikus főnemese, gróf késmárki Thököly István az eperjesi kollégium bőkezű támogatásán kívül legalább négy fiatalember külföldi tanulmányait fedezte.¹⁸ A század második felére az arisztokrácia mögé felzárkóztak a vagyonos, kereskedelemből meggazdagodott köznemesek is. Keczer Ambrus, a Thököly-birtokok jószágkormányzója egy,¹⁹ míg a református Szuhay Mátyás, a tekintélyes abaúji táblabíró már két fiatal tehetség támogatására vállalkozott.²⁰

Az úri pártfogó talán még szorosabb függésben tartotta alumnusát, mint a városok. Amikor az alumnus hazatért, urának szolgálatába kellett állnia: még az itthon iskolázott Vitnyédy is az őt támogató Nádasdy család secretariusaként kezdte pályafutását. Akik a külföldi egyetemeket is megjárták, udvari lelkészként vagy az úr gyermekeinek

(magán)tanáraiként szolgálták patrónusukat. Ha állást kívántak változtatni, meg kellett szerezniük uruk hozzájárulását. Az ilyen típusú kötöttségre kitűnő példát találunk Tárkány István és Kövesdy Pál esetében. Tárkány befolyásos, az oktatást is szívesen támogató felvidéki nemes volt: a későbbiekben az eperjesi kollégium létrehozására is adakozott. Kövesdy az ő alumnusaként szerezte meg Wittenbergben a magiszteri fokozatot. Amikor a Sopronban szerveződő magyar gimnáziumnak rectorra volt szüksége, a városi tanács, Vitnyédy javaslatára, Tárkányhoz fordult: engedné Kövesdyt hozzájuk menni. Tárkány ezt meg is tette, oly „[C]onditíóval, hogy az mikor nékem is szükségem lészen eö kglme szolgálattýára, kötelessége szerint tartozzék eö kglme hozzám visszajönni.”²¹

Vitnyédy István jelentősen eltért a fentebb megismert gyakorlattól; egyrészt azzal, hogy viszonylag szerényebb vagyona ellenére²² is alumnusok egész sorát segítette, másrészt pedig azzal, hogy kevésbé vagy egyáltalán nem kívánt ellenszolgáltatást tőlük. Vitnyédy úgy ítélte meg, hogy a baljós időkben, amikor az ellenreformáció egyre inkább tért hódít, az evangélikusok megmaradásának legfőbb tényezője a megfelelő szintű oktatás. Mint Kis Ádám kassai lelkésznek írta: „...ha nem támogatjuk magunkat, mind ennyi persecutio között is, annál könnyebben triumphálnak az mi adversariusink. Nekik pedig különben és jobban nem is resistalhatunk, hogy ha az scholainkat jó gondal viseljük (...). Azok között az kőszegi scholát a mennyire lehetne, akarnánk gyarapítani kinek magam alumnusát adtam.”²³ Véleménye szerint tehát a magánkezdeményezésre épülő egyházi-oktatásügyi tevékenység lehet a legalkalmasabb eszköz az ellenreformációs veszély elhárítására.

Vitnyédy tartotta magát fentebbi szavaihoz. Mind a soproni magyar gimnázium, mind az eperjesi kollégium megszervezésében jelentős részt vállalt. A személyes szolgálattól pedig azért tekintett el, mert alumnusait mindenekelőtt az evangélikus egyház és oktatás szolgálatában kívánta látni. Mint Ensel Jánosnak írt levelében mondja: „...nem kívánom, nekem obligatus légy, Istennek és az anyaszentegyháznak fogsz szolgálni”.²⁴

„Tudja Kgd, nekem Wittenbergában már két alumnusom vagyon, Eperjesen pedig egy, ki is az jövő kikeletre oda megyen, mivel öregbik fiam praeceptorával ott lakik.” E sorokat Vitnyédy 1657. december 30-án írta Bálint szenci prédikátornak. Bálint úr ugyanis két tehetséges ifjú taníttatásához kérte az ügyvéd támogatását. Vitnyédy szabadkozott, de azért felajánlotta, „...ha Kgd más patronust nem talál és isten boraim eladásához addig szerencsét adna (...), két esztendőre mindeniknek ötven-ötven tallért adnék.”²⁵

1657-ben tehát Wittenbergben négy, Eperjesen pedig egy diák tanulmányait finanszírozta Vitnyédy. Ebben az évben kezdte wittenbergi tanulmányait az ügyvéd legidősebb fia, János, akit praeceptora, Losy Odor János is elkísért. A fenti levélben említett másik két tanuló Stürtzer Mátyás²⁶ és Zabán (Zabanius) Izsák²⁷ volt. Mindketten 1657. június 19-én iratkoztak be az egyetemre. Vitnyédy János és praeceptora öhozzájuk csatlakozott. A gondos atya egyik levelében azt is lelkére kötötte Losynak, hogy az ebédlőben olyan asztalt válasszanak, amelynél mind a négyen elférhetnek, s a szlovák nyelv gyakorlását se hanyagolják el.²⁸ Vitnyédy János tanulmányainak felügyelete Losy

feladata volt, de az ifjúnak Zabántól és Stürzertől is kellett tanulnia, amiért is az előbbinek heti tíz garas, az utóbbinak fél tallér járt.

A szenci prédikátornak írott levél Vitnyédy eperjesi pártfogoltjára is utal, aki Ensel János²⁹ volt. Ensel tanulmányait, életútját az ügyvéd szinte atyai szeretettel követte. Amikor az ifjú Eperjesen tanult, Vitnyédy tekintélyes barátja, Keczer Menyhért felügyeletére bízta: „Ensel nevű ifjú legény alumnusom, (...), kérem Kgdet, legyen commendatus azon szegény legény alumnuson, ha szüksége lenne.”³⁰ Az ekkoriban zajló, II. Rákóczi György beavatkozásával tovább élesedő lengyelországi háború azonban nyugtalanságot szült az eperjesi diákok között. Az aggódó ügyvéd júliusban így írt Enselnek: „Tudom elég félelemben vagytok az lengyelek miatt, félő az tanulástok is félben ne maradjon (...), mindjárt az Vittenbergában küldjelek, hogy üdödöt haszontalanul ne kellessék töltened.”³¹

Ensel szívesen ment Wittenbergbe, a következő év nyarától itt folytatta tanulmányait. Az ügyvéd és alumnusa közti kapcsolat azonban ekkor sem szünetelt: 1661-ben, Wittenbergben megjelent *Disputatio theologica de electione et reprobatione*³² című munkáját Ensel – a kor szokásának megfelelően – patrónusának, Vitnyédy Istvánnak, gróf Zrínyi Miklós horvát bán belső titkos tanácsosának ajánlotta. 1661 májusában az ifjú hazatért, majd a kőszegi iskola rectora lett. Ez az állás azonban igen sok nehézséggel járt. Ensel elődjének komoly nehézségei voltak a reá bízott diákokkal, s a bajok távozása után is megmaradtak. Vitnyédy gondos patrónusként igyekezett megfelelő helyet biztosítani Enselnek, ezért mindhárom érintett félnek – Godi Imre magyar és Klesch Dániel német lelkésznek, valamint a kőszegi tanácsnak – levelet írt, amelyben tisztességes munkakörülmények biztosítását kérte.³³ Fellépésének aligha lett meg a kívánt hatása, Ensel ugyanis rövidesen Kaszára, báró Petrőczy István várába ment udvari lelkésznek. Petrőczy István úgyszólván atyjaként tisztelte Vitnyédyt. Állandó levelezésben álltak, az ügyvéd több alkalommal is a bárónál töltötte a karácsonyt. Ezért igen valószínű, hogy Petrőczy Vitnyédy kérésére alkalmazta Ensel udvari lelkészként.

Vitnyédy pártfogoltja volt Dömötöri György³⁴ is, aki 1662-től Tübingenben folytatótt teológiai tanulmányokat. Az ügyvéd az ő fejlődését is figyelemmel kísérte, mentorával, Schwartz professzorral pedig rendszeresen levelezett. Tájékoztatta a professzort a magyarországi evangélikusság helyzetéről, de pénzt is küldött Schwartznak, hogy fordítsa az alumnus szükségleteire.³⁵ Dömötöri halálját mutatja, hogy az ügyvéd haláláról értesülvén még ugyanabban az évben – 1670-ben – verseskötetet adott ki Kassán *Threnodia sive lugubris cantus*³⁶ címmel; a címlapon urának és patrónusának nevezte Vitnyédyt.

Az árvai születésű Fabricius János³⁷ szintén Vitnyédy alumnusa volt. 1663-ban Tübingenben magiszteri fokozatot szerzett, majd Jénában és Wittenbergben tanult; közben mindvégig az ügyvéd támogatását élvezte. *Exercitatio theologica de causis salvificae fidei* (Tübingen, 1663),³⁸ valamint *Dissertatio philosophica de ubitate universalis* (Magdeburg, 1665)³⁹ című munkáját Vitnyédynek ajánlotta. Az utóbbi mű ajánlásában elmondja, hogy az ügyvéd milyen bőkezűen bánik a tanulni vágyókkal, neki magának is hatszázötven tallért juttatott az elmúlt öt év alatt.

Vitnyédy Fabricius pályáját is nagy gonddal követte. Alumnusa még Tübingenben tanult, amikor 1661-ben megpróbálta megszerezni neki a kassai rectori állást;⁴⁰ kísérlete azonban nem járt sikerrel. 1663-ban, amikor Fabriciust magiszterre avatták, az ügyvéd latin nyelvű levélben köszöntötte, mentorának, Gerhard professzornak pedig török könyvet küldött ajándékba. Tanulmányainak befejezése után Fabricius egy évig az ügyvédnél lakott, és a Vitnyédy fiúk nevelője volt. Ezután – 1668-tól – Petrőczy István kaszai udvarában előbb tanári, majd rectori tisztséget viselt.

Vitnyédy alumnusai tanulmányaik során kettős feladatkörben szolgálták patrónusukat. Egyrészt nemzetközi hírekkel látták el a hatalmi politika iránt igencsak érdeklődő ügyvédet, illetve tájékoztatták a német protestánsokat a magyarországi Habsburg-politika kétszínűségéről. Másrészt rendszeresen írtak a Vitnyédy megrendelésére kiadott verseskötetekbe. Az ügyvéd ugyan saját kezűleg írta családja krónikáját,⁴¹ de költői vénája nem volt. A feleségének, fiának, valamint urának, Zrínyi Miklósnak halálára kiadott gyászversgyűjteményekbe alumnusaival íratott. Az első ilyen füzetecske felesége, Raidel Zsuzsanna emlékére jelent meg 1660-ban Wittenbergben *Epicedium in... obitum... Susannae Radeliae*⁴² címmel. A versek szerzői között ott találjuk Ensel Jánost, Unger Mihályt és Szenczi Fekete Istvánt is. Vitnyédy 1662-ben elveszítette alig nyolcéves István fiát, akiben pedig öregkora támaszát, pályájának továbbvivőjét látta. Bár a csapás nagyon lesújtotta, az ügyvéd most is igyekezett méltóképpen elbúcsúzni: egy 1663-ban Tübingenben kiadott gyászversgyűjteménnyel emlékezett meg az ifjabb Vitnyédy Istvánról, *Carmina Lugubria in obitum Stephani Witnyedy scripta*⁴³ címmel. Dömötöri György latin és magyar, Losy Odor János latin, Fabricius János latin és szlovák, Vitnyédy János francia, tübingai diáktársaik és tanáraik pedig német, görög és héber nyelvű versekkel búcsúztak.⁴⁴

1664-ben újabb csapás érte Vitnyédyt urának és barátjának, az általa tisztelt és egekig magasztalt Zrínyi Miklósnak a halálával. Zrínyi nemzetközi hírű hadvezér és politikus volt, és ügyvédje igyekezett méltóképpen megemlékezni róla. Minden bizonnyal az ő pénzén jelent meg 1664-ben Tübingenben az a Dömötöri György által szerkesztett verseskötet is,⁴⁵ amely *Honor Posthumus...*⁴⁶ címmel⁴⁷ gyűjtötte egybe 23 tübingeni tanuló 30 – német, latin és magyar nyelvű – versét.⁴⁸

E szomorú sort az a gyászversgyűjtemény zárja, amely már magának Vitnyédynek a halálára jelent meg Kassán 1670-ben, ugyancsak Dömötöri György neve alatt, *Threnodia sive Lugubris Cantus*⁴⁹ címmel. A füzetecskében Dömötöri két hosszabb, latin című, de magyar nyelvű költeménye mellett egy sor rövidebb latin gyászverset találunk. Szerzőik Eperjesen tanuló dunántúliak (Kőszegről, Sopronból), valószínűleg Dömötöri diákjai.

Az ügyvéd házában tehát számos alumnus⁵⁰ fordult meg. De a Szent György utcai Vitnyédy-palota egyébként is kisebb kulturális központ lehetett. Az öregedő ügyvéd mellett állandóan két-három íródeák dolgozott, ráadásul egyetemi tanulmányaik előtt álló ifjak is élvezték a ház kényelmét. Az ellátásnak persze ára volt: a fiatal emberek okították Vitnyédy még gyermekkorú fiait. Így került Sopronba Guzych János árvai alispán két fia 1657-ben, s így lett Chalupka Sámuel – a híres trencsényi szlovák lelkész – fia Vitnyédy Zsigmond praeceptora 1664-ben. A Vitnyédy-házban tanulók tehát

megismerkedhettek a latin, német, magyar és szlovák nyelvvel és írásbeliséggel, sőt a török beszédet is gyakorolhatták, amelyre a ház egyik rabnője tanította a fiatalokat.

A külföldi tanulmányutak enyhítettek ugyan az evangélikus oktatás gondjain, de nem jelentettek megoldást. A dunántúli lelkészképzés 1643-ban súlyos csapást szenvedett. Az országrész leghatalmasabb lutheránus főura, gróf Nádasdy Ferenc áttért a katolikus vallásra, és kiterjedt birtokain erős ellenreformációs tevékenységbe kezdett. Neofita buzgalmának esett áldozatul az atyái által támogatott csepregi gimnázium, a dunántúli lelkészképzés központja is. Mivel Csepreg szerepét a kicsiny és szegény kőszegi gimnázium nem tudta betölteni,⁵¹ a magyar vidéken a lelkészutánpótlás nehézségekbe ütközött.

Sopronban ugyan már 1537-től működött latin-német nyelvű evangélikus iskola,⁵² de a város lakossága döntő többségében német volt, ezért az elemi szintnél magasabb fokú magyar nyelvű képzés iránt nem mutatkozott igény. Mivel a dunántúli magyar lelkészképzés elsősorban Csepregre épült, az intézmény elvesztése után pár évvel már komoly bajok jelentkeztek.

Elsőként – jellemző módon – magánszemélyek reagáltak a nehézségekre. Andrassy János soproni lakos, magyar nemes már 1644-ben ezer forintot hagyott a városra azzal a kikötéssel, hogy a tanácsnak az összeget egy – a jövőben megszervezendő – magyar gimnázium javára kell fordítania. Andrassy példáját követte 1647-ben Lővey Mátyás tanácsúr is, aki szintén jelentős összeget adományozott a magyar gimnázium megvalósítására.⁵³ 1652. január 12-én Vitnyédy István, Sopron városának korábbi magyar jegyzője Grad György városi belső tanácsos, későbbi polgármester társaságában javaslatot tett hat magyar származású diák tanulmányainak és ellátásának finanszírozására. A városi tanácstól csupán szállás és tüzelő biztosítását kérték, mert úgy vélték, hogy a szorosan vett tanulmányi költségek az egyes polgárok adományaiból fedezhetőek. Indoklásként elmondták: „...a lelkészet a magyar vidéken, különösen a hódolt részekben, oly gyenge lábakon áll, hogy annak felsegélése módjáról szükségesképpen gondoskodni kellene (...), nehogy oly egyéneket kelljen felszentelni, kik az olvasásban is gyengék.”⁵⁴ Azt is hangsúlyozták, hogy a soproni latin gimnázium diákjai nem vagy csak alig értenek magyarul. Vitnyédy és Grad javaslata mindenképpen a köz – az evangélikus egyház és a magyar hívek – javát szándékozott szolgálni.

Végleges megoldást azonban csak a soproni Gymnasium Hungaricum megszervezése hozott. Az intézmény, amelynek felállítására Raichenhaller Richárd belső tanácsos 1657 májusában tett javaslatot, 1658. július 11-én nyitotta meg kapuit. Vitnyédy javaslatára a tanács Kövesdy Pált kérte fel rectornak,⁵⁵ aki ekkoriban Eperjesen tanított.

A soproni magyar gimnázium megnyitása után Vitnyédy egy országos jelentőségű tanintézet felállításában is közreműködött. Bayer János, az eperjesi gimnázium ambiciózus tanára már 1663 novemberében kidolgozta egy akadémiai rangú tanintézet tervét.⁵⁶ Elképzeléséhez, amely a virágzó gimnázium továbbfejlesztésén alapult, sikerült megnyernie Weber János polgármester támogatását. Weber tisztában volt a vállalkozás horderejével, ezért további patrónusok bevonását javasolta. Ésszerűnek látszott a felső-magyarországi Pentapolisz négy másik városát (Kassa, Lőcse, Bártfa, Kisszeben) is megkeresni az ügyben. Az iskolafejlesztés tervét az 1665. augusztus 11–20. között

zajlott eperjesi zsinaton terjesztették elő, s a jóváhagyás után azonnal megkezdték a gyűjtést az intézmény javára.

A szabad királyi városok összefogásán kívül szükség volt az evangélikus nemesség anyagi és politikai támogatására is: ennek biztosítását célozta az 1665. november 18-ára meghirdetett kassai gyűlés. Személyükben vagy képviselőik útján jelen voltak a magyar királyság legtekintélyesebb lutheránus főnemesei,⁵⁷ valamint egy sor befolyásos köznemes.⁵⁸

A kollégium ügyében szövetségre lépett a „magyar” nemesség és a „német” polgárság. Az intézmény kettős háttere az iskolavezetés megszervezésében is világosan nyomon követhető. A főiskola élén ugyanis két egyenrangú elnök állt: Sáros vármegye alispánja és Eperjes polgármestere. Az iskola felügyelői között is megfigyelhető a kettősség: hárman a nemességet, hárman a polgárságot képviselték.

A kassai gyűlés után a nemesség is bekapcsolódott a gyűjtésbe. Az egyik fennmaradt gyűjtőkönyv aláírói között első helyen állnak Vitnyédy – „Wittniedy” – István cirkalmas betűi, amelyekkel tudatja, hogy a korban igen jelentős összeget, hatezer forintot adományoz az iskola részére.

Az 1666 tavaszára összegyűlt közel ötvenezer forint azonban nem volt elég. Ezt Vitnyédy már 1665 októberében világosan látta, s „idegen országban való koldulásra”⁵⁹ biztatott. Az eperjesi tanácsnak írt levelében kifejti: „Ez intentiot negyven ötven ezer forintra végben nem visszük (...), hanem az nagy fejedelmekben van reménységünk.” Sürgeti is az eperjesieket, mert „...ha ez jövő télen elmulatjuk az koldulást, adja isten, el ne felejtessék velünk”. Akkor inkább „...jobb lesz vala el nem kezdenünk, mint gyalázatosan félben hagynunk”. A tanácsnak írt levelében elmondja: „Én minden lehetséges dologra kész vagyok, de ember és idő lévén, ha meghalok, nem tudom, helyettem ki fogja megcselekedni.”⁶⁰A gyűjtés kivitelezőjeül Dömötöri Györgyöt ajánlja, s mint barátjának, Fajgel Péternek megírta, még akkor is hajlandó elküldeni Dömötörít a „koldulásra”, ha a vonakodó, túlságosan is óvatos város nem ad az ifjúnak hivatalos megbízatást.

Az eperjesi tanács azonban minden bizonnyal megadta a szükséges felhatalmazásokat. Dömötöri 1666-ban gyűjtőkörútra ment a német protestáns fejedelemségekbe: az itteni adományokból, valamint a svéd és a dán király hozzájárulásából további ötvenezer forint gyűlt össze a kollégium megalapítására.

Az intézmény 1667. október 18-án végre megnyitotta kapuit. Vitnyédy két korábbi alumnusa, Zabanius Izsák és Dömötöri György a tanári karban foglalt helyet, a diákság körében pedig ott volt az ügyvéd két fia, Pál és Zsigmond, valamint unokaöccse, Ferenc is.⁶¹ Az eperjesi tanács a soproni Vitnyédyt érdemei elismeréséül beválasztotta a kollégium nemesi gondnokainak sorába.

A történeti szakirodalom Vitnyédyból elsősorban a politikust látja meg. Véleményem szerint azonban az ügyvéd egyház- és iskolapártoló tevékenysége nem kevésbé fontos.

A korszakban az ország vallási megoszlását a különböző iskolahálózatok is híven tükrözték. A három legnagyobb felekezet önálló iskolarendszer, ezen belül is hazai egyetemek és főiskolák szervezésére törekedett. A katolikusok nagyszombati egyeteme

és kassai akadémiaja döntően főpapi alapítványokból⁶² és állami adományokból finanszírozta működését. A reformátusok pataki intézménye mögött elhivatott, nagyhatalmú főnemesi patrónusok álltak. Az iskola a 16. század közepétől előbb a Perényi, majd a Rákóczi családnak köszönhette felfutását. A sárospataki kollégium első, Comenius nevével jelzett fénykora – jellemző módon – a Rákóczi-ház 1650-es évekbeli virágzásával esik egybe.⁶³

Az evangélikusok ellenben más utakra kényszerültek. Mögöttük nem állt a katolikus főpapok hatalmas jövedelme vagy az uralkodó anyagi segítsége. Nem támaszkodhattak egy, a Rákócziakhoz mérhető főúri család támogatására sem. A lutheránus iskolahálózat és akadémia megalapításához a korszakban szokatlanul széles társadalmi összefogásra volt szükség. Az eperjesi kollégium felállításának érdekében közösen kellett fellépnie a „magyar” nemességnek és a „német” városi polgárságnak. Ennek legékesebb bizonyítéka az intézmény vezetésében jelentkező paritás.

Véleményem szerint Vitnyédy István személye ennek a társadalmi összefogásnak is jelképe lehetne. A városba költöző magyar nemes, Vitnyédy német polgárlányt vett feleségül, polgári hivatalt vállalt, majd a kereskedelembe is bekapcsolódott. Óriási könyvtárával, az alumnusaira fordított összegek nagyságával szintén kiemelkedett köznemes társai közül. Habár anyagi helyzete sokkal szerényebb volt, mint egy főnemesé, gyakorlatias, „polgári” gondolkodásával, áldozatkészségével többet tett az evangélikus oktatásügyért, mint korának bármelyik lutheránus főura.

1670. február 13-án bekövetkezett halála után fia, Vitnyédy Pál a következő sorokat írta a családi emlékkönyvbe: „Meghaltál a hazának, mely romlásnak indulván, a te vállaidra nehezült, óh erős Atlas! Meghaltál az egyháznak, mely általad oly hathatósan gyámolítottatván, míg éltél, erősödni kellett, haláloddal pedig gyengülni fog.”⁶⁴

Az ifjú Vitnyédy baljósata beteljesült. Az ellenreformációval összefonódó császári abszolútizmus 1670–74-es erőszakos fellépése idején két állítólagos Vitnyédy-levél⁶⁵ alkotta a protestáns prédikátorok elleni kollektív felségárulási per legfőbb vádpontját.⁶⁶ Amikor azonban a protestáns egyházak „szellemi lefejezéséhez” Vitnyédy állítólagos⁶⁷ leveleit használták fel, éppen legnagyobb ellenségei „igazolták vissza” az ügyvédnek az evangélikus közügyek terén játszott kiemelten fontos szerepét.

Irodalom

- Adattár 13/2. *Magyarországi magánkönyvtárak*. 2. Sajtó alá rendezte Farkas Gábor, Varga András, Katona Tünde, Latzkovits Miklós. Szeged, 1992. /Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 13/2./
- Adattár 18/1. *Consignatio Librorum Vittnyedianorum*. In: *Lesestoffe in Westungarn*. 1. *Sopron 1535–1721*. Hrsg. Tibor Grüll, Katalin Keveházi, József László Kovács. Szeged, 1994. /Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 18/1./ 303–316. o.
- Bán 1964. Bán Imre: A nemesi és protestáns publicisztika. In: *A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig*. Szerk. Klaniczay Tibor. Budapest, 1964. 275–281. o.
- Benczédi 1975. Benczédi László: Az 1670. évi tiszavidéki felkelés és társadalmi háttere. *Századok*, 1975. 509–550. o.
- Bíró 1986. Bíró Péter: Vitnyédy János francia verse 1663-ból. *Irodalomismeret*, 1986. 748–749. o.

- Csatkai 1955 Csatkai Endre: Soproni diákverselők a 17. század derekán. *Soproni Szemle*, 1955. 75–85. o.
- Fabó 1871a Fabó András: Vitnyédy István levelei, 1652–1664. Adalékul a XVII. század politikai s erkölcs-történetéhez 1–2. *Magyar Történelmi Tár* 15–16. Budapest, 1871.
- [Fabó] 1871b Garády [Fabó András]: Vitnyédy Istvánnak Kövesdi Pálhoz írt levele. *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező*, 1871. 68–69. o.
- [Fabó] 1874 [Révész Imre]: Fabó András emlékezete és utolsó küldeménye e folyóirat számára. *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező*, 1874. 188–192. o.
- [Fraknói] 1873 [Fraknói] Frankl Vilmos: *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században*. Budapest, 1873.
- Gömöry 1994 Gömöry János: *Eperjes és az Evangélikus Kollégium története*. Budapest 1994.
- Házi 1982 Házi Jenő: *A soproni polgárcsaládok 1535–1848*. 1. Budapest, 1982.
- Hörk 1896 Hörk József: Az eperjesi iskola történetének III-ik időszaka. In: *Az eperjesi ev. ker. kollégium története*. 1. Eperjes, 1896.
- Hörk 1907 Hörk József: Muzsaji Vitnyédy István. *Századok*, 1907. 289–320., 400–414., 502–517. o.
- Jankovics 1987 Jankovics József: *Bethlen Miklós levelei*. 1–2. Budapest, 1987. /Régi magyar prózai emlékek 6/1–2./
- Jenei 1966 Jenei Ferenc: Wittnyédy István ismeretlen levelei. *Soproni Szemle*, 1966. 169–173., 250–253., 363–365. o.
- Kovács 1990 Kovács József László: Vitnyédy István műveltsége. In: *Kardok és Kulcsok, a Jelentkezünk különszáma*. Szombathely, 1990. 28–36. o.
- Mészáros 1981 Mészáros István: *Az iskolaiügy története Magyarországon 996–1777 között*. Budapest, 1981.
- Müllner 1857 Müllner Mátyás: *A soproni ev. főtanoda története a soproni ev. gyülekezet nevezetesebb eseményeivel együtt*. Sopron, 1857.
- Németh 1958 Németh Sámuel: Magyar gimnázium Sopronban 1657–1674. *Soproni Szemle*, 1958. 37–46. o.
- Payr 1906a Payr Sándor: Adalékok a dunántúli protestantizmus történetéhez. f.: Wittnyédy emlékirata. In: *Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár*. 5. 1906. 70–74. o.
- Payr 1906b Payr Sándor: *Muzsaji Wittnyédy István soproni prókátor és evangélikus főember*. Budapest, 1906. Klny.
- Payr 1910 Payr Sándor: Wittnyédy István vallási és oktatásügyi levelei. In: *Egyháztörténeti emlékek. Forrásgyűjtemény a dunántúli ág. hitv. evang. egyházkerület történetéhez*. Sopron, 1910. 223–238. o.
- RMK 3. Szabó Károly – Hellebrant Árpád: *Régi magyar könyvtár*. 3. Budapest, 1896–1898.
- Tasnádi Nagy 1894 Lipóczi Keczer Ambrus naplója 1663–1669. Közli: Tasnádi Nagy Gyula. In: *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból*. 2. Budapest, 1894. /Monumenta Hungariae Historica. Scriptores 33./ 81–421. o.
- Zoványi 1977 Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. kiad. Budapest, 1977.

Jegyzetek

- ¹ Vitnyédy életéről és politikai tevékenységéről lásd bővebben: Fabó 1871a; Payr 1906b; Hörk 1907.
- ² 1631-ben gróf Nádasdy Pál megbízásából Vitnyédy János kísérte Kiss Bertalan dunántúli evangélikus püspököt egyházlátogató körútján. Az 1634–35. évi országgyűlésen pedig özvegy Nádasdy Pálné Révay Judit követeként lehetett jelen, sőt annak a bizottságnak is tagja volt, amely a protestánsok sérelmeit írta össze.
- ³ Házi 1982, 442. o.
- ⁴ Payr 1906b, 9. o.
- ⁵ Házi 1982, 442. o.
- ⁶ A szoros kapcsolatot komolyan kell venni: Vitnyédy az 1667-es novemberi szüret alkalmával még Bécsbe sem hajlandó elmenni, noha ekkorra már igencsak szorult a hurok a nyaka körül. Lásd Zichy Istvánhoz írott levelét, 1667. nov. 5.: „Beczben az szüret alatt fel sem mehetek, mert sok penzem bent aala, de az utan, örömel fel megyek, es megh merem artatlansagom mutatnom.” Közli Jenei 1966, 251. o.
- ⁷ „Gróf uram nevével az barna hat lovat is Vitnyédy uramnak adám...” és „Vitnyédy uram lovait ma indítottam meg”. Mindkét bejegyzés Keczer naplójából származik, az első kelte 1665. aug. 29., a második 1667. okt. 12. Tasnádi Nagy 1894, 212., 311. o.
- ⁸ Payr 1906b, 28. o.
- ⁹ Kovács 1990.
- ¹⁰ Lásd Adattár 18/1. 303–316. o. A könyvtárjegyzékben a nagyszámú latin tétel mellett 55 német, 14 magyar és 5 olasz nyelvű cím is szerepel.
- ¹¹ A 39 kötet között volt Káldi- és Károli-Biblia, Pázmány Péter Postillája, Marcus Aurelius vallomásai és Zrínyi Miklós Adriaí Sírénája. Adattár 13/2. 39–40. o.
- ¹² Hídvéghy Mihály 74 kötetes könyvtárában többek között Bonfini, Bornemissza Péter, Livius, Plutarhosz, Suetonius és Werbőczy munkái sorakoztak egymás mellett. Adattár 13/2. 70–72. o.
- ¹³ Keczer Menyhért gyűjteményében Lipsius, Arisztotelész, Cicero, Melanchthon, Weber, Alvarez művei mellett egy Ratione Statust is megemlítenek. Adattár 13/2. 93–95. o.
- ¹⁴ Esterházy Pál nádor könyvtárjegyzéke. Adattár 18/2. 159–181. o.
- ¹⁵ Bán 1964, 275. o.
- ¹⁶ *Magyar Országának állapotyarul tanaczlas, illetve Posonbol kirepült bagoly.*
- ¹⁷ Kiadása: Payr 1906a.
- ¹⁸ A kor szokásainak megfelelően az alumnusok írásait patrónusuknak ajánlották. A Thököly által támogatott diákok közül ezt a gyakorlatot követte Parschitius Kristóf (RMK 3. 2465.), testvére, Parschitius Miklós (RMK 3. 1803.), Raphanides János (RMK 3. 2127.), valamint Ladivér Sámuel is. (RMK 3. 2456.)
- ¹⁹ Parschitius Kristóf 1667-ben megjelent disputatióját ajánlotta Keczernek (RMK 3. 2414.).
- ²⁰ Karczag-Ujszállási Márton (RMK 3. 2486.) és Tatai Kovács György (RMK 3. 2532.).
- ²¹ Tárkány levele Sopron Tanácsához. Közli Németh 1958, 41. o.
- ²² Említettem már, hogy Vitnyédy 1661-ben eladásra kínálta a városnak házait, valamint Sopron megyei szőleiket és szántóit összesen 39400 forintért. Ha ehhez hozzávesszük még az üzleti vállalkozásaiban forgó tőkéjét, valamint az értékes ingóságokat, véleményem szerint 60–65 ezer forintnyi összértékre gondolhatunk. A vagyont egyébként Vitnyédy halálakor elég nagy adósság terhelte. Megjegyzem, hogy a Wesselényi-mozgalomban érintett, Vitnyédyvel szoros kapcsolatot tartó köznemesek némelyike legalább ekkora vagy ennél nagyobb összeg felett rendelkezett. Hídvéghy Mihály vagyona, amelyet jogi képviselettel, üzérkedéssel és pénzkölcsönzéssel szerzett, 120000 forintra rúgott. Szuhay Mátyas vagyona, amelyet jobbbágyai fokozott robotoltatásából, só-, szőlő- és ökörkereskedelemből szerzett, a konfiskációkor 61970 forintot tett ki. Szepesi Pál 67385 forintnyi tulajdona elsősorban a szőlő- és boreladásból származott, de a szendrői vár őrségének gabonaellátását is ő szervezte meg. Keczer Ambrus ugyan vagyont nem gyűjtött, de lényegében ő intézte a dinamikus fejlődő Thököly-birtokok szervezési és kereskedelmi feladatait, óriási jövedelmet biztosítva ezáltal Thököly Istvánnak. András öccse ellenben szorgosan növelte a családi tulajdont borkereskedelem, sörfőző ház üzemeltetése, birtokvétel és zálogbérletek révén. A későbbiekben éppen jelentős vagyona okozta halálát 1687. március 5-én, az eperjesi vérpadon. – Részletesebben lásd Benczédi 1975, 538–540. o.
- ²³ Vitnyédy levele Kis Ádámnak, 1661. december 31. Közli Payr 1910, 232. o.

- ²⁴ Vitnyédy levele Enselnek, 1657. május 15. Közli Payr 1910, 223. o.
- ²⁵ Vitnyédy levelét közli Fabó 1871a 1. 81–82. o.
- ²⁶ Stürtzer Mátyás (szül. Besztercebányán) hazai tanulmányai után 1659. április 26-án lett Wittenbergben magister. 1660 januárjában tért haza, a következő évtől előbb conrector, majd 1668 őszétől rector lett a besztercebányai gimnáziumban. 1674-ben a pozsonyi rendkívüli bíróság száműzte az országból. 1683 után tért haza, s ekkortól ismét szülővárosában élt és lelkészkedett. Életének adatait közli Zoványi 1977, 558. o.
- ²⁷ Zabán Izsák (1632, Brogyán – 1707, Nagyszeben) soproni tanulmányai után ment Wittenbergbe, s itt 1659. április 19-én lett magister. Ezután hazatért, s előbb a breznóbányai gimnázium rectoraként, majd az eperjesi iskola conrectoraként működött. 1667 tavaszától Eperjesen a teológiának másod-, a bölcsészetnek rendes tanára volt. Az iskola elkobzása után elmenekült, s 1676 nyarától Nagyszebenben teológiai és bölcsésztanárként működött. 1691-től Szászsebesen, a következő évtől pedig Nagyszebenben első pap. Zabán igen termékeny szerző volt, műveinek felsorolását és további életrajzi adatait lásd Zoványi 1977, 699. o.
- ²⁸ Vitnyédy levele Losynak, 1657. jún. 3.: „Tótul időközben egymással beszéljete, legyen az gyermeknek sörkentésekre.” Közli Payr 1910, 226. o.
- ²⁹ Ensel János (szül. Szakonyban) eperjesi tanulmányai után 1658. július 5-én Wittenbergben iratkozott be, s innen 1661 májusa után tért haza. Előbb Kőszegen tanított rectorként, majd 1662-től báró Petrőczy István kaszai várában lett udvari pap. Innen 1667-ben távozott, és a következő hat évben Meszlenben lelkészkedett. További sorsa ismeretlen. Életéről lásd Zoványi 1977, 170. o.
- ³⁰ Vitnyédy levele Keczernek, 1657. március 2. Közli Fabó 1871a 1. 43. o.
- ³¹ Vitnyédy levele Enselnek 1657. július 9. Közli Fabó 1871a 1. 63. o.
- ³² RMK 3. 2146.
- ³³ Vitnyédy mindhárom, 1661. július 3-án kelt levelét közli Payr 1910, 230–231. o.
- ³⁴ Dömötöri György dunántúli születésű, hazai tanulmányai után 1662-ben iratkozott be a tübingeni egyetemre. Hazatérése után az eperjesi gimnázium alkalmazásába került, és 1666-ban a szerveződő kollégium javára gyűjtőkörútra indult az evangélikus fejedelemségekbe. 1668 tavaszától a gimnázium tanára, valamint a nemesi convictus aligazgatója. 1673-ban őt is elűzték, de 1684-től újból Eperjesen tanított. Életéről és írásairól lásd részletesebben: Zoványi 1977, 156. o.
- ³⁵ Lásd Vitnyédy leveleit Schwartznak, 1663. február 3. Közli Fabó 1871a 2. 41. o.
- ³⁶ RMK 2. 1234.
- ³⁷ Fabricius János (1635, Árva megye – 1675, Nagyszeben) hazai tanulmányai után három évig a tübingeni egyetem hallgatója volt. Itt szerzett magiszteri fokozatot 1663 áprilisában. Nemsokára a jénai, majd – 1664 júniusában – a wittenbergi egyetemre iratkozott be. 1667 júniusában Breznóbányán volt rector. A következő évben Petrőczy István kaszai udvarába került, ahol tanárként, majd rectorként tevékenykedett. Később, 1673-tól haláláig Nagyszebenben tanított. Életéről és munkásságáról lásd részletesebben: Zoványi 1977, 188. o.
- ³⁸ RMK 3. 2220.
- ³⁹ RMK 3. 2289.
- ⁴⁰ Lásd Vitnyédy levelét Kis Ádám kassai lelkésznek, 1661. december 31.: „Vagyon mostan az akadémiában egy Fabricius nevű alumnusom, ki annak előtte Kassán tanult, és úgy hiszem jól esmeri Kgelmeteket, isten meghozván és levén Kgelmeteknek szüksége reá, meg nem tartom Kgelmetektől.” Közli Payr 1910, 232. o.
- ⁴¹ Payr 1906a.
- ⁴² RMK 3. 2121. Raidel Zsuzsanna 1660. június 18-án halt meg, 38 éves korában.
- ⁴³ RMK 3. 2218.
- ⁴⁴ Bíró 1986, 748–749. o.
- ⁴⁵ Fontosnak tartom kiemelni, hogy Dömötöri gyászverse és Vitnyédy családi krónikájában tett bejegyzése egybehangzón vadkant említ Zrínyi halálának okozójaként. Vitnyédy bejegyzése: „...qui duobus vulneratum globis Aprum persequens, insperato et nemine ex Nobis viso, per eundem lethalthier vulneratus, misere obiit...” Payr 1906a, 72. o. Fordítása: „A két golyó által megsebesített vadkant üldözvén, váratlanul és közülünk senki által nem láttatva attól halálosan megsebesítetett és nyomorúságosan meghalt...” Payr 1906b, 49. o.

- ⁴⁶ RMK 3. 2219. „...Dömötöri kronosztikont tervezett oda, azaz a római számjegyekül is használt betűkből adódott volna az 1664-es év, azonban I, azaz egyes számjegy elmaradván, csak 1663 jön ki. Ez többeket félrevezetett, akik a füzettel foglalkoztak és egészen mulatságos módon egy évvel Zrínyi halála elé keltezték.” Csatkai 1955, 82. o.
- ⁴⁷ A gyászversgyűjtemény talán megérdemli, hogy teljes címe magyarul itt szerepeljen: *Halotti tiszteletadás néhai gróf Zrínyi Miklós, Horvátország, Dalmácia és Szlavónia bánjának gyászos és az egész keresztény világ számára fájdalmas elhalálózása iránt, írta és mintegy papírból való gyászemlévényen mindenki legszomorúbb közös gyásza helyett tanúskodva, méltóságos gróf Zrínyi Péternek, azonos vérből való szeretett testvérének, Horvátország, Dalmácia és Szlavónia újonnan megválasztott bánjának Dömötör György teológiai tanuló kegyesen ajánlja.*
- ⁴⁸ Csatkai 1955.
- ⁴⁹ RMK 2. 1234.
- ⁵⁰ A történeti szakirodalom Unger Mihályt és id. Ács Mihályt is Vitnyédy alumnusai között említi. Az előbbi Csatkai Endre már hivatkozott műve sorolja az ügyvéd alumnusai közé. Unger valóban írt a Vitnyédy feleségének emlékére kiadott gyászversgyűjteménybe, de rajta kívül ezt jó néhány diáktársa is megtette. A Vitnyédy-levelek között nem találtam olyat, amelyik Ungernek szólna vagy alumnusként említené őt. Ács Mihállyal kapcsolatban is hasonló a helyzet. Róla Payr Sándor állítja, hogy 1669-ben Tübingenben megjelent disszertációját Vitnyédynek ajánlotta. Vö. Payr 1906b, 31–32. o. Az RMK 3. 2496 valóban közli a megfelelő tételt, csakhogy nem említi Vitnyédyt pártfogóként.
- ⁵¹ A magyar anyanyelvű diákok nehézségeiről hű képet ad Vitnyédy Keczer Andrásához írott, 1657. március 2-i levele: „Egy barátom akarja fiát az magyar szó kedvéért oda alá adni, hogy deákul is tanulhasson, földünkön nem lévén ezek ily alkalmatosság is. Két helyről gondolkodtunk, első Eperjes, az hol sok németek laknak s nehezen assequaljuk intentionkat. Második Patak, az hol calvinisták laknak, noha egy esztendeig azzá nem lenne...” Közli Fabó 1871a 1. 43. o.
- ⁵² [Fraknói] 1873, 152. o.
- ⁵³ Németh 1958, 37. o.
- ⁵⁴ Müllner 1857, 34. o.
- ⁵⁵ A kontraktus feltételeit Vitnyédy 1659. február 3-án Kövesdyhez írott levele tartalmazza: „...kész pénz fizetése leszén Kgdnek két száz ötven forint itt való pénz, gabonája valahány köből, bora valahány akó, fája valahány öl, szállása egy kis kerte s ezt azért ilyen bőven, hogy Kgd ingyen fogja tanítani tanítványait. (...) Ugy vagyon, volna ott is szükség Kgdre, de itt nagyobb s Kgdnek is nagyobb kötelessége hozzánk, földünk gyümölcs révén...” Közli [Fabó] 1871b.
- ⁵⁶ Hörk 1896, 2. o.
- ⁵⁷ Gróf Thököly István, báró Thököly Zsigmond, báró Osztrosith Mátyás, báró Petrőczy István.
- ⁵⁸ Csak néhány ismertebb nevet sorolok fel: Vitnyédy mellett jelen volt a Kövesdyvel kapcsolatban már említett, tekintélyes vagyonnal és befolyással rendelkező Tárkány István. A Sáros vármegyében megkezdhetetlen, az ülnöki, megyei követi pozíciókat rendszeresen viselő, Thököly István legszűkebb bizalmi körét adó „Keczer-klánt” Keczer Ferenc, Menyhért és András képviselte. Megjelent a gyűlésen Görgey Ezékiel, az 1662-es országgyűlés protestáns szónokainak egyik vezére, valamint Szirmay István, a II. Rákóczi Ferenc fejedelem udvarában fontos tisztségeket betöltő három Szirmay fiú édesapja.
- ⁵⁹ Vitnyédy levele Fajgel Péternek, 1665. október 21. Közli [Fabó] 1874, 190. o.
- ⁶⁰ Az idézeteket lásd: Vitnyédy levele Eperjes városához, 1665. október 21. Közli [Fabó] 1874, 191–192. o.
- ⁶¹ Gömör 1994, 26. o.
- ⁶² A nagyszombati egyetemmel kapcsolatban elsősorban Pázmány százezer forintos adományát említhetjük. Nem szabad elfeledkezni azonban Losy Imre és Lippay György tizenöt-tizenötezer forintos adományáról sem. Ebből a harmincezer forintból szervezték meg ugyanis az egyetem jogi karát. Az 1660 novemberében megnyíló kassai akadémia szintén egy főpap, Kisdi Benedek bőkezűségének köszönhette felállítását. Kisdi egri püspökként hatvan ezer forintot adományozott az iskolafejlesztésre. Az elmondottakhoz lásd részletesebben: Mészáros 1981, 304–308. o.
- ⁶³ A Rákócziaknak az iskola feletti ellenőrzése azonban kétélű fegyver volt. Igaz ugyan, hogy az intézmény a nyomdáját II. Rákóczi Györgynek köszönhette (1650), de az erdélyi fejedelem az iskola belügyeit is ellenőrizte, sőt egy alkalommal a választott rectort is távozásra kényszerítette. I. Rákóczi Ferenc 1661-es katolizálása, majd a Wesselényi-mozgalomra következő császári megtorlás alapjaiban rázta meg a kollegiumot: az anyagi támogatás megvonása, az épületek, taneszközök elvétele szinte ellehetetlenítette

működését. A következő fél évszázad zűrzavarában az intézmény legnagyobb sikere az volt, hogy mégis fennmaradt. Helyzetét végül egy 1714-es királyi rendelet oldotta meg, amelyben Sárospatakot artikuláris helynek nyilvánították, az iskola működtetésével pedig a városvezetést bízták meg. A pataki kollégiumról bővebben: Zoványi 1977, 523. o.

- ⁶⁴ „Mortuus a Patriae, quae ruitura humeris tuis Atlas fortissime procumbebat! Obiisti Religioni, quae per Te tantisper promotu, Te vivente non potuit, non accrescere, sed mortuo, debet evanescere!” Payr 1906a, 73. o. A fordítás: Payr 1906b, 83. o.
- ⁶⁵ Az egyik levél címzettje az erdélyi Bethlen Miklós, a másiké pedig Keczer Ambrus. Az udvar szempontjából mindhárom szereplő kitűnő választás volt. Vitnyédy és Keczer évekkel előbb meghalt, Bethlen pedig, Pozsonytól távol lévén, nem befolyásolhatta jelentősen a perek kimenetelét.
- ⁶⁶ Az állítólagos Vitnyédy-levelek szerint a protestáns prédikátorok egy olyan mozgalom ügynökei voltak, amely a Habsburg uralmat a szultán fennhatóságával szerette volna lecserélni. A prédikátorok szerepe főként a jobbágyság lázítása lett volna. Az 1670 tavaszán Felső-Magyarországon legyűrt fegyveres lázadók között azonban igen kevés volt az evangélikus. A mérsékelt, inkább a kiválás taktikáját választó lutheránusok éppen hogy szembe kerültek a mozgalom radikálisabb, Zrínyi Péter és I. Rákóczi Ferenc által vezetett katolikus–református irányzatával. Élete utolsó éveiben mind Vitnyédy, mind Keczer a mozgalmon belüli szakadás és az elszett fegyveres felkelés elkerülésén dolgozott. Mindezekhez lásd részletesebben: Benczédi 1975.
- ⁶⁷ Önéletírásában Bethlen egyértelműen koholmánynak minősíti mindkét levelet: „Ami az utóbbit illeti, melyet Keczer Ambrushoz írottak mondanak, kevésbé veszem figyelembe, de a másikat, melyről azt mondják, hogy hozzám íratott, kedvem van egy kissé tudványóbban meghányi-vetni, és a körülményekből afelett bizonyos ítéletet hozni; és miután maga a tényállás a hozzám koholt levelet megcáfollandotta, minden becsületes ember hajlandó lesz a Keczer Ambrushoz írtat is hasonlóul koholtnak bélyegezni.” Jankovics 1987, 1169. o.

Enno Littmann élete és munkássága*

Az alábbi tanulmány lazán, de egyértelműen kötődik a folyóiratunkban megjelent Parrot- (2002/1–2. 54–82. o.) és Lepsius-pályaképhez (2003/3–4. 165–191. o.) Littmann – a korábban tárgyalt kutatókhoz némileg hasonlóan – jelentős részt vállalt egy régi közel-keleti kultúra feltárásában. S ez akkor is igaz, ha az északnémet tudós – Lepsiustól s még inkább a régész-művészettörténész Parrottól eltérően – mindenekelőtt nyelvész volt; ráadásul munkásságában az akszúmi expedíció, sőt maga az etiopisztika is jóval szerényebb helyet foglalt el, mint Lepsiuséban Egyiptom vagy Parrotéban Mezopotámia.

Saját belső szempontunkra figyelve jólesik tudnunk, hogy olyan emberekről van szó, akiknek identitásához erősen hozzátartozott a lutheránus örökség. Lepsius esetében Schulpforta gimnáziuma, a korabeli szász és porosz hagyományok, a baráti kör vagy a lipcsei teológiai díszdoktorátus hordozza ezt a szálát. Littmann „klasszikus” helyeken – Greifswaldban és Halléban – tanulta a teológiát, míg Parrot még istentiszteleteket is tartott a párizsi Oratoire-ban. Tudományos pályájuk szempontjából ezek talán csak háttéradatok, de a személyiség mégis egy.

Közhely, hogy a régi Egyiptom és a régi Mezopotámia feltárása teljesebbé teszi az Ószövetség világról kialakult képünket; azt sem szokták vitatni, hogy a szír és etióp források sajátos jelentőséggel bírhatnak az egyháztörténeti kutatás számára. Mindezeknél azonban sokkal fontosabb felismerés, hogy mindig lenyűgöző az az életpálya, amely a szinte kínos szakmai aprólékoság közepette nyit új tér- és időbeli távlatot. Rainer Voigt írása – amely „roskadozik az adatoktól”, mint megjegyezte valaki – ilyen pályát mutat be.

A Parrot- és a Lepsius-tanulmány magyar nyelven íródott, a Littmann-pályaképet eredetileg ugyancsak magyar szerzőtől vártuk volna, végül mégis kapóra jött a frissen megjelent német tanulmány. Most ezért fordítást adunk közre, s ilyen esetben föl lehet tenni a kérdést: ennyire szakmai írás esetében van-e értelme a fordításnak? Hiszen akit a téma komolyan érdekel, vélhetőleg németül is olvas. Félreértés ne essék: a fordítás ebben az esetben nem bennünket minősít, hanem Littmannt minősíti. Bizonyos nagyságrenden túl már elvárható valakiről némi magyar nyelvű anyag; nem szólván arról, hogy a magyar nyelvű megfogalmazásnak kultúránk számára mindig többletértéke van. Az egyes művek címének fordításától azonban eltekintettünk. – A szerk.

* Rainer Voigt: Enno Littmann. Leben und Werk. In: *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002. in München.* Hrsg. von Walter Raunig – Steffen Wenig. Wiesbaden, 2005. /Meroitica 22./ 247–264. o.

Enno Littmann azon Kelet-kutatók közé tartozik, akik valóban nagyot alkottak: publikációinak száma és minősége egyaránt igazolja megállapításomat. Életrajzát,¹ amelyet az *Ein Jahrhundert Orientalistik*ban (1955)² olvashatunk, műveinek 550 tételből álló jegyzéke egészíti ki. Munkássága – különösen az arabisztika, a sémi epigrafika és az etiopisztika területén³ – döntő jelentőségű. Ráadásul – mind akkori, mind mai lépéssel mérve – igen tiszteletreméltó pályát futott be, amelyet a keleti ásatásokon kezdett, majd a német egyetemeken – Strassburgban, később évtizedeken át Tübingenben – folytatott.

Az ifjú évekkel kapcsolatban arra az önéletrajzra támaszkodom, amelyet a tudós hetvenéves korában írt feleségének 50. születésnapjára (1944 dec. 20.). Littmann hagyatéka Berlinben, a Staatsbibliothekban található: itt őrzik ezt a ceruzával írt kéziratot, amelyet én is használtam. Nyomtatott változata 1986-ban jelent meg, míg egy rövidített változatot Rudi Paret olvasott fel „bensőséges gyászünnepek keretében” a tudós temetésekor (Paret 1959). Az utóbbi fogalmazvány egy évvel később nyomtatásban is megjelent a *The Library of Enno Littmann*ban (1959, XIII–XX. o., ábrákkal). E néhány forráson kívül a tübingeni egyetem levéltárának személyzeti aktái álltak rendelkezésemre.⁴

1875–1894: Ifjúsága Oldenburgban

Richard Ludwig Enno Littmann 1875. szeptember 16-án egy nyomdatulajdonos fiaként látta meg a napvilágot Oldenburgban, a hasonló nevű nagyhercegség székhelyén. Édesapja (1829–1893) a szászországi Lützen közelében született, ezért a Gustav Adolphe keresztnevet viselte. (Ismeretes, hogy Lützennél esett el II. Gusztáv Adolf svéd király 1632-ben.)

Littmann édesanyja (Sophie, született Jacoby, 1843–1924) északnémet-fríz családból származott. 1843-ban született (önéletrajz 4. o.) „egy magányos tanyán, Oldenburgtól 15 kilométernyire északra”. Az anyai nagyapa szintén fríz származású volt: Butjadingen környékén, ugyancsak oldenburgi területen látta meg a napvilágot (önéletrajz 5. o.). Littmann fríz nyelv iránti érdeklődése tehát a családi háttérből fakadt.

Enno Littmann – „tizenkét gyermek között a kilencedik” (önéletrajz 8. o.) – gyermekkorát és kamaszéveit az akkor nem egészen húszezer lelkes Oldenburgban töltötte (1888-ban a város 21438 lakost számlált, lásd Meyer 1885–1891).⁵ „Nyaranként egy vasárnapon fölkerestük a nagyszülők házát” (az anyai ági nagyszülőkről van szó; önéletrajz 9. o.). Ott „természetesen az alnémet (niederdeutsch) dialektust beszélték, és lassanként én is megtanultam ezt a nyelvet” (önéletrajz 10. o.).

1885 húsvétján kezdte meg a hatodik – Sexta – osztályt. Ugyanebben az időben – mivel egyik bátyja hajósnak állt – kapott végre egy széket az ebédlőasztalnál: „...addig ugyanis állva kellettennem” – írja (önéletrajz 11. o.).

Littmann nyelvek iránti érdeklődése korán megmutatkozott. Az iskolában latinul, később franciául és görögül tanult. Otthon apja – az egykori katonai tolmács – nyelvkönyveiből elsajátította az angol, az olasz és a spanyol nyelvtant. A gimnázium 6. osz-

tályában nekifogott a hébernek. Amikor egy könyvesboltban arab nyelvtanra bukkant, megkérte édesapját, hogy 15. születésnapjára azt vegye meg neki ajándékkul.⁶ Apjától később további nyelvkönyveket kapott, s így már gimnazistaként bizonyos előrehaladást ért el nemcsak az arab,⁷ hanem a héber, a szír és az újperzsa nyelvben is. Első keresetét magánórákkal szerezte. Édesapja halála (1893) nagy csapás volt Littmann számára, amelyet csak az tudott némileg enyhíteni, hogy hamarosan elhagyta szülővárosát.

1894–1899: Tanulmányai Berlinben, Greifswaldban, Hallében és Strassburgban

1894-ben leérettségizett, majd ugyanazon év áprilisában Berlinbe ment, hogy ott keleti nyelveket tanulhasson. Az akkori szokás szerint bemutatkozott jövőendő professzorainak, Eduard Sachaunak, Eberhard Schradernek és August Dillmann-nak.⁸ Dillmann azt ajánlotta neki, hogy minél alaposabban mélyedjen el a filológiai munkában (önéletrajz 32. o.). Amikor pedig Littmann megemlítette várható megélhetési gondjait, az öreg tudós így bátorította: „Legyen csak egészen nyugodt! Aki jól teljesít, aki rátermett, annak mindig tudunk lehetőségeket nyújtani” (önéletrajz 32. o.). A beszélgetésre kevéssel Dillmann 1894-ben bekövetkezett halála előtt került sor.

Mivel a keleti nyelvek kutatása akkoriban sem jelentett biztos megélhetést, Littmann – aki szeretett volna ösztöndíjban részesülni – a teológiára iratkozott be, közelebbi érdeklődési területként pedig az Ószövetséget jelölte meg. Greifswaldban a teológia mellett arabisztikai tanulmányokat is folytatott Georg Jacob⁹ vezetésével. Jacob ez időben adta ki egyik munkáját: *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895). Az index összeállításában már Littmann is részt vehetett. Nem sokkal később azonban Hallében folytatta tanulmányait, részben talán azért, mert 1896-ban Jacob az itteni egyetemen kapott állást magántanárként. Vélhetőleg ennél is fontosabb szempont volt, hogy az etióp szakos Franz Praetorius szintén Halléba kapott meghívást.¹⁰ Hiszen már ekkor nyilvánvaló volt, hogy Littmann érdeklődése főként az etiopisztikára és az arabisztikára irányul (később a sémi epigrafika – felírtan – egészítette ki érdeklődési körét).

A fiatalember hat szemesztert végzett el Hallében, „teológiát és filológiát” hallgatott (önéletrajz 459. o.). Közben Otto Bremer,¹¹ a germanista és dialektológus megbízta, hogy az 1897-es nyári gyakorlaton térképezze fel az Oldenburghoz tartozó Wangerooge sziget keleti fríz dialektusát. A nyelvtani anyag ugyan nem jelent meg, de az összegyűjtött szövegek – negyedszázaddal később – napvilágot láttak (*Friesische Erzählungen aus Alt-Wangerooge*, Oldenburg i. O., 1922), igaz, német irodalmi nyelven (Nr. 508).¹²

„Abesszin témában itt a hallei egyetemen kezdtem el önállóan dolgozni” – emlékezik Littmann (önéletrajz 54. o.). Feldolgozott egy etióp szöveget,¹³ majd mindinkább a tigre nyelvre irányult a figyelme, amely etiosémi nyelv, s az eritreai mélyföld északi és nyugati peremén beszélik. Tanulmányt írt a tigre névmásokról,¹⁴ majd 23 évesen megírta doktori disszertációját: *Das Verbum der Tigresprache in Abessinien* (Halle, 1898).¹⁵ Az

anyagot korábbi publikációkból gyűjtötte össze, hiszen saját forráskutatást csak később végezhetett. Ugyanebben az évben (1898) államvizsgázott (önéletrajz 56. o.). Főszakját a vallástudomány és a héber nyelv, mellékszakját az angol, német és latin nyelv képezte (önéletrajz VII. o.). Friedrich Blass a latinvizsgán egy görög szöveget fordítottatott le vele latinra.¹⁶ Az államvizsga feljogosította Littmann arra, hogy felsőfokú intézményekben is taníthasson.

Az 1898/99-es téli szemesztert Strassburgban végezte: elsősorban a nagynevű Theodor Nöldekét hallgatta.¹⁷ Elsa – Nöldeke unokája – ebben az időben mindössze négyéves volt: 1894-ben született. 22 évvel később – 1921-ben – ő lett Littmann felesége. Strassburgi tartózkodása során Littmann Julius Euting és Heinrich Hübschmann előadásait is látogatta. Hamarosan kiadta második monográfiáját: *Über die Abfassungszeit des Tritojesaja* (Freiburg a. B., 1899).¹⁸ 1899 húsvétján Littmann ismét Oldenburgban volt, s azt fontolgatta, hogy egyetemi oktató lesz. A sors azonban másként döntött (önéletrajz 62. o.).

1899–1906: Szíriai és palesztinai utazásai, amerikai tartózkodása

Ekkoriban történt, hogy egy Halléban doktorált amerikai ismerőse – William K. Prentice – meghívást közvetített Littmann-nak: csatlakozzon egy szíriai expedícióhoz. A vállalkozásban Howard C. Butler¹⁹ és Robert Garret is részt vett, mindketten a Princetoni Egyetemről érkeztek Szíriába. Az amerikai régészeti expedíció 1899 októberétől 1900 júliusáig tartott. Bejrútból indultak, s először az „Antiochia (ma: Antakya, Törökország) és Aleppó közti romvárosokat” (önéletrajz 90. o.) keresték föl. Innen délre fordultak, s a szír területeken áthaladva érkeztek meg a Jordánon túlra. Végső állomásuk Jeruzsálem volt. Az út folyamán Littmann szír, palmürai, nabateus, héber, szafaita és arab feliratokat másolt, arab és török nyelvfelvételeket készített, népdalokat és népmeséket gyűjtött. A Jeruzsálemben töltött egy hónapot az etiopisztikára szánta. Kefla Gijorgisz, egy jól képzett pap segítségével jelentős munkát végzett, amelynek hozadéka – igaz, jóval később – napvilágot látott: *Die altamharischen Kaiserlieder* (Strassburg, 1914. Nr. 381). Ezenkívül a Jeruzsálemben föllelhető etióp kéziratokat is önálló tanulmányban dolgozta föl.²⁰

A kutatóút nagyon eredményesnek bizonyult. Littmann jelentős részt vállalt a *Publications of an American Archeological Expedition to Syrie in 1899–1900* kiadvány 4. kötetének létrehozásában (*Semitic Inscriptions*. New York, 1904. Nr. 88). Ráadásul a Szíriában gyűjtött anyag további tanulmányok alapját képezte: ilyen például a Karagöz témájában közzétett írás²¹ vagy a Jordántól keletre élő beduin törzsek számbavétele.²² Idetartoznak még olyan monográfiák, mint az *Arabische Schattenspiele* (Berlin, 1901. Nr. 179), a *Zur Entzifferung der Tafa-Inschriften* (Lipcse, 1901. Nr. 180), a *Neuarabische Volks poesie* (Berlin, 1902. Nr. 182), a *Modern Arabic Tales*. 1. *Arabic Texts* (Leiden 1905. Nr. 191). Megjelent azonban az etióp Jubileumok könyvének német fordítása is.²³

A kutatóút során baráti szálak szövődtek, amelyek révén Littmann hamarosan meg-

hívást kapott Princetonba, ahol már abban az időben is jó hírű egyetem működött. Állását 1901-ben foglalta el, *Custodian of Manuscripts and Instructor in Semitic Languages* titlussal. A városka mindössze ötezer lelket számlált, de a német tudományosság igen nagy tekintélynek örvendett. „Ha valaki professzori címre pályázott, úgyszólván íratlan törvény volt, hogy előtte német doktorátust is kellett szereznie” (önéletrajz 186. o.). Édesanyja és számos tanára bölcs döntésnek tartotta, hogy a 26 éves Littmann Amerikába költözik. (Édesapja már nyolc éve halott volt.) Legtekintélyesebb professzora, Theodor Nöldeke azonban ellenezte a dolgot (önéletrajz 175. o.). Princetonban Littmann katalogizálta az úgynevezett Garrett-gyűjteményt: *A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library* (Princeton, 1904. Nr. 190). Egy másik jelentős munkája is megjelent: *The Chronicle of King Theodore of Abyssinie* (Princeton–Lipcse, 1902. Nr. 351). Naplója mégis arról tanúskodik, hogy nem vált otthonossá Amerikában. 1904-ben visszatért Németországba. Ebben az időben Zara Jákób és Valda Hejvat egy-egy érkekezésén dolgozott. (Évtizedekkel később azonban kiderült, hogy a két munka valójában egy európai misszionáriustól származik.)²⁴ A *Philosophi Abessini* 1904-ben latin fordításával együtt meg is jelent a *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*ban (Nr. 355). A német fordítás jóval utóbb látott napvilágot: *Zar’a-Jacob. Ein einsamer Denker in Abessinien* (Berlin, 1916. Nr. 384). Az amerikai évek hozadéka volt még a *The legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum* (Leiden–Princeton, 1904. Nr. 357) is.

A princetoni kapcsolatok a továbbiakban sem lazultak. 1904-ben Littmann rövid szíriai tanulmányúton vett részt. Valószínűleg ő kezdeményezte az egyetem abesszin expedícióját, amellyel végre maga is eljutott az afrikai országba. Ez az 1905–1906-os tanulmányút lehetővé tette számára, hogy egy időre egészen az abesszin nyelveknek és irodalmaknak szentelje magát. Mivel doktori értekezése okán a tigre nyelvet alaposan megismerte, most örömmel szánta rá magát, hogy *Colonia Eritrea* – az olasz gyarmat – második legnagyobb népcsoportjával közvetlenül is foglalkozzon.

Az utazást Rómában készítette elő, ahol az etiopisztika két kiemelkedő képviselője, Ignazio Guidi (1844–1935)²⁵ és Carlo Conti Rossini (1872–1949)²⁶ nyújtott számára segítséget. 1905 októberében érkezett meg Masszavába, *Colonia Eritrea* fő kikötőjébe. Késlekedés nélkül a gyarmati fővárosba, Aszmarába utazott, majd hat öszvérrel folytatta útját Keren érintésével Gelebbe,²⁷ amely a tigre nyelvű Menza legfontosabb települése volt. A városkában egy svéd misszió is működött, amely kitűnő munkakörülményeket biztosított Littmann-nak.²⁸ Együtt dolgozott Richard Sundström svéd misszionáriussal, aki szintén jól ismerte a tigre nyelvet. A két kutató együttműködése azonban nem ekkor kezdődött, hiszen két tigre szöveget már az előző évben közösen adtak ki: Sundström–Littmann: *En sång på Tigré-språket* (Uppsala–Lipcse, 1904).

1906 januárjában Sundström elutazott, a princetoni egyetem ugyanis fölkérte, hogy folytasson kutatásokat a híres ókori akszumita kikötő, Adulis romjainál. A munkáról beszámoló is készült (Sundström, 1907).

Sundström ismertette meg Littmannt Naffa Vad Etmannal, egy tehetséges tigrével,²⁹ aki a továbbiakban igen komoly segítséget jelentett a német kutató számára. S nemcsak Eritreában, hanem később Strassburgban is, ahol 1907–1909 között a feldolgozó munka során „felbecsülhetetlen szolgálatokat tett” (*Ein Jahrhundert Orientalistik* 14. o.)

Az eritreai két hónapban Littmann igen sok mesét, mondát, legendát, dalt és egyéb folklórszöveget gyűjtött össze. Kutatásának eredményét 1910–1915 között Leydenben adta ki: *Publications 1–4*. Az első és második kötetet a *Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigré tribes* című gyűjtés képezi, tigre nyelven és angol fordításban. A további három kötet – *Lieder der Tigré Stämme* – a tigre szövegen kívül német fordítást ad (Nr. 374). Littmann később is több publikációban foglalkozott a tigre nyelvvel, amely az etiosémi nyelvek között – elterjedtségét tekintve – a harmadik helyen áll. Egy tigre szótár kiadását is tervezte, amely már a halála után – főként Maria Höfner közreműködésével – meg is valósult.

A tigrén kívül Littmann a tigrinya nyelvvel és irodalommal is foglalkozott.³⁰ Igaz, ezek a kutatásai kevésbé jelentősek. A tigrinyát az eritreai és etióp magasföldön beszélik, az amhara után a legfontosabb etiosémi nyelv; de az egész mai sémi nyelvterületen is csak az arab és az amhara elterjedtebb nála. Littmann további etiópiai nyelvekről – így az amharáról és a galláról (amelyet ma inkább oromónak nevezünk) – is tett közzé tanulmányokat (például: *Galla-Verskunst*. Tübingen, 1925. Nr. 397).

A nyelvi, néprajzi és irodalomtudományi kutatásokon kívül a princetoni egyetem expedíciója főként Akszúm romjaira, az ott fellelhető feliratokra összpontosította figyelmét. Ráadásul régi etióp (geez) és amhara kéziratokat is szeretett volna gyűjteni. Az eredetileg megállapított keretek azonban szűkösnek bizonyultak a számos, különböző jellegű feladathoz képest. Ráadásul Eritreába érkeztek Littmannat fölkérték egy Akszumba induló német expedíció vezetésére. A terv kivitele főként Friedrich Rosen (1856–1935) orientalista és diplomata³¹ érdeme volt, aki a német–etióp diplomáciai kapcsolatfelvétel (1905) óta mint rendkívüli ügyvivő dolgozott Addisz-Abeában.³² Öccse, Felix Rosen igen színes beszámolót írt az Etiópiában töltött időszakról, könyve sok gyakorlati tudnivalót – azonkívül 166 képet³³ – is tartalmaz (*Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*. Lipcse, 1907).

II. Menelik császár egy ízben fogadta Friedrich Rosent, aki beszámolt az uralkodónak II. Vilmos erős régészeti érdeklődéséről, s külön is szólt Koldewey sikeres babiloni ásatásairól. Az etióp császár igen nagy figyelemmel hallgatta Rosent, s nyomban fölkererte az ügyvivőt: továbbítsa azon óhaját, hogy II. Vilmos küldjön német szakembereket Akszúm föltárására (*Deutsche Aksum Expedition* – a továbbiakban *DAE* – I. V. o.)³⁴ A német császár nyomban eleget tett a kérésnek: pénzalapot különítettett el, s megparancsolta, hogy 1905 őszén induljon el az expedíció. A döntés tehát megvolt, a kutatóút vezetésére pedig Littmannat kérték föl, akinél alkalmasabbat keresve sem találhattak volna. Friedrich Rosen volt a közvetítő, aki a kérést eljuttatta Littmann-nak: valószínűleg 1900-as jeruzsálemi tartózkodása közben ismerhette meg a fiatal tudóst. Littmann és Rosen titokban még 1905 nyarán találkozott Norderney északi fríz szigetén. Ekkor beszéltek meg azokat a nehézségeket, amelyeket a princetoni expedíció elhagyása és a németekhez való csatlakozás okozhatott Littmann-nak. A megbeszélésről később maga Littmann is szólt a Rosen halálakor (1935) tartott emlékbeszédében (*Ein Jahrhundert Orientalistik*, 77. o.)

Említettem, hogy a fiatal tudós 1905 októberében érkezett Masszavába. 1907-es jelentésében (Preliminary report) pedig azt írja, hogy röviddel megérkezése után föl-

kérték az akszúmi német expedíció vezetésére. A princetoni egyetem részéről Robert Garrett egyetértett azzal a megoldással, hogy Littmann az ő számukra csupán a tigre és tigrinya nyelvre vonatkozó kutatásokat végzi el, továbbá – amennyire lehetséges – kéziratokat gyűjt; Akszúm föltárása viszont a német expedíciót illeti. Littmann így kettős feladatot teljesített. A *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* sorozatban öt vaskos kötetet tölt meg a tigre anyag. Ezenkívül Littmann 316 kéziratot (ebből 167 varázstekercs) is gyűjtött: szerzeménye részben a Berlini Királyi Könyvtár, részben Robert Garrett tulajdonába ment át (DAE 1. V. o.) A jelentésben (1907, 169. o.) a német kutató azt írja, hogy 68 kézirat jutott Berlinbe. A gyűjtés nagy része tehát – a megállapodásnak megfelelően – Princetonba került.

Másrészt az akszúmi német expedíció tudományos vezetője Littmann lett, s hamarosan csatlakozott is kutatócsoportjához.³⁵ A technikai irányítás Daniel Krencker kormányzati építész feladata volt, akinek Theodor von Lüpke kormányzati építész, egyben fényképész (aki korábban Baalbekben dolgozott) asszisztensként segítette a munkáját. Erich Kaschke orvosként kísérte el az expedíciót (1910-ben meghalt). Littmann munkatársai közül Daniel Krencker (1874–1941) volt a legismertebb, aki 1900–1904 között Baalbekben, Palmürában, valamint Szíria és Jordánia más lelőhelyein dolgozott német expedíciókkal.³⁶

A feladatokat elosztották: Littmann tárgyalt az olasz hatóságokkal és az abesszi- nekkal, továbbá másolatokat készített a feliratokról és a nyelvészeti munkát végezte. Krencker vezette az ásatásokat, ő készítette el a feltárt épületek és egyéb emlékek dokumentációját. Von Lüpke elsősorban fényképezett, de a feldolgozó munkából is részt vállalt, például a főtemplom esetében. A város átnézeti térképét is ő rajzolta meg. Kaschke az orvosi munka mellett etnológiai és zoológiai gyűjtést végzett, ezenkívül fonográf-felvételeken rögzítette a helyi zenét, valamint a tigrinya, amhara és arab élőbeszédet (DAE 1. V. o.)

Az expedíció menetrendje az alábbiak szerint alakult (DAE 1. 1–25. o.): 1905. december 29–1906. január 14.: utazás Masszavából Akszúmba. Január 13–április 6.: helyszíni munkálatok. Április 6–29.: visszatérés Akszúmból Masszavába.

A visszatérés azért tartott olyan sokáig, mert az expedíció minden alkalmat megragadott, hogy az útjába eső egyéb romterületeket is fölkeresse, és ha lehetséges, föl- mérje.

Bár igen rövid idő állt rendelkezésükre – Akszúmban nem egészen három hónapot töltöttek –, az expedíció résztvevői így is rendkívül gazdag anyagot gyűjtöttek össze. Legfontosabb feladataik közé tartozott az Akszúmban és környékén található etióp feliratok és domborművek dokumentációjának elkészítése. De nemcsak a látványos sztéléket, a kultikus épületek és a paloták impozáns maradványait dolgozták föl, hanem az összes templomot, továbbá néhány lakóházat is. Bár kutatásuk súlypontját Akszúm képezte, az útvonaluk közelében található többi fontos lelőhelyet is dokumentálták (Adua, Jeha, Debre-Damo, Metera, Tokonda, Kohaito stb.). A néprajzi vagy vallástörténeti szempontból fontosnak ítélt használati eszközökről, kultikus tárgyakról leírás készült. Az etióp egyház ünnepeit, valamint a helyi építkezési módot ugyancsak feljegyzések örökítették meg.

Kéziratok, érmék, kisebb leletek, valamint fényképek száza kerültek Németországba. Az utóbbiak főleg a feliratokról, az épületekről és a tájról készültek, s ma is felbecsülhetetlen értékű segítséget nyújtanak a száz évvel ezelőtti viszonyok rekonstrukciójában. Megjegyzem, hogy a felvételek egy része máig sem került a nyilvánosság elé.³⁷

A hazaérkezés után³⁸ Littmann és Krencker tollából azonnal megjelent a *Vorbericht der Deutschen Aksumexpedition* (Berlin, 1906). Hét évvel később pedig napvilágot látott az ötkötetes, nagy formátumú összefoglalás,³⁹ a *Deutsche Aksum-Expedition* (Berlin, 1913. Nr. 379).⁴⁰ A kiadást a berlini királyi múzeumok főigazgatósága intézte, s a munkába Littmann is intenzíven bekapcsolódott. A mű a következőképpen tagolódik:

1. kötet: *Reisebericht der Expedition, Topographie und Geschichte Aksums*. VI, 64 o., 3 tábla, 44 ábra. (A beszámolót és a történeti részt Enno Littmann, a topográfiai leírást Theodor von Lüpke írta.)

2. kötet (két részben): *Ältere Denkmäler Nordabessiniens*

2/a: VIII, 242 o., 439 ábra. (Szerzői Daniel Krencker és Theodor von Lüpke. Robert Zahn utószava a 199–231. o.-n azokat a leleteket tárgyalja, amelyek a berlini királyi múzeumok antik gyűjteményébe kerültek.)

2/b: Képtáblák (31 tábla)

3. kötet: *Profan- und Kultbaute Nordabessiniens aus älterer und neuerer Zeit*. 112 o., 11 tábla, 281 ábra. (A kötetet – Daniel Krencker és Enno Littmann közreműködésével – Theodor von Lüpke írta.)

4. kötet: *Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften*. IX, 96 o., 1 térkép, 109 ábra. (A kötet Enno Littmann munkája.)

A kutatóút, majd a részletes publikációk eredményeként az érdeklődő közönség első ízben szerezhetett alapos és széleskörű ismereteket az akszumita kultúráról. Ez a kultúra Kelet-Afrika és Nyugat-Ázsia határán, a hellenisztikus világ legdélibb nyilvánványaként egyiptomi, afrikai és előázsi elemeket is hordozott. A 4. században kereszténnyé vált és kelet-afrikai nagyhatalmat teremtett, fejlett városi kultúrával és önálló pénzveréssel. Az első évezred végére azonban a városi kultúra eltűnt, és Akszúm, bár az etióp császár koronázó helye maradt, faluvá zsugorodott össze. A német Akszúm-expedíció azt a helyzetet dokumentálta, amelyet az olasz gyarmatosítás és a modern idők változásai még nem érintettek.

1906–1914: Strassburg és Kairó

Littmann még Etiópiában tartózkodott, amikor fölkérték, hogy Theodor Nöldeke utódaként vegye át a strassburgi egyetem orientalisztikai tanszékének vezetését.⁴¹ Most először ajánlottak neki állást Németországban, így lemondhatta a princetoni egyetem meghívását. Harmincegy évesen pályája csúcspontjára érkezett: keleti expedíciók résztvevőjeként igen gazdag tárgyi gyűjteményt mondhatott a magáénak, és több tudományszakban is jelentős publikációkat adott már ki. Így talán érthető, ha most egy pillanatra összehasonlítjuk strassburgi elődjével.

Nöldeke, az egyik legnagyobb orientalista „a régi típusú német tudós legtökéletese-

sebb példája volt” – mint Littmann írja róla emlékbeszédében.⁴² Természettől fogva kevésbé robusztus alkat, aki sohasem jutott el Elő-Ázsiába, „...de az ottani népeket jobban ismerte, mint nagyon sokan azok közül, akik huzamos időt töltöttek ott. A nyelvek terén is hiányzott számára a gyakorlat” (53. o.), mégis jelentősebb műveket alkotott, mint sok poliglott keletjáró. Vele szemben Littmann már fiatalon eljutott Keletre, és élőben is szívesen gyakorolta nyelvtudását. Rudi Paret véleménye szerint (1985) „...az analitikus, aprólékos munkához több érzéke volt, mint az átfogó szintézishez” – és éppen ez az átfogó szintézis volt Nöldeke erőssége.

1906-tól 1914-ig Littmann Strassburgban tanított. Csupán néhány alkalommal szakította meg munkáját, amikor a Fuad herceg – a későbbi király – által újonnan alapított kairói egyetemen tartott előadásokat, illetve amikor részt vett egy kis-ázsiai kutatóúton, ahol lüdiai feliratokat másolt (*Lydian Inscriptions*. Leiden, 1916. Nr. 79).

1914–1918: Göttingen és Berlin; 1918–1921: Bonn;
1921–1958: Tübingen, Baltimore és Kairó⁴³

1914-ben Julius Wellhausen utódként⁴⁴ Göttingenbe került. 1916 elejétől 1918 végéig katonai szolgálatot teljesített. A helyettes vezérkar térképészeti osztályán dolgozott Berlinben. (Littmann: *Sketch*. 1959. XVIII. o.). Többek között az is feladata volt, hogy névjegyzéket készítsen az oszmán-török térképek számára (lásd Nr. 486–487). 1918-ban Carl Heinrich Becker utódként Bonnba került, ahol megismerkedett későbbi feleségével, Nöldeke unokájával. 1921-ben lemondott egy berlini meghívást, és Christian Friedrich Seyboldt⁴⁵ utóda lett Tübingenben. Végre megtalálta igazi helyét: minden későbbi meghívást (Heidelberg, München, Baltimore, Göttingen) elhárított, és harminchét éven át – egészen haláláig – Tübingenben maradt. (1949-ben ment nyugdíjba.) Ebben a városban tehát több időt töltött, mint bárhol másutt. Hét alkalommal szakította meg itteni munkáját kairói, illetve alexandriai utazás miatt: egyetemi előadásokat tartott Egyiptomban, valamint az ottani tudományos akadémia ülésein is részt vett.

A szíriai és abesszíni expedíciói során gyűjtött anyagot számos további kiadványban dolgozta fel: *Semitic inscriptions*. 1–4. Leiden, 1914–1949 (Nr. 94); *Greek and Latin inscriptions* (D. Magie és D. R. Stuart közreműködésével). 1–7. Leiden, 1921 (Nr. 124); *Zur Entzifferung der thamudischem Inschriften*. 1904 (Nr. 188); *Tschakysdchy – ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart*. Berlin, 1915 (Nr. 485); *Abessinische Klagelieder*. Tübingen, 1949 (Nr. 422).

Az akszúmi expedíciót követő évtizedekben az arab nyelv és népi irodalom mindinkább előtérbe került Littmann munkásságában, s fokozatosan háttérbe szorította az etióp témákat és a felirattant. (Igaz, a *Thamúd und lafá – Studien zur altnordarabischen Inschriftenkunde*. Lipcse, 1940 [Nr. 247] még a korábbi témakörhöz tartozik.)

1908 és 1955 között az alábbi arabisztikai művei jelentek meg:

- Arabische Beduinenerzählungen.* 1–2. Strassburg, 1908 (Nr. 195);
Arabic proverbs. Collected by A. P. Singer. Kairó, 1913 (Nr. 199);
Das Malerspiel – ein Schattenspiel aus Aleppo nach einer armenisch-türkischen Handschrift. Heidelberg, 1918 (Nr.488);
Zigeuner-Arabisch. Bonn–Lipce, 1920 (Nr. 498);
Jäger und Prinzessin – ein neuarabischen Märchen aus Jerusalem. Bonn, 1922 (Nr. 217);
Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur. Tübingen, 1923 (Nr. 220);
Finianus – Die Abenteuer eines amerikanischen Syrers. Tübingen, 1932 (Nr. 232);
Arabische Märchen. Lipce, 1935 (Nr. 234);
Kairiner Sprichwörter und Rätsel. Lipce, 1937 (Nr. 240);
Morgenländische Spruchweisheit. Arabische Sprichwörter und Rätsel. Lipce, 1937 (Nr. 241);
Ägyptische Nationallieder und Königslieder der Gegenwart. Lipce, 1938 (Nr. 243);
Kairiner Volksleben. Arabische Texte. Berlin–Lipce, 1941 (Nr. 251);
Arabische Beduinenerzählungen. 1949 (Nr. 257);
Mohammed im Volksepos. Ein neuarabisches Heiligenlied. Kopenhága, 1950 (Nr. 259);
Arabische Geisterbeschwürungen aus Ägypten. Lipce, 1950 (Nr. 260);
Achmed il-Bedawi. Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen. Mainz–Wiesbaden, 1950 (Nr. 262);
Islamisch-arabische Heiligenlieder. Mainz–Wiesbaden, 1951 (Nr. 264);
Arabische Märchen. Lipce, 1954 (Nr. 527);
Arabische Märchen und Schwänke aus Ägypten. Mainz–Wiesbaden, 1955 (Nr. 272);
Die schönsten Liebesgeschichten aus Tausendundeiner Nacht. 1–2. Zürich, 1955 (Nr. 274);
Die schönsten Geschichten aus 1001 Nacht. Wiesbaden, 1955 (Nr. 275);
Die schönsten Geschichten aus 1001 Nacht. Berlin, 1957 (Ausgabe für die Jugend, Nr. 534);
Arabische Märchen. Lipce, 1957 (Nr. 538);
Arabische und abessinische Dichtungen. Zürich, 1958 (Nr. 100).

Littmann nevét a széles közönség számára valójában *Az Ezeregyéjszaka meséinek* német fordítása tette ismertté. A fordítás a kalkuttai kiadás alapján készült, és nem csupán nyelvtudományi, hanem szépirodalmi szempontból is kiemelkedő teljesítmény. Először Lipszében jelent meg 1921–1928 között, hat kötetben (Nr. 216), majd válogatás is készült belőle (1954), és utánnomásban is kiadták.

Rudi Paret, aki Littmann tanítványa volt, egyik megemlékezésében (1958) azt írta, hogy mestere nem tartott előadásokat, és csak ritkán szerepelt a nyilvánosság előtt. Ez az állítás meglepő, hisz Littmann nemcsak a számos mesekötetet, de jó néhány egyéb munkáját is a szélesebb közönségnek szánta. Ilyen mű a *Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens* (Lipce, 1916. Nr. 121), a *Morgenländische Wörter im Deutschen* (Tübingen, 1920. 2. kiad. Tübingen, 1924. Nr. 3, 7), a *Vom morgenländischen Floh* (Lipce, 1925. Nr. 9) és az *Abessinien* (Hamburg, 1935. Nr. 404).

Littmann legfontosabb műveinek egyike a részben Maria Höfnerrel együtt szerkesztett tigre szótár: *Wörterbuch der Tigré-Sprache* (Mainz, 1962).⁴⁶ Az első három füzet megjelenését az idős tudós még megérhette (Nr. 541), az anyag többi része már halála után látott napvilágot. A szövegek cédulázását nagyrészt Maria Höfner végezte el.

Enno Littmann 1958-ban halt meg. Özvegye, Elza Littman, szül. Nöldeke 25 évvel élte túl férjét (1983-ban hunyt el). Amikor 1964-től 1967-ig, majd 1976-tól 1988-ig – diákként, majd mint utóda utódjának asszisztense – Tübingenben tanultam és tanítottam, a hely szellemét, a *genius loci*t még mindig Littmann határozta meg. Így hallottam lakásáról, a Mörikestrasse 8-ról, ahol élete utolsó éveiben is tartott szemináriu-

mokat, hatalmas könyvhalmok között. (Lásd a *Library of Enno Littmann* [Leyden, 1959] kötetben közölt fényképeket.) S itt meg kell emlékezniem tübingeni tanáromról, Rudi Paretről (1901–1983), aki maga is Littmann tanítványa, egyben az utóda volt: neki köszönhetjük Littmann ez ideig legrészletesebb méltatását.

A számos ünneplés közül, amelyben részesült, maga Littmann elsősorban kairói díszdoktorrá avatását emeli ki életrajzi vázlatában. Kairóban sokat tanított, sőt 1910-től 1912-ig dékánként is működött. A díszdoktorrá avatáskor (1950) tartott arab nyelvű beszédéről azt írta: „...a Kelet kutatójaként és jóakarójaként végzett munkám csúcspontja” (Littmann: *Sketch*, XIX. o.) Mint azon három rendtag egyike, aki túlélte a háborút és a hitlerizmust, nagy megtiszteltetésként élte meg, amikor Heuss elnök fölkérte: vegyen részt a tudományos és művészeti célokat szolgáló *Pour le mérite* rend újjászervezésében. Littmann még 1931-ben lett a rend tagja, 1952 és 1955 között pedig a rendkancellár tiszttét is ő töltötte be.

Irodalom

Biesterfeldt, H. H.: lásd Littmann, E.: *Leben und Arbeit*.

Brockhaus Conversationslexicon = Allgemeine deutsche Realencyclopaedie für die gebildeten Stände. 1–10. 6. kiad. Lipcse, 1824.

DAE = Deutsche Aksum-Expedition. 1–4. Berlin, 1913.

Eiðfeldt, Otto: *Enno Littmann † am 4. Mai 1958. Gedenkrede*. Tübingen, 1958. /Tübingen Universitätsreden 4./

Fischer, Thomas: *Bericht über die vorläufige Sichtung des wiss. Nachlasses von Enno Littmann im Hause seiner am 6. Juni 1983 zu Tübingen verstorbenen Gemahlin Elsa Littmann, geb. Nöldeke*. Bochum-Tübingen, 1983. Kiadatlán kézirat.

Gätje, Helmut: *Lehre und Forschung in den vorderorientalischen Sprachen an der Universität Tübingen. Attempto*, 8 (1960), 20–26. o.

Hartmann, Richard: Christian Friedrich Seybold 1859–1921. *Der Islam*, 12 (1922), 202–206. o.

Höfner, Maria: *Enno Littmann 1875–1958. The library of Enno Littmann 1875–1958 [...]*. Leiden, 1959. IX–XI. o.

Ead. – Littmann, Enno: *Wörterbuch der Tigré-Sprache*. Mainz, 1962.

Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften zum 80.

Geburtstag am 16. September 1955. Zusammengestellt von Rudi Paret – Anton Schall. Wiesbaden, 1955.

Littmann, Enno: Preliminary report of the Princeton University Expedition to Abyssinia, with contributions by Richard Sundström. *Zeitschrift für Assyrologie* (a továbbiakban ZA), 20 (1907), 151–182. o. (Nr. 366)

Littmann, Enno: *Leben und Arbeit von Enno Littmann* (Autobiographie = AB). Kézirat Enno Littmann hagyatékából (245/90), 1944. (1986-ban nyomtatásban is megjelent, lásd az alábbiakban.)

Littmann, Enno: *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften. Zum achtzigsten Geburtstage am 16. September 1955*. Zusammengestellt von Rudi Paret und Anton Schall. Wiesbaden, 1955.

Littmann, Enno: Erinnerung an Julius Wellhausen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (a továbbiakban: ZDMG), 106 (1956), 18–22. o. (Az 1918-as oldenburgi eredeti kiadás némileg megváltoztatott utánnyomása. Lásd: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 146. o.)

Littmann, Enno: *Enno Littmann – Leben und Arbeit*. Ein autobiographisches Fragment (1875–1904). Als Manuskript hrsg. v. H. H. Biesterfeldt. *Oriens*, 29/30 (1986), 1–101. o.

Littmann, Enno: *The library of Enno Littmann 1875–1958 [...]*. Leiden, 1959. (Catalogue No. 307.)

Littmann, Enno: *Autobiographical sketch. An meinem Grabe zu verlesen. The library of Enno Littmann 1875–1958 [...]*. Leiden, 1959. Lásd XIII–XX. o. [=Sketch]

- Littmann, Enno – Krencker, D.: *Vorbericht der Deutschen Aksumexpedition*. Berlin, 1906.
- Manassewitsch, B.: *Die Kunst die arabische Sprache durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen*. Leipzig, 1880.
- Meyers Konversations-Lexikon*. 1–18. 4. kiad. Lipcse, 1885–1891.
- Oldenburg, Hans F.: Enno Littmann. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. 6. 1997. 428. o.
- Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag [...]*. Hrsg. v. R. Paret. Leiden, 1935.
- Paret, Rudi: Enno Littmann (1875–1958). *ZDMG*, 109 (1959), 9–15. o.
- Paret, Rudi: Enno Littmann. *Neue Deutsche Biographie*, 14 (1985), 710–711. o.
- Phillipson, David W.: *The monuments of Aksum, an illustrated account*. Based on the work in A. D. 1906 of the Deutsche Aksum-Expedition [...] (Berlin, 1913) translated by Rosalind Bedlow and including previously unpublished photographs from the Staatsbibliothek zu Berlin. Addis Ababa – London, 1997. 201 o.
- Riethmüller, Walter: Kaiserfreund⁴⁷ und Korankenner. Zum Gedenken an den Orientalisten Christian Friedrich Seybold (1859–1921) aus Waiblingen. *Remstal*, 26 (1970), 64–68. o.
- Rosen, Felix: *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*. Leipzig, 1907.
- Schall, Anton: Aksum – der Geist des alten Abessinien. Vor hundert Jahren wurde Tübingens berühmtester Orientalist Enno Littmann geboren. *Tübinger Tagblatt*, Dienstag, 16. September 1975.
- Schall, Anton: Supplement to the Bibliography of Enno Littmann. *The library of Enno Littmann 1875–1958 [...]*. Leiden, 1959. XXI–XXII. o. [Majdnem azonos a következő cikkel.]
- Schall, Anton: Ergänzung zum Verzeichnis der Schriften von Enno Littmann. *ZDMG*, 109 (1959), 14–15. o.
- Schwingenstein, Ch.: Daniel Krencker. *Neue Deutsche Biographie*, 13 (1982), 8–9. o.
- Sundström, Richard: Report of an expedition to Adulis. Lásd E. Littmann: Preliminary report of the Princeton University Expedition to Abyssinia, 172–182. o.
- Sundström, Richard – Littmann, Enno: *En sång på Tigré-språket*. Upptecknad, öfversatt och förklarad af R. Sundström, utgiven och översatt till tyska af E. Littmann. Uppsala–Leipzig, 1904.

Jegyzetek

- ¹ Kiegészítések: Schall 1959. Az érintett szakterületek elsősorban az általános nyelvészet és írásismeret, a sémi filológia általában, az arameus, a héber (az Ótestamentummal együtt) az arab (az iszlámmal együtt) és az abesszin nyelv kutatása, valamint a török, a cigány és a német nyelvészet (*Ein Jahrhundert Orientalistik* 1955, IX–X. o.). A nyelvészeti kutatásokat néprajzi, irodalomtudományi és történeti vizsgálódások egészítik ki.
- ² Ebben a kötetben Rudi Paret és Anton Schall – a bibliográfián kívül – 16 olyan írást gyűjtött össze, amelyben Littmann híres Kelet-kutatókat méltat. Lásd a Littmann által írt valamennyi életrajz és méltatás jegyzékét, amelyet az *Ein Jahrhundert Orientalistik* tartalmaz (146–149. o.). Az alábbi kutatókat Littmann nagyra becsülte, és személyes kapcsolatban is állt velük: C. Bezold, A. Dillmann, I. Guidi, C. Snouck Hurgronje, G. Jacob, M. Lidzbarski, M. Meyerhof, E. Mittwoch, C. A. Nallino, Th. Nöldecke, F. Prätorius, H. Reckendorf és J. G. Wetzstein. Közéjük tartozik még – az etiópiai évek kapcsán – Naffa Vad Etmán (Littmann tigre adatközlője), F. Rosen (addisz-abebei német követségi tanácsos) és R. Sundström (svéd misszionárius Eritréában). Littmann-nak egy J. Wellhausenről írott méltatása 1956-ban jelent meg. Mint az alábbiakban látni fogjuk, Sundström és Littmann közös munkát is adott ki.
- ³ A továbbiakban lehetőség szerint a monográfiákkal foglalkozom, egyes cikkekre csupán alkalmasszerűen történik majd hivatkozás: ez a módszer – figyelembe véve az egyes cikkek súlyát – nem mindig tekinthető igazságosnak. Különösen azt a fontos írást szeretném megemlíteni, amelyben Littmann a líbiai írás délarab, illetve korai északarab eredetére utal (L'origine de l'alphabet libyen. *Journal Asiatique*, 10, 4 [1904], 423–440. o.). Ez az álláspont, amelyet én is képviselek, még nem vált általánosan elfogadottá, lásd az idevonatkozó szócikket: „Berberisch”. *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*. 2. *Altertum*. 1977. 564. o. Egy másik, rövid cikkben Littmann egy Kaszr Amrában (névváltozat: Kuszajr Amra, a mai Jordánia területén) feltárt falfestményen a kúfi írásjegyek alapján Mukaukiszt, a bizánci uralkodó egyiptomi helytartóját azonosította, akit az arabok 640–641-ben győztek le (*ZDMG* 105, 1955. 287–288. o.).
- ⁴ Tübingen, Egyetemi Levéltár 126/387

- ⁵ A *Brockhaus Conversationslexicon* 1824-es kiadása 750 házat és 5200 lakost említ.
- ⁶ Manassewitsch, 1880.
- ⁷ Most Albert Socin kiváló nyelvtanára támaszkodva, amelyet később (1904) Brockelmann átdolgozott és kiadott.
- ⁸ A Dillmann méltatása Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 1–10. o.
- ⁹ G. Jacob méltatása Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 96–109. o.
- ¹⁰ F. Praetorius méltatása Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 37–45. o. Praetorius 1909-ben visszatért Breslauba, ahol 1880–1893-ig már professzorként működött.
- ¹¹ Bremerről részletesebben lásd O. Basler cikkét in: *Neue Deutsche Bibliographie*. 2. 1955. 581–582. o. O. Bremer elsősorban fonetikával foglalkozott, de a dialektusok is érdekelték, mint a „Plattdeutsch” vagy a Nürnberg környéki nyelvjárás.
- ¹² A *Nachrichten für Stadt und Land – Zeitschrift für Oldenburgische Gemeinde- und Landes-Interessen*, 1922/195 (július 21.) megemlíti egy kis füzetet, amely „...egy idős szigetlakó elbeszéléseit tartalmazza”. – „Az oldenburgiak különös figyelmet szentelnek egy kihalóban lévő nyelvnek, amely számukra oly közeli s mégis oly távoli...”
- ¹³ A. W. Schleicher *Geschichte der Galla* című munkájához. Lásd: ZA 11 (1896), 389–400. o. (Nr. 340)
- ¹⁴ Pronomina im Tigré. ZA 12 (1987), 188–230., 291–316. o. (Nr. 341)
- ¹⁵ Nr. 342, amely a ZA 13. (1898) és 14. (1899) évfolyamában is megjelent.
- ¹⁶ Neve elsősorban a *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen, 1896) által vált ismertté, amely számos kiadást ért meg. A 11., átdolgozott kiadás 1961-ben Albert Debrunner közreműködésével látott napvilágot, a 14., újra átdolgozott és bővített kiadást (1976) Friedrich Rehkopf gondozta.
- ¹⁷ Lásd Littmann Th. Nöldekeréről írott méltatását in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 52–62. o.
- ¹⁸ Az Ótestamentumba Emil Kautzsch vezette be. Littmann ószövetségi munkáiról lásd: Eißfeldt 1958, 13–15. o.
- ¹⁹ Howard Crosby Butler: *Who is Who in America*. 1. 1897–1942. Chicago, 1962. 177. o.
- ²⁰ Etióp kéziratok a jeruzsálemi görög kolostorban. ZA, 15 (1900), 133–151. o. (Nr. 346)
- ²¹ Ein arabisches Karagöz-Spiel. ZDMG, 54 (1900), 661–680. o. (Nr. 175) *Arabische Schattenspiele*. Mit Anhängen von G. Jacob. Berlin, 1901, (Nr. 179).
- ²² Kelet-Jordánia beduin törzseinek hivatalos jegyzéke. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (ZDPV)*, 24 (1901) 26–31. o. (Nr. 178).
- ²³ Das Buch der Jubiläen. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Übers. u. hrsg. von E. Kautzsch. 1–2. Tübingen. 31–119. o. (Nr. 345)
- ²⁴ Littmann akkoriban nem tudott erről. C. Conti Rossini (Lo hatatá Zar’a Yá’qób e il Padre Giusto de Urbino. *Rendiconti dell Reale Accademia dei Lincei*. 1920/5. 213–223. o.), majd E. Mittwoch (*Die amharische Version der Soirées de Carthage, mit einer Einleitung. Die angeblichen abessinischen Philosophien des 17. Jahrhunderts*. Berlin–Leipzig, 1934) csak jóval később ismerte föl, hogy a két mű a szabadgondolkodó „olasz páter, Giusto da Urbino” (AB, 213. o.) kiváló geez tudásának köszönhető. Mittwoch különösen azt a stílusbeli hasonlóságot emelte ki, amely a két állítólagos régi etióp értekezés, valamint a *Soirées de Carthage* amhara fordítása között figyelhető meg. Az utóbbi mű egy missziós traktátus, amelyet Giusto da Urbino franciából fordított amharára. Littmann minden féltékenység nélkül elfogadta az érvelést, lásd a Mittwoch munkájáról írott ismertetését: *Orientalische Literaturzeitung (OLZ)*, 38 (1935), h. 448–451. o.
- ²⁵ Lásd méltatását Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 63–73. o.
- ²⁶ Lásd L. Ricci: Carlo Conti Rossini. In: *Dizionario biografico degli Italiani*. 28. Róma, 1983. 527–529. o.
- ²⁷ A település az ország hivatalos térképén (*Eritrea. National map 1:1000000*. Asmara, 1995) fel van tüntetve.
- ²⁸ A tigre nyelv terén végzett ottani munkájáról lásd Littmann: *Preliminary report*. 155–165. o.
- ²⁹ A második tag, a „Vad” (< *wald) jelentése: „fia valakinek”. Naffa mindmáig tisztázatlan körülmények között halt meg 1909-ben, egy Nápolyból Cataniába tartó hajójút során. Méltatását lásd Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 14–25. o.
- ³⁰ Lásd jelentését in Littmann: *Preliminary report*. 165–167. o.
- ³¹ Pontosabban „követségi titkos tanácsos és külügyi előadó tanácsos”. Lásd Rosen: *Eine deutsche Gesandtschaft*. 1907. VI. o.
- ³² Lásd *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. 8. 1998. 389. o.

- ³³ Közülük néhány Friedrich Rosentől származik.
- ³⁴ Lásd Littmann–Krencker: *Vorbericht*. 1906. 3. k., valamint F. Rosen beszámolója in: *Eine deutsche Gesandtschaft*. 1907. 265. k.
- ³⁵ Önéletrajzában Littmann azt írja, hogy csak akkor vált ki az „amerikai szolgálatból”, amikor elfogadta a Strassburgba szóló meghívást.
- ³⁶ Krencker később ásatásokat folytatott többek között Trierben is (az úgynevezett császárpalota feltárásakor, amely fürdőlétesítménynek bizonyult), majd Ankarában és Kalaat Szamaanban. Lásd a következő műveit: *Römische Tempel in Syrien*. (W. Zschiettschmann társszerzővel.) Berlin–Lipcse, 1938. *Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kal'at Sim'an*. Berlin, 1939, lásd Schwingenstein, 1982.
- ³⁷ A DAE-ban közölt fényképek kiegészítését jelenti az a néhány figyelemreméltó felvétel, amely Phillipson *The Monuments in Aksum* (1997) című művében került először publikálásra.
- ³⁸ Az „Amerigo Vespucci” olasz gőzhajóval Asszabon át Adenbe, „...onnan pedig derűsen és hátatelt szívvel, Egyiptomot érintve hazánkba tértünk” (DAE 1. 25. o.).
- ³⁹ Oldalméret: 38x27 cm.
- ⁴⁰ Angol nyelvű válogatás, képekkel: Phillipson 1997.
- ⁴¹ S. C. Snouck Hurgronje: Theodor Nöldeke 1836–1930. *ZDMG*, 85 (1931), 239–281. o.
- ⁴² Lásd Th. Nöldeke méltatását Littmann tollából in: *Ein Jahrhundert Orientalistik*. 1955. 52–62., 62. o.
- ⁴³ Az önéletrajzban ezek a fejezetcímek a kidolgozatlanul maradt részt jelölik.
- ⁴⁴ Lásd Littmann: *Erinnerungen an Julius Wellhausen*. 1956.
- ⁴⁵ E kevéssé ismert orientalista életéről és munkásságáról lásd R. Hartmann (1922) és W. Riethmüller (1970) munkáit.
- ⁴⁶ Az első füzet 1956-ban, a második 1957-ben, a harmadik 1958-ban jelent meg. Recenziók V. Christian tollából: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WKZM)*, 54 (1957), 264–267. o., 55 (1959), 168–170. o.
- ⁴⁷ Brazília császára, „Don Pedro”, azaz II. Péter (uralkodott 1831–1889 között).

A képek jegyzéke

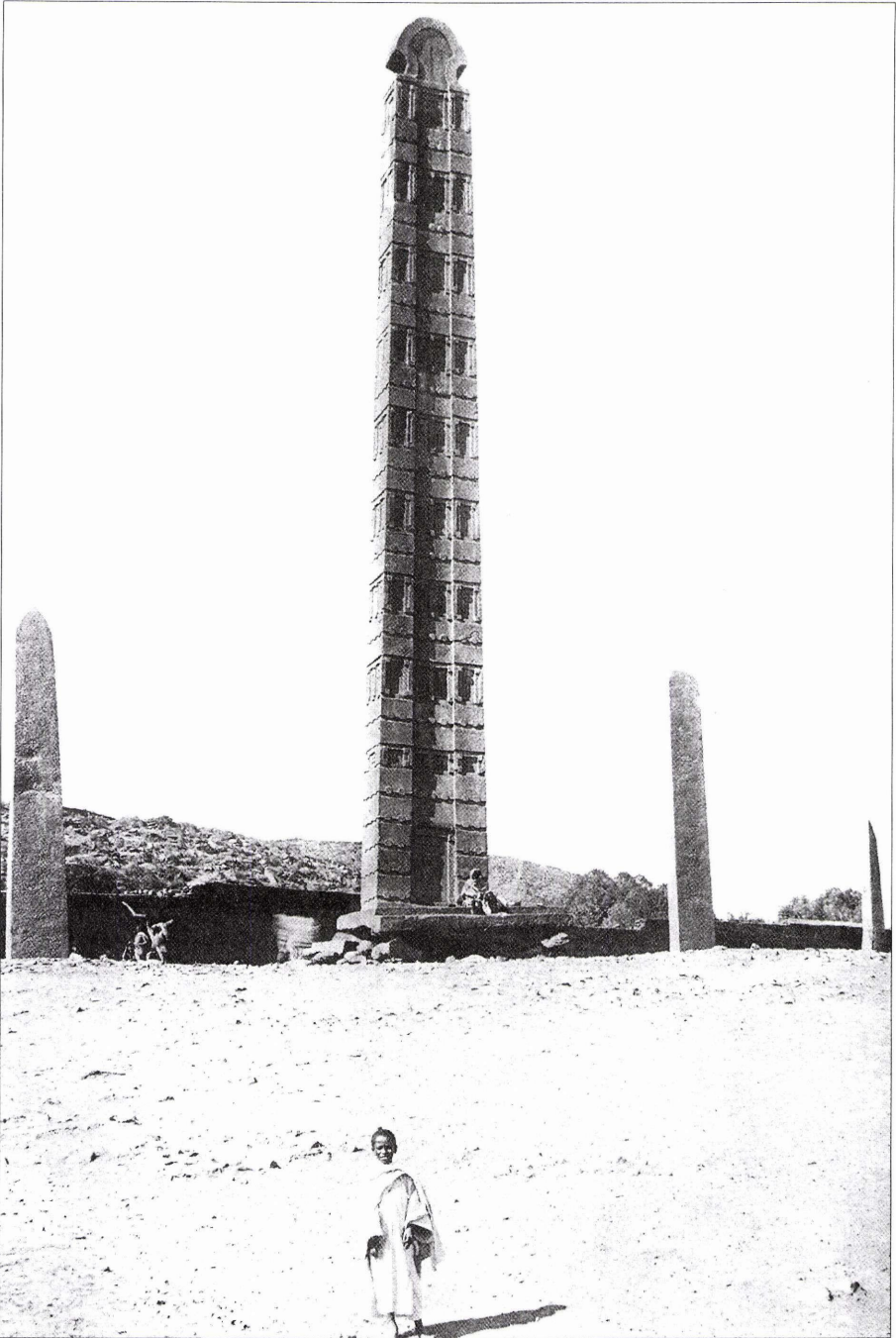
1. kép: Enno Littmann időkori fényképe. www.uni-tuebingen.de/orientsem/pics/littmann1.jpg
További képeinkkel – terjedelmi és egyéb megfontolásokból – az 1906-os expedícióra kell szorítkoznunk. Forrásunkat az alábbi mű képezi: David W. Phillipson: *The monuments of Aksum*. Addis Abeba, 1997. A könyv gazdag képanyagot közöl a száz év előtti ásatásokról, sőt – általában – a száz év előtti környezetről és mindennapokról is. E felvételek annak idején nem kerültek be a DAE köteteibe. Őrzési helyük a berlini Staatsbibliothek.
2. kép: Akszúm látképe a várostól délre eső hegy lejtőjéről. A központban jól láthatóak a 4. századból való, egyetlen kőből faragott nagyméretű sztélék (más szóval obeliszkek). Tőlük jobbra, a háttérben a katedrális csipkézett fala is előtűnik a fák között. A főtemplom a 16. századi muzulmán betörések után portugál segítséggel újjáépült, de szentélykörzetének falai, lépcsősorai nagyrészt a késő ókorból származnak. (Phillipson, 4. ábra.)
3. kép: A 3. számú sztélé – 24 méteres magasságával – a legnagyobb azok között, amelyek ma is állnak Akszúmiban. Álajtós, áblakos díszítése, valamint a kőbe faragott gerendavég-utánzatok az egykori aksumita épületek külsejét tükrözik. (Phillipson, 31. ábra.)
4. kép: Az 1. számú sztélé – közel 34 méteres magasságával – valószínűleg világviszonylatban is a legmagasabb volt azok között, amelyeket e nemben valaha felállítottak. Évszázadok óta három darabra törve fekszik a földön. Képünkön a német expedíció által készített rekonstrukciós rajzait látjuk. (Phillipson, 52. ábra.)
5. kép: Daniel Krencker rekonstrukciós rajza Akszúm legnagyobb palotaegyütteséről. Az épületegyüttes alapterülete mintegy 80×120 méter volt. (Phillipson, 135. ábra.)
6. kép: Monumentális szobor alapzata. A talpnymok hosszúsága 92 cm. (Phillipson, 229. ábra.)
7. kép: Nöstényoroszlán domborművé képe Gobedrából. A sziklába vésett ábrázolás hossza 326 cm. Képünkön aligha lehet kivenni az állat orra előtt kb. 80 cm-re található, körbe rajzolt görögkeresztet, amely talán már a vallási váltást jelzi.
8. kép: A késő ókori katedrális kísérleti rekonstrukciós alaprajza von Lüpkétől. (Phillipson, 256. ábra.)



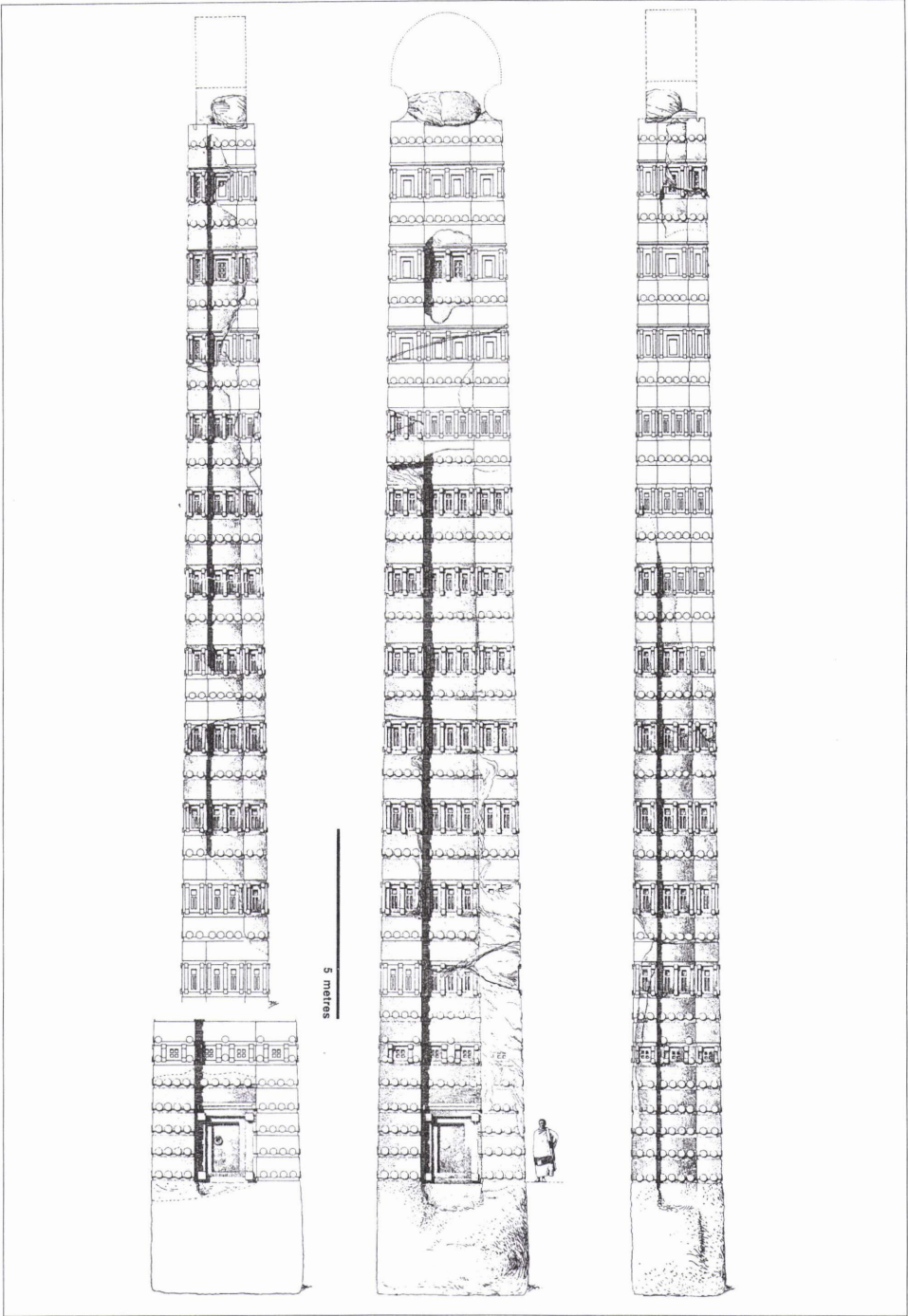
1. kép



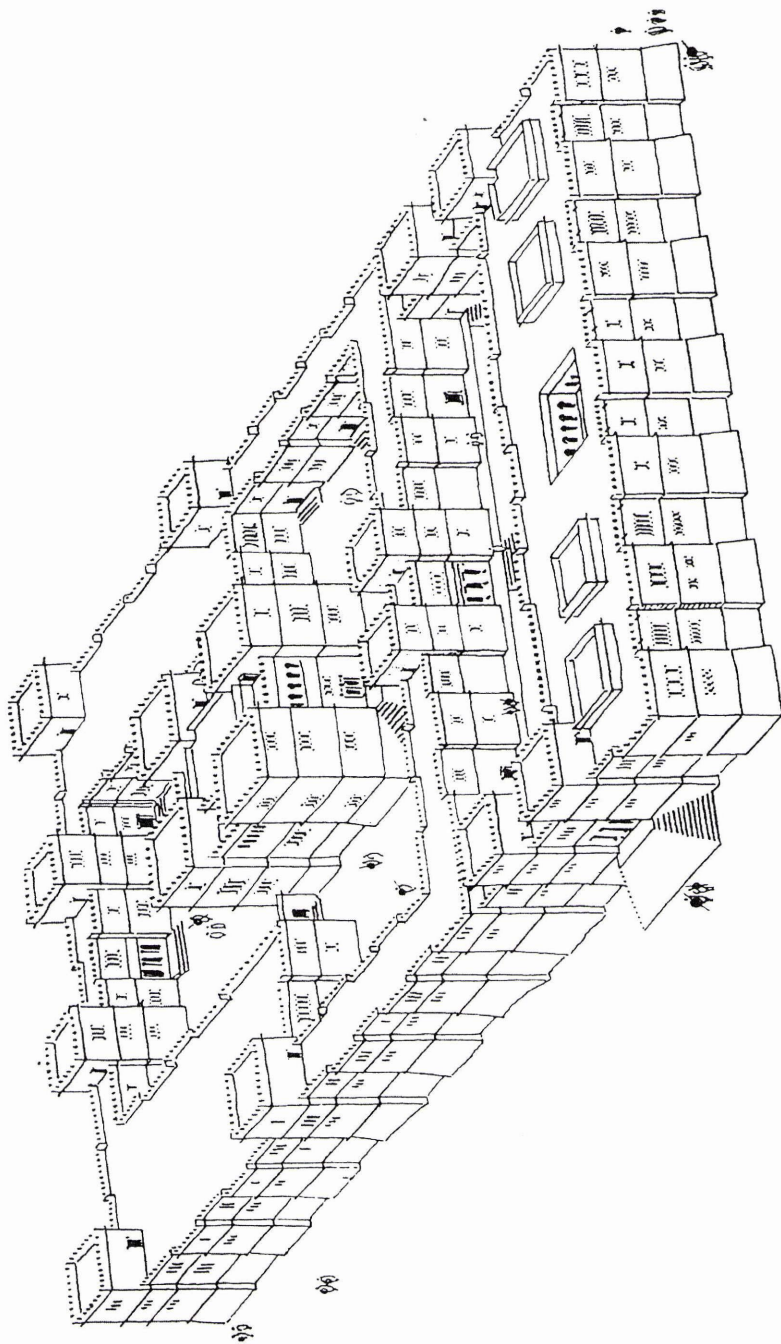
2. kép



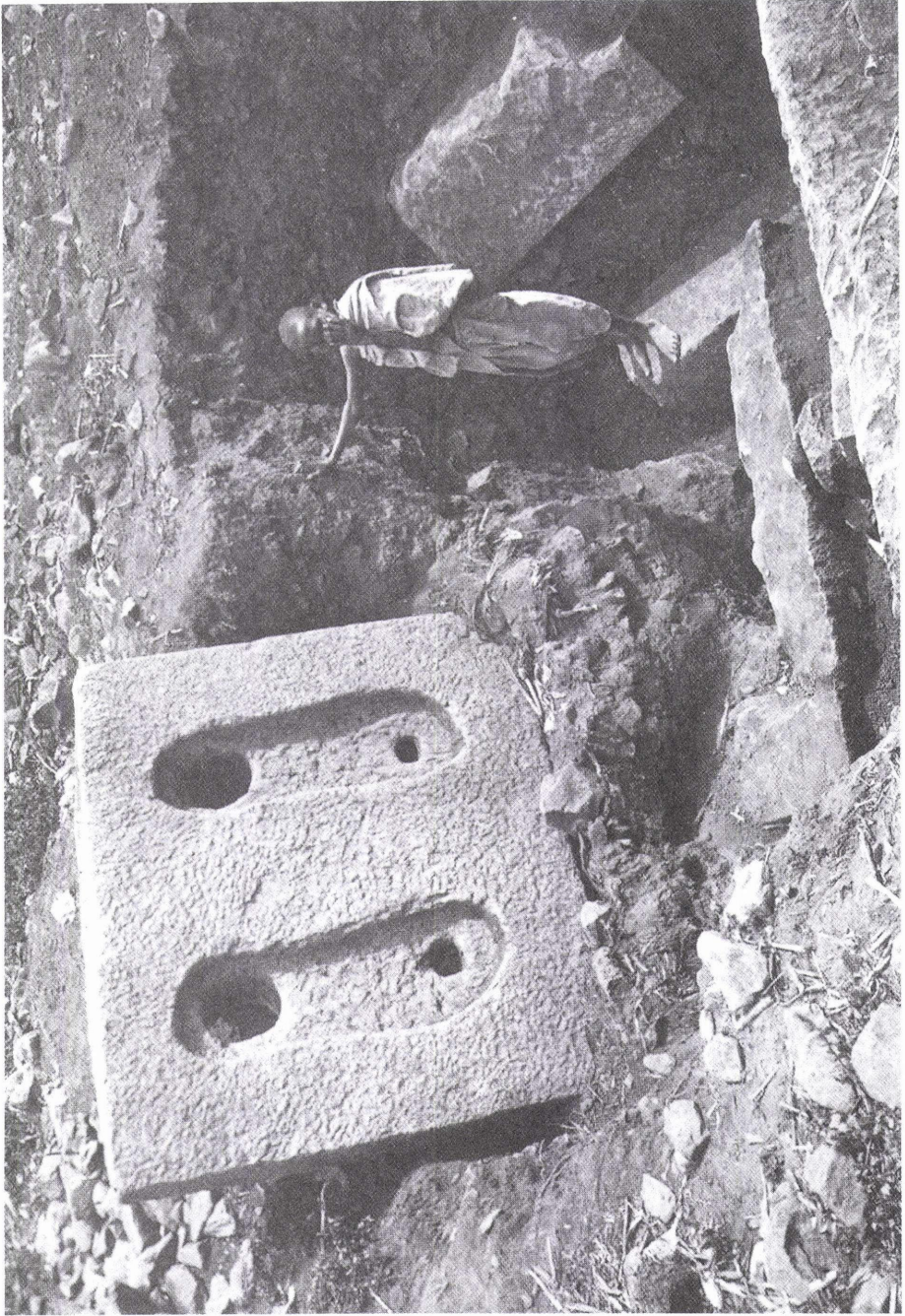
3. kép



4. kép



5. kép

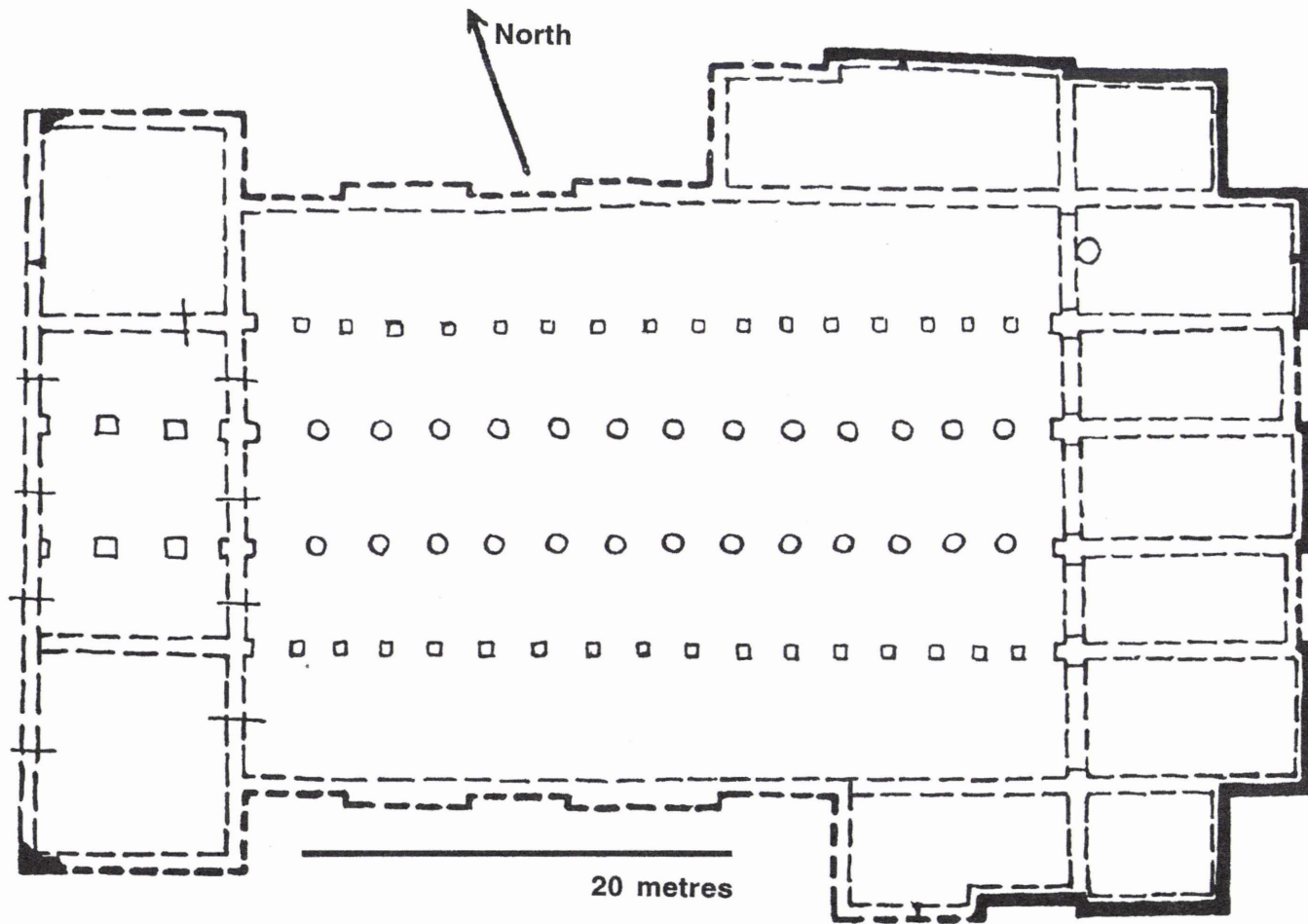


6. kép



7. kép

8. keep



GONDA LÁSZLÓ

A protestáns iskola mint misszió?

Missziológiai szempontok iskoláink küldetésértelmezéséhez*

Több mint másfél évtizeddel a rendszerváltozás után elmondhatjuk, hogy a két történelmi protestáns egyház újraszervezte és kiépítette a kommunista diktatúra által lerombolt és ellehetetlenített iskolarendszerét. Bár a protestáns intézmények közoktatásbeli aránya meg sem közelíti a második világháború előtti szintet, napjainkban mégis jelentős számú általános iskola, gimnázium, szakközépiskola, kollégium, művészeti oktatási intézmény, főiskola, egyetemi fakultás és felsőoktatási kollégium biztosít keretet az evangélikus és a református egyház oktatási és nevelési feladatainak megvalósításához. Iskolarendszerünk¹ újraszervezése – ilyen rövid távlatból visszatekintve is kimondhatjuk – mindkét felekezet életében egyháztörténeti jelentőségű változás, hiszen általa egyházaink újra széles körben érvényesíthetik oktatási-nevelési céljaikat. Köztudott, hogy az iskolarendszer újbóli kiépítése nem zajlott vitáktól mentesen, bár ezek a viták nagyrészt a színpalak mögött, és nem a közegyház nyilvánosságá előtt játszódtak le. A viták főként arra irányultak, hogy az iskolaalapítás terén hogyan élhet az egyház helyesen a hirtelen és részben váratlanul megadatott kegyelmi idővel (a kairosszal). Míg egyesek az intézményrendszer gyors mennyiségi kiterjesztését látták elsődlegesnek, mások óvtak az elsietett bővítéstől, és inkább a minőségi szempontok érvényesítését szorgalmazták. Ma úgy tűnik, hogy e két szempont sajátos – nem egyszer esetleges – keveredése határozta meg iskolarendszerünk kialakulását, és máig rányomja bélyegét annak működésére. Az újjászervezés intenzív időszakában tehát nem került (talán nem is kerülhetett) sor kellő mértékben olyan elmélyült reflektálásra, amely a kiépülő iskolarendszernek az egyházban betöltendő szerepét értelmezte volna. Ahogy erre Győri L. János is rámutat a protestáns művelődés mai tartalmi kérdéseit tárgyaló tanulmányában, a sokszínű protestáns iskolarendszer – amely a diktatúra éveiben is folyamatosan működő debreceni református kollégiumtól az újraalapított történelmi iskolaközpontokon át a teljes egészében átvett (úgynevezett „táblacserés”) iskolákig terjed – máig ne-

* Köszönöm Győri Jánosnak a témával kapcsolatos tanácsait és bibliográfiai javaslatait (GL).

hezen találja a támpontokat sajátos feladatának megfogalmazásához, és legtöbbször a történelmi múlt mintáihoz próbál visszanyúlni kapaszkodóként.²

A protestáns iskolákkal kapcsolatban ugyanakkor szinte közhelyszerűvé vált az a tétel, hogy egyházaink szolgálatához sajátos küldetésük betöltésével járulhatnak hozzá. E küldetés meghatározásakor azonban már korántsem találkozunk konszenzussal. Különösen szembeötlő, hogy míg a protestáns iskolaügyet szívéen viselő úgynevezett világi értelmiség³ részéről számos – teológiai szempontokat is érintő – írás jelent meg e tárgykörben, addig a teológiai tudományosság mintha mostohagyermekként kezelné az iskolaügy kérdését. A katekézis, a vallásoktatás tárgyában örvendetesen élénk publikációs tevékenység tapasztalható egyházaink szaklapjaiban, az iskolarendszer közegyházi szerepéről azonban annál kevesebb írás jelenik meg teológusok tollából. Az okokat csak találgathatjuk. A háttérben bizonyára ott van egyfajta – valószínűleg túlzott – óvatosság, amely még a látszatát is el akarja kerülni annak, hogy az egyház ideológiai kényszert kívánna alkalmazni iskoláiban. A tanárság részéről pedig gyakran bizonyos gyanakvás tapasztalható a lelkeszi karral szemben, attól tartva, hogy a lelkeszek szakmai megalapozottság nélkül kívánnak beavatkozni az iskolaügy kérdéseibe. Nem hagyható azonban figyelmen kívül az a felfogás sem, amely különösen az ébredési irányzatokban erős, és amely az iskolát idegen testnek látja az egyház sajátos szolgálatában. Túróczy Zoltán egyik, az egyházi iskolák lelki elsekélyesedését ostorozó írásában már 1938-ban így fogalmaz: „Az egyháznak nem kell iskolákat fenntartania. Nem lényegéből fakadó szerves munka ez. Idegen munkaterület a számára.”⁴ Ma ugyan ezt a nézetet a nyilvánosság előtt szinte senki sem hangoztatja, hatása, feltételezésünk szerint, mégsem éppen elhanyagolható egyházainknak egy igen aktív rétegében. E jelenség teológiai gyökereinek részletes feltárása meghaladja írásom kereteit, ezért csupán jelzészerűen mutatok rá, hogy a háttérben az ébredési teológiáknak a modernitás világképétől való implicit függőségét, pontosabban „a vallás magánügy”-gondolat hatását sejthetjük. A két világháború közötti korszak gazdag protestáns szellemi kincsestára természetesen a fentebb idézettel szöges ellentétben álló, tehát a protestáns iskolák küldetését magasra értékelő írásokat is magában foglal. Ez utóbbi szemléletet jól példázzák Szathmáry Lajos ma is igen aktuálisnak tűnő szavai: „Külön protestáns iskoláink fenntartásának egyedüli létjogosultságát csakis bizonyos értéktöbbletek jelenthetik, amelyeknek nemzeti közéletünkbe való bevitelére közérdekből mulhatatlanul szükség van. (...) Protestáns iskoláink által nyújtott értéktöbblet nélkül az egész nemzet maradna szegényebb, azaz mulasztást követnénk el, ha a nemzet szellemi arculatának szintéziséből a reformáció nyújtotta értékeket kiszorítani engednők.”⁵ További kutatás tárgya lehet annak a kérdésnek a vizsgálata is, hogy a protestáns kultúráról és az iskolaügyről folytatott, igen színvonalas irodalmi viták és a keresztyén misszió mibenlétével foglalkozó, nem kevésbé magas szintű teológiai eszmecserék mennyiben hatottak egymásra a két világháború között, és mi lehet az oka annak a jelenségnek, hogy – legalábbis a református egyházban – a 30-as években kiadott missziói szabályozások nem tartották fontosnak az iskolaügy bevonását a misszió körébe.⁶

Nem tűnik tehát érdektelennek tovább vizsgálni azt a kérdést, hogy milyen teológiai szempontok járulhatnak hozzá a protestáns iskolák küldetésértelmezéséhez, és ezek

hogyan alkalmazhatók a pedagógiai gyakorlatban. Egy ilyen témafelvetés egyúttal szerény hozzájárulás lehet a lelkeszi és „laikus” értelmiség között folytatandó eszmecsere élénküléséhez, amelynek szükségességét Kósa László akadémikus és Győri L. János is kiemeli mint a protestáns egyházak megújulásának egyik peremfeltételét.⁷

Az alábbiakban a teológia egyik szűkebb területe, a missziológia – az egyház missziójával foglalkozó tudományág – néhány felismerésének fényében teszünk kísérletet az iskola és a misszió viszonyának megvizsgálására, és ugyanezekből kiindulva vázolunk fel néhány, a kérdés tekintetében lényegesnek tűnő szempontot.

Iskola vagy misszió?

A protestáns iskola és a keresztény misszió gondolatának összekapcsolásakor általában két jellegzetes reakcióra számíthatunk. Az egyik mindenestől elutasító: az egyház közoktatási intézményeinek fenntartásával közfeladatot vállal át, tehát az egyházi iskola sem vállalkozhat másra, mint hogy a kerettantervek által kijelölt ismereteket és készségeket adja át a tanulóinak. Sajátos egyházi szempontokat természetesen érvényesíthet, egyrészt a helyi tantervek által biztosított lehetőségeket kihasználva, másrészt a hittan oktatásának (kötelező vagy fakultatív) felajánlásával, azonban – a fentebbi vélemény szerint – ilyen esetekben sem kívánatos a személyes állásfoglalás kinyilvánítása, hiszen a vallási meggyőződés mind a pedagógus, mind a tanuló esetében „magánügy”. Az iskola és a misszió tehát nem fér meg egymással: az iskola nem templom, a katedra nem szószék, a tanár pedig nem prédikátor. Az egyház és a misszió ez esetben szinte egymást kizáró fogalmak: a közoktatás célkitűzései világosak, az egyház iskolafenntartóként közfeladatot vállal át, tehát iskoláiban nem nyújthat sem többet, sem kevesebbet, mint amire felhatalmazást kapott. Az egyházi jelleg kizárólag az iskola pedagógiai programjának teológiai-filozófiai forrásaiban ragadható meg; „hittérítésnek” nincs helye egy közoktatási intézményben.

Ezzel szemben áll a másik, nem kevésbé jellegzetes álláspont, amely élénken helyesli az egyházi iskola „missziói” értelmezését: a protestáns iskola igenis legyen a misszió eszköze. E nézet vallói mintha egyfajta rangsort állítanának fel az iskola oktatási feladatai és a misszió között, úgy fogva fel az egyházi közoktatást, mint különleges missziói mezőt. A tanulók szülei különféle – nem mindig vallási – indítékoktól vezéreltetve egyházi intézménybe adják a gyermekeiket, akik ott – végre – az evangélizáció hatókörébe kerülnek. Az utóbbi vélemény képviselői sem vitatják ugyan, hogy az iskolának be kell töltenie alapvető oktatási funkcióit, ám úgy vélekednek, hogy az egyház az iskolában egyfajta „második programmal”⁸ van jelen: sajátos célja kizárólag az, hogy a diákokat (és a tanárokat) hitre vezesse. Az egyház tehát mintegy „elviseli” az iskola alapfunkcióit annak érdekében, hogy missziójával minél szélesebb kört érhesen el. Az iskolai áhítatok, az évnnyitó és évrzáró istentiszteletek, valamint a családi istentiszteletek közvetlen evangélizációs alkalmaként szolgálnak olyan közösségek számára, amelyek „egyébként” nem jönnének be templomainkba. Azok a pedagógusok, akik elkötelezett egyháztagnak vallják magukat, arra kapnak biztatást, hogy szaktárgyuk oktatása

közben ragadjanak meg minden kínálkozó alkalmat az evangéliumi üzenet hirdetésére (például természettudományos tantárgyak esetében egy-egy jelenség bibliai említéséből induljanak ki).⁹ Ez az álláspont – a látszat ellenére – ugyancsak elválasztja egymástól az iskolát és a missziót, hiszen képviselői számára esetleges, hogy az egyház éppen az iskolában – és nem a templomban vagy a dzsungelben – folytatja misszióját.

Nem vitatjuk, hogy a két fentebbi álláspont¹⁰ képvisel bizonyos részgazságokat, és azt is elismerjük, hogy mindkét nézet tiszteletreméltó elkötelezettségek alapján állhat, mégsem kerülhetjük meg azt a dilemmát, amelyre Kósa László akadémikus hívja fel a figyelmünket: „Egyelőre azonban még nem világos, hogy az egyházi iskolák a széleskörű társadalmi szükségletet, tehát a vallásosság körét is meghaladót, vagy a saját utánpótlást részesítik előnyben. Az előző megoldás a társadalomban arctalan föloldódás, a második az elszigetelődés veszélyét hordja magában.”¹¹ Michael Goheen kanadai missziológus magyarul is olvasható egyik tanulmányában ugyanezt – általánosságban – úgy fogalmazza meg, hogy a keresztény missziót a mai nyugati civilizációban a kulturális szinkretizmus és a kulturális irrelevancia kettős veszélye fenyegeti.¹²

A keresztény misszió időszerűtlensége?

A keresztény misszió fogalmához korunkban egyre több negatív képzettársítás kapcsolódik. A türelmetlen és fanatikus hittérítő gyakran karikírozott képe és a fundamentalista, túlfűtött, egészségtelen önmarcangolást vagy cukormázas álomvilágot hirdető evangélizátor sztereotípiája sokakban eleve elzárkózást vált ki mindazzal szemben, amit „misszióinak” nevezünk. S ha ezt a jelenséget – legalábbis részben – a tudatlanság és a manipuláció számlájára kell is írunk, egészében mégis komolyan kell vennünk, különösen azért, mert nem tarthatjuk teljességgel megalapozatlannak. A 20. század közepétől ugyanis valóban beszélhetünk a keresztény misszió válságáról, a protestáns missziói munka világszerte tapasztalható elbizonytalanodásáról.¹³ Ennek hátterében olyan történelmi-politikai, filozófiai és teológiai okok vannak, amelyekre itt csupán jelzésszerűen utalhatunk. A hagyományos értelemben vett nyugati gyarmatbirodalmak összeomlása és a déli félteke országainak függetlenségi mozgalmai¹⁴ a II. világháború után ráirányították a figyelmet a keresztény misszió és a gyarmatosító szempontok összefonódására, valamint a nyugati keresztény misszió és a nyugati civilizáció kulturális terjeszkedésének kapcsolatára. A sokszor túlzó és érzelmileg is motivált kritika olyan súlyos kérdésekre világított rá, amelyeknek megválaszolása az 1950-es évekre immár elodázhatatlanná vált: a gyarmati politika és a misszió összefonódása, az egyház és az állam, az evangélium és a kultúra, valamint a „fehér” és a „bennszülött” egyház viszonya a külső és belső kritika kereszttüzébe került. Mindehhez hozzájárult a két világháború, Auschwitz, Hiroshima, később pedig a Gulagok okozta mélységes elbizonytalanodás a nyugati civilizáció keresztény minőségével kapcsolatban, felvetve a kérdést, hogy a 20. század első felének szörnyűségei után van-e még erkölcsi alapja a Nyugatnak keresztény missziót folytatni. S végül a nagy világvallások

– különösen az iszlám – váratlan reneszánsza, valamint a vallásközi kapcsolatok területén megjelenő teológiai relativizmus is hozzájárult a misszió kríziséhez. A 20. század közepére tehát kialakult az a légkör, amelyet Walter Freytag német missziológus így foglalt össze: „Eddig a misszióknak voltak problémái, mára a misszió maga vált problémává.”¹⁵ Talán nem véletlen, hogy – nyugaton és keleten egyaránt – a misszió ettől az időszaktól kezdve veszítette el a hitelét a közbeszédben is.

Ebben a kritikus légkörben fogalmazódott meg az a felismerés – elsősorban a barthi teológiából érkezett impulzusok nyomán –, hogy a misszió létjogosultsága nem az egyház e világi hitelességének függvénye. Az ökumenikus zsinatok hagyományához visszanyúlva a missziót immár nem az egyház feladataként írták le, hanem úgy, mint ami Isten természetéhez tartozik. Isten missziója¹⁶ azt jelenti, hogy az Atya küldi el a Fiút, hogy az üdvözítés művét beteljesítse, majd az Atya és a Fiú¹⁷ küldi a Szentlelket és az egyházat a világba, hogy az üdvözítő akarat megvalósuljon. Azaz nem az egyháznak van missziója, hanem „a misszióknak van egyháza”, vagyis az egyház annyiban egyház, amennyiben engedelmes eszköze és résztvevője Isten missziójának,¹⁸ azon isteni szándék megvalósulásának, amelynek célja, hogy *minden ember üdvözüljön és az igazság ismeretére eljusson* (1Tim 2,4). Ebben a szemléletben tehát a misszió az egyháznak nem valamiféle járulékos feladata, hanem létének értelme és tartalma: az egyház a misszióban él.

Az iskola mint misszió

Milyen következményekkel jár ez a felismerés a protestáns iskoláztatásra nézve? Elsősorban azt jelenti, hogy a protestáns iskola – ha az egyház szolgálatának részeként tételezzük – az egyház missziójának is részese. A két fentebbi nézet közül látszólag a másodikat igazoltuk, amely az iskolában végzett misszió elsődlegességét hangsúlyozza (és amely az iskolát esetleg csupán „missziói mezővé” degradálja). Azonban mégsem erről van szó: a protestáns iskola nem a misszió „terepe”, nem egyszerű helyszín, ahol épp egyházi misszió folyik. Az iskolában az egyház sajátos tanítói szolgálatát folytatja, *tehát* missziót folytat. Másként fogalmazva: *a protestáns iskola maga is misszió.*

A keresztény misszió bibliai gyökereit vizsgálva fontos felismerés, hogy Krisztus missziói parancsának (Mt 28,18–20) központi felszólítása nem más, mint elhívás a tanítványi létre (...*tegyetek tanítvánnyá...*). Elterjedt félreértés, hogy az iskolában csupán a – különben vitathatatlanul kulcsfontosságú – hittanoktatás képezi a küldetés tartalmát. A tanítványi lét olyan közösséget jelent Krisztussal, amely meghatározó fontosságú az élet minden területén. A modernitás világmépevel szemben, amely a vallást a privát szféra karanténjába kényszeríti és elszigeteli minden mástól (így a tudományosságtól vagy a politikumtól), itt a reformátori gondolatra kell utalnunk, amely a világot egységes *theatrum Dei gloriae*nek tekinti. S bár természetesen egyet kell értenünk Kósa László azon megjegyzésével, hogy „...református műelemzés vagy evangélikus matematika nyilvánvalóan nincs”,¹⁹ mégis megkockáztathatjuk, hogy a protes-

táns iskolában a tanítványi létnek mind az oktatás, mind a nevelés területén kell, hogy legyen következménye.

A magyar történelmi protestantizmustól természetesen nem idegen az egyház és az iskola ilyen szoros összekapcsolódásának gondolata. „A reformáció kezdettől fogva kettős missziót vállalt Európában: programjában a hitterjesztés és a népművelés szervesen összekapcsolódott. (...) Ebből a kettős felismerésből táplálkozott kultúrkritikai magatartásuk, amely az iskolaügynek, az anyanyelv és a tudományok művelésének Európa-szerte komoly lendületet adott” – fogalmaz Győri L. János már idézett tanulmányában.²⁰ Ugyanitt azonban arra is rámutat, hogy a spontán szekularizáció és a kommunizmus hatásának összeadódása következtében ez a szervesen összetartozó „kettős misszió” ma már egyáltalán nem ilyen magától értetődő.²¹ A missziológia fogalmi készletét használva azt mondhatjuk, hogy az evangélium és a kultúra összefüggése mára – az oktatásügy területén is – vitatott kérdéssé vált.

Szintén fontos az a felismerés, hogy a protestáns iskola – szükségképpen, helyzetéből adódóan – az evangélium és a kultúra találkozásának minősített helye. A rendszerváltozás után újjászerveződő protestáns közoktatás szereplői ugyanakkor olyan társadalmi és szellemi közegben kezdték meg újrafogalmazni az iskolák küldetését, amely közeg – valamiféle „Kulturkampf”-tól tartva – eleve fenntartással viseltetett a kultúra és a keresztény hit organikus összekapcsolásával szemben. Másrészt azonban a történelmi protestáns egyházak sem rendelkeztek a kultúra és a misszió kérdéseire vonatkozó kiérlelt teológiai koncepcióval. Sokan – gyakran csupán sematikus képzetek alapján – ma is egy rossz értelemben vett kultúrprotestantizmus újraéledésétől tartanak, és napirendre sem tűzik e kérdést, esetleg leszűkítik az egyházi nyelv érthetőségének – egyébként fontos – problémakörére.²² Egyet kell értenünk Kádár Zsolttal, aki szerint „...kétségtelen, hogy gyülekezeteink számára (...) az egész iskolaügy – mint kulturális misszió – alig tudatosodott”.²³ Más ponton azonban elemzése túlságosan is optimistának tűnik, amikor így fogalmaz: „...azzal nagyjából tisztában vagyunk, hogy mi a kálvinista kultúrmisszió tartalma”.²⁴ Inkább Kósa László komorabb helyzetértékelésével kell egyetértenünk, aki szerint „[A]z iskolahálózat újraéledése nagy jelentőségű, ám a szép eredmények és áldozatos munka ellenére csekély jele mutatkozik, hogy a református általános és középiskolák sajátos református szellemiséget képviselnek”.²⁵ A karakteres protestáns arcél kialakításának egyik legfőbb akadályá mintha éppen az volna, hogy ezen a ponton – az evangélium és a kultúra kapcsolatának terén – hiányzik a tisztánlátás.

A protestáns iskola tehát az egyház szolgálatának része, és ily módon részese az egyház missziójának, amelyben a Szentháromság Isten küldő szeretete nyilvánul meg. A protestáns iskolában a misszió sajátos kontextusát az evangélium és a kultúra találkozása képezi. Annak megvilágításához, hogy ez a helyzet milyen következményekkel jár az iskola küldetésére nézve, a 20. század kiemelkedő missziológusának, Leslie Newbiginnak az egyik megállapítását hívjuk segítségül: e gondolat szerint az egyház missziója nem csupán akkor nyilvánul meg, amikor konkrét hitébresztés (intencionális misszió) folyik, hanem az egyház léte és élete önmagában is rendelkezik missziói dimenzióval,²⁶ hiszen a már elközéltett, ám még ki nem teljesedett Isten országának

rendjét hivatott – jellemt – felmutatni a világban. Newbiggin nyomán akár úgy is fogalmazhatunk, hogy az egyház az Isten országa által meghatározott alternatív kultúrát mutatja fel, amelynek paradigmája a Krisztus-követés.

Témánk szempontjából tehát azt mondhatjuk, hogy a mai egyházi iskola és a misszió kapcsolatában szintén meg kell különböztetnünk *intencionális* és *dimenzionális* elemeket. Ha így teszünk, akkor elkerüljük az egyoldalúság csapdáját, amely az iskolát csupán az evangéliumhirdetés terepévé degradálja, de azt a rosszul értelmezett kultúr-protestantizmust sem követjük, amely csupán nagyon áttételes módon kívánja közvetíteni a protestáns ethoszt és esztétikát. Ellenben lehetőségünk nyílik a misszió holisztikus, az Isten-ember-világ viszonyrendszer teljességét szem előtt tartó értelmezésére az iskolában is.

A protestáns iskola mássága

A gyakorlatban a protestáns iskola missziója az intézmény másságában, a többi iskolától eltérő voltában nyilvánul meg. E másság forrása az a tudatosan vállalt hitvallás, hogy a protestáns iskolában az élet minden területén az evangélium inkulturációjának kell megvalósulnia. Szűcs Ferenc ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „...[hogy] mit jelentene az inkulturáció egy posztszekuláris társadalomban? Ez a keresztyén misszió és igehirdetés legsürgetőbb kérdése.”²⁷ A folyamatnak azonban mindenképpen része az evangélizáció, azaz a tanulók és pedagógusok között végzett konkrét hitébresztő szolgálat, amely a liturgikus alkalmakon (istentisztelet, áhítat), a szervezett körökben (bibliaóra, ifjúsági gyülekezet) és a hittanoktatásban csakúgy megjelenik, mint a hitben elkötelezett pedagógusok (és diákok) személyes bizonyágtétele útján.²⁸ Úgy is mondhatjuk, hogy a felsorolt esetekben az intencionális misszió iskolai megjelenéséről van szó.

Az evangélium inkulturációjának folyamata ugyanakkor az oktatásban és a nevelésben, valamint az iskolai élet minden más vonatkozásában is megjelenhet, így valósul meg a dimenzionális misszió. Szűkebb értelemben véve ez a protestáns kulturális hagyományba történő bevezetést, valamint a tradícióból táplálkozó alkotókészség kifejlesztését jelenti, elsősorban a humán tantárgyak oktatásának keretében. A „kulturális globalizáció” hatásával szembesülve szinte szélmalomharcnak tűnik egy alternatív kulturális kánon felmutatása, azonban – ismét Szűcs Ferencet idézve – „...ezzel a [globalizációs] valósággal kell számolnunk, amikor az evangélium és a kultúra hazai kapcsolatáról bármit is mondunk. Ebből azonban nem következhet az örökséget olcsón feladó rezignáció. Újra megnyílt iskoláinknak tudatosan fel kell vállalniuk ennek az elfelejtett anyanyelvnek a felfedezését és megszerettetését.”²⁹

Az inkulturációs folyamat következő szintjén a protestáns kultúra már egyfajta irányítúként jelenik meg, amely az élethez és a világhoz fűződő viszonyban kínál eligazítást.³⁰ A protestáns kulturális identitás tartalmának meghatározása korunk kontextusában komoly kihívás, amely elmélyült kutatómunkát igényel, és szintén a teológiai tudományosság és a protestáns „világi” értelmiség alkotó párbeszédét feltételezi. E

párbeszédhez kínál szempontokat Győri L. János, amikor a protestáns kultúra következő tartalmi elemeit azonosítja: mély biblicitás, a személyesség fontossága, a teljesség igénye, confessio-kényszer, önkorlátozó minőségigény, kritikai és megkülönböztetési készség és egyetemességigény nemzeti, európai és globális értelemben.³¹ P. Tóth Béla egy tanulmányában szintén az önkorlátozást mint protestáns aszkézisisményt állítja a figyelem középpontjába,³² Békefy Lajos az „irgalom kultúrája” megfogalmazást javasolja.³³ Kodácsy-Simon Eszter pedig a tudomány és a teológia dialógusmodelljének megvalósulásában látja a protestáns iskola „másságát”.³⁴

A protestáns kultúra mint az élet rendező elve természetesen sokféle forrásból táplálkozik. Feltárásuk, a velük kapcsolatban lefolyt viták újraértelmezése és a 21. század elejének magyar összefüggésrendszerébe helyezése elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy iskoláinkban ne kulturális restaurációs kísérlet vagy valamiféle újprotestáns globalizációs folyamat menjen végbe, hanem – Szenci Molnár Albert szavaival – mai „magyar zubbonköntöskékbe”³⁵ öltöztetve jelenjen meg az evangélium az élet minden területén.

A mai magyar protestáns iskolarendszer a Kárpát-medencében pusztá létével is küldetést tölt be. Sokféle nehézséggel: leromlott épületekkel, kormányzati megszorításokkal, forráshiánnyal küszködik, esetenként diszkriminatív jogi környezetben él, ám az elkötelezett és áldozatosan szolgáló pedagógusoknak és lelkipásztoroknak köszönhetően mégis tud alternatívát felmutatni egy elsekélyesedő kultúrközegben. A protestáns iskola missziói értelmezése esély arra, hogy iskoláink újból organikusan illeszkedjenek az egyház szolgálatába, és negatív képzettársítások nélkül válhassanak azzá, ami igazi azonosságukat jelenti: *seminarium ecclesiae*evé – az egyház veteményeskertjévé.

Irodalom

- Békefy Lajos: Az irgalom kultúrájáért – avagy az önkéntes önkorlátozás etikája. *Református Egyház*, 2001/10. 226–229. o.
- Blauw, Johannes: *The Missionary Nature of the Church. A Survey of the Biblical Theology of Mission*. London, 1962.
- Bosch, David J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat-PMTI, Budapest, 2005.
- Bosch, David J.: *Transforming Mission*. Orbis, Maryknoll, 1991.
- Bölcsföldi András: Iskola és misszió. *Magyar Református Nevelés*, 2003/6. 9–12. o.
- Bütösi János: *Missziológia mint teológiai tudomány*. Debrecen, 1999.
- Goheen, Michael W.: Evangélium, kultúra és kultúrák. Lesslie Newbiggin hozzájárulása a missziói gondolkodáshoz. *Lelkipásztor*, 2001/9. 322–327. o.
- Győri L. János: Gondolatok a korszerű protestáns műveltség tartalmáról. *Credo*, 2002/3–4. 82–107. o.
- Huntington, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa, Budapest, 1999.
- Kádár Zsolt: A kálvinizmus kulturális missziója. *Református Egyház*, 2001/9. 224–226. o.
- Kodácsy-Simon Eszter: Az egyházi iskola mint a párbeszéd modellje. *Lelkipásztor*, 2006/2. 42–46. o.
- Kósa László: A magyar protestantizmus útjai. *Protestáns Szemle*, 1993/1. 40–45. o.
- Kósa László: Kilencszáz szó rólunk, reformátusokról. *Reformátusok Lapja*, 2000. március 26. 4. o.
- Kósa László: Protestantizmus és magyar művelődés. *Credo*, 1996/3–4. 65–74. o.

- Nagy Mihály: Misszió az iskolában. *Magyar Református Nevelés*, 2004/6–7. 10–13. o.
- Newbiggin, Leslie: *One Body, One Gospel, One World*. IMC, London–New York, 1958. 21–43. o.
- Osterhaven, M. Eugene: A református keresztyén nevelés feladata ma. Ford. Benke György. *Református Egyház*, 1991/1. 23–24 o.
- P. Tóth Béla: Az aszkézis (önkorlátozás) lélektana és problematikája a mai magyar társadalomban. *Református Egyház*, 1999/9. 201–203. o.
- Pásztor János: *Misszió a XXI. században*. Velence, 2000.
- Szathmáry Lajos: A reformáció örökségeinek sorsa a protestáns középiskolában. *Protestáns Szemle*, 1938. 528–537. o.
- Szűcs Ferenc: Magyar önazonosságunk, avagy az evangélium inkulturációja és a szekularizáció az ezredforduló Magyarországon. *Református Egyház*, 2001/3. 63–65. o.
- Tőkéczi László: A mai református iskolaügy kérdései. *Egyház és Világ*, 1993/10. 6–9. o.
- Túróczy Zoltán: Egyházi középiskoláink. *Protestáns Szemle*, 1938. 423–428. o.

Jegyzetek

- ¹ A továbbiakban elsősorban a protestáns közoktatás kérdéseivel foglalkozunk, megjegyzéseink azonban szempontokat jelenthetnek az egyházi felsőoktatással kapcsolatos vizsgálódáshoz is.
- ² Győri 2002, 82–107. o.
- ³ Itt jegyezzük meg, hogy a „világi” vagy „laikus” jelző használata ebben az összefüggésben – teológiai szempontból – több, mint aggályos.
- ⁴ Túróczy 1938, 425. o.
- ⁵ Szathmáry 1938, 528. o.
- ⁶ Vö. Missziói Szabályrendelet 1931. és Missziói Törvény 1933/III. tc.
- ⁷ Kósa 1996, 74. o.; Győri L. János uo.
- ⁸ Az angol nyelv erre a jelenségre az igen plasztikus „hidden agenda” (a magyar szaknyelvben: rejtett tanterv) kifejezést használja.
- ⁹ Tőkéczi László ironikusan jegyzi meg: „...félék azoktól a kegyes tanároktól, akik »érzületi« református iskolát akarnak csinálni. Összekeverve a hitet és a tudást úgy, hogy tudás helyett is hitet akarnak nyújtani...” Tőkéczi 1993, 7. o.
- ¹⁰ Ugyanezt a kettősséget írja le Bölcsföldi András a Dunamelléki Egyházkerület tanári csendesnapján elhangzott előadásában (Kecskemét, 2002. október 4.). Bölcsföldi 2003, 9–12. o.
- ¹¹ Kósa 1996, 73. o.
- ¹² Goheen 2001, 322–327. o.
- ¹³ Bütösi 1999, 214–218. o.
- ¹⁴ Itt nem vizsgálhatjuk e mozgalmak összefüggését a kialakuló hidegháború logikájával, vö. például Huntington 1999.
- ¹⁵ Idézi Blauw 1962, 7. o.
- ¹⁶ Bütösi 1999, 219–239. o. és Pásztor 2000, 262–277. o.
- ¹⁷ Az ismert *filioque*-vita miatt a keleti ortodox egyházak csak az Atyától származtatják a Szentlélek küldetését.
- ¹⁸ Itt nem tárgyaljuk a *missio Dei* értelmezése körüli, egyébként igen lényeges vitákat.
- ¹⁹ Kósa 1996, 73. o.
- ²⁰ Győri 2002, 96. o.
- ²¹ Uo. 99. o.
- ²² Érdekes és további elemzést igénylő kérdés, hogy a barthianizmus – és annak sokszor vulgárizált értelmezése – milyen szerepet játszott abban, hogy a kultúra mint teológiai téma kikerült az egyházi érdeklődés homlokteréből. Vö. Győri 2002.
- ²³ Kádár 2001, 225. o.
- ²⁴ Uo.

²⁵ Kósa 2000, 4. o.

²⁶ Newbiggin 1958, 21–43. o. Idézi Bosch 1991, 373. o.

²⁷ Szűcs 2001, 63. o.

²⁸ Kizárólag ebből a szempontból közelíti meg a kérdést dr. Nagy Mihály. Nagy 2004, 10–13. o.

²⁹ Szűcs 2001, 64. o.

³⁰ Kézzenfekvő lenne itt a „protestáns világnézet” kifejezés használata, amely a mai szellemi életben sok tekintetben talán túlzottan is rossz konnotációkkal rendelkezik.

³¹ Győri 2002, 86–97.

³² „Az askézis fogalmán olyan önkorlátozást értünk, amely során valaki lemond egy önmagában véve jó, számára fontos és közvetlenül örömet és kielégülést jelentő dologról egy másik, távlati cél elérése érdekében. Ez a gesztus választást, döntést feltételez, mint az erkölcsi cselekvés általában. Az emberi kultúrában – kivéve a modern kor szekularizált időit – minden erkölcsi mozzanat szakrális vonatkozással bír, és a vallási közegehez mint a végső és legfontosabb emberi kérdések köréhez tartozik.” P. Tóth 1999, 201. o.

³³ Békefy 2001, 226–229. o.

³⁴ Kodácsy-Simon 2006, 42–46. o.

³⁵ Idézi Szűcs Ferenc, hozzátéve, hogy „ezt nevezhetjük a mai szóhasználat szerint inkulturációnak”. Szűcs 2001, 63. o.

BENYIK GYÖRGY

Misszió, avagy új evangélizáció a római katolikus egyházban

Bibliai alapelvek

Az összes keresztény egyház missziós egyház. E sajátágáról nem is mondhat le, mert Jézustól kapott prófétai küldetését teljesíti, amikor engedelmeskedik az Úr parancsának, amelyet apostolainak adott (Mt 10,5–15; Mk 6,7–12; Lk 9,2; 10,1; 22,35; Jn 4,38; 17,18; 20,21). Az apostoli küldetés kezdetben a zsidóságra irányult, majd egyre inkább univerzális parancs lett belőle, amely már a pogányok misszionálását is magában foglalta (Mt 28,18; Mk 16,15; ApCsel 1,8; 22,21; 26,17; Róm 10,15; 1Kor 1,17; 2Kor 5,20 stb).

A vallásszociológusok számára máig is kérdés, hogyan lett a 11 rezignált emberrel induló kereszténység a 3. század végére milliós lélekszámú egyházzá. A vezető misszionáriusokat kezdetben *apostolosznak* nevezték (a szó görög jelentése: „küldött”), míg a hittérítő célú igehirdetést a középkorban kezdik a *missio* (latinul „küldetés”) szóval jelölni. Az idők folyamán előbb Európa népeit, később pedig más földrészek lakóit is misszionálta a kereszténység.¹

A keresztény hittérítés történeti vizsgálatára csak nagyon röviden térhetünk ki. Annyit azonban megjegyzünk, hogy a 20. századig a misszió általában nem korlátozódott az újszövetségi üzenet hirdetésére, hanem – spontán és reflektálatlan módon – a görög-római eredetű filozófiai és jogi kultúra továbbadását is végezte. Ráadásul a misszionáriusok általában eredeti hazájuk kulturális és politikai érdekeit is érvényesíteni próbálták, ezért a vallási és a diplomáciai küldetés szorosan összefonódott, és a misszió gyakran a gyarmatosítás előkészítője volt. A római katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton radikális lépéseket tett a politikai-diplomáciai érdekérvényesítés, valamint a misszió elválasztására.²

Ez a szétválasztás – amely igencsak időszerű volt – nehéz feladat elé állította a központilag szervezett, a trentói zsinat óta (1545–1563) mind jobban globalizálódó római egyházat. Mit lehet megtartani a helyi kultúrából és vallásból, másrészt hogyan lehet lefordítani az evangélium üzenetét az adott nép vagy ország kultúrájának nyelvére?³ Abban mindenki egyetértett, hogy az érintett kultúrát – már csak a hatékony munka érdekében is – tiszteletben kell tartani, sőt építeni kell rá, de az elv gyakorlati megvalósítására nem tudtak központi utasításokat adni. Ez a nehézség sajátosan jelentkezett a szertartási szövegek nemzeti nyelvű fordítása közben: az évezredek múltú latin kifejezéseket csak a legnagyobb nehézségek árán tudták nemzeti nyelvű szavakkal helyettesíteni, és tudomásul kellett venniük, hogy a jelentés sohasem lesz egészen azonos, legföljebb megközelíti az eredeti értelmet.

Rövid missziótörténet

Az ősegyházban Pál apostol végezte a legsikeresebb missziót,⁴ pontosabban az ő tevékenységéről maradt fenn a legtöbb írott forrás; ennek ellenére 67-ben, Pál halálának idején még csupán néhány ezer keresztény élhetett a Római Birodalomban. Bár a keleti részek missziója sokkal intenzívebben folyt, az idevonatkozó részadatok száma mégis kisebb. 170 körül 26 kis-ázsiai püspökségről tudunk, míg Szíriában a népességnek talán egyharmadát alkották Krisztus hívei. Edesszában még az 1. század végén vezető vallássá lett a kereszténység. Örményországban a 3. században kiépült hierarchia működik, ugyanebben az időben már Perzsiában és Indiában is megtalálható a keresztény kisebbség.⁵ A görögországi és a nyugati misszió kezdeteiről több részadatunk van: Korinthoszban, Athénben, Thesszaloniában és Filippiben az első század végén jelentős keresztény közösség létezett. Itáliában az egyik legrégebbi püspökség Róma, de 250 körül már száz püspökséget regisztrálnak. Pál leveleiből arra következtethetünk, hogy Pannóniába⁶ és Dalmáciába (Róm 15,19; 1Tim 4,10) még az ő idejében eljutott a kereszténység. Pannóniából több ókori püspökséget ismerünk, például Cibalae (Vinkovci), Mursa (Osijek, Eszék), Sirmium (Sremska Mitrovica, Mitrovica), Siscia (Sisak, Sziszek). Galliában Lugdunum (Lyon) 177-ben már püspökség volt. Origenész és Tertullianus úgy tudja, hogy a brit szigeteken régóta élnek keresztények. Annyi bizonyos, hogy az arles-i zsinaton (314) jelen volt Londinium (London) és Eboracum (York) püspöke. Hispániába a hagyomány szerint maga Pál vitte a Krisztus-hitet. Bizonyítható, hogy a 3. században már népes keresztény közösségek éltek ott. Észak-Afrikában Karthágó 200 körül fontos egyházi központ volt, de rajta kívül is számos virágzó gyülekezet létezett, hiszen a 256-os karthágói zsinatra 87 püspök gyűlt össze.⁷ A hagyomány szerint Egyiptomban Márk evangélista térített. A 2. században az alexandriai keresztény egyház végzett az országban alapos missziót.⁸

E néhány mondatból is nyilvánvaló, hogy a kereszténység a hittérítés közben igen különböző kultúrákkal – vallásokkal és filozófiákkal – találkozott. E helyzetből új kérdések fakadtak, amelyeket zsinatokon igyekeztek tisztázni; közben a kibontakozó apologetikát is segítségül hívták. A Konstantin utáni – birodalmi szervezetet építő – egyháznak egyre gyakrabban kellett szembenéznie hasonló jellegű feladatokkal.

Középkori misszió

A középkori egyház már nem mozgalom, hanem közintézmény, missziója pedig erőteljesen összefonódik a diplomáciai misszióval. A másik sajátosság, hogy a Nyugat-római Császárság csödjé után Róma püspökének közfeladatok ellátására kellett felhasználnia vallási tekintélyét és a felügyelete alatt működő egyházi struktúrát.⁹ A pápaság Európa-misszióját az örökölt birodalmi elv erősen befolyásolta. Róma püspöki széke – a középkorban már mint Szentszék – a két kard elméletén alapuló legitimációt nyert, és így olyan intézménnyé vált, amely a nyugat-európai fejedelmi hatalom szakrális hitetelítője volt. A római pápa missziós diplomáciája egyfelől védte a katolikus hit tisz-

taságát, másfelől befolyását biztosító hatalmi hálónak tekintette az általa felügyelt püspökségeket és szerzetesrendeket. Nyugat-Európa missziótörténete igen érdekes kultúrmisszió-történet, amelynek során a hittérítő munka egyben a pápai hatalom politikai befolyásának megerősítését is szolgálta. Igaz, hogy a Szentszék – mint királyok és fejedelmek feletti jogintézmény – gyakran arra is törekedett, hogy a világi uralkodók ellentéteit elsimítsa. Másrészt az egységes európai kultúra, oktatási és naptárrendszer, valamint a liturgia által szabályozott életmód kialakítása terén igen sokat tett a Róma-központú missziós tevékenység.

Canterburyi Szent Ágoston pápai megbízással kezdett az angolszászok között miszionálni (597), bár a kereszténység már sokkal korábban is megjelent a brit szigeten. Az írek között Szent Patrik (445) térített. A germán népek apostolának Szent Bonifácuszt (Winfred) tartják; itt a misszió a 7–8. században nagyrészt be is fejeződött. A csehek Metód révén ismerkedtek meg a kereszténységgel (975). Az oroszok kereszténységre térítője Vlagyimir nagyfejedelem volt, Kijev központtal szerveződött az egyház (988). A magyarok Szent István vezetése alatt tértek meg, de korábban is működtek az ország területén nyugati, illetve keleti (bizánci) hittérítők. Nem szabad elfelejtenünk Szent Gellért hatásáról sem. Svédországban III. Olaf király térített. A nyugat-európai misszió a 11. században jórészt befejeződött, ezzel szemben az északi balti népek 1180 körül, a finnek 1156–57 táján – Szent Erik kezdeményezése nyomán – ismerkedtek meg a kereszténységgel. A litvánok között csak jóval később, 1386 után – többek között Nagy Lajos király leánya, Hedvig segítségével – kezdték meg a térítő munkát. Érdemes azonban megjegyezni, hogy az újabb középkori rendek – domonkosok, ferencesek – tulajdonképpen egyfajta „belmissziós” módszert is kifejlesztettek a városi pasztoráció számára. Rendházaikat a városokban építették, és népmiszióik komoly hatást értek el az itteni lakosság körében.

Az említett időszakban a keleti egyház is hasonlóan erőteljes missziót folytatott. Az oroszok és bolgárok megtérítésében Cirill és Metód játszott meghatározó szerepet. Az orosz egyházat Szent Vlagyimir fejedelem Kijev központtal építette ki (988). A keleti térítés egyben azt jelentette, hogy az érintett területeken a liturgia és a naptár a nyugati kereszténységétől eltérő formában szilárdult meg.

Misszió a reformáció után

Ma már a római egyházi vezetés előtt is nyilvánvaló, milyen tragikus hiba volt Luther Márton lelki és vallási megújulási kísérletét egyházellenes politikai támadásnak értelmezni. A kései felismerés azonban nem változtat azon, hogy a nyugati kereszténység számos egyháztestre hullott szét, és ez a helyzet a hittérítő munkát is erősen befolyásolta. A reformáció után a küzdő felekezetek egymás rovására próbáltak híveket szerezni Nyugat-Európa keresztény országaiban. Míg a korábbi misszió számára a Biblia – az egyház által értelmezett – fontos segédkönyv volt, most ágyútalp lett, amelyről a másik fél egyházszervezeti bástyáit lehetett bombázni. A skolasztikus filozófiába és más gondolatrendszerekbe kényszerített evangéliumi idézetek lövedékek voltak, ame-

lyek mélyen belefűrödtek az ellenségnek tekintett másik egyháztestbe. Az ilyen küzdelmet nem szívesen nevezném belmisszióknak, még hitvitának sem, hiszen intellektuális és hatalmi eszközöket váltogató egyházpolitikai küzdelem folyt (természetesen nem a szó 19–20. századi értelmében), még akkor is, ha egyes hitelvek, valamint a bibliaértelmezés kérdései álltak az előtérben.

A katolikus és protestáns országok figyelme valójában akkor irányult a misszióra, amikor a nagy földrajzi felfedezések után kontinensnyi méreteket öltött a gyarmatosítás. A folyamat élén Spanyolország és Portugália állt. VI. Sándor pápa 1493-ban ezt a két államot bízta meg az újonnan felfedezett területek missziójával. II. Gyula pápa 1508-ban „Universalis Ecclesiae” kezdetű bullájával arra kötelezte a spanyol királyt, hogy építsen keresztény templomokat a gyarmatokon. A két missziós hatalom ingyen szállította a hittérítőket, a spanyol és a portugál egyházmegyék pedig vetélkedtek a meghódított területek missziós jogáért. Nem meglepő, hogy ebben a helyzetben a hittérítés a gyarmatosítás „melléküzemágává” zuhant. II. Fülöp 1568-ban olyan tanácsot állított fel Madridban, amelynek kifejezetten az volt a célja, hogy a missziók védnöki jogából kizárja Rómát, és a spanyol hittérítést lényegében az udvar hatáskörébe vonja.

Ettől kezdve a pápák missziós törekvése egyre inkább a gyarmatosító hatalmakkal folytatott reménytelen küzdelemmé vált. Végül 1622-ben XV. Gergely önálló egyház-kormányzati szervet, kongregációt állított fel *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* néven, amelyhez 13 bíboros, 2 prelátnak és egy titkár tartozott; ily módon több-kevesebb sikerrel elérte, hogy a missziókat a római központból irányítsák.

Katolikus világmisszió

A missziós kongregáció nehéz körülmények között próbálta a katolikus misszió ügyét kézben tartani. Az Európából induló ferences és domonkos szerzetesek, majd később a jezsuiták ugyanis Afrikában, a Fülöp-szigeteken, Indiában, Kínában és Japánban olyan viszonyokkal találkoztak, amelyekre egyáltalán nem voltak felkészülve. VIII. Orbán (1623–1644) épp az ilyen nehézségek legyőzésére alapította meg a missziósképzés céljait szolgáló Collegium Urbanianumot (1627). (Épülete előbb a Piazza Spagnian volt, később a Gianicolón kapott helyet.) Az eredetileg főiskolai jellegű intézmény később szorosan összekapcsolódott a Hitterjesztő Kongregációval, majd 1962-ben missziós egyetemmé alakult. Meg kell azonban említenünk, hogy kifejezetten missziós célú papnevelde nem volt Rómában, s a Collegium Urbanianum hallgatói különböző római papneveldekből (szemináriumokból) érkeztek. Kifejezetten missziós célú szeminárium csak 1933-ban alakult meg Rómában.

A ferencesek már 1517-ben megjelentek Ceylon szigetén, később azonban a hollandok kiűzték őket onnan. A jezsuita rend Indiában is működött; Xavéri Szent Ferenc (1506–1552), majd a 17. században Roberto de Nobili viszonylagos sikerrel térített az előkelő indiaiak körében. 1934-ben a Szentszék Goában püspökséget alapított az úgynevezett Tamás-keresztények számára. Xavéri később Japánban folytatta tevékenységét, ezért nevezhetik India és Japán apostolának. XV. Gergely engedélyezte az *accomodatiót*

(alkalmazkodást), vagyis az olyan helyi vallási szokások megtartását, amelyek nem ütköznek a katolikus erkölcs szabályaiba. A döntés hatására 1551-ben már 30000, 1580-ban pedig 150000 keresztény élt Japánban. Azonban egyrészt a japán belpolitika centralizációja, másrészt némely misszionáriusok alkalmazkodásképtelensége miatt a növekedés 1593-ban megállt, 1597-ben pedig keresztényüldözés kezdődött. 1598-ban a spanyol domonkosok és ágostonos kanonokok folytatták az agresszív térítést, amely 1614-ben újabb véres keresztényüldözéshez és az összes misszionárius száműzéséhez vezetett.

Kínában a jezsuita Matteo Ricci (1552–1610) végzett jelentős munkát. Buddhista szerzetesi köntösben misszionált, s megtanulta a klasszikus kínai nyelvet is. Csillagászati tudása pedig nagyban növelte a tekintélyét. Később, 1690-ben Pekingben püspökséget alapítottak. A nehézségek itt is az alkalmazkodás hiányából adódtak. Bár VII. Sándor pápa 1656-ban engedélyezte a helyi, kínai rítust, de hiába volt sikeres a módszer, 1742-ben – többszöri korlátozás után – XIV. Benedek véglegesen betiltotta.

Pápák a misszió előmozdításáért

Ebben az összefoglalásban nem elemezzük részletesen a pápák missziós tevékenységét. Célunk csupán a téma történeti ismertetése, valamint annak bemutatása, hogyan látták ezt a kérdést a római egyház központjából. Az 1600-as évek elejétől kezdve a pápák kifejezetten támogatták a missziókat. V. Pál (1605–1621) erősen hallgatott Aquaviva jezsuita generálisra. VIII. Orbán (1623–1644) erősen támogatta Ázsia, Afrika és Latin-Amerika misszióját. Afrikában Egyiptom, Líbia, Etiópia és Marokkó földjén már az első századoktól kezdve ismerték a kereszténységet, de az iszlám terjeszkedésével párhuzamosan az itteni hittérítés elhalt. Az 1400-as évek végétől – a portugál jelenlétre támaszkodva – újra intenzívebben folyt a misszió. VIII. Orbán missziós szemináriumok felállítását sürgette Amerika spanyol és Afrika portugál fennhatóságú területein. Az erkölcsileg nem teljesen feddhetetlen VII. Sándor (1655–1667) Párizsban is missziós szemináriumot alapított, ezenkívül megtiltotta a misszionáriusoknak a kereskedést, és a gyarmatosítóktól való távolságtartásra kérte őket. XI. Ince (1676–1689) Afrika lakosságának védelmében betiltotta a rabszolga-kereskedelmet. XII. Ince (1691–1700) sokat tett Afrika, Ázsia és Kalifornia misszionálásáért, még a kínai császárhoz is követeket küldött. Utóda, XI. Kelemen prófétai bölcsességgel karolta fel a kínai rítust, egyetlen kikötése az volt, hogy Konfuciuszt ne istenként, hanem csak tanítóként tiszteljék. XII. Kelemen (1730–1740) tibeti és tatár missziót kezdeményezett, de a kopt pátriárkával is felvette a kapcsolatot. XIV. Benedeket (1740–1758) toleráns elveiért a protestánsok is kedvelték. A portugálok az ő idejében üzték el Paraguayból a jezsuitákat, akik pápahű irányvonalat képviseltek, és felléptek a gyarmatosítók ellen. A következő évtizedekben – főleg a francia forradalom és a napóleoni háborúk miatt – a római egyházfők csak keveset foglalkoztak a misszióval.

XII. Leó (1823–1829) a térítő munka támogatása érdekében átszervezte a Propaganda Fide kongregációt. VIII. Pius (1829–1831) sokat foglalkozott az Amerikai Egyesült

Államok püspökeinek problémáival, Dél-Amerikában pedig nunciatúrát hozott létre. A 19. század legjelentősebb missziós pápája mégis XVI. Gergely (1831–1846) volt, nem véletlenül, hiszen megválasztása előtt éppen a missziós kongregációt vezette. Észak-Afrika, Guinea, Dél-Afrika és Gabon apostoli helynökségeit az ő idejében szervezték meg. A Lyoni Missziós Társulat, valamint az úgynevezett Fehér Atyák szintén jelentős szerepet vállaltak az afrikai misszióban.

XIII. Leó (1878–1903) már államtitkárként is foglalkozott a kultúrák közötti párbeszéddel. Igazán komoly döntése volt, hogy 1875-ben fölkarolta az Arnold Janssen vezetésével létrehozott Isteni Ige Társaságát, az első kifejezetten missziós célokra alapított szerzetesrendet (SVD).¹⁰ Ez a társaság a missziós munkán kívül szisztematikusan gyűjti és elemzi az afrikai és távol-keleti népek vallási folklóráját.

XV. Benedek (1914–1922), bár az első világháború pápája volt, a Propaganda Fide irányítása alatt működő régiós szemináriumokat is fel tudott állítani a missziók számára.

XI. Pius (1922–1939) továbbfejlesztette a Collegium Urbanianumot. Nem túlságosan ortodoxbarát lépése volt a Collegium Russicum felállítása orosz hittérítők képzésére, bár ezt a döntését nem annyira a keleti kereszténység, mint inkább a kommunizmus és az állami szintre emelt ateizmus veszélye motiválta.

XII. Pius (1939–1958) szembesült legkeményebben az új ideológiai háborúk okozta nehézségekkel. Ha ökumenikus nyitottsága nagyobb lett volna, az európai kereszténység talán egységesebben léphetett volna föl az ideológiai veszélyek és a háború ellen.

XXIII. János (1958–1963) 1921-ben a hitterjesztési művek vezetője lett, és később is a Propaganda Fide legfőbb tanácsadói testületébe tartozott. Pápaként a II. vatikáni zsinat meghirdetésével óriási – részben ugyan közvetett – hatást gyakorolt a hittérítő munkára, hiszen az ökumenizmus és a kultúrák közötti párbeszéd alapvetően új összefüggésbe helyezte a misszió-belmisszió kérdését.

VI. Pál (1963–1978) a zsinati szellemiségnek megfelelően átszervezte a Propaganda Fide kongregációt.

II. János Pál (1978–2005) a 20. század legnagyobb missziós pápája volt, munkásságának elemzésére az alábbiakban térünk ki.

A II. vatikáni zsinat

Christine Pommert,¹¹ a BBC vallási adásának munkatársa azt írja, Európa vallási életében óriási változás történt. 1930-ban még minden országban tele voltak a templomok és imaházak, míg a II. világháború után mindenütt kiürültek, és nem is teltek meg újra. A zsinat előtti katolikus egyház a modernizmus elleni tiltakozásban és a kereszténység többi részével folytatott polémia feszültségében élt. XII. Pius idejében a Szent-szék diplomáciai kapcsolatai is a mélypontra süllyedtek, ajtók és ablakok zárultak be az egyház körül.¹² A 19. században Európa talán még sikeresen misszionált földrésznek tűnhetett, de a 20. század második felére már világosan látszott, hogy a belmisszió legalább olyan fontos, mint a nem keresztény országokban végzett evangélizációs munka.

Nem véletlen, hogy XXIII. János pápa 1959-ben, a zsinat meghirdetésekor kinyitotta dolgozószobája ablakát, ezzel is jelezve, hogy mit vár a zsinattól: érkezzen friss levegő a katolikus egyházba. A következő években megszületett a nemzeti nyelvű liturgia és a megváltoztatott miseszöveg (*novus ordo*), megváltozott a más keresztény felekezetekkel való kapcsolat jellege, de még a más vallásokhoz fűződő kapcsolatokban is évszázadok óta elképzelhetetlennek tűnő hangsúlyváltozások következtek be.¹³

Ad Gentes – az egyház missziós tevékenységéről

Célszerű néhány szemléletváltó zsinati dokumentumra felhívni a figyelmet, anélkül, hogy részletesen elemeznénk őket. Ezek között első helyen érdemes említeni az *Ad Gentes* (a továbbiakban: AG), amely az egyház missziós tevékenységéről szóló határozatot foglalja magában. Ebben jelenik meg a tanúságtétel fogalma, amely minden keresztényre vonatkozik. „Mert minden kereszténynek, bárhol él is, élete példájával és a beszéd tanúságételével úgy kell megmutatnia a keresztségben magára öltött új embert és a bérálásban elnyert Szentlélek erejét, hogy aki csak látja jó cselekedeteit, dicsőítse az Atyát, és jobban megértse, mi az élet valódi értelme, és milyen egyetemes az emberek közössége” (AG 2,11). A katekumenátusról is megváltozott a korábbi tudásközpontú vélemény. „A katekumenátus nem a hittételek és parancsok egyszerű előterjesztése, hanem bevezetés a keresztény életbe” (AG 2,14). A papnevelésre utalva kifejezett igényként fogalmazza meg, hogy „...a növendékekben mindig érvényesülhessen saját népük gondolkodás- és cselekvésmódja” (AG 2,16). Változás történik a hierarchiaközpontú egyházszemléletben is, mégpedig meglepő fogalmazással. „Az egyház nincs igazán megalapítva..., ha a hierarchia mellett nincs meg a világi hívők komoly és dolgos rétege” (AG 3,21).

A missziós tevékenység és a kultúra összehangolásáról a következőket írja a dokumentum: „Krisztus, de az egyház is, mely az evangélium hirdetésével tanúskodik róla, minden faji és nemzeti különbözőség felett áll, nem is lehet senkinek és sehol sem idegen” (AG 1,8). Egészen új szempont a keresztény közösségtudat a más keresztény egyházakkal: „Az újonnan megkereszteltek között erősíteni kell az ökumenikus szellemet, őszintén értékeli azt, hogy a Krisztusban hívő testvérek Krisztus tanítványai, akik újjászülettek a keresztségben” (AG 3,15). A dokumentum a helyi hierarchia kialakítását is szorgalmazza, jóllehet külföldi misszionáriusok nélkül nem lehet meg sok misszió. Ezért ajánlotta: „A fiatal egyházak helyi születésű papjai lelkesen fogjanak hozzá az evangélium terjesztéséhez, működjenek együtt a külföldi misszionáriusokkal” (AG 3,20). A missziós területeken a papság mellett a diakonátust és a katechéták intézményét is erőteljesen fejleszteni kívánja. A missziók ügyét a Hitterjesztési Kongregációnak rendelik alá (AG 5,29), kivéve a keleti egyházakkal érintkező területeket. Ez a kongregáció kapcsolja össze vagy koordinálja a különböző püspöki karok, illetve a szerzetesek működését a missziós területeken. A püspököknek előírja, hogy támogassák a missziókat, küldjenek missziós munkára jó papokat, még akkor is, ha a helyi egyházmegyében paphiány van (AG 6,38).

A világ és az egyház viszonya

A *Gaudium et spes* (a továbbiakban: GS) kezdetű, magyarul „Egyház a mai világban” című zsinati konstitúció foglalkozik ezzel a kapcsolattal.¹⁴ Nem definitív határozatok gyűjteménye a dokumentum, hanem fenomenológiai leírások sorozata és velük kapcsolatos feladatok előszámlálása, megnevezése. Ez az okmány népszerűsíti az – azóta sokat idézett – „idők jelei” kifejezést, analizálja egyén és közösség viszonyát, kimondja a földi dolgok autonómiáját, és sokat beszél a szekularizációról. De ebben a dokumentumban olvashatunk az ateizmusról, az ember titkáról, tulajdonságairól, az ember testi-lelki egységéről, a házasság és a család megváltozott légköréről, a gazdasági élet felvetette problémákról, a politikai közösségről, valamint a béke kérdéséről. Az egyház ebben a dokumentumban elkötelezte magát a személy méltóságának védelmében, sőt a test és lélek egységében élő ember védelmében (GS 1,14). Analitikusabb képet fogalmaz meg az ateizmusról: „Némelyek határozottan tagadják Istent, mások úgy vélik, hogy az ember egyáltalán semmit sem tudhat meg róla, mások Isten létének kérdését olyan módszertani előfeltevésekkel kezdik vizsgálni, melyek ezt a kérdést már önmagában véve értelmetlennek tüntetik fel. Sokan joggal lépik túl a tapasztalati természettudományok határait” (GS 1,19). Az ateizmus korábbi sommás kiközösítése helyett árnyaltabb megfogalmazás kerül a dokumentumba: „Bizonyos, hogy nem mentesek a bűntől azok, akik szántszándékkal igyekeznek távol tartani Istent a szívüktől, és szántszándékkal kerülnek a vallási kérdéseket” (GS 19). Az emberi közösségeket „...egymás teljes szellemi méltóságának tiszteletére alapozza” (GS 13). A vallási és politikai kérdésekben másként vélekedőkre is fontosnak tartja kiterjeszteni a szeretetet (GS 18). A magán- és közintézményeknek feladatul szabja, hogy az ember méltóságát védjék (GS 29). Az egyházzal nem intézmény típusú, hanem üdvtörténet típusú definíciót ad, amikor kijelenti: „Az egyház az örök Atya emberszeretetének köszöni létét, az idők folyásában a megváltó Krisztus alapította és a Szentlélek gyűjtötte egybe, célja az üdvösség, amely eszkatologikus távlatú, mivel teljesen csak az eljövendő világban érhető el” (GS 40). A látható gyülekezet és a kegyelmi közösség kettőségében beszél az egyházzal. Közösséileg és egyénileg is felhívja a figyelmet arra, hogy legyünk hűek Isten lelkéhez (GS 43). Hosszú fejezeteket szentel a család védelmének, amely az 1960-as években láthatóan a bomlás jeleit mutatta, és ezzel felhívja a figyelmet a hitvesi szerelem és az élet tiszteletére (GS 51). A hit és a kultúra viszonyáról beszélve az evangélium és a kultúra sokszínű kapcsolatát fejtegeti a dokumentum (GS 58). Külön is érdekes fejezet a kultúra és a civilizáció összehangolása (GS 62). Igazán új azonban a gazdasági élettel foglalkozó fejezete, amely a munka és a szabadidő kapcsolatát éppen úgy tárgyalja, mint a beruházások és a pénzügyek kérdését vagy a tulajdonszerzés formáit és a magántulajdon jelentőségét.

Csak ez a két dokumentum is jól mutatja, milyen gyökeresen új szemlélet és teológia született a II. vatikáni zsinaton. A zsinat ellenzői mindmáig azzal támadják, hogy annyira új volt, hogy a hitletétemény folyamatosságát meg sem őrizte. A zsinatot befejező VI. Pál pápa egész pápasága arra ment rá, hogy egyensúlyozzon a világban további nyitást követelő irányzatok és főleg a spanyol nyelvterületen működő, az egyházban

egyre inkább erősödő konzervativizmus között. Ezért nevezték őt „hamleti” alkatnak, az állandóan hezitáló pápának.

II. János Pál pápa – „Pastor et nauta”

A malakiási¹⁵ jóslat pásztornak és hajósnak nevezte a lengyel pápát, és II. János Pál valóban a történelem legtöbbet utazó pápája lett. Amit a zsinat a dokumentumokban igyekezett megfogalmazni, azt a pápa igyekezett a gyakorlatban megélni. Nemcsak az egyik legtöbbet utazó, hanem a legtöbbet író pápa is volt. 27 éves pápasága alatt 104 pasztorális látogatást tett Itálián kívül és 146-ot Olaszországban; 317 várost és 333 plébániát látogatott meg pápasága alatt. 17,6 millió zarándokot fogadott 738 általános kihallgatáson; 246 államfő látogatott el hozzá. 1338 boldogot és 428 szentet avatott. 15 püspöki szinódust hívott össze. Irodalmi tevékenysége is óriási: 14 enciklikát, 15 apostoli buzdítást, 11 apostoli konstitúciót és 45 apostoli levelet írt, sőt számos irodalmi alkotását és elmélkedését is közzétette, exkluzív interjúkat adott. Elszenvedett egy félig sikeres terrortámadást, és még a saját esendőségét és betegségét is a lelkipásztori szolgálat céljaira használta fel. A különböző országokban tett lelkipásztori látogatások átformálták a pápaképet: a protokoll által már-már isteni magasságban lévő pápából a mindenki által elérhető és köztünk tevékenykedő pástor képe alakult ki.

Pápaságának nyitó enciklikája az 1979-es *Redemptor Hominis*,¹⁶ az ember megváltója nevet viseli. Az egyház egysége egyik lényeges kritériumának a kollegialitás elvét tartja (RH 5), és hitet tesz ökumenikus elkötelezettsége mellett. Az igazság tántoríthatatlan képviselőjében látja a saját és az egyház feladatát. „Jézus Krisztus minden kor embeéréhez, hozzánk is ugyanazzal a szóval közeledik: »megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket«. E szavak egy alapvető követelményt és egy intelmet tartalmaznak: az igaz szabadság elemi föltétele az igazság iránti tisztességes lelkület; az intellem arra figyelmeztet, hogy kerülni kell minden színlelt szabadságot, minden felületes és csak az egyik félnek kedvező szabadságot, s végül azt a szabadságot, mely nem hatja át az ember és a világ teljes igazságát” (RH 12).

De még ennél is fontosabb volt a szintén 1979-ben közreadott *Catechesi Tradendae*, korunk hitoktatásáról írott útmutatása.¹⁷ Ebben alapvető feladatként jelöli meg a hitoktatást, sürgeti az újabb pedagógiai eredmények felhasználását, az életkori sajátosságok figyelembevételét és a rétegpasztorációt, külön megjelöli a püspökök, papok, szerzetesek és laikusok feladatát a hitoktatással kapcsolatban. „Hogy a dolgot még világosabbá tegyük; a hitoktatás az evangélizáció egészén belül arra törekszik, hogy a tanítás és az érlelődés időszaka legyen. Olyan időszak, amikor a keresztény ember, aki a hitben már elfogadta egyedüli Urának Jézus Krisztust és őszinte megtéréssel csatlakozott hozzá, egyre jobban megismerheti őt. Megismerheti Jézust, akinek átadta magát; az ő misztériumát, Isten országát, amelyet hirdetett, követelményeit és ígéreteit, amelyek az evangéliumban találhatók meg, és az utakat, amelyeket azoknak mutatott, akik követni akarják őt” (CT 3,20).

II. János Pál minden nyilvános és magánjellegű találkozást felhasznált a tanításra.

Írásai vallomásos írások, nemcsak a legfőbb tanítói feladatot teljesítette, hanem saját, személyes hitéről is vallott. Enciklikát írt az irgalmasságról (*Dives in misericordia*).¹⁸ A kórházi kezelése után írta a szenvedés értelméről szóló enciklikáját, amelyet a sikertelen terrortámadás elszenvédeése tesz hitelessé (*Salvifici doloris*).¹⁹ Kórházi betegségét is felhasználta a betegek közötti pasztorációra.

„A Krisztus szenvedésében való részvétel az Apostol szavaiban mintegy kettős irányulást kap. Ha az ember részt vesz Krisztus szenvedéseiben, ez azért lehetséges, mert Krisztus megnyitotta szenvedését az ember előtt, mert megváltó szenvedésével bizonyos értelemben ő maga is részese lett minden ember szenvedésének. Amidőn az ember a hit által felismeri Krisztus megváltó szenvedését, egyúttal saját szenvedéseit is felfedezi benne, s ezek a hit által új tartalmat és jelentést kapnak számára. E felfedezés különösen is erős szavakkal ajándékozta meg Szent Pált a Galata levélben: »Krisztussal engem is keresztre feszítettek. Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbenem. Minthogy azonban most még testben élek, Isten Fiának hitében élek, aki szeretett és feláldozta magát értem.« A szavak szerzőjének a hit által megadatik, hogy megismerje azt a szeretetet, amely a kereszt felé vezette Krisztust. S ha így, halálíg szenvedve szeretett, szenvedéseivel és halálával él abban, akit így szeretett – él az emberben, Pálban. S benne élve – míg Pál, akinek a hitben tudása van róla, egyre nagyobb szeretettel válaszol szeretetére – a kereszt által Krisztus különös mértékben kapcsolódik Pálhoz, az emberhez. Ez az egység ugyanitt, a Galata levélben egyéb, nem kevésbé erős szavakat is kimondat az Apostollal: »Én azonban nem akarok mással dicsekedni, mint Urunk, Jézus Krisztus keresztségével. Átala keresztre szegezték nekem a világot, s engem is a világnak«” (SD 4,20).

A szociális kérdéstről írt enciklikájában (*Laborem exercens*)²⁰ a munka, a pénz és a szakszervezetek szerepét is kitartóan elemzi, de kitér a munkanélküliség kérdésére is. „Áttekintvén a dolgozó ember jogait a »közvetett munkaadóval« kapcsolatban – azaz azokkal a nemzeti és nemzetközi fórumokkal kapcsolatosan, melyek a munkapolitika egészének irányvonaláért felelősek –, figyelmünket most egy alapvető problémára kell fordítanunk. A munkavállalás problémájáról van szó, azaz más szavakkal: minden munkaképes ember megfelelő foglalkoztatásának problémájáról. Az e téren igazságos és kifogástalan helyzet ellentéte a munkanélküliség, azaz a munkaképes munkavállaló emberek munkahelyhiánya. A foglalkoztatottság hiányát tárgyalhatjuk általában vagy a munkának egy meghatározott ágában. Azoknak a fórumoknak, melyeket most egybefoglalunk a »közvetett munkaadó« név alatt, feladata, hogy lépjenek fel a munkanélküliség ellen, amely minden esetben rossz, s ha bizonyos mértéket elér, valódi társadalmi csapás lehet. Különösen fájdalmas problémává válik akkor, ha elsősorban a fiatalokat sújtja, akik megfelelő szellemi, kulturális, technikai és szakmai felkészítés után nem találnak munkahelyet, s azt látják, hogy megghiúsul őszinte készségük, mellyel dolgozni akarnak, és szándékuk, hogy felelős részt vállaljanak társadalmuk szociális és gazdasági fejlődésében. A munkanélküliek támogatása, azaz a munkanélküliek és családjuk megélhetéséhez nélkülözhetetlen javak biztosítása olyan kötelezettség, amely az erkölcsi rendnek e térről vonatkozó alapelvéből származik: a javak közös hasz-

nálatának elvéből, vagy másként és még egyszerűbben szólva, az élethez és az élet fenntartásához való jogból” (LE 81).

A teológia és a természettudomány viszonyának problémáját tárgyalja a *Fides et Ratio* enciklikában.²¹ Bár az enciklikát a filozófusok nem minősítették filozófiai szövegnek, minden kritika mellett egyértelműen megállapították, hogy újszerűen szemléli hit és értelem viszonyát. Különösen figyelemreméltó az észtól elszakított hit tragédiája.

„Miután megalapították az első egyetemeket, a teológia közvetlenebbül találkozhatott a kutatás és a tudományos megismerés más formáival. Nagy Szent Albert és Szent Tamás voltak az elsők, akik, jóllehet ragaszkodtak a teológia és a filozófia közötti szerves kapcsolathoz, elismerték a filozófia és a tudományok autonómiáját, melyre szükségük van ahhoz, hogy a maguk tudományos területén sikeresen dolgozhassanak. A késő középkortól kezdve azonban a két megismerési terület törvényes különbsége lassanként szerencsétlen szétválasztáshoz vezetett. Bizonyos gondolkodók túlzott racionalista igényeket követve olyan alapokat vetettek, melyekről eljutottak a hit igazságaival szemben teljesen autonóm és azoktól elszakított filozófiához. E szétválasztás következményei közé tartozott egyebek mellett az egyre fokozódó bizalmatlanság az észszel szemben. Egyesek általános szkeptikus és agnosztikus bizalmatlanságot kezdtek vallani, vagy azért, hogy a hitnek nagyobb teret biztosítsanak, vagy hogy az észszel való, még lehetséges kapcsolatait ellehetetlenítsék” (FR 45).

II. János Pál egyedülállóan használta fel a médiumokat pasztorális látogatásai alkalmával, sőt értett hozzá, hogyan kell olyan szimbolikus tettet végrehajtani, amelynek a következményeképpen látogatása médiaesemény lesz. Pápasága a rádió és a globális televíziózás évszázadából az internet által teremtett kommunikációs forradalom évszázadába, a 21. századba vezetett. Pápasága alatt felnövekedett egy olyan nemzedék, amelynek számára „a pápa” modellje II. János Pál lett. Felismerte a média egyedülálló szerepét, és az elektronikus médiumokat a modern kor agóráinak nevezte.

„Szent Jakab levelében olvassuk: »Ugyanabból a szájból áldás és átok száll. Testvéreim, ennek nem volna szabad így lennie« (Jak 3,10). A Szentírás emlékeztet bennünket arra, hogy a szavaknak rendkívüli hatalmuk van, és egyesíteni tudják a népeket vagy megosztani őket, a barátság kötelékeit megteremtve vagy ellenségeskedést szítva. Ez nemcsak azokra a szavakra érvényes, amelyeket egy személy kimond a másikról: e gondolat vonatkozik a kommunikáció minden területére, bármely szinten történjék is. A modern technológiák előzmények nélküli lehetőségekkel rendelkeznek a jó munkáltságában, terjeszthetik a mi Jézus Krisztusban való megváltásunk igazságát, előmozdítják a harmóniát és a kiengesztelődést. Mégis, gonosz használatuk kiszámíthatatlan rosszat tud tenni, alapot adva a meg nem értésnek, az előítéletnek és kifejezetten a konfliktusnak. A tömegtájékoztató 2005. évi világnapja számára választott téma: »A tömegtájékoztató eszközei: a népek közötti megértés szolgálatában« – megfogalmaz egy sürgető igényt: előmozdítani az emberi család egységét e nagyszerű források használata által” (Pápai levél a tömegtájékoztatói eszközök 39. világnapjára, 2002. május 12.).

A magyar katolikus egyház új evangélizációja

Az öröklött egyház a két világháború között

Magyarország történelmi keresztény missziójára területi okok miatt nem térünk ki. Csak a legújabb idők belmissziós problémáit tárgyaljuk röviden, azzal a céllal, hogy a mai helyzetet könnyebben megérthessük. Ma már a múlt legendájához tartoznak azok a kiépített struktúrákkal működő keresztény egyházak, amelyek a magyar közintézmények előtt természetes tiszteletet kaptak, és amelyeket Mindszenty József bíboros (1892–1975),²² Ravasz László (1882–1975)²³ református és Ordass Lajos (1901–1978)²⁴ evangélikus püspök nevével fémjelezhetünk. Ez a három, a közvélemény előtt nem rehabilitált püspök a velük szembe forduló politika miatt említhető egyszerre, és nem azonos pasztorális vagy katechetikai nézeteik miatt. Annyiban azonosak, hogy az egyházvezetők prófétai küldetését teljesítették, és meg is kapták érte a prófeta jutalmát (lásd Jeremiás). Érdemes emlékeztetni, hogy a katolikus egyház Mindszenty bíboros idején nagy tömegeket mozgató, és ezek a tömegek megfelelő vallási ismeretekkel rendelkeztek; életmódjuk (vasárnapi misehallgatás, gyónás, egyházi házasságkötés, gyerekek hitoktatásra küldése) tekintetében előírt egyházi köteleességeknek 90%-ban eleget tettek. Hasonló mondható el a protestáns egyházakról is, bár ami a kultúrprotestantizmus korszakát illeti, a hivatalos egyházhoz való érzelmi kötődés más jellegű volt, és talán lazább is, mint a hívek kapcsolata a katolikus egyház vezetéséhez.

A katolikus sajtó, a Szent István Társulat,²⁵ a *Katolikus Szemle*²⁶ sokat tett a magyar keresztény katolikus kultúra elmélyítéséért.²⁷ A katolikus igehirdetés és pasztoráció azonban erősen népegyházi jellegű volt. A falusi emberek életmódjához volt igazítva, és dominált a szentségi pasztoráció, vagyis bizonyos hitoktatási ismeretanyag szükséges volt egy-egy szentség kiszolgáltatásához. Elsőáldozási és bérmálási oktatás, jegyesoktatás képezte a hitoktatás alapját. Sok katolikus általános és középiskola volt, amelyekben a lelki nevelés megfelelő szinten folyt.²⁸ A felnőtt lakosság vallási ismereteit jórészt a prédikációból vehette, inkább a városokban volt gyakorlat egy-egy teológiai tanár vagy jobb szónok által vezetett konferenciabeszéd-sorozat. Azonban ezekben a beszédekben a morális-buzdító érzelmi elem dominált a vallási-információs vagy a filozófiai-analitikus elemmel szemben. A beszédek dogmatikai és morális jellegűek voltak, és erőteljesen átjárta őket az apologetika. Az egyházvezetők a kormányokkal vitáztak, de híveik egyértelműen mögöttük álltak. Így a vezetők által hirdetett hivatalos egyházi nézeteket a templomba járó hívek széles körében elfogadták, és csak a társadalom szűk rétegében váltottak ki ellenállást. Akkoriban a püspökök beszédeit csak néhány újságíró kritizálta, a liberális sajtó pedig nem vett róluk tudomást. A két világháború között a magyar társadalomban a kereszténység erőteljesen felekezeti életformákhoz és szokásokhoz kötődött. A keresztény felekezetek közötti kommunikáció igen gyér volt, inkább rivalizáltak egymással. Az egyes keresztény emberek öntudatát áthatotta a „sokan vagyunk” vagy „társadalmi tényezők vagyunk” egymást erősítő tudata.

A papság és a hívek vallási műveltsége között viszont óriási szakadék volt. A vallásról szerzett ismeretek a gyermekkorhoz kötődtek, a felnőtt keresztény embertől problémátlan világnézetet vártak el, és csak a morális problémákat gondozták.

A világháború és a propaganda

A két világháborúban új tömegpusztító fegyverek jelentek meg, mind között a legalattomosabb a harci gáz volt. De ennél is alattomosabb fegyvernek számított a propaganda. A náciizmus és a kommunizmus – felhasználva az újonnan megjelenő tömegkommunikációs eszközöket, az újságokat, a rádiót és a mozifilmeket, később a televíziót – új csodálni- és hinnivalót kínált az embereknek. A két világháború a hozzájuk kapcsolódó frontesemények által életre szóló „élményekkel” látta el az életben maradtakat. Mind a náci, mind a kommunista propaganda megragadta a tömegeket, és a vallással kapcsolatos pozitív érzelmeket alapvetően megváltoztatta, elsősorban a férfi lakosság körében. Az egyházaknak és vezetőiknek a tekintélyét rombolta, valamint az egyházak tanításának időszerűtlenségét hangoztatva hatékonyan meglazította a kapcsolatot hívő és egyháza, Isten és ember között. 1946 nyarán 1513 katolikus egyesület azonnali felszámolása történt meg.

A háború és azt követő rendszerek, az erőltetett városiasodás új életmód követésére terelte az embereket. A vallási nézetek vállalása, vallásos könyvek és sajtótermékek birtoklása, vallásos szervezetekre épülő emberi kapcsolatok ápolása társadalmi hátrányt jelentett. A propaganda és az új társadalmi struktúrák mélyen belenyúltak az emberek magánéletébe és intim szférájába. A vallási üzenet továbbadása visszaszorult a templom falai közé. A keresztény egyházakat megfosztották intézményeiktől, és a vallási vezetők kapcsolattartása a tömegekkel igen nehézkes, ellenőrzött és manipulált lett. A vallási vezetőket arra kényszerítették, hogy részben a vallási alkalmakat is felhasználják a kommunista propaganda céljaira.²⁹ Az ebben a programban való részvétel megtagadása a hívekkel való kapcsolat elvesztését eredményezte. Az embereknek állandóan azt sulykolták, hogy a vallás meg fog szűnni. Ezek után meglepő, hogy az 1971-től 1991-ig terjedő időszakban végzett felmérések szerint a magyar lakosság 71,3%-a mégis katolikusnak vallotta magát.

Új evangélizáció

A rendszerváltás után óriási változások történtek a katolikus egyház – és vele együtt a többi keresztény egyház – felekezeti, pasztorációs és társadalmi helyzetében. A nemzetközi kapcsolatok látványos felvétele, a pápalátogatás, a katolikus egyházmegyék átrendezése 1993-ban, a szerzetesrendek visszatérése, az ingatlanok egy részének visszaszerzése és a pasztoráció szolgálatába állítása, az egyházi iskolarendszer bővítése és az egyházi tevékenység finanszírozási alapjainak átrendezése jelentős, nem remélt változást hozott az egyház életébe.

Ugyanakkor a politikai rendszerváltással nem szűnt meg a múltbéli idegenkedés az egyházzal szemben. A külföldről hazajött papok és szerzetesek számára megdöbbentő tapasztalat volt, hogy az újabb generációk Magyarországon megtanultak vallási életforma nélkül élni, ezt tekintik természetesnek, és a vallásosság csak a múltból itt maradt csökevény számukra. Sokak számára a mai keresztény és katolikus egyházak a korszerűtlenség, az ódivatúság jellegzetességeit mutatják.

A Magyar Egyházsociológiai Intézet és annak vezetője, Tomka Miklós számos esetben felhívta a figyelmet arra, hogy a statisztika szintjén érdekes változást figyelhetünk

meg: a hívek véleménye megváltozott az egyházi vezetőkről, és csak részben követik a hallott hivatalos tanítást.³⁰ Az 1971–1991 közötti időszakban végzett felmérések szerint a magyar lakosság 71,3%-a vallotta magát katolikusnak, és ez a helyzet szinte stabilnak mondható volt. A 1992-es KSH-felmérés szerint 67,8%-ra csökkent ez a szám. A nagy médiavitával kísért 2001-es népszámlálási adatok szerint pedig a lakoságnak már csak 54,5%-a vallotta magát katolikusnak. További elgondolkodtató tény, hogy a magyar népesség 25%-a nincs megkeresztelve.³¹

A kérdés tehát az, hogy mit tesz a katolikus egyház hitének terjesztése és megőrzése érdekében. Valóban sokak számára világos, hogy missziós helyzetbe kerültünk. Az egyház elleni gyűlölet, jobb esetben idegenkedés fenntartása ma is rendszeres és gyakorlati program a sajtóban. Mivel az egyházak megnövekedett karitatív és oktatói tevékenységük által az állami szociális és oktatási intézmények riválisai lettek, ezért piaci törvények szerint igyekeznek azokat lejáratni. A katolikus egyház médiaszereplését erős gyanakvással szemléli a hazai nem vallási sajtó. A Katolikus Rádió vételi nehézségekkel küzd, és a kereskedelmi és a közszolgálati média sem tekint rá jó szemmel. A katolikus egyetem és más egyházi felsőoktatási intézmények elleni nyílt vagy burkolt lejárató kampányok évenként ismétlődnek. Miközben az egyházi közszolgálati iránti társadalmi igény nő, a tevékenységet azonban ismétlődő viták kísérik, az egyházi intézmények működtetésére fordítható pénz korlátozott. A vallás társadalmi nyilvánosság előtti megélésének keretei szűkösek, és azt gyanakvással kísérik. A nagyobb egyházi megmozdulásokról szóló hírekbe kevés tényleges vallási tartalom kerül bele. A társadalomban az lett az uralkodó nézet, hogy a vallás a magánélet területéhez tartozik, illetve műveltségi tényező.

Az evangélizáció belső nehézségei

A magyar evangélizációnak a szekularizációból adódó minden problémával szembe kell néznie. Az emberek a személyes lelkigondozást igényelnék, a vezetők és az oktatók pedig inkább oktató-felvilágosító előadásokat szeretnek tartani. Az evangélizációnak nem az ismeretről, hanem a lélekről és a vallási érzékről kellene szólnia. A katolikus egyház versenyhelyzetbe került, elsősorban nem a történelmi, hanem a kisegyházakkal és az ezoterikus tanokkal. Sőt nagy kulturális különbség van a 40 év feletti lakosság és a 40 év alatti lakosság között. A vallásos emberek nagy százaléka a 40 felettiékből kerül ki. Ez nem meglepő, hiszen az ifjúsági pasztoráció volt a leginkább tiltott dolog a kommunista időszakban. Az ifjúsági táborok reprezentatívan sok embert mozgatnak meg, de a vallási kommunikáció ismereti része elmarad a kívántaktól. A mai huszoneves generáció erősen média- és reklámfüggő; nagy részük vallási ismereteit kulturális kuriózumnak tartja, és nem élethivatása megalapozásának.

Nem hallgathatjuk el, hogy a kialakult helyzetért az egyházak is felelősek, hiszen – elsősorban a rendszerváltozás után – nem egy esetben megfigyelhetjük a rossz helyzetfelismerést, illetve módszerválasztást.

Az egyházmegyei zsinatok

A katolikus egyházon belül az egyházmegyei zsinatok intézménye a problémafeltárás és az egyházkormányzás új formájaként jelent meg. Régóta nem gyakorolták ezt az intézményt a magyar katolikus egyházon belül. Az egyházmegyei zsinatok esetében nemcsak a rendelkezések érdekesek, hanem a viták lefolytatása is. Püspök és pap, elkötelezett hívő, világi és külső szakértő együtt gondolták át a megvizsgált témákat, és a vita végeredményeit ajánlásban fogalmazták meg. Az egyházmegyei zsinatok a II. vatikáni zsinattal és a hatályos egyházjoggal ellentétes rendelkezést nem hozhattak, és döntéseiket csak ajánlások formájában fogalmazhatták meg, amelyeknek a betartását nem kérhették számon. Az egyházmegyei zsinatok tehát nem hoztak gyökeres változást a II. vatikáni zsinati rendelkezésekhez képest, mégis mélyreható gondolkodásbeli változásokat eredményeztek. Az időben először megtartott esztergom-budapesti főegyházmegyei zsinat³² erősen meghatározó jelleggel hatott a többi egyházmegyei zsinatra, de nem korlátozta azokat.

Problémalátás és megoldási javaslatok

A továbbiakban néhány egyházmegyei zsinatot vizsgálunk meg abból a szempontból, hogy mit tartott a zsinat a legfontosabbnak, milyen módon írta le a tapasztalt pasztorációs problémát, és az új evangélizációra milyen megoldást javasolt. Ezek az egyházmegyei zsinatok 1995–1998 között zajlottak le minden magyar katolikus egyházmegyében. Csak reprezentatív idézeteket közlünk négy egyházmegye – Szeged-Csanád (SZCS), Kalocsa-Kecskemét (KK), Vác (V) és Székesfehérvár (SZF) – zsinati könyveiből a problémák feltárására és a megoldási javaslatokra.³³

A Szeged-Csanádi Egyházmegye zsinata alapvetően a szentségek kiszolgáltatáshoz fűződő pasztorációt választotta a problémafeltárás vezérfonalául. A továbbiakban ennek alapján tekintem át a felvetődő problémákat és a megoldási javaslatokat, és ahol egy másik egyházmegye lényegesen eltér a megoldásokban, ott a fenti rövidítés beiktatásával jelzem az eltérést. Az alábbi pontokba sorolás nem jelent fontossági sorrendet, jórészt a szeged-csanádi zsinati könyv számozását követem. Más egyházmegyei zsinati dokumentumok más felosztásban tárgyalják ezeket a témákat.

1. A *keresztség*³⁴ esetében probléma adódik abból, hogy a keresztség társadalmi szokás és nem meggyőződés eredménye; a keresztszülők kisebb része bémálcsozott csak meg; alapvetően a gyermekkeresztelés szokása dívik. Ez a kommunista időszak alatti félelem miatt visszaesett, ebből adódnak a felnőttkeresztelések. A probléma megoldására javasolja a kellő életkorhoz alkalmazott előkészítést. Azok előtt a felnőtt keresztelések előtt, amelyek a házasságkötésekkel összefüggésben történnek, vonjanak be keresztény házasságban élő laikusokat is. KK: 5 éves korban határozza meg a gyermek és a felnőttkeresztség elkülönítését. Utal arra, hogy a 874. kánon teljesíthetetlen követelményeket támaszt a keresztszülők elé.³⁵ Nem katolikus csak katolikkal együtt lehet keresztszülő, ha egyházában az analóg kritériumoknak ugyanúgy eleget tesz, mint a katolikus fél. Sok a közvetlenül elsőáldozás előtti keresztelés a vallásos falvakban. A felnőttkeresztségre jelentkezők az ifjúsági csoportból származnak, akik vagy keresztszülők szeretnének lenni, vagy egyházi házasságot akarnak kötni. Az oktatás

ne legyen több egy évnél. A megkeresztelteket a hívő közösség tagjaival is meg kell ismertetni. V: legalább egy keresztelési oktatást szorgalmaz; a gyermekkeresztelést 6 éves korig teszi lehetővé.

2. *A bérmálás*³⁶ a felnőtt kereszténység szentsége. Probléma, hogy a kereszteltek töredéke jut csak el a bérmálásig, mert az hosszabb, többéves hitoktatási előkészülete igényel. Ezt a periódust a szülők szeretnék lerövidíteni. Számos esetben a bérmálás szentségének felvétele az egyházzal való rendszeres kapcsolattartás végét jelenti. Jótékony hatást fejtenek ki a hitvalló keresztény családok és az ifjúsági csoportok kis közösségei. Megoldás lehet, hogy a bérmálás a felnőttkor küszöbén történjék, egybekötve a szülők és a bérmaszülők néhány alkalommal történő oktatásával. A folyamatos hitoktatás elengedhetetlen feltétele a bérmálásnak. KK: a bérmálás alsó korhatára 13-14 év legyen. A későbbi felkészítés érdekében már 8. osztályosokkal meg kell alakítani az ifjúsági csoportokat.³⁷ A keresztszülők és bérmaszülők azonosságát ajánlja a CIC 874. kánona és a 893. kánon 2. cikkelye alapján. V: alsó korhatár 12 év, de emelni kell.

3. *A mise és az eukharisztia*. A misén részt vevők közül viszonylag kevesen járulnak a szentáldozáshoz, pedig az a mise szerves része. A szentmise előírások szerinti és megfelelő méltósággal történő bemutatása a pap feladata. Biztosítani kell, hogy a templom tiszta legyen, és a liturgia minden részlete jól hallható és megfelelő énekkel kísért legyen. Minimális kötelezettség minden katolikus számára a húsvéti áldozás. A gyakori szentáldozásra való nevelést a hitoktatásban kell kezdeni. A betegek áldoztatása érdekében mindent meg kell tenni. Két véglettől óv a zsinat: a túlzott tisztelet miatti formalizmustól és a vallásos gyűlés hangulatának megteremtésétől. Javasolják a szentségimádások felújítását. KK: sokan a misére járást az egyház parancsának való engedelmességnek, és nem belső igénynek tekintik. A pasztoráció és az igehirdetés célja, hogy az eukharisztiahoz vezesse a Krisztusban hívőket. A *Hozsanna* énekeskönyv mellett alternatív egyházi énekek használatát is javasolja a miséken. Szükségesnek látja a hívek intenzívebb bevonását a misébe.³⁸ A prédikáció Isten igéjére épüljön, ne legyen rövid (5-6 perc) és ne legyen hosszú (20-30 percnél több). A CIC 917. kánona alapján az egyórás szentségi böjtre figyelmeztet. A jelenleg használatos papírvékony-ságú ostyát közelítsék a testesebb kenyérszerűhöz. A CIC 938. kánona értelmében figyelmeztet a szentségimádásra. V: a misestipendiumok veszélyeire figyelmeztet. Az idegen nyelvű misék rendjét függesszék ki a templomok ajtajára.

4. *A bűnbánat szentsége*.³⁹ A probléma a bűntudat meggyengülése, amely a korszellem következménye. Gyakori a bűnbánat előli megfutamodás szlogenje („majd én elintézem személyesen az Úr Istennel”). A lelkipásztori hiba a bűncentrikus prédikáció, vagy az, hogy a bűnbánat és a megtérés szükségességének hangoztatása elsikkad, mert a lelkipásztor népszerű akar lenni. A bűnbánatra, lelkiismeret-vizsgálatra fel kell készíteni a gyónót. Időnként ajánlatos vendéggyóntatót hívni. A formalizmust kerüljék a gyóntatásban, és ne csak a bűnt tárják fel, hanem a kivezető utat is mutassák meg. KK: ajánlja bűnbánati liturgia tartását a bűntudat érzésének elmélyítésére, főleg adventben és lelkigyakorlatok alkalmával. A gyóntatóknak a bűnbánó személye iránt nagy tiszteletet kell tanúsítaniuk, soha ne feledjék el, hogy kit képvisel: azt, aki 1Jn 3,20

szerint „nagyobb a mi szívünknel”. Gyóntatószobák létesítését is kezdeményezik, amelyekben lelki beszélgetést lehet folytatni.

5. *A betegek kenete.*⁴⁰ A római katolikus egyház gyakorlata szerint a Jakabhoz írt levél utasítására hivatkozva (5,14–15) a lelkipásztor a beteglátogatást a szentség kiszolgáltatásával is gyakorta összeköti. Korábbi neve (utolsó kenet) szinte mágikus félelmet kelt; a papot sokszor csak a haldoklóhoz hívják. A lelki vigasztalásra és erősítésre vágyó betegek így a súlyos betegség idején lelkileg egyedül maradnak. Az egészségügyi intézményekben félnek papot hívni. Ezen a területen a világi munkatársak bevonása ajánlatos. A legfontosabb emberi feladat a beteg fölöslegességérzetének és lelki magányának a feloldása. KK: a betegek lelkigondozása ne merüljön ki a betegek szentségének feladásával. V: a plébános hívás nélkül is látogassa meg a súlyos betegeket. Említésre méltó, hogy számos magyar papnevelő intézetben a papnövendékek és teológiát hallgató laikusok is hospicekurzusokon vesznek részt.

6a. *Egyházi rend.*⁴¹ Általános és jelentős gond Magyarországon, hogy a papi utánpótlás nem elegendő, a szolgáló papok pedig túlterheltek. A rendszeres továbbképzés nem kellően megoldott. A lelki életre, elcsendesedésre a túlhajszolt élet kevés lehetőséget ad. A papság számára évente egyszer legalább háromnapos lelkigyakorlat kötelező, és ajánlatos a papi közösségek ápolása is. Az idős papokról az egyházmegye kötelessége gondoskodni. KK: ajánlatos a papnövendékek és a diakónusok intenzívebb bekapcsolása az egyházközség életébe. V: egyházmegyei spirituális kinevezését latolgatja. A papok hivatalos szerepléskor papi civilben vagy reverendában jelenjenek meg.

6b. *Az egyházi szervezet.* Javasolt a püspök és a papok szorosabb együttműködése az irányításban. A nem kifejezetten püspöki feladatokat a főpásztor adja át az arra érdemes papoknak. Az espereseket jobban vonja be az egyházkormányzatba.⁴²

6c. *Hivatásgondozás.*⁴³ A paphiány egyik oka a technikai és anyagi kultúra kultusza, a családokban az alacsony gyermekszám, valamint a hívó ember tekintélyének elvesztése. A hivatásgondozás legfontosabb eleme a pap hitvalló, példás élete, a ministránsokkal való foglalkozás és az ifjúsági hittan.

6d. *A papképzés.* A hazai papképzés inkább elméleti, mint gyakorlati irányultságú; inkább engedelmességre, mint önállóságra nevel. A tanulmányok elvégzése és a jellem kifejlődése nem esik egybe. Ajánlatos a nyári lelkipásztori gyakorlatok bevezetése. A hivatásgondozó bizottság felállítását minden egyházmegye sürgeti. V és KK: ebben a két egyházmegyében külön foglalkoznak az állandó diakónusok kérdésével.

7. *A házasság.*⁴⁴ Általános társadalmi válsága közismert, a biológiai érettség és a házasságra valló érettség nem azonos. A médiumok szexcentrikus életmódra biztató propagandája neveltségessé teszi a házassági hűséget. A szentségi házasságkötésre való jelentkezés későn történik, kevés az idő a lelkipásztor számára az elmélyült beszélgetésre. Keresztelés nélkül is kérnek szentségi házasságkötést, mert a templomi esküvőt szebbnek tartják, mint a polgárit. Kívánatos a házastársakat önismeretre és önnevelésre vezetni. A szexuális nevelés mellett a házasságra nevelést is el kell kezdeni még a gyermekkorban. Ajánlottak az úgynevezett jegyeskurzusok. A polgári házasságban élőket vagy egyszerűen csak együtt élőket kellő idő és oktatás után egyházi há-

zasságkötés felé kell irányítani a fennálló egyházjogi lehetőségek kihasználásával. Az érvénytelen házasságok rendezése házassági perek alapján az egyházi bíróságok joga. KK: az elváltak helyzetével foglalkozik bővebben, mert a válás egyben szakítás az egyházközséggel is. Családsegítő szolgálat felállítását javasolja. A házasságra felkészítő idő legalább három hónap legyen. A hívőnek nem hívővel kötött házasságánál nem szabad megtagadni az egyházi házasságot. Javasolja a családpsztorációt az úgynevezett házas csoportokon keresztül.

8. *Hitoktatás.*⁴⁵ A felnőtt nemzedék nagyobb része nem részesült hitoktatásban, az ateista rendszer „neveltje”. Ez lelkiismereti, tanbeli és életvezetési hiányosságokat eredményez. A vallásellenesség sulykolása miatt sokan negatív előítéllettel közelítenek az egyházhoz. A világi hitoktatók nagy segítséget jelentenek, de az alacsony fizetések miatt kevesen tudnak főállásban szolgálatot végezni. A lelkipásztorok az intézmények irányításával, azok kezelésével, felújításával járó feladatok miatt kevés időt tudnak hitoktatásra, lelki vezetésre szánni. Szükséges az életkori és a szociális helyzethez alkalmazkodó hitoktatás megszervezése, a megfelelő tankönyvek biztosítása, a hitoktatók pedagógiai képzése, valamint együttműködési készsége a lelkipásztorral. A hitoktatók számára konzultációs iroda felállítása szükséges. KK: egy fejezetben tárgyalja a kisgyermek, az iskolások és a felnőttek katekéziséét. Megállapítja, hogy a felnőttképzés az egyházmegyében még gyerekcipőben jár. A Kalocsa-Kecskeméti Főegyházmegye adatai szerint az óvodások 5,7%-a, az általános iskolások alsó tagozatának 57%-a, a felső tagozat 11,8%-a részesül hitoktatásban. Felnőtt katekézis 60 helyen van 940 fővel.

9. *Egyházi óvoda és iskola.* Az újkori egyháztörténet legnagyobb vesztesége az iskolák elvesztése volt. A rendszerváltás utáni iskolaalapítási láz legnehezebb problémája a megfelelő pedagógusok kiválasztása és az iskola pénzügyi alapjainak megteremtése volt. A nagyobb városokban törekedni kell egyházi iskolák indítására, a plébánosok és az iskola együttműködésére, az iskolaszékek és a szülői munkaközösségek szervezésére. Fel kell hívni a hívek figyelmét, hogy személyesen is támogassák az egyházi iskolákat. KK: Az egyházi iskolák iránti igény a nem vallásos családokra is kiterjed. Ezek az iskolák nemcsak hittant tanítanak, hanem az állami iskolákkal állnak versenyben.

10. *Ifjúsági pasztoráció.* Az 1950-es évektől tiltott, majd üldözött egyházi tevékenység volt. A társadalomban az a félelem alakult ki, hogy aki templomba jár, az nem tanulhat tovább. Az ifjúsági pasztoráció a 70-es években indult, és a 80-as években, a puha diktatúra éveiben megtúrt tevékenység lett. Az ismert okok miatt a 14–28 éves generációban nem hozott átütő eredményt. Kevesen foglalkoztak a munkásfiatalok keresztény nevelésével. A 80-as évektől az ifjúsági csoportok működését koordinálni kezdték, majd vezetésükre sajátos képzési rendszert („hajszólo”) hoztak létre. Az ifjúsági csoportokból kinőtt vezetők segíthetik más csoportok tevékenységét. A vidéki és a városi csoportokat össze kell kapcsolni. Az ifjúsági csoportok találkozását és közös programját meg kell szervezni. KK: a plébániai közösség az általános iskola 8. osztályától kezdve veszíti el a fiatalokat; egyrészt elköltöznak, másrészt a teljesítménycentrikus oktatás miatt az értékrendjük megváltozik. A fiatalok szociális helyzete rosszabb, mint a

felnőttké. A lelkeségi megújulási mozgalmak valamilyen eredményt értek. A lányok vallásosabbak, mint a fiúk. Kevés a képzett ifjúsági vezető.

11. *Felnőttképzés.* Az egyházközségi élet javítása csak a képzett laikusok és a lelkipásztor együttműködéséből születhet meg. A hittudományi főiskola nappali és levelező tagozatának kell ezt a feladatot felvállalni. Kívánatos egy koordinációs csoport létrehozása, akik a hallgatók lelki képzésével intenzíven foglalkoznak.

12. *Kommunikációs eszközök használata.*⁴⁶ A templom- és kultuszcentrikus vallásszabadság-értelmezés a kommunista rendszer korlátozó intézkedéseinek következménye. A médiában való jelenlét drasztikusan korlátozott volt az elmúlt időszakban. Ennek következtében a lelkipásztorok járatlanok a nyomtatott és más médiumokban (rádió, televízió) kialakult műfajokban. A vallási műsorok készítése vallásilag elkötelezett, de megfelelő szaktudással rendelkező szakembereket igényel. A médiumokban a vallásellenes tendencia már szinte természetes. A kereskedelmi és a kábeltelvízió új lehetőséget jelent. Az egyházközségek saját lehetősége az értesítő kiadása, könyvtár létesítése és megfelelő plakátok készítése. Az egyházmegyei és egyházközségi sajtóreferensek hálózatát meg kell szervezni.

13. *Karitás.* A pártállami általános gondoskodás idején a szegénység tabutéma volt. A keresztény emberek többsége szociálisan érzékeny, de úgy gondolják, nem egyházközségi feladat a karitatív munka.⁴⁷ Az egyházközség használja fel a saját hálózatát a „valódi szegények” és a rászoruló felkutatására. Nemcsak anyagi támogatás kell, hanem a szociális izoláció feloldása is, ez főleg a városokban sürgős program.

14. *Szenvedélybetegek pasztorációja.*⁴⁸ 1995-ben 995 ezer embert tartottak alkoholtól veszélyeztetettnek és 200 ezer drogfüggőt tartottak számon, ez a szám évente 2-3 ezerrel nő. Ide számítják a gyógyszerfüggőket is. Szükséges egy egyházmegyei központ létrehozása, valamint a hittanos és ifjúsági csoportok munkájába be kell illeszteni a drogellenes programot.

15. *Fogyatékosok pasztorációja.* A mozgás-, látás- és hallássérültek, valamint a szellemi fogyatékosok pasztorációja csak kellő empatikus képességgel rendelkező szakemberek által lehetséges. Az egyházközségben és a liturgiákon kellő türelemmel kezeljék és fogadják be őket. Új templom építésénél a mozgáskorlátozottak közlekedését biztosítani kell.

16. *Hátrányos helyzetűek.* Külön munkacsoportot kell létrehozni a hontalanok és vándorlók segítésére.⁴⁹ Fontos feladat a börtönpasztoráció és a szabadultak utógondozása.

17. *Kapcsolatok az egyházon kívüli közösségekkel.*⁵⁰ Különösen hangsúlyos a zsidósággal való kapcsolat a *Nostra aetate* szellemében.

„Mivel tehát ily nagy a keresztények és a zsidók közös lelki öröksége, e Szent Zsinat ajánlja és támogatja a kölcsönös megismerést és megbecsülést, melyet főleg a Szentírás tanulmányozásával s teológiai és testvéri párbeszédekkel lehet elérni.

Jóllehet a zsidó hatóságok követőkkel együtt Krisztus halálát követelték, mindaz, ami az Ő szenvedésében történt, sem az akkor élő zsidóknak, sem a mai zsidóknak nem számítható be megkülönböztetés nélkül. Az Egyház ugyan Isten új népe, a zsidókat mégsem lehet úgy tekinteni, mintha ez következne a Szentírásból, hogy Isten a zsidó-

kat elvetette magától vagy átkozottak volnának. Ezért mindenki ügyeljen arra, hogy sem a hitoktatásban, sem Isten igéjének hirdetésében ne tanítsanak semmi olyat, ami nem egyeztethető össze az evangéliumi igazsággal és Krisztus szellemével” (*Nostra Aetate*, 4. pont).

Ezenkívül az egyház – amely elutasít minden üldözést, bárkit is érjen –, megemlékezően a zsidókkal közös örökségről, nem politikai megfontolásoktól, hanem evangéliumi vallásos szeretettől indítva fejezi ki sajnálatát a gyűlölet, az üldözések és az antiszemita megnyilvánulások miatt, bármikor és bárki részéről érték is azok a zsidókat.

A más keresztény felekezetekkel való testvéri együttműködés elősegítésére a főpásztor által vezetett ökumenikus bizottság a megoldás. Az újabb vallási csoportok támadása a történelmi egyházak ellen problémát jelent, de egyben a személyes pasztoráció hiányára is felhívja a figyelmet a katolikus egyházban.

18. *A nemzetiségi pasztoráció* elsősorban az anyanyelvi liturgia, imádságoskönyvek és hitoktatási anyagok megszerzését jelenti.

19. *Cigánypasztoráció.*⁵¹ Számos előítélet veszi körül a cigányokat. A cigányok beilleszkedése sajátos gondolkodásuk miatt nehézkesen és elégtelenül történik meg a társadalom egészében. Itt a személytől személyig ható pasztoráció a megfelelő módszer. Jelentős reprezentatív lépés volt 2005-ben a cigány zarándoklat Rómába, valamint a lovári nyelvű újszövetségi Szentírás megjelentetése.⁵²

20. *Szerzetesek az egyházmegyében.*⁵³ A visszatelepülés lassú. A szerzetesrendek sajátos céljait az egyházmegye pasztorációs tervével össze kell hangolni. Az oktatásban igen nagy szerepük van.

Zárszó

A katolikus egyház evangélizációs tevékenysége az elmúlt 60 évben két szempontból is megrendítő változásokon ment keresztül. Egyrészt a két világháború és az azokat övező ideológiák, illetve a nyomokban épülő politikai rendszerek szétzilálták a működő egyházi struktúrákat, megszüntették az intézményeket, és az egyház és vezetői ellen hangolták az emberek. A rendszerváltás kapcsán hihetetlenül gyorsan újraépültek az egyház intézményei és struktúrái. Ezt a fázist nevezhetnénk akár misszióknak is, amikor az egyház rekonstruálta önmagát. Ámde miközben a magyar egyház a kommunizmus alatt lényegében el volt zárva a világegyháztól, a II. vatikáni zsinat gyökeresen új egyházképet alkotott, és az egyház és a társadalom viszonyát is újrafogalmazta. A magyar katolikus egyház tehát egyszerre két feladatot kapott a rendszerváltás idején: egyrészt rekonstruálnia kellett önmagát, másrészt megújítani tevékenységét és szemléletét a zsinatnak megfelelően. Az egyházi rekonstrukció félelmet és időnként hisztériás egyház- és hitellenes reakciókat váltott ki a médiában és a magyar társadalom egyes csoportjaiban. Időnként még a hasonló feladattal küzdő történelmi egyházak részéről is diszkrét rivalizálás kezdődött. A magyar egyházi vezetők ökumenikus nyitottságát dicséri azonban, hogy ez soha nem vált meghatározó irányzattá. Másrészt

könnyen felfedezhető, hogy az emberek igénylik az evangéliumi értékeket, és az egyházi oktatási és nevelési intézményeket szívesen veszik igénybe.

A legnagyobb félelem abból fakad, hogy becslések szerint a lakosság 25%-a nincs megkeresztelve, mégpedig többnyire a fiatal generáció, akiknek információi az egyházzal homályosak, előítéletei pedig igen szélsőségesek. A katolikus egyház a többi keresztény egyházzal együtt védi az emberi jogokat; véd és a köteleességekre oktat. A liberalizmus szélsőségei szívesen hivatkoznak az emberi jogokra, amíg azok a szabadságot védelmezik; de sajnos az Emberi Jogok Chartája nem fogalmazott meg a jogok mellett köteleességeket. A köteleességek elhanyagolása tragikus társadalmi helyzetet teremtett. Emiatt általánosságban elmondhatjuk, hogy a korlátlan szabadság a kamaszok társadalmának kátéjává vált, míg a keresztény köteleességek komolyanvétele inkább a felnőtt társadalom, főleg az 50 év feletti társadalmának szabályozó elvei közé tartozik csupán. Magyarországon tehát a 20-30 év közöttiek kiforratlan szabadságmentalitása néz szembe a 50 év fölöttiek sok esetben ideológiailag összezavart, politikai és vallási elemeket keverő mentalitásával. A katolikus egyház missziójának tehát új evangélizációs folyamatot kell elindítania, amelyben a cél nem annyira saját intézményeinek védelme, mint a keresztény evangéliumi értékek társadalmi elismertetése. Ebben az intézmények csak eszközzerű feladatot kapnak, de azt tapasztaljuk, hogy igen erős társadalmi kritikának vannak kitéve. A másik nehézsége a katolikus evangélizációnak, hogy a társadalom hajlamos az evangélium üzenetét sok esetben a média torzításai miatt egyfajta ideológiának felfogni, az egyházak küzdelmét pedig a pártok és ideológiák térnyerésre irányuló tevékenységével azonosítani. A mai hasznossági kritériumokra épülő társadalmi gondolkodásnak az örök isteni és az emberi értékek iránti felelőssége megcsappant. Tehát az új evangélizáció feladata, hogy indíttatásunk isteni eredetéről és céljaink emberi hasznosságáról győzzük meg a társadalmat.⁵⁴ Itt minden emberi és intézményes hiba az eredeti szándék ellenében hat, ezért papnak és hívőnek, intézményvezetőnek és alkalmazottnak egyaránt nagy a felelőssége.

Jegyzetek

¹ A katolikus misszió rövid és tárgyyszerű összefoglalását lásd „Missziótörténet” címszó alatt in: *Magyar Katolikus Lexikon*. 9. Budapest, 2004. 232–240. o.

² A témában igen érdekes összefoglalás: Pásztor János: *Misszió a XXI. században*. Velence, 2000. A 16. századi misszió katolikus és protestáns hiányosságai szintén ugyanazok (vö. az 59. oldaltól).

³ Ez a kérdés főleg Kína és Japán misszionálása kapcsán vált élessé a jezsuiták és a domonkosok között. A jezsuiták az inkulturáció mellett voltak, a domonkosok pedig a globalizációt és a latin liturgiát erőltették tragikus következményekkel.

⁴ Holzner, Josef: *Szent Pál. Az apostol élete és levelei*. Budapest, 1982. Különösen érdemes figyelni a kronológiára: Kr. u. 42-től, vagyis a megtérésétől Kr. u. 67-ig hihetetlenül aktív missziós tevékenységet folytatott a Római Birodalom területén.

⁵ Lásd Euszébiosz: *Egyháztörténet*. Budapest, 1983. /Ókeresztény írók 4./ Elsősorban a Római Birodalom területén lévő egyházakról írt, de kitekint a birodalom határain túlra is.

⁶ Különösen értékes bizonyíték a korai kereszténység jelenlétére a pécsi ókeresztény sírbolt. Elsősorban a Pannónia területén élő népekre értendő ez a kereszténység, és nem azonos a később hódítóként megjelent magyarok megkeresztelkedésével.

- ⁷ A legjelentősebb afrikai keresztény teológus Szent Ágoston (354–430).
- ⁸ Az alexandriai katechetikai iskola a 3–6. századig volt a legaktívabb. Órigenész, Alexandriai Kelemen, Vak Didümosz voltak a leghíresebb tanítók, de hatása alatt állt Rufinus és Jeromos is.
- ⁹ Vö. Szántó Konrád: *A katolikus egyház története*. Budapest, 1983. 162. old. A hunok, a nyugati gótok és egyéb germán törzsek itáliai betörését a pápa akadályozta meg.
- ¹⁰ Janssen, Arnold (1837–1909) holland misszionárius, aki 1866-ban Münsterben, 1875-ben Steylnben nyitotta meg a verbiták házát. 1889-ben a Bécs melletti Mödlingben is házat létesített. A 19. században Belgiumban, Franciaországban, Angliában és Itáliában terjeszkedtek. 1933-ban Pekingben a katolikus egyetemet vezették. Magyarországon is több házzal rendelkeztek, 1916-tól vannak jelen Budatétényben és Kőszegen. Magyar verbita misszionáriusok Új-Guineában, Argentínában, a Fülöp-szigeteken, Indonéziában, Japánban, Paraguayban, az USA-ban, Zairében, Taivanon, Brazíliában és Kanadában tevékenykednek. 1950-ben a magyar tartománynak 50 tagja volt, és 27-en voltak külföldön.
- ¹¹ BBC World Service Religious Broadcasting. Talking the Big Question. In: *A szeretet missziója. Szegedi Biblikus Konferencia*. Szeged, 2005. 69–74. o.
- ¹² Battista Mondin: *Pápák enciklopédiája*. Budapest, 2001. 682–710. o.
- ¹³ A zsinati dokumentumok rövid történetét és szövegét lásd Cserháti József – Fábrián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Budapest, 1986.
- ¹⁴ Pietro Pavannak (1903–1994), valamint Zsigmond Rajmund magyar származású domonkos szerzetesnek és Johannes Hirsman SJ (1908–1981) teológusnak nagy szerepe volt a konstitúció szövegének megfogalmazásában. A jelen szöveg felé a vitát a belga Leo Jozef Suenens bíboros felszólalása terelte (1962. dec. 4.), és ezt Battista Montini bíboros, a későbbi VI. Pál pápa is támogatta. Sokat segített Lukás Vishernek, az Egyházak Ökumenikus Tanácsa elnökének levele is. A második holtpont után a redemptorista szerzetes, Bernhard Häring segítségével jutott el a szöveg a végleges stádiumba. Ehhez a dokumentumhoz szólt hozzá Hamvas Endre és Breznóczy Pál magyar püspök is.
- ¹⁵ Malakiás ír szerzetes (1094/95–1148) Armagh kolostorából a bencés reformirányzathoz tartozott. 1119-ben pappá szentelték, 1123-tól reformpárti püspök volt különböző ír egyházmegyékben. 1139-ben Rómában járt, mint pápai legátus tért vissza Írországba. Római utazása során találkozott a szintén reformpárti cisztercita Clairvaux-i Bernáttal, aki megírta életrajzát is. Ő említi Malakiás pápákról mondott próféciáit. Ez 112 rövid mondás II. Celesztin pápától (1143) a titokzatos II. Péterig, aki után a világ vége következik. A mondásokat Arnold Wion jelentette meg 1595-ben *Lignum Vitae* című művében. Újabb kutatások szerint nincs közük Malakiáshoz, valószínűleg 1590-ben keletkeztek. *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Freiburg, 1961. 1322–1323. o. A próféciák magyar kiadása: Robert Ernst: *II. János Pál az utolsó pápa? Szt. Malakiás püspök pápa-jóslatai*. H. n., 1985.
- ¹⁶ II. János Pál pápa Redemptor Hominis kezdetű enciklikája. In: *II. János Pál pápa első enciklikája és levelei*. Budapest, 1980. 3–96. o. A pápa levelei és enciklikái olvashatók a Magyar Katolikus Egyház honlapján is.
- ¹⁷ Cathedrae tradendae. II. János Pál pápa apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez korunk hitoktatásáról. In: *Korunk hitoktatásáról*. Budapest, 1994. 125–212. o.
- ¹⁸ *II. János Pál pápa Dives in misericordia kezdetű enciklikája*. Budapest, 1981.
- ¹⁹ *II. János Pál pápa Salvifici doloris kezdetű apostoli levele a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz, szerzetes-családjaihoz és hívőihöz, az emberi szenvedés keresztény értelméről*. Budapest, 1981.
- ²⁰ *II. János Pál pápa Laborem exercens kezdetű enciklikája a Rerum novarum enciklika megjelenésének 90. évfordulója alkalmából*. Budapest, 1981.
- ²¹ *II. János Pál pápa Fides et ratio kezdetű enciklikája a Katolikus Egyház püspökeihez a hit és az ész kapcsolatának természetéről*. Budapest, 1999.
- ²² Lásd bővebben: *Magyar Katolikus Lexikon*. 9. Budapest, 2004. 181–190. o.
- ²³ Lásd bővebben: Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*. Budapest, 1977. 501–502. o.
- ²⁴ Boleratzky Lóránd: *Aki mindvégig állhatatos maradt. Ordass Lajos, a mártírsorsú evangélikus püspök*. Budapest, 2001.
- ²⁵ A katolikus irodalmi és tudományos élet fejlesztésére alakult társaság, amelyet 1848-ban alapított Fogarassy Mihály nagyváradi kanonok, az „olcsó könyvek” sorozat atyja. 1854-től jelentős a tevékenysége. 1899-től saját nyomdával rendelkezett. 1904-től Zichy Nándor vezetése alatt részvénytársasággá alakult. 1923-tól az Apostoli Szentszék magyarországi kiadója; ők adták ki a *Katolikus Szemlé*t is.
- ²⁶ 1934-ben alakult katolikus világnézeti folyóiratként az Actio Catholica hivatalos lapjaként; alapító szer-

- kesztője Mihalovics Zsigmond és Juhász Vilmos. 1944-ben betiltották. 1949-ben Rómában újjáéledt Alberto Ambro és Békés Gellért szerkesztésében. 1991-ben megszűnt.
- ²⁷ A katolikus sajtó áttekintéséről lásd a „Katolikus sajtó” szócikket in: *Magyar Katolikus Lexikon*. 6. Budapest, 2001. 366–373. o.
- ²⁸ A katolikus iskolákról és nevelési intézményekről lásd a „Katolikus iskola” szócikket in: *Magyar Katolikus Lexikon* 6. Budapest, 2001. 356–358. o.
- ²⁹ Lásd például a Magyar Katolikus Püspöki Kar körleveleit a választásokról és a szocialista tervekről ebből a korból.
- ³⁰ Vö. Tomka Miklós – Zulehner, Paul M.: Vallási éledés Kelet-Közép-Európában. In: *A szeretet missziója. Szegedi Bibliikus Konferencia*. Szeged, 2005. 115–127. o.
- ³¹ Az adatok a Magyar Katolikus Püspöki Kar honlapjáról, illetve a Tomka Miklós vezette Egyházzociológiai Intézettől származnak.
- ³² *Esztergom-Budapesti Főegyházmegye zsinati könyve*. Budapest, 1994.
- ³³ *A Szeged-Csanádi Egyházmegyei Zsinat könyve*. Szeged, 1995. „Együtt a szinóduson” munkadokumentum. Kecskemét, 1995. *A Váci Egyházmegye zsinati könyve*. Vác, 1995–1996. *A Székesfehérvári Egyházmegye zsinati könyve*. Székesfehérvár, 1998.
- ³⁴ A keresztelést a szülőknek kell kérni, vagy felnőttkeresztség esetén a keresztelendőnek.
- ³⁵ A kánon alkalmas, 16 év fölötti, megbérmált katolikus személyt kíván keresztszülőnek, aki rendszeresen áldozik, és nincs egyházi büntetés alatt. Pontos szövegét lásd: *Az egyházi törvénykönyv (CIC)*. Ford. Erdő Péter. Budapest, 1985.
- ³⁶ A bérmálás a konfirmálásnak felel meg a katolikus egyházban. Plébániánként 4 évenként végzik, a püspök vagy megbízottja a kellő előkészítés után a bérmálás szentségében részesíti a felkészült híveket.
- ³⁷ A Kalocsa-Kecskeméti Egyházmegyében a gimnázium az első oktatási intézmény, amelybe bekerülve a gyerekek a faluközösségből és eredeti vallási közösségükből kilépnek, és egy városi kollégiumba kerülnek vagy ingázni kezdenek. Ez lényeges változást hoz a vallásgyakorlatukban.
- ³⁸ Több liturgikus kiadvány áll rendelkezésre. Évente megjelenik a *Direktórium*, amely a napra lebontott liturgikus utasításokat közli. Rendszeresen jelennek meg a liturgiához kapcsolódó elmélkedések, beszédvázlatok. Havonta adják ki az *Adoremus* című misefüzetet, amely az adott hónap liturgiáját tartalmazza. A *Római misekönyv* két kiadásban is megjelent magyarul, és az összes szertartás szövege hozzáférhető magyar nyelven. A latin nyelvű liturgiáról a magyarra történő áttérés egyben a szertartások megváltozását is jelentette.
- ³⁹ A katolikus egyházi törvénykönyv szabályai szerint évente kétszer, karácsonykor és húsvétkor kötelező, de havonta ajánlott a gyónás. A középkori ír szerzetesektől átvett, úgynevezett fülbe gyónás gyakorlata van érvényben, amely egyrészt bűnbevallásból áll, másrészt a gyónató pap köteles lelki vezetést is adni. A gyónásban hallottakra vonatkozóan a pap teljes körű titoktartásra van kötelezve.
- ⁴⁰ A betegek rendszeres látogatása és áldoztatása a hónap első péntekén történik minden plébánián. Ezenkívül nagyvárosokban és jelentős kórházak környékén a területileg illetékes plébánia szervezi meg a kórházak hetente történő látogatását.
- ⁴¹ Azokban az egyházmegyékből, ahol a papságra felkészítő papnevelő intézet működik, ezzel a kérdéssel bővebben foglalkoztak, ahol ilyen intézmény nincs, ott a téma tárgyalása rövidebb volt.
- ⁴² Az egyházi törvénykönyv jelenleg hatályos szabályozásai és a magyar gyakorlat nem pontosan ugyanarra a mentalitásra épül. Lásd a CIC 460–572. kánonjait az egyház belső rendjéről.
- ⁴³ Minden egyházmegyében létezik egy fiatal papokból álló csoport, amely az ifjúsági hittanosok között keresi a papságra vagy teológiai tanulmányokra motivált fiatalokat.
- ⁴⁴ Az ökumenikus házassági szertartást kidolgozták a keresztény felekezetek, és abban a szertartások felekezeti ismétlését egyértelműen elvetették.
- ⁴⁵ Az alábbi fontosabb hittankönyvek jelentek meg. A felsorolás nem teljes. Számos közülük letölthető a Magyar Katolikus Püspöki Kar hitoktatási bizottságának honlapjáról (<http://www.katolikus.hu/hb/nyito.htm>). Például: *A mennyei Atya szeret minket*. Budapest, 1982. *Champagnat Csoport: Jézussal az úton a Mennyei Atya felé (Katolikus hit és erkölcs 1.)*. Győr, 2002. *Bajtai Zsigmond: Ilyeneké az Isten országa (1–2. osztály részére)*. Pécs, 1995. *Órfy Mária: Isten gyermekei vagyunk (Keresztény alapismeretek)*. Budapest, 2002. *Szegedi László: A Mennyei Atya vigyáz ránk*. Vác, 2001. *Bajtai Zsigmond: Jézussal*. Pécs, 1995. *Champagnat Csoport: Jézus követségében járunk (Katolikus hit és erkölcs 2.)*. Győr, 1993. *Rédly Elemér:*

Megismerkedünk Jézussal. *Elsőáldozók könyve 1.* Budapest, 1986. Szegedi László: *Krisztus Urunk barátokzik velünk.* Vác, 2001. Órfy Mária: *Jézus tanítványai vagyunk (Jézus Krisztus az Isten Fia, a mi Megváltónk).* Budapest, 2003. Champagnat Csoport: *Találkozás az Istennel (Katolikus hit és erkölcs 3.).* Győr, 2000. Bajtai Zsigmond: *Jézus a mi életünk.* Pécs, 1997. Rédly Elemér: *Találkozásra készülünk Jézussal. Elsőáldozók könyve 2.* Budapest, 2004. Órfy Mária: *Jézussal találkozunk a bűnbocsánatban és az Oltárszentségben (Az első szentgyónás és első szentáldozás).* Budapest, 2002. *Jézushoz megyünk.* Budapest, 1990. Champagnat Csoport: *Szentségi élet az Egyházban (Katolikus hit és erkölcs 4.).* Győr, 2001. Bindes Ferenc: *Válaszol az Úr.* Budapest, 1986. Szegedi László: *Szentségi találkozás Jézussal.* Vác, 2000. Szegedi László: *A Sínai szövetség.* Vác, 2001. Pusztai László: *Népem vagytok (Őszösvetségi olvasmányok).* Budapest, 2002. Bajtai Zsigmond: *Találkozásaink Jézussal.* Pécs, 1994.

⁴⁶ Előbb Egerben indult meg a Katolikus Rádió Seregély István érsek alapításával, majd országosan is elkezdődött a sugárzás, amelyet a székesfehérvári püspök felügyel.

⁴⁷ Fontos tudni, hogy ez az adat 1995 előtti véleményekre vonatkozik, amelyet a hivatkozott évben foglaltak írásba. Ez az állapot 2006-ra alapvetően megváltozott, és minden egyházmegyében ígéretes Karitászhálózat működik.

⁴⁸ Az alkoholizmus elleni küzdelem régi egyházi program, a drog új jelenség.

⁴⁹ A romániai forradalom és az erdélyi menekülthullám idején a Szeged-Csanádi Egyházmegyében kiemelten fontos feladat volt a menekültek felruházása és elhelyezése.

⁵⁰ A Keresztény-Zsidó Társaság Szécsi József vezetésével sokat tett az antiszemita légkör megváltoztatásáért. 2000-től évente megjelenik például a *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv.*

⁵¹ Teljesen új pasztorációs terület. Mivel a legtöbb roma származású hívő a Nyírségben él, ezért a hajdúdorogi görög katolikus püspök, Keresztes Szilárd vezeti ezt a programot.

⁵² *Suntoiskiripe Nyevo Teshtamento.* Budapest, 2003.

⁵³ A szerzeteseknek saját magyar központi tanácsuk van. Hivatalosan a budapesti Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola lett a közös felsőoktatási intézményük.

⁵⁴ Érdekes színfolt, új katolikus intézmény az interneten a Virtuális Plébánia (<http://www.plebania.net>), amely sokirányú segítséget nyújt papoknak, civileknek és keresőknek egyaránt. Hasonló célt szolgál az Országos Lelkipásztori Intézet is.

A Basilica Constantiniana

I.

Általánosan elfogadott nézet, hogy a Constantinus által emelt, ma templomként használt és bazilikának nevezett épületek ókeresztény templomok. E véleménynek azonban több gyenge pontja van: keresztény templomra csak a reneszánsz óta használják a *basilica* megnevezést; illetve Constantinus említett épületei eredetileg nem templomnak épültek, csak később lettek azzá. A hagyományos bazilikaformát azonban még Vitruvius írta le,¹ és útmutatása kánonná vált a későbbi – pogány, majd keresztény – korok számára. Terminológiai bizonytalanságot – ezáltal újabb félreértéseket – okozott az a tény, hogy Constantinus nem csak a keresztényeknek épített bazilikát: „pogány” rendeltetéssel épült például a *Basilica Maxentii et Constantini*.² További zavart okoz az olyan terminológiai tévedés, amikor bazilikának mondják a Constantinus által fia, Romulus számára épített konzekrációs templomot.³ Ebben az esetben csupán egy kis kerek templomról van szó, amely semmiképpen nem bazilika, legálábbis alaprajzát tekintve nem az.

Részben a gyenge pontok, részben a terminológiai tévedések miatt fel kell tennünk néhány kérdést. E kérdések ugyanúgy érintik a Constantinus által emelt, *basilicának* nevezett épületek csoportját, mint a nem keresztény korban épült, de hasonló néven szereplő emlékeket.⁴ A már említett félreértésekből ered, hogy az ásatások során feltárt apszisos épületeket – akár Pannoniában, akár egyebütt – az ásatók az apszis miatt ókeresztény templomnak határozzák/határozták meg. Így lett egy gorsiumi villa fürdőtraktusából⁵ vagy Ostiában egy igen reprezentatív villa fürdőjéből templom.⁶ Az apszis azonban nem keresztény újítás, így előfordulása nem jelent egyértelműen keresztény templomot,⁷ sőt még „pogány” értelemben vett bazilikát sem. A keresztény vagy „pogány” háttérű bazilikára egyként vonatkozó ismeretek ma is érvényes összefoglalását olvashatjuk Ernest Langlotz és Friedrich Deichmann közös szócikkében, amelynek alaprajzi mellékleteiből (1–8. kép)⁸ kitűnik, hogy az apszist igen különböző rendeltetésű, keltezésű és alaprajzú, nem keresztény épületeken is alkalmazták. Ezeket az épületeket a modern kutatás egyképpen bazilikának nevezi. A nem keresztény ókoriak – akár a görögök, akár a rómaiak – oszlopcsarnokra is, lakóterre is használhatták a *basilica* szót.⁹ A

rómaiaknál az igazságszolgáltatás háza, a vásárcsarnok, a fürdő, a császári palota trón-terme vagy a magánház vendégfogadásra alkalmas, díszes helyisége ugyanúgy basilicának nevezhető.¹⁰ E változatosság sok kutatót arra késztetett, hogy elemezze a *basilica* szó ókori szövegekben való előfordulását, jelentésváltozatait, valamint azt a folyamatot, hogyan szűkül le ez az átfogó jelentéstartalom a keresztény templomra. Az elnevezéssel kapcsolatos kutatásokat ugyancsak Langlotz foglalta össze. A legrégebbi megjelölés – szerinte – a *basilike stoa* vagy a *basileios stoa*, amely a királyi díszteremre vagy trónteremre vonatkozott: ez a megnevezés csak a hellenizmus idején vált Keleten gyakorivá.¹¹ A Nyugat az i. e. 2. században veszi át az épülettípust, amelynek *basileios* jelzője itt már kevésbé gyakorlati, mint inkább – látni fogjuk – szakrális értelemben hordozza a „királyi” jelentést. (Éppen ezért, amikor a gyakorlati funkción van a hangsúly, az általánosabb „pompás, nagyszerű” jelentéssel is fordítható a *basileios*.)¹² Egy másik kutató, Lorenz két írásos emlékből indul ki, amelyek Constantinus építkezéseire utalnak. Az egyik a *Liber Pontificalis*ban olvasható: „...eodem tempore Constantinus Augustus fecit basilicam beato Petro Apostolo”.¹³ A másik egy mozaikfelirat Castellum Tingitanumból: hasonló szöveget tartalmaz, mint a *Liber Pontificalis* (9. kép).¹⁴ Fennmaradt továbbá a *Basilica Constantiniana*¹⁵ név, amelyet a később San Giovanni in Lateranóként¹⁶ ismert épület kapott.¹⁷

Az eddig elmondottakból az alábbi következtetés vonható le: egykor – az ókorban – a különböző rendeltetésű, de hasonló alaprajzú épületeket a *basilica* összefoglaló megnevezéssel illették, amelyet a modern kutatás is átvett. Amikor azonban a megnevezés új keletű volt, még világosan tudták, miért alkalmazható ez a név egészen különböző rendeltetésű épületekre is. Ma viszont a szóhoz már olyan képzeteket társítunk, amelyek az idők folyamán tapadtak az eredeti jelentésre, jócskán le is szűkítve azt. Ebből fakad az a félreértés, amely az említett „gyenge pontok” kialakulásához vezetett.

II.

H. Drerup azt írja tanulmányában, hogy a görög épületek az immanens világ szépségeit gazdagítják, míg a római építészet a transzcendensbe vezet.¹⁸ Ez a tanulmány azért fontos számomra, mert felhívja a figyelmet a római építészet misztika iránti érzékenységre. (Az ajtó például a szakrális tér határát, a szakrálisba való bejutást jelzi.)¹⁹

Vitruvius szerint a bazilikatípust Róma az egyiptomiaktól vette át.²⁰ A típus megfelelt az egyiptomi palotának, amely háromhajós volt: középső hajójában, a bejáratnál szemben állt a trón. A bejáratnál viszont *atrium*, *chalcidicum* volt.²¹ Az alaprajz lényegében megfelel az általunk ismert bazilika alaprajzának.

Langlotz megemlíti Heródes jeruzsálemi csarnokát, amely erősen hasonlított az egyiptomi palotára. Hozzáfűzi azonban, hogy a csarnok a kereskedelem céljait szolgáltatta,²² ahogy a császárkori Rómában és Itáliában is más-más céllal emelték az ilyen épületeket. Vásárcsarnok volt a *B. Porcia* (i. e. 184.), *B. Iulia*, *B. Aemilia* (i. e. 1. sz. vége), *B. Ulpia* (i. sz. 112).²³ Úgy tűnik azonban, építészeti megoldásaikban eltérnek egymástól a különböző rendeltetésű bazilikák. Nemcsak a hajók, hanem az apszisok száma is

változhat: lehet belőlük egy, kettő, három, de az is előfordul, hogy egészen elmarad az apszis. A palota típusú bazilikák a táborok zászlószentélyeivel mutatnak rokonságot:²⁴ főleg a misztériumvallások szertartásait szolgálták az ilyen épületek; legtöbbjük az i. sz. 2–3. századból való.²⁵ Legfontosabb közülük a *basilica Sotterranea*.²⁶ Hangsúlyozni kell, hogy az i. sz. 4. században főleg Aesculapiusnak építenek bazilikát.²⁷ Megemlítem továbbá a zsinagógaként használt, palota típusú bazilikákat: ezek hatalmas épületek.

Mivel egyetlen típus különböző rendeltetésű változatairól van szó, önként adódik a kérdés: melyik, milyen rendeltetésű változat lehetett a keresztény bazilika előképe? Langlotz szerint a császári trónterem: Isidorus Hispalensisre hivatkozik, aki szerint a bazilikában mindannyiunk királyának, az Istennek mutatnak be áldozatot.²⁸

Bármilyen rendeltetéssel épült a *basilica*, nevének eredeti értelme: királyi.²⁹ További fontos támpont a vitruviusi közlés, hogy a *basilica* építését Egyiptomtól tanulta meg az ókori világ. A *basileia* pedig a boldogok szigetének királyi székhelye, s így az ősi aranykor szimbóluma.³⁰ Az elsüllyedt, kör alakú boldogok szigetéről (Atlantisz) Platón számol be *Kritón* és *Timaiosz* című műveiben.³¹ Megemlíti azonban, hogy ezekről a régi dolgokról az egyiptomi papok beszéltek Szolónnak.³² A boldogok szigetét így írja le: közepén állt a királyi palota és a templom, amelyeket koncentrikus körökben vettek körül a fürdők, a testgyakorlóléhelyek, végül – legtávolabb – a kereskedők helyei.³³ A sziget közepén egy *oreikhalkosz* oszlop is állt az isten, jelen esetben Poszeidón rendelkezéseivel: itt ültek törvényt.³⁴

Ha Platón leírását és a *basilica* változatos felhasználási módjait összevetjük, azt tapasztaljuk, hogy a *basilica* az egykori boldog élet, az aranykori élet minden fontos területét megtestesíti, így mintegy újra elhozza a földre az aranykort. Ezért lehet a különböző rendeltetésű épületeket ugyanazzal a szóval elnevezni: egyetlen szóval, amely nem a részletekre, hanem az élet egészére vonatkozik. Feltételezem, hogy a *basilica* a rómaiaknál – gyakorlati céljától függetlenül – mindig az aranykori állapotra utal. Az elsüllyedt Boldogok Szigete vagy Atlantisz olyan hagyományon keresztül éled újjá, amelynek letéteményese a *basilica*. Nem véletlen, hogy eredettörténetét az egyiptomi papok mondják el Szolónnak, s hogy a bazilikaépítést ugyancsak az egyiptomiak örökítik az utókorra. S itt kapcsolódik a gondolatmenetbe az említett *oreikhalkosz* oszlop: ha obeliszknek nevezzük,³⁵ könnyebben értelmezhetjük szerepét a római építészet misztikájában. Elsősorban arra a két obeliszkre gondolok, amelyeket Augustus elhozott Egyiptomból, és a Mars-mezőn, illetve a Circus Maximuson állíttatott fel.³⁶ A két emléket – mint Augustus vallási programjának részét – a Pantheonnal, a horologiummal, az *ara pacisszal* és a császár saját mauzóleumával együtt értékelték a kutatás.³⁷ Ammianus Marcellinushoz hasonlóan az augustusi obeliszkekkel együtt említem meg a Constantinus által elhozott és a Circus Maximuson felállított nagy obeliszket. Erről Ammianus Marcellinus azt írja, hogy eredetileg ugyan a Napisten templomában állott, Constantinus mégsem sérti a vallást az elszállításával, hiszen Rómában, „az egész világ templomában állítja föl”.³⁸ Nem szabad megfeledkeznünk Sol Invictus kultuszáról, amelyet Constantinus különösen szorgalmazott.

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a *basilica* a rómaiaknál a császárkorban válik gyakorivá mint az augustusi aranykor építészeti megfogalmazása. Augustus korát

sokan értelmezték és elemezték aranykorként,³⁹ amikor „betelt az idő”.⁴⁰ A *basilica* megőrzi eredeti jelentését: királyi lakosztály, trónterem. Ebben a minőségében válik majd keresztény templommá, mindannyiunk Királyának, az Istennek adva helyet, amint Isidorus Hispalensis írja. Ez a tény befolyásolja alaprajzát: hosszanti⁴¹ ugyan, mint a trónterem, apszisa azonban őrzi a boldogok szigetének kör alakját. E ponton kell a római építészet transzcendens vonatkozásaira gondolnunk: Róma a „pogány” világ temploma volt, de *Roma Aeterna*ként ma is világközpont, valószínűleg éppen I. Constantinus építkezései és intézkedései következtében. Fontos tény az obeliszkok felállítása: olyan cselekedet, amely összeköti Augustus (i. e. 31–i. sz. 14) és I. Constantinus (324–337) korát.⁴²

III.

I. Constantinus bazilikái⁴³ között legfontosabb a *Basilica Constantiniana*. Constantinus építkezéseivel kapcsolatban terjedt el az a nézet, hogy minden olyan 4. századi emlék, amelyen apszis van, keresztény templom vagy keresztény bazilika. Ez az állítás azonban igen bizonytalan – mint az eddigiekben már láttuk –, és vizsgálata több kérdést is felvet.

Mit is épített Constantinus: keresztény templomokat vagy a keresztények megajándékozására szánt középületeket, amelyek egy „pogányul” gondolkodó uralkodó tiszteletadását és elismerését fejezik ki? Ha az utóbbi feltevés helyes, akkor eredetileg mire használták ezeket az épületeket? Mikor váltak templomokká? Amikor pedig templomokká váltak, mely részük milyen funkciót töltött be? Magyarázható-e az ókori funkciókból a középkori eredetű *Lettner* (szentélyrekesztő) használata?

A *Basilica Constantiniana* ókori (inkább feltételezett, mint bizonyított) története az alábbi.⁴⁴ Felszentelésére 312-ben vagy 318-ban került sor, mert Szilveszter pápasága alatt ebben a két esztendőben esett november 9-e vasárnapra. (Baronius ugyanis *Martyrologium*ában november 9-ére teszi a templom felszentelését az év megjelölése nélkül.) Ekkor nyeri el a templom a *Basilica Salvatoris* nevet.⁴⁵ Van azonban egy dediciós felirat, amely a 428. évre keltezhető, és talán az apszis újrafestésére vonatkozik. Valamennyi föltevés elsősorban a *Liber Pontificalis*on alapul. Egyes történelmi események azonban cáfolják a dátumokra vonatkozó következtetéseket. Constantinus csupán 312. október 28-án győzte le Maxentiust: addig a napig Maxentius székelt Róma városában, tehát Constantinus ott nem építkezhetett.⁴⁶ Ebből következik, hogy 312. november 9-én templomszentelésről nem lehetett szó. A kereszténység sem volt még *religio licita* az egész birodalomban.⁴⁷ A 318. év is bizonytalannak tűnik, hiszen az építés idejére és tartamára vonatkozó számítások nélkülözik a forrásokat.⁴⁸ Egyedül az építető személye biztos⁴⁹ – ezért viseli az épület a *Basilica Constantiniana* nevet. A köztársaság korában épült bazilikák szintén az építetőjükről kapták nevüket, vagy arról a személyről, akinek dedikálták őket. Mind a *Basilica Constantiniana*, mind a köztársaság kori bazilikák elnevezésénél ugyanarról a nyelvi jelenségről van szó: az építető nevéből képzett melléknevet a *basilica* szóhoz kapcsolták. Tehát az eddig felsorolt ada-

tok alapján nem kell keresztény templomra gondolnunk,⁵⁰ sőt kezdetben még a keresztény használat is bizonytalannak látszik. I. Hadrianus pápa egyik levelében a következőket olvashatjuk: „...basilica Salvatoris domini nostri Iesu Christi, quondam Constantiniana”.⁵¹ Itt a *quondam* (egykor) jelzi, hogy a 8. századi levélíró számára az egykori constantinusi bazilika már éppúgy történelem, mint a későbbi keletű, a felszenteléskor nyert Salvator titulus. I. Hadrianus azonban világosan különbséget tesz a kettő időbelisége között.

III. Valentinianus 432–440 között egy ezüst *fastigium*ot adományoz a bazilikának, pótolni akarván a korábbi, amely még Constantinus adománya volt. A constantinusi *fastigium* említése megerősíteni látszott azt a gondolatot, hogy a bazilika eleve keresztény templomnak épült. A *fastigium* azonban nem csupán a keresztény templom sajátja, hiszen Suetonius a Caligula-életrajzban is beszél róla: Caligula *fastigium*on állva szór pénzt a népnek. Tehát pogány épületben is előfordulhatott a *fastigium*,⁵² ezért Constantinus adománya sem jelez feltétlenül keresztény templomot.⁵³ A vandál támadás után I. Leó újabb adományokkal látja el a bazilikát, az apszist pedig újrifesteti. 455–461 között építkeznek is: „cameram fecit”.⁵⁴ Hormisdas pápa 514–523 között „arcum argenteum ante altare” készített.⁵⁵ Ennek az ívnek a készítése szintén fontos esemény: az oltár előtti külön rész nyilvánvalóan a tér megosztását hangsúlyozza, amelyre valamilyen okból szükség volt.

Az építkezésekkel és a felszenteléssel kapcsolatban ismét szólni kell a már említett dedicációs feliratról, amely az ásatás alkalmával került elő az apszisban.⁵⁶ A feliratot Flavius Felix⁵⁷ és felesége, Padusia helyeztette el, s megtudjuk belőle, hogy az apszist – fogadalmuknak eleget téve – saját költségükön építették (*fecerunt*). Flavius Felix – teljes nevén Flavius Constantius Felix – 428-ban volt consul ordinarius.⁵⁸ (Ismert még egy elefántcsont diptychon is, amely a 428. év consulára vonatkozhat.)⁵⁹ A feltételezések szerint – feleségével együtt – újra kifestette az apszist: ezt örökítette volna meg a felirat.⁶⁰ A feltevéssel kapcsolatban nyelvi szempontból lehet ellenvetésünk: használható-e a *facio* a festés műveletének kifejezésére? Más feliratokon ugyanis ez az ige az építkezést jelenti.⁶¹

Az analógiák alapján úgy vélem: nem csupán festésről, hanem építésről van szó. Ezután következett a felszentelés, így a Salvator titulust az V. századra kellene tennünk.

Az 1934–38-as ásatások⁶² alkalmával azonban arra is fény derült, hogy a templomhajó egy katonai tábor helyén épült (*10. kép*).⁶³ E tábor a Castra Nova Equitum Singulariorum,⁶⁴ az Equites Singulares egykori állomáshelye. Számunkra fontos, hogy a táborból még Diocletianusra és Maximianusra utaló feliratok is kerültek elő.⁶⁵ A tábor megléte pedig bizonyára késleltette egy nem katonai építkezés kezdetét, ugyanakkor bizonyítja, hogy csakis császár építkézhetett.⁶⁶

Az ásatási és egyéb adatok feldolgozása során már a *Corpus Basilicarum Christianarum Romae* összeállítói kifejezték kétségeiket, amikor a *legendás* constantinusi építkezésről vagy Silvester *legendás* templomszenteléséről írtak; ugyanakkor hangsúlyozták, hogy a Constantinus-kori basilica csak feltételezések alapján rekonstruálható (*11–12. kép*).⁶⁷ Érveik között az is szerepel, hogy a *Liber Pontificalis* a 6. századból való, leírása tehát a 6. századi állapotot tükrözheti.⁶⁸ Ezek az elszólások arról tanúskodnak: a *Corpus* szer-

zói igen valószínűnek tarthatták, hogy a constantinusi épület nem templom. Richard Krautheimer a *Corpuson* kívüli összefoglalásában kimondta, hogy Constantinus épületei emlékhelyek, ahol a keresztények imádkozni és énekelni ugyan összegyűltek, de rendszeres misebemutatás itt nem volt.⁶⁹

IV.

Végkövetkeztetésül elmondható, hogy az emlékhely vagy memoriális *basilica* egy „pogányul” gondolkodó uralkodó szemében nem más, mint audienciaterem, trónterem az adott mártír tiszteletére; illetve – a lateráni *basilica* esetében – Róma püspökének trónterme, amely nemcsak audienciaterem, hanem a tanítás és a bíraskodás helye is.⁷⁰ Ha a császárt, a világi hatalom képviselőjét megillette a *basilica*, akkor *basilica* járt az egyházi hatalom képviselőjének is. Így feltételezem, hogy Constantinus szemében a lateráni *basilica* kezdetben semmivel sem lehetett több, mint egy császári palota trónterme;⁷¹ azaz nem keresztény templom, hanem a kereszténység elismerésének építészeti dokumentuma, a legitimitás záloga és transzcendens irányultságának szimbóluma. Ettől kezdve a keresztények is a megújított aranykor részesei, püspökük pedig mintegy legitim uralkodója a Városnak.

Itt érkeztem el a *basilica* értékeléséhez az adott történelmi helyzetben, azaz I. Constantinus egyeduralmának idejében (324–337). Constantinus az egész birodalom, tehát keresztények és pogányok császára. Uralkodása nem más, mint egyensúlyteremtés az ellentétes oldalak között.⁷² Ennek egyik eredménye a memoriális bazilika, ahol sokan összejöhetnek tanulni, imádkozni és énekelni.⁷³ Olyan hely, ahol találkozhatott az antik hagyomány és a keresztény irodalmi és énekkultúra. Az ének a „pogány” rómaiaknak ismert volt, hiszen ők még kevésbé szólaltak meg mondott beszéd formájában. Az időmértékes antik verselés és a zsolttárok ritmusa azonban különbözött. Feltételezem, hogy Constantinus bazilikái – méretüknél fogva – alkalmasak voltak nagyobb létszámú érdeklődő befogadására és tanítására, olykor a közös imádkozásra. Templomá azonban csak az 5–6. század folyamán váltak. A *Basilica Constantiniana* – ezen túlmenően – Róma püspökét megillető trónterem, a legitimitás hirdetője.

Egyes félreértések miatt hangsúlyoznom kell, hogy a Constantinus korára datálható bazilikális épületek ugyan keresztény használatra épültek,⁷⁴ de nem voltak templomok. Ezen a téren majd az 5. és a 6. század hoz változást. Tapasztalatom szerint sokan figyelmen kívül hagyják azt a liturgikus fejlődést, amely a 2. századi kenyértörés és az 5. századi miserend között játszódott le.⁷⁵ Ezért nem tesznek különbséget a háztemplomok és a későbbi, bazilikális elrendezésű templomok között: sem funkcionálisan, sem pedig a felszentelt és felszenteletlen tér tekintetében, jöllehet ezek lényeges különbségek. A templom mindenekelőtt liturgikus tér, és csak másodsorban épület.

A *Basilica Constantiniana* esetében az egyik változtatás – amely az apszishoz kapcsolódik – 428-ra tehető. A másik változtatás – az oltár előtti ív (rész) elkészítése – 6. századi. Ez az ív mintha az ajtó – fentebb már említett – szerepét töltené be: amióta a mise bemutatása állandósult, csak az ív mögötti rész, vagyis az oltár helye minősül

szentnek.⁷⁶ A hosszahajó továbbra is a tanítás helye, de nem szent tér. Itt minden bizonytalansággal fejeződik le az előfordult, ezért kellett a szent teret építészeti szempontból is elhatárolni. Feltételezem, hogy a középkorban hasonló elgondolás vezetett a *lettner*-hez, azaz a szentélyrekesztő kialakulásához. Nem a laikusok, hanem a beszélgetők, rendetlenkedők távoltartása volt a cél: azaz a *lettner* szerepe nem azonos az ikonosztázzal.

Függelék

Kiegészítésként néhány szót szólnék a *Donatio Constantiniról*. I. Constantinusnak Szilveszter pápához írt levelében szó esik a császár meggyógyulásáról. Leprás volt, de meggyógyult; épp annak következtében, hogy Szilveszter pápa megkeresztelte.⁷⁷ „A császár ezért adománylevelével őt és utódait az egész keresztény egyház feletti primátussal ajándékozta meg, világi hatalomban részesítette Itáliában és a nyugati területeken, császári jelvényekkel látta el, átadta Rómát, illetve lateráni palotáját is.”⁷⁸ Erről a tudósításról Lorenzo Valla a 15. században kimutatta, hogy 8. századi betoldás.⁷⁹ Azóta egyszerűen hamisításnak tekintik az adomány történetét, arra hivatkozva, hogy nem Constantinus korában írták le. Meg kell azonban jegyezni, hogy korántsem egyedi esetről van szó. Gyakorta látjuk, hogy egy betoldott szövegrész keletkezése, jelentése, értékelése ugyan számos kérdést vet föl, de a szöveg mégsem „hamisítvány”: tudniillik lényegi tartalmához képest elhalványul a történetfilológiai szempont. Az ilyen forrást más szemmel kell néznünk: valahogy úgy, mint a mítoszokat. A mítosz egy római számára valóság. „A művészetnek és filozófiának megkülönböztetése más megkülönböztetéseket is von maga után: elsősorban is a művészet és mythos között. Mert a mythos annak számára, aki hisz benne, a valóság kinyilatkoztatásának és megismerésének látszik az irrealitással szemben, és a vele meg nem egyező hitvallásokat hamis illúziókként utasítja vissza. Művészetet csak annak számára jelenthet, aki már nem hisz benne és a mythológiát csak metaforának használja, tehát az istenek komoly világát csak egy szép világnak, az Istent csak a fenségesség egyik képének tartja. A mythos tehát, ha őseredeti voltában vizsgáljuk, a hívők lelkében vallás és nem pusztán fantazma.”⁸⁰ A mítosz tehát igaz, csak meg kell értenünk a mondanivalóját. S ha ilyen szempontból nézzük, akkor a császár valóban leprás volt, de nem testileg, hanem lelkiileg. Nyomorúságából – a szöveg értelmében – a keresztség által gyógyult föl. Csak hogy azt is tudjuk, hogy megkeresztelésére sokkal később, és nem Szilveszter által került sor. Ennek ellenére, amikor Constantinopolisban a 6. század elején helyreállították Szent Polyeuctus templomának oromzatát, a mozaik Constantinus Szilveszter általi megkeresztelését ábrázolja.⁸¹ A munkákat Hormisdas pápa alatt végezték, amikor egy időre helyreállt az egység a császár és a pápa közt: ezt az egységet fejezi ki a mozaik. Vagyis Constantinus megkeresztelkedéséről nem csupán írtak, hanem ábrázolták is már a 6. században. Kulcsfontosságú esemény volt, amely által Constantinus mintegy archetípusa lett az egységnek és az egyensúlyteremtésnek.⁸² Tudjuk, hogy a keresztény vallás az ő tevékenysége által lett *religio licita*, s hogy a keresztényeket igen sok kedvezményben részesítette. Tevékenységét mind a szövegben, mind az ábrázolásban a ke-

resztség foglalja össze. S minthogy pápaként Szilveszter volt a kortársa, az egyházat, a kereszténységet az utóbbi jeleníti meg ebben az egyensúlyban. A császár békejobbát egy másik békejobbnak kellett fogadnia, s ez nem lehetett másé, csak a kortárs Szilveszteré. Ha ilyen szempontból nézzük az elbeszélést, akkor mondanivalóját is igaznak kell tartanunk. A mítosz a lényegét mondja, s a *donatió*ról szóló történet ugyancsak a lényegét fogalmazza meg. A 8. századi lejegyzés pedig arra utal, hogy akkoriban már félni kezdtek: feledésbe merülhet az archetípus, vele együtt pedig feledésbe merül majd az egyensúlyra való törekvés is. Sejtésük beigazolódtott, mert Lorenzo Valla már le merte írni, hogy a *donatio* hamisítvány.

Rövidítések

Ammianus	Ammianus Marcellinus: <i>Róma története</i> . Ford. Szepesy Gyula, jegyzetek és utószó: Adamik Tamás. Budapest, 1993.
Amm. Marc.	Ammianus Marcellinus with an English translation by John C. Rolfe. 1–3. Cambridge, Massachusetts – London, 1956.
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> . Berlin – New York.
AntTan	<i>Antik Tanulmányok</i>
CBChR	<i>Corpus Basilicarum Christianarum Romae</i> . 5. Città del Vaticano, 1977.
DNP	<i>Der Neue Pauly</i> . Stuttgart.
Förtsch 1997	Reinhard Förtsch: B. Constantinians. <i>DNP</i> 2. 1997. 470–471. o.
Halhatatlanság	Kerényi Károly: <i>Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943</i> . Vál., s. a. rend. Komoróczy Géza – Szilágyi János György. Budapest, 1984.
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> . Ed. Ernest Diehl. Berlin, 1925–1928. J. Moreau, ² 1961.
ILS	Hermann Dessau: <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> . 1–3. Berlin, 1892, 1902, 1906, 1916.
JRA	<i>Journal of Roman Archaeology</i>
Krautheimer 1965	Richard Krautheimer: <i>Early Christian and Byzantine Architecture</i> . Penguin Books, 1965.
Kuhoff 2001	Wolfgang Kuhoff: <i>Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Kriesenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n. Chr.)</i> . Frankfurt am Main etc., 2001.
Langlotz–Deichmann 1950	Ernest Langlotz – Friedrich Deichmann: <i>Basilika</i> . <i>RACH</i> 1. 1950. 1225–1259. o.
Lorenz 2000	Thuri Lorenz: Überlegung zur Vorgeschichte der frühchristlichen Basilika. <i>Boreas</i> , 23/24 (2000), 113–131. o.
LPM	<i>Liber Pontificalis</i> . 1. <i>Gestarum pontificum Romanorum</i> . Ed. Theodor Mommsen. Berolini apud Weidmannos, 1898. /MGH./
LPV	<i>Liber Pontificalis seu de gestis Romanorum Pontificum</i> . Emendavit, supplevit Joannes Vignolius. Romae, 1724.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Nash 1976	Ernest Nash: <i>Convenerunt in domum Faustae in Laterano S. Optati Milevitani</i> . I, 23. <i>RQ</i> 71, 1–21. o.
Nielsen 1997	Inge Nielsen: <i>Basilika</i> . <i>DNP</i> 2. 475. o.
RAC	<i>Rivista di archeologia cristiana, Roma</i>
RACH	<i>Reallexikon der Antike und Christentum</i>

RE	Pauly–Wissowa: <i>Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaften</i> . Stuttgart, 1893 sqq.
RM	<i>Römische Mitteilungen</i>
RQ	<i>Römische Quartalschrift</i>
Tim., Krit.	<i>Platonis opera omnia, Timaeus et Critias</i> . Rec. Godofredus Stallbaum. Gothae et Erfordiae, 1838.
Verg.	Publius Vergilius Maronis: <i>Aeneidos liber sextvs</i> . With a commentary by Roland Gregory Austin. Oxford, 1977.
Vergilius	<i>Vergilius összes művei</i> . Ford. Lakatos István. Budapest, 1967.

Jegyzetek

- ¹ Ez az épülettípus a Vitruvius által leírt *basilica*. Marcus Vitruvius Pollio V, 1, 6–10 *De architectura libri decem*. Ed. Curt Fensterbusch. Darmstadt, 1981. 208., 210. o. Magyarul is olvasható: Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*. Ford. Gulyás Dénes. Előszó: Hajnóczy Gábor. Budapest, 1988. /Képzőművészeti zsebkönyvtár./ Vö. Nielsen 1997, 475. o.
- ² Kuhoff 2001, 885. o.
- ³ Kuhoff 2001, 884. o.
- ⁴ Langlotz–Deichmann 1950, 1225–1259. o. Korábbi *basilica*-összefoglalás: August Mau: „Basilica.” *RE* 3. 1899. 83–96. Uo. 93–94.: a bazilika más középületekhez – sétahelyekhez, fürdőkhöz – kapcsolódik. Megtalálható magánházakban, főleg császári palotákban is, így például a Flaviusok palotájában vagy Tivoliban a Villa Hadriani részeként. Rudolf Leeb: *Konstantin und Christus*. Berlin – New York, 1992. 82–86. o.
- ⁵ Marosi Arnold: A tácfővenyepusztai ásátás. *Székesfehérvári Szemle*, 4 (1934), 60–63. o.
- ⁶ Beat Brenk – Patrizio Pensabene: Christliche Basilika oder christliche „Domus der Tigriniani”? *Boreas*, 21–22 (1998–1999), 271–299. o.
- ⁷ Itt egy Intercisában feltárt épületet kell megemlítenem, amelyet Visy Zsolt ókeresztény bazilikaként közölt: *Intercisa. A római kori Dunaiútváros*. Kecskemét, 1977. 35–36. o., XII. kép. Magam ezt az emléket ugyanúgy nem tudom az ókeresztény emlékek közé sorolni, mint egy másik, Oroszlán Zoltán által feltárt intercisai épületet sem. (Dorotya Gáspár: *Christianity in Roman Pannonia. An evaluation of Early Christian finds and sites from Hungary*. Oxford, 2002. 12. II. a. alatt tárgyalva.) Állításomat ma is fenntartom, bár Visy Zsolt elhibázottnak tartja következtetésemet. (Visy Zsolt: Adatok a pannóniai kereszténység történetéhez. In: *In virtute spiritus. A Szent István Akadémia emlékkönyve Paskai László bíboros tiszteletére*. Budapest, 2003. 51. o.) Kétségtelen, hogy nem volt szerencsés a két épületet összevontan tárgyalni, de az összevonás nem érinti a dolog érdemi részét, a két emlék „nem keresztény” meghatározását.
- ⁸ Langlotz–Deichmann 1950, Abb. 27, 28.
- ⁹ Lorenz 2000, 117–120. o.
- ¹⁰ Nielsen 1997, 474–481. o.: görög szóból (basiliké) származik, jelentése pompás, királyi, fejedelmi, nagyszerű, remek. A bazilikát sokfunkciójú épületeknek nevezi.
- ¹¹ Langlotz–Deichmann 1950, 1225. o. Újabban Lorenz az egyes épületekkel összevetve vizsgálta az elnevezést (Lorenz 2000, 113–131. o.). Arra is kitér, hogy számunkra időnként kérdéses: egy-egy épület kezdettől viseli-e a *basilica* nevet, vagy csak a későbbiekben kapta meg ezt az elnevezést. Például nem tudjuk, hogy az athéni Stoa Basileios mióta Stoa Basileios.
- ¹² Langlotz–Deichmann 1950, 1226. o.
- ¹³ *LPV* 91. o. (Ugyanebben az időben Constantinus Augustus boldog Péter apostolnak egy bazilikát építtet.)
- ¹⁴ Lorenz 2000, 113. o. – Már 1838-ban feltártak egy templomot El-Asnamban (az egykori Orléansville, Algéria), az antik Castellum Tingitanumban. Padlója – amelyen a *basilica* szót olvashatjuk – 324-ből való. Az alaprajzot Lorenztől veszem.
- ¹⁵ Továbbá ismert a Basilica Maxentii et Constantini, amelynek építését Maxentius kezdte meg és Constan-

- tinus fejezte be. Förtsch 1997, 470–471. o. A tévedések elkerülése végett azonban megjegyzem, hogy nem foglalkozom Constantinusnak azokkal az építkezéseivel, amelyek bizonyíthatóan „pogány” célokat szolgáltak.
- ¹⁶ Nash 1976, 1–21. o. A 3. oldalon azt írja, hogy a Caelius keleti részét hívták „Lateranus”-nak. A név a *Domus Lateraniból* jön. Ez egy épületegyüttes volt, amely az 1. század közepétől a 4. század végéig az egész környéket uralta nagyságával és pompájával. A *iuxta aedes Laterani* a szomszédságában található épületekre vonatkozik.
- ¹⁷ Lorenz 2000, 117. o.
- ¹⁸ Heinrich Drerup: *Architektur als Symbol. Zur zeitgenössischen Bewertung der römischen Architektur. Gymnasium*, 73 (1996), 196. o.: „Griechische Bauten sind gestalthafte und gestaltete Dinge dieser Welt – römische Architektur führt hinaus in die Transzendenz.” A cikk a 181–196. oldalakon elemzi a cloaca maxima, valamint a vízvezetékek, hidak, utak, színházak építésének jelentését. Ugyancsak épületek, nevezetesen a koncentrikus épületek (színházak stb.) szimbolikájáról ír Hemming Windfeld-Hansen: *Die Grundrißdispositionen der griechischen und römischen Theater bei Vitruvius und geometrische Konstruktionsregeln für antike und altchristliche Zentralbauten. Boreas*, 23/24 (2000–2001), 133–162. o.
- ¹⁹ Egy másik cikk példával is bemutatja, miként vezet a római építészet a transzcendenciába. Doris Gruben – Gottfried Gruben: *Die Türe des Pantheon. Römische Mitteilungen*, 104 (1997), 3–74. o. A kapukról a következőket írják (5. o.): „...működését tekintve határ a kint és a bent között, szerkezetét tekintve mozgatott »Machina«, szemantikailag belépés a szakrális területre, amely a Nagyot és a művészi tökélyt teremti..., a kapu szimbolikusan az igazság fényére vezet.” Megemlítem még, hogy a cikk szerzői Heinrich Drerupnak az előző jegyzetben idézett mondatát választották mottóul.
- ²⁰ Langlotz–Deichmann 1950, 1232. o. Itt idézi Vitruv. VI, 3, 8 részt: *oecus aegyptius*.
- ²¹ Nielsen 1997, 474. o.: „Vorhalle?” (előcsarnok)
- ²² Langlotz–Deichmann 1950, 1232. o.
- ²³ Az általam felsorolt bazilikákon kívül továbbiakról is részletes ismertetés olvasható Reinhard Förtsch tollából. Förtsch 1997, 470–474. o.: B. Constantinians – B. Nova, B. Maxentii.
- ²⁴ Langlotz–Deichmann 1950, 1242. o. E szempontból kiemeli a lambésziszi szentélyt, Sp. 1240.
- ²⁵ Langlotz–Deichmann 1950, 1247. o.: Rendeltetésüket a bennük talált fogadalmi feliratokból lehet ismerni. E feliratokon olvashatóak azok az istennevek, akiknek a fogadalmat teszik.
- ²⁶ Kerényi Károly: A római Porta Maggiore mellett fölfedezett antik bazilika jelentőségéhez. In: *Halhatatlanság*, 16–25. o.
- ²⁷ Ez is azt bizonyítja, hogy nem lehet minden bazilikális elrendezésű épület keresztény.
- ²⁸ Isidorus Hispalensis *Episcopi: Etymologiarum sive originum libri XX*. XV, 4, 11. Wallace Martin Lindsay Oxonii, 1911. Vol II.
- ²⁹ Henry George Liddell – Robert Scott: *A Greek-English Lexicon with a revised supplement*. Sir H. Stuart Jones – R. McKenzie. Oxford, 1996. 309. o.: a szó jelentése királyság, uralom.
- ³⁰ Hans Biedermann: *Szimbólumlexikon*. Budapest, 1996. 34. o.; München, 1989. 40–41. o.
- ³¹ Plat. *Tím.* 25a, c, d; *Krit.* 115c, d; 116a (királyi palota leírása); 116d (Poszeidón temploma), 118a (Szólontól származnak az adatok), 119d (a közigazgatás leírása). Itt a kommentárok további részletekre hívják fel a figyelmet, amely részleteket más-más auctorok hagyományoztak ránk.
- ³² Plat. *Tím.* 21e, 22a.
- ³³ Plat. *Krit.* 116a, b, c, d, e, 117a, b, c.
- ³⁴ Plat. *Krit.* 119c, d.
- ³⁵ Ne feledjük, hogy az obeliszkeket is fémmel burkolták: akár egész felületüket, akár csupán a csúcsukat. Karl Jansen-Winkel: „Obelisk”. *DNP* 8. 2000. 1081–1082. o.
- ³⁶ Amm. Marc. XVII, 4, 12. (1. köt. 322. o.); Ammianus 127–128. o.
- ³⁷ Hans Erich Stier: Augustusfriede und römische Klassik. *ANRW* II/2. 3–54. o. Wolfgang Speyer: Das Verhältnnis des Augustus zur Religion. *ANRW* II/16. 1777–1805. o. Jean-François Oudet: Le Panthéon de Rome á la lumiere de l’équinoxe. In: *Readings in Archaeoastronomy*. Warsaw, 1992. 25–51. o. Edmund Buchner: *Die Sonnenuhr des Augustus*. Mainz, 1982. Nachdruck aus R. M. 1976. Idesorolhatók Adamik Tamás Aeneis-cikkei is: Dido alakjának funkciója az Aeneisben. *AntTan*, 28 (1981), 11–20. o. Az Aeneis VI. énekének szerkezete és funkciója. *AntTan*, 40 (1996), 99–117. o. Az Aeneis második üzenete. *AntTan*, 43 (1999), 163–173. o.
- ³⁸ Szepesy Gyula fordítása 128. o.; Amm. Marc. XVII, 4, 13. (1. köt. 322., 324. o.).

- ³⁹ Másodaranykor. Verg. *Aen.* VI, 791–795. (26. o.); *Vergilius*, 256. o.; vö. Kerényi Károly: Vergilius, a megváltó ezredik év költője. In: *Halhatatlanság*, 54–64. o.
- ⁴⁰ Verg. *Ecolg* IV. 4. *Vergilius*, 22. o. Az aranykor helyreállításáért Egyiptom és Róma versengett. A versengést egyfelől Antonius és Kleopátra, másfelől Octavianus képviselte. Erről ír Kákósy László: Az egyiptomi aranykor-mítoszok történeti fejlődése és társadalmi vonatkozása. *AntTan*, 14 (1967), 1–16. o., különösen 14. o.
- ⁴¹ Vö. Stefan Heid: *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie. Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband 31. Münster–Westfalen, 2001.
- ⁴² Mindkettejük példaképe Romulus volt, aki az égiek auguriuma által a város- és birodalomalapítás jogát megkapta. Vö. Liv. I, 7, 1. (*Auctores Latini* 3. Nagy Ferenc 1967, 29. o.; Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. Budapest, 1963. Ford. Kis Ferencné). I. Constantinus a Romulus nevet adta első fiának.
- ⁴³ E dolgozatban nem foglalkozom a nem keresztény vonatkozású épületekkel, továbbá nem foglalkozom Constantinus valamennyi építményével. A „keresztény vonatkozású” kifejezésen pedig azt értem, hogy a keresztények számára épül ugyan, de nem templom.
- ⁴⁴ Az ásatásokra és a templom történetére vonatkozó adatokat, valamint a képeket a *CBChR* 5. (1977) kötetből vettem. 5. 9–10. o.
- ⁴⁵ Caesare Baronio Sorano: *Martyrologium Romanum*. Coloniae Agrippinae, 1603. 709–710. o.: november 9. a Basilica Salvatoris felszentelése. A forrásokból kiderül, hogy ezt a bazilikát különböző nevekkel illették. A továbbiakban Sorano arról ír, milyen neveket mely szerzők milyen műveiben talált. Kiegészíti saját véleményével.
- ⁴⁶ Nem is volt rá szüksége, hiszen Maxentius a sógora, akivel eleinte felhőtlen volt a kapcsolata. Az ellentét később alakult ki. Kuhoff 2001, 882–913. o.
- ⁴⁷ Nem feledkezhetünk meg arról, hogy Galerius a saját területére érvényesen 311-ben adta ki ediktumát.
- ⁴⁸ *CBChR* 5. 90. o. Megjegyzendő, hogy Ernest Nash lehetségesnek tartja a 318-as szentelést. Azzal érvel, hogy a Maxentius felett aratott győzelem után az equites singulares csapattestet Constantinus tüstént feloszlatta, a tábor helyén pedig azonnal elkezdték az építkezést (Nash 1976, 3. o.). Egy másik közleményében azonban már Nash is feltételezi, hogy a munkálatok csak néhány évvel később kezdődtek. Ernest Nash: *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*. 1. London, 1961. 214. o.
- ⁴⁹ A „templomnak” tett adományairól és a fastigiumról (ennek ábrázolása és a hét oltár említése okozza a problémát): *Auctores Varii, Prolegomena PL CD-ROM Vol. 008, Col 0803*: Ekkoriban építette Constantinus Augustus azokat a bazilikákat, amelyeket fel is ékesített, a Basilica Constantinianát is, ahol az alábbi adományokat helyezte el (az itt következő hosszú felsorolásban olvasható az ezüst fastigium). Vö. Theodor Klausner: *Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika*. RQ, 43 (1935), 179–186. o. Cikkének lényege a következő: Minden ókori szöveg tanú azt állítja, hogy egy keresztény templomban csak egy oltár van. Az ellentmondást csak úgy lehet feloldani, ha feltételezzük, hogy a bejáratí részben helyeztek el oltárokat az adományok számára. Ez a szokás azonban nem korábbi, mint az 5. század. A fastigiummal kapcsolatban a *CBChR* szerzőinek a véleménye, hogy a 6. századi állapotot örököltette meg a leírás.
- ⁵⁰ A negyedik századról lévén szó, templomon azt a keresztény épületet értem, ahol rendszeresen celebráltak misét.
- ⁵¹ (Az Üdvözítőnek, a mi urunk Jézus Krisztusnak bazilikája, az egykori Constantiniana.) MGH *Epistulae Merovingici et Karoli*, Tom V. Aevi 3. (Berolini apud Weidmannos 1899) 15/36–37. A szövegből az is kiderül, hogy itt a 791. évben conciliumot tartottak.
- ⁵² Suet. *Cal.* 37 (C. Suetonii Tranquilli duodecim Caesares et minora quae supersunt opera. Baumgartenii – Crusii. Commentario excursibus Ernestii et annotationibus variorum novisque illustravit. B-Hase. Parisiis, 1828.) 2. köt. 48. o. C. Suetonius Tranquillus: *A Caesarok élete*. Budapest, 1975. Ford. Kis Ferencné. 190. o.
- ⁵³ *LPM* 1. 52/10–17. Leírásában szerepel egy Salvator szobor, ezt is Constantinusnak tulajdonítják, de bizonyos, hogy csak a felszentelés után készülhetett, amelyre viszont – mint fentebb láttuk – nem Constantinus alatt került sor. A 6. században, amikor a Liber Pontificalist összeállították, a szobor már a bazilikában volt.
- ⁵⁴ *LPM* 1. 105/3: bolthajtást épített.
- ⁵⁵ *LPM* 1. 130/13: az oltár előtt ezüst ívet...
- ⁵⁶ *CBChR* 5. 10. o.; Dessau is írja: Romae olim in basilicae Lateranensis abside... (egykor Rómában, a

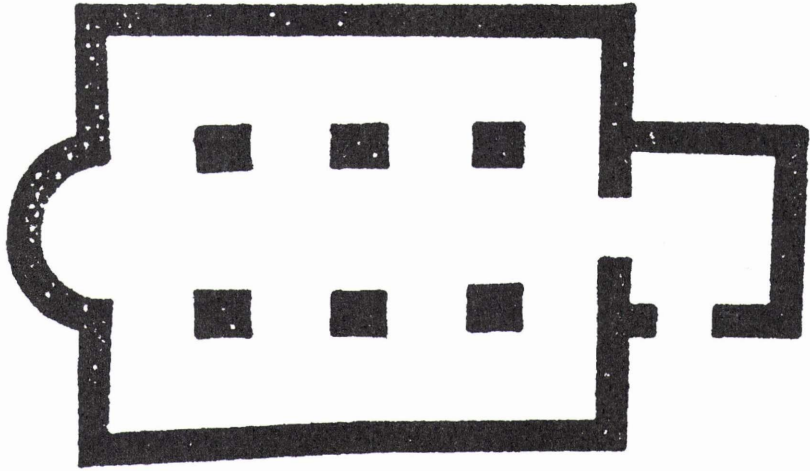
lateráni bazilika apszisában...). Véleménye, hogy a felirat 428 év 430 között keletkezett. *ILS* 1293.; szövege közölve még *ILCV* 68. Az ásatásokat 1934–1938-ban H. Josi végezte. Feltárta a hajót és a cast-
rumot. Újabb ásatás 1957–58-ban volt. Ekkor az ásatásokat R. Krautheimer és S. Corbett vezette, akik
együttal a *CBChR* szerzői.

- ⁵⁷ Flavius Felix consul ordinarius, patricius és magister utriusque militiae.
- ⁵⁸ Otto Seeck: „Flavius Felix”. *RE* 6. 2167/12. Van egy másik felirat is: *ILCV* 72 = *CIL* XIV 2824. Ez a fel-
irat két személyre is érvényes: az egyik Flavius Constantius Felix, a 428. év consul ordinarius, és a másik
Flavius Felix, aki 511-ben volt consul. Vö. John Robert Martindale: *The Prosopography of the Later Roman*
Empire. 2. AD 395–527. Cambridge–London stb., 1980. 475. o. E késő korszakra nézve a consulatus mint
hivatal és a consul mint előjáró a kutatásban több körülményt igényel, mint a korábbiak; erről lásd
Richard W. Burgess: Consuls and consular dating in the Later Roman Empire. *Phoenix*, 1989/2. 143–
157. o., különösen 143., 156. o. Itt a császároknak Rómában tett látogatásairól is szó van, annak ritka-
ságát jelezve: Constantinus 312–313, 315, 326. II. Constantius 357 (hangsúlyozva, hogy nem 353).
Theodosius 389.
- ⁵⁹ *ILS* 1298. 1: Fl. Felicis v. c. com ac. mag. 2: utr. q. mil. patr. et cos. ord. = *CIL* XIII 10032, 1: Fl(avii)
Felicis v(iri) c(larissimi) com(itis) ac mag(istri) utr(ius)q(ue) mil(itiae) patr(ici) et co(n)s(ulis)
ord(inarii).
- ⁶⁰ *CBChR* 5. 10. o.
- ⁶¹ A „pogány” és korábbi (3. századi) feliratokon az építkezést „exstruxit” fejezi ki.
- ⁶² Korábbi ásatásokról: Enrico Josi: Notize. Scoperte nella basilica Constantiniana al Laterano. *Rivista di*
archeologia cristiana, Roma, 11 (1934), 335. o.
- ⁶³ *CBChR* 5. fig. 11.
- ⁶⁴ J. Brian Cambell: „Equites singulares”. *DNP* 4. 1998. 37–38. o. A. Brunt: C. Fabricius Tuscus and Au-
gustus Dilectus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*, 13 (1974), 161–185. o. A Castra Novát Sep-
timius Severus építtette.
- ⁶⁵ Antonio Ferrua: Nuove iscrizioni degli Equites Singulares. *Epigraphica*, 13 (1951), 96–141. o., ott
141. o., nr. 120: „...két bázist emelt az equites singulares Maximianus és Diocletianus tiszteletére...”.
A felirat 297–298 közé keltezhető.
- ⁶⁶ Polgári építkezés a légiós tábor helyén: a téma a territorum legionis és a prata legionis kérdéséhez kap-
csolódik, amelyről – többek között – Mócsy András írt: *A prata legionis kérdéséhez (Zu den prata legionis)*.
Budapest, 1964. /Dissertationes archaeologicae ex Instituto Archaeologico Universitatis de Rolando
Eötvös nominatae 6./ 87–94. o. A. Mócsy: Zu den prata legionis. In: *Studien zu den Militärgrenzen Roms*.
Köln, 1967. 211–214. o. A. Mócsy: Das Problem der militärischen Territorien im Donauraum.
Acta AntHung, 20 (1972), 133–168. o. Továbbá kérdésesek a tulajdonviszonyok, ugyanis elterjedt to-
posz, hogy e területet Constantinus először feleségének, Faustának, majd Miltiadesnak, Róma püspö-
kének adományozta. S. Sylvester: Prolegomena. *Patrologia Latina* CD-ROM Vol. 008, Col. 0803D. Erről
a kérdésről ír Nash 1976, 1–21. o. Azt állítja, hogy a terület egy Fausta nevű keresztény nő tulajdonában
volt, s a Fausta Augusta tulajdonlásáról szóló téves állítás a névrokonságból fakad.
- ⁶⁷ A 11. kép az ásatáson előkerült ókori részeket mutatja a *CBChR* 5. fig. 15. alapján, a 12. kép pedig az
épület rekonstrukcióját a *CBChR* 5. fig. 78. alapján. Meg kell jegyezni, hogy Deichmann (lásd 4. jegyz.)
ennek az épületnek már egy középkori alaprajzát közli. Kereszthajó nem tartozott az ókori épülethez.
- ⁶⁸ *CBChR* 5. 66., 72–77. o.: alaprajz és a 78. kép, 88. o.: fastigium és oltár kérdése, 89. o.: a *Liber Pon-*
tificalis 6. századi összeállítás. Az összeállítás II. Bonifacius alatt (530–532) történt.
- ⁶⁹ Richard Krautheimer: *Early Christian and Byzantine Architecture*. London, 1965. 34. o.
- ⁷⁰ Apszisa abba az épületbe lett beépítve, amelyben Róma püspöke, Miltiades a donatista vitát tárgyaló
zsinatot tartotta, s ahol ítélezett is az ügyben. Nash 1976, 8. o.
- ⁷¹ Ennek még a felsorolt adományok sem mondanak ellent. Az adományok felsorolását lásd *LPM* 48/1–17.
- ⁷² Lásd Gáspár Dorottyá: Bazilika I. *Katekhón*, 3 (2005), 28–41. o.
- ⁷³ Dobszay László: Mire való a zene? *Magyar Egyházzene*, 2002–2003/1. 3–6. o., itt 5. o.: „A szöveg az
antik ember számára csak akkor volt közösségi érvényű, ha megfelelő zenei formában hangzott el.”
Dobszay László: A rítus és cantus Romanus klasszicitása. Előadás a VI. Magyar Ókortudományi Konfe-
rencián. Budapest, 2004. május 27. Előadásában a gregorián énekben fellelhető római hatásról volt szó.
- ⁷⁴ Tehát nem állítom, hogy nem keresztények számára készültek. Csak azt állítom, hogy nem voltak temp-
lomok.

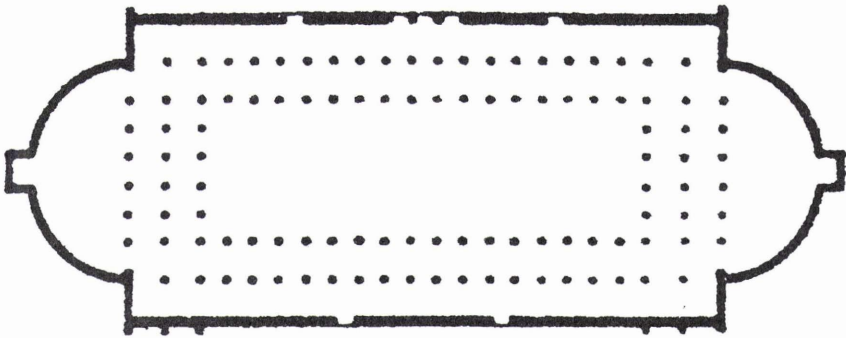
- ⁷⁵ Válogatás a liturgia magyar szakirodalmából: Dobszay László: *Jegyzetek a liturgiáról*. Új Ember, Budapest, 2001. Dolhai Lajos: *Az ókeresztény egyház liturgiája*. Jel, Budapest, 2001. Dolhai Lajos: *A liturgia teológiája*. Jel, Budapest, 2002. Mihályi Gilbert: *Az egyház liturgikus élete*. TKK Róma, 1980. Radó Polikárp: *Az egyházi év*. Budapest, 1957. Radó Polikárp: *Enchiridion liturgicum*. 1–2. Herder, Freiburg, 1961–1966. Radó Polikárp: *A megújuló istentisztelet*. Budapest, 1973.
- ⁷⁶ Vö. Renate Pillinger: *Ephesos under Christian influence*. Berkeley, 1999. /Occasional Papers No. 7./ 12–13. o.
- ⁷⁷ Franz Joseph Dölger: Die Taufe Konstantins und ihre Probleme. In: *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien*. Hrsg. Franz Joseph Dölger. Freiburg i. Br., 1913. 377–447. o.
- ⁷⁸ Piti Ferenc: *A Constantinus-i adománylevél (Donatio Constantini – VIII. sz.)*. Szeged, 1995. /Documenta Historica 19./ 3. o. (Megjelent még: *Világtörténet*, 1996 tavasz-nyár. 21–35. o.)
- ⁷⁹ Lorenzo Valla: *De falso credita et ementita Constantini donatione*. Hrsg. Von W. Wetz. Weimar, 1976. /MGH Quellen zur Geschichte der Mittelalters 10./
- ⁸⁰ Benedetto Croce: *Az aesthetika alapelemei*. Budapest, é. n. 23. o.
- ⁸¹ Garth Fowden: Constantine, Silvester and the Church of S. Polyeuctus in Constantinople. *Journal of Roman Archaeology*, 7 (1994), 274–284. o.
- ⁸² A bizánci udvar sokáig példaképként tisztelte Constantinust. Utánozta is eljárásait. Még az álomlítás is megfelelő elismerést kapott az utódoknál.

Képek jegyzéke

- 1–4. kép: Nem keresztény bazilika-alaprajzok. Langlotz–Deichmann 1950, Abb. 27: B. Sotteranea, B. Ulpia, B. Severiana, Iseum, Róma.
- 5–8. kép: Keresztény bazilika-alaprajzok. Langlotz–Deichmann 1950, Abb. 28: S. Pietro, S. Sabina, S. Pietro in vincoli, Lateran – kereszthajója középkori.
9. kép: Bazilika Castellum Tingitanumban. Thuri Lorenz 2000, Abb. 1.
10. kép: Az Equites Singulares táborának alaprajza. *CBChR* 5. 11. kép
11. kép: A *Basilica Constantiniana* római kori maradványai. *CBChR* 5. 15. kép
12. kép: A *Basilica Constantiniana* rekonstruált alaprajza. *CBChR* 5. 78. kép



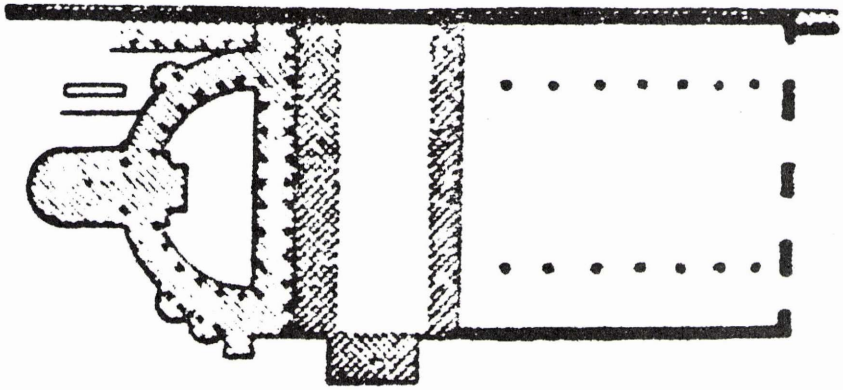
1. kép



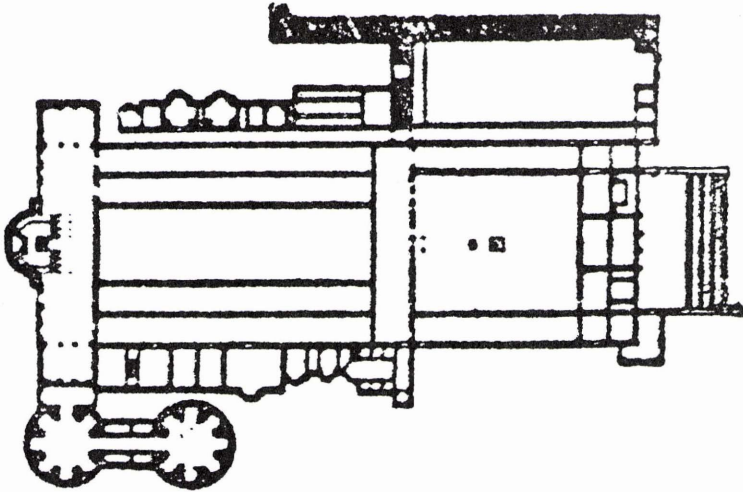
2. kép



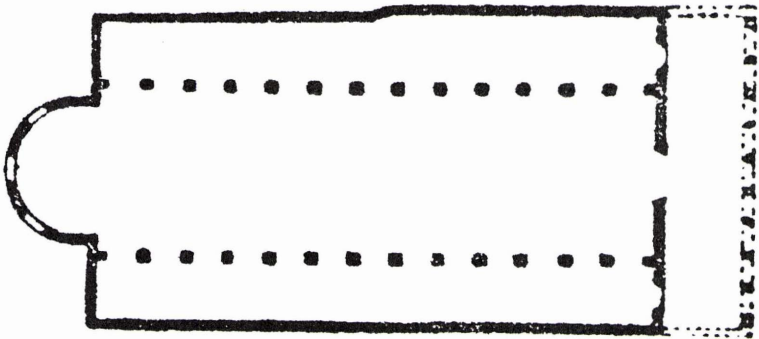
3. kép



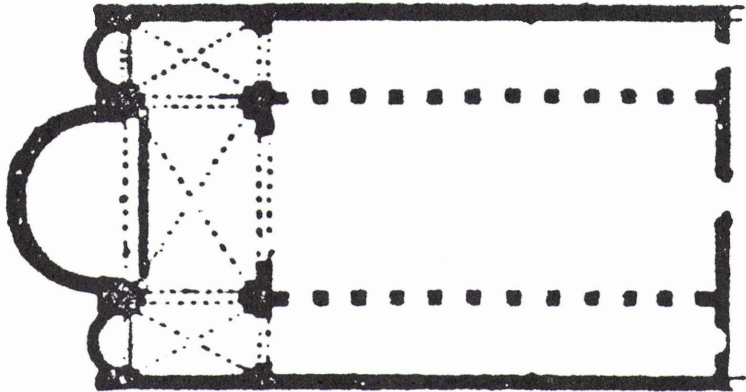
4. kép



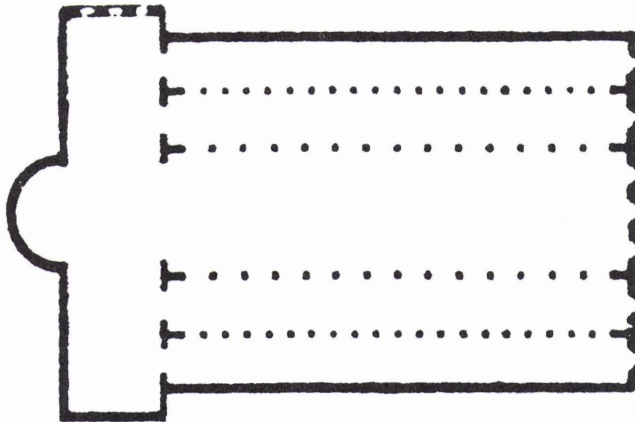
5. kép



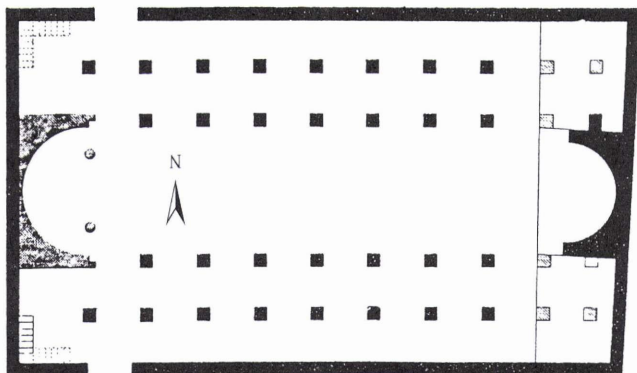
6. kép



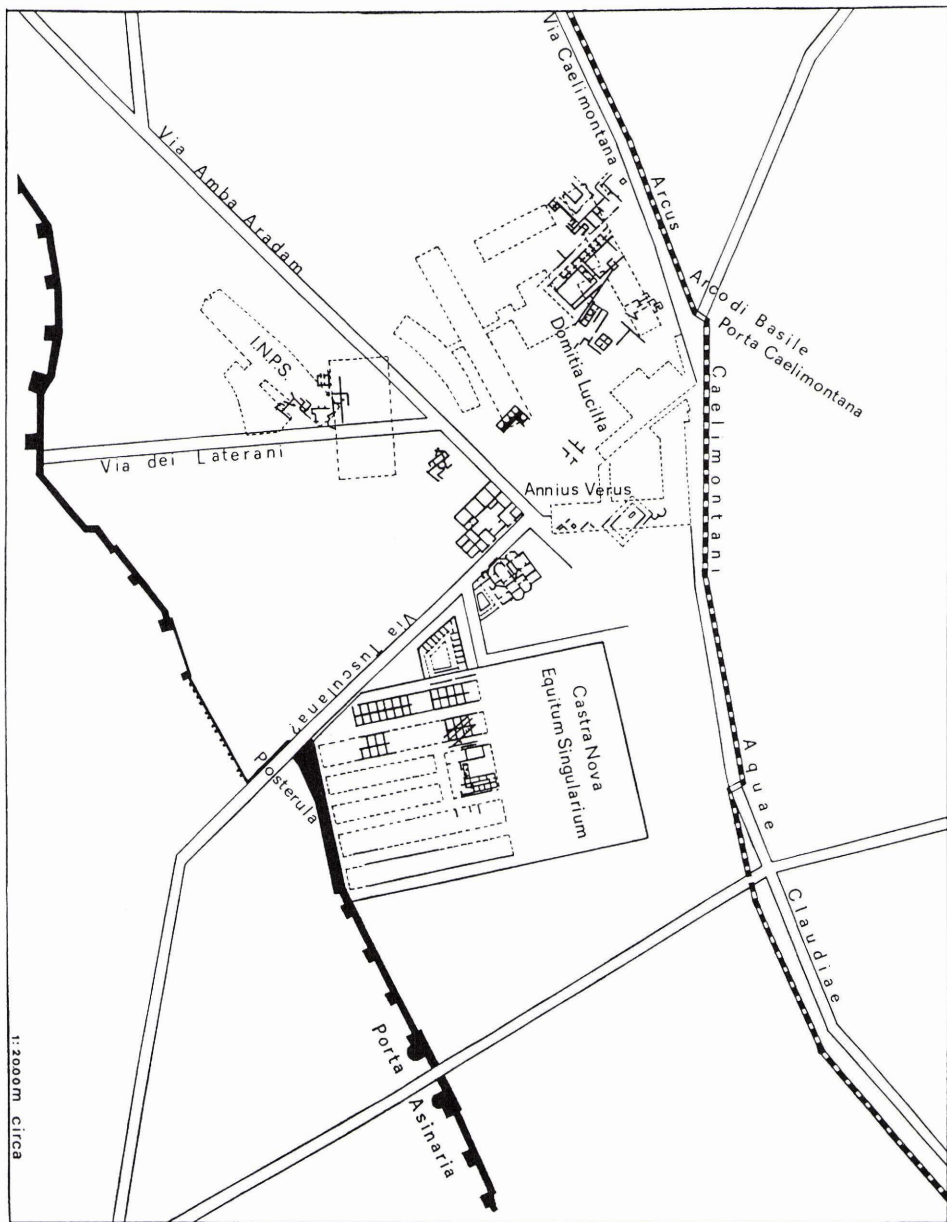
7. kép



8. kép



9. kép



10. kép

NÉMETH JUDIT

A bárány megöletik...

Luther katolikus ellenfeleinek misefelfogása

Az alábbi tanulmány inkább rövid vázlat, mint részletes elemzés. A bevezető részben azonban így is szánom kell néhány mondatot a kora újkori katolikus egyház általános jellemzésére, valamint a misefogalom történeti kialakulására és Luther misekritikájára. Szeretném bemutatni, hogy ez a kritika mennyire serkentően hatott a kortárs miseteológiára, amelynek tartalmi gazdagságából, misztikus kultúrájából talán a vázlatyszerűség is képes valamit visszaadni.

A kora újkori katolikus egyház jellemző vonásai

A külső történések terén az újkor kezdete – a nagy földrajzi felfedezéseket leszámítva – nem válik el a középkortól. A változás sokkal inkább az európai kultúra egyfajta nagyon mély szellemi „átrétegződésében” mutatkozik meg, amely folyamat azonban hosszabb időt vett igénybe. Kezdeteit már a középkor zenitjén megfigyelhetjük, meghatározó szakasza azonban a késő középkor: a maradandó irányvonalak ekkor alakulnak ki.

A modern kultúra első zárt formája a reneszánsz (humanizmus) volt. Kialakításában és fenntartásában az egyház még igen jelentős szerepet játszott. Mégis észre kell vennünk, hogy ez a kultúra lényegét tekintve nem egyházi, hanem erősen – néha szinte teljesen – világi jellegű. Az élet középkori egysége felbomlott, megszűnt a hit, a szokások és a gondolkodás egységes rendje. Az újkor szellemi és vallási forradalmi véglegesítették ezt a helyzetet. Az eredmény (minden nagyszerű vallásos teljesítmény dacára) nem a világ megszentelése, hanem ellenkezőleg: az egyháznak, a szentnek az elvilágiasítása volt. A humanizmus – legalábbis gyakorlatában – szembekerült a keresztény tanítással, később magával az egyházzal is.

Az egyházi vezetők – az egyházellenes mozgalmak hatására – nem a felelős munkatársi viszonyból fakadó önkéntes alárendelődésre, hanem a fennálló állapot megőrzésére és a passzív engedelmességre helyezték a hangsúlyt. Ez a viszonyulás újabb tömegeket ösztönzött szakításra. Az egyházon belül azonban a középkori klerikalizmust még az „ancien régime” időszakában sem sikerült legyőzni. Az uralkodó álláspont képviselői lényegében azt vallották, hogy a klérusból, illetve a hierarchiából áll az egyház. A népet a lelkipásztorkodás tárgyának, objektumának tekintették, ahelyett, hogy az egyház létének szubjektumává alakították volna át.

Amikor a középkori egyház kultúrát teremt, lényegében azt a mélyen gyökerező missziói szándékot szólaltatja meg, hogy az egész létező szellemi-anyagi mindenség vettessék Krisztus uralma alá; de az újkor belső tisztulási és megújulási mozgalmai – kimondva-kimondatlanul – ugyancsak céljuknak tekintették, hogy a kultúrát visszanyerjék az egyház számára. Míg azonban a barokk időszakban még jelentős sikereket értek el, a 18–19. században már alig-alig tudtak a kor alaperőinek (felvilágosodás és demokrácia) keresztény töltetet adni.

Az újkorban a katolikus egyházi élet minden területén (tanítás, fegyelem, liturgia stb.) megfigyelhető, miként erősödik a legkisebb dolgokig menően a Róma-központúság. Az egyház ezzel a módszerrel próbálta felvenni a harcot az egyik nagy veszéllyel, a nemzeti individualizmussal, amellyel igen eltérő formákban (katolikus és protestáns nemzeti egyházak, állam és egyház egyházellenes célú elválasztása, pápaellenes episzkopalizmus) találkozott.

A másik nagy veszély az a spirituális egyházfogalom volt, amely a számtalan formában jelentkező vallási szubjektivizmus talaján született meg. Először a dogmák lényegének világos megfogalmazását állították vele szembe, különösen az egyháznak mint krisztusi alapításnak a látható sajátságait – papság, hierarchia, szentségek – hangsúlyozták (Tridentinum, Vaticanum I.). A nyílt reakció veszélyét csak a legújabb korban kezdte elhárítani az egyház a szentségi élet előmozdításával, valamint annak a gondolatnak a középpontba helyezésével, hogy az egyház Krisztus misztikus teste.

Az egyházellenes szubjektivizmus utolsó következménye a teljes autonómia, az Isten nélküli lelkiismeret, a hitetlenség. A hitetlenség a különféle formában jelentkező relativizmusból származott, és a harmadik nagy veszélyt jelentette az egyház számára az újkorban. Defenzív, de tárgyyszerű válaszok születtek: megvédelték megismerésünk objektivitását, a tudományos hitvédelem lehetőségét, a kinyilatkoztatás valóságát, az élő, fejlődő hit tartalmának változatlanságát (Vaticanum I. és a modernista vita).

Számos tényező hatására a vallási életben is erősödik a szubjektív, individuális szemlélet, nagyobb hangsúlyt kap az egyéni kegyesség. Ezzel szemben a liturgiában egyre több az előírás és a szabály; a külsőségek mind nagyobb hangsúlyt nyernek. A teológusok által tárgyalt kérdések elvontak, alig érintik az egyszerű emberek, a hívek gyakorlati vallási életét.

Összefoglalásképpen így fogalmazhatunk: az újkor fő jellemzője, hogy olyan új, egyoldalúan az emberi értelemre visszavezethető világgép jött létre, amely matematikai-természettudományos alapokon állt, és amelynek tudományos állításait a 19. században egy antiklerikális nemzedék nagy felszínességgel átfogó igazságnak tekintette. Az a tény, hogy e világgép kidolgozásában hívő gondolkodók (például Descartes) is részt vettek, az alaphelyzetben nem változtat. Az újkorban az egyház az emberi életnek egyre szűkebb szeletét fogja csak át. Az egyháztörténet szempontjából ez a korszak úgy is bemutatható, mint az egyháztól távolodó, sőt egyházat támadó mozgalom, az autonóm szellemi élet egyik időszaka.

A mise fejlődése a reformáció koráig

A magyar *mise* szó a latin *missa* kifejezésből származik. A *missa* a nyugati egyházban az 5. századig kétféle jelentéssel bírt: az ősi római liturgia területén *dimissio*, vagyis elbocsátás értelemben használták; a gallikán liturgiában ezzel szemben kezdettől fogva áldozatot (*proszfora*) jelentett. A későbbiekben az utóbbi jelentés lett általánosan elfogadottá.¹

„Az eucharisztikus áldozat az egész keresztény élet forrása és csúcspontja” – fogalmaz a II. vatikáni zsinat (1962–1965) *Lumen Gentium* című, az egyházra vonatkozó konstitúciója,² hiszen „...az Eucharishtiában benne van az Egyház egész kegyelmi gazdagsága, maga Krisztus, a mi húsvéti bárányunk és élő kenyერünk”.³ A katolikus teológia szerint a szentmise

- *áldozat*, amely a keresztáldozatot jeleníti meg köztünk;
- *emlékünneplés*, amelyben Jézus halálára és feltámadására emlékezünk;
- *szent lakoma*, amelyben az Úr testének és vérének vétele által részesülünk a megváltás javaiban.⁴

Bár a szertartás formája és neve az évszázadok során változott, a mise már az őskeresztény időkől kezdve az egész keresztény nép gyakorlati hitéletének központját képezte.⁵ Történelmi szempontú vizsgálata ezért különösen is tanulságos.

Az első két században minden gyülekezet életében központi szerepet játszott az az összejövetel, amelyre az *Úr napjának* előestéjén, magánházaknál került sor. A szertartást ekkor még *kenyértörésnek* vagy az *Úr vacsorájának* nevezték, és ennek megfelelően közösségi lakoma jellege volt. Énekek, imák s az apostoli tanítás után a város püspöke Jézus rendelése szerint megáldotta és szétosztotta a kenyeret és a bort.

Az ünneplésnek többféle változata alakult ki, ezek közül az egyiket Jusztinosz vértanú leírása mutatja be *Apológia* című munkájában,⁶ egy másikat a 2. század elején Szíriában létrejött *Didakhé* (A tizenkét apostol tanítása) alapján ismerhetünk meg.⁷ A 3. századtól – a közösség létszámának növekedésével – a lakoma jelleg mindjobbán háttérbe szorul a hálaadó imádsághoz képest: a *kenyértörésből eukharisztia* lesz.

A 313-as türelmi rendelettel, majd később a kereszténység államvallássá válásával az eukharisztia társadalmi szerepe megváltozik: nyilvános kultusszá lesz, egyre többen vesznek benne részt, hangsúlyosabbá válnak a külsőségek. Az utolsó vacsora újraélése helyett a liturgia által bemutatott üdvösségtitok szemlélése a cél. A 4–6. században a szertartás számos új elemmel bővül, majd I. (Nagy) Gergely pápa (†604) és közvetlen utódai alatt rögzítik. Ettől kezdve használják a *mise* megnevezést is az egész szertartás jelölésére.⁸

Az ókor eukharisztiatanának háttérét Platón filozófiája képezte, amely szerint a *valóság* (eikón) és a *képmás* (typos) szerves egységet alkot, a képmásban a valóság ténylegesen jelen van. A középkori misében egyre hangsúlyosabb Krisztus szentségi jelenlétének szemlélése és imádása, míg a közösségi jelleg háttérbe szorul. A germán népek gondolkodása – a platóni szemlélettel szemben – a konkrét, megfogható valóságra helyezi a hangsúlyt. Egyre inkább szét szakad a jel és a dolog, a szimbólum és a valóság. Már nem azt mondják: valóságos, mert adott a képben, hanem alternatív módon kér-

deznek: kép vagy valóság?⁹ Ez a szembeállítás már a 11. század közepén megfogalmazódott, el is ítélték.¹⁰

A skolasztika az arisztotelészi bölcselet fogalmaival – *substantia, accidens* – próbálja magyarázni a misztériumot: a pap krisztusi szavain át ható isteni erő által a kenyér *substantiája* (lényege) Krisztus testének *substantiájává* alakul, míg a kenyér *accidensei* (járulékos tulajdonságai) változatlanul megmaradnak.

A hittudósok figyelme egyrészt Krisztus szentségi jelenlétének módjára, másrészt a kenyér és a bor átváltozásának módjára irányul.¹¹ Számos kérdés azonban még nem merül fel, és ezért tisztázatlan is marad, mint például a mise áldozati jellege, amely később, a reformátoroknál már központi kérdés lesz.

Az 1215-ös IV. lateráni zsinat hivatalossá tette a fenti skolasztikus értelmezést.¹² Egyben előírta, hogy évente legalább egyszer minden felnőtt kereszténynek a bűnbánat és hálaadás szentségéhez kell járulnia.

Az alábbiakban ismertetett hitviták egyik eredményének tekinthetjük, hogy az át-lényegülés (*transsubstantiatio*),¹³ a valóságos jelenlét¹⁴ és a miseáldozat¹⁵ katolikus tanát a trentói zsinat második és harmadik ülészakán (1551-ben és 1562-ben) az addigi legteljesebb formában sikerült megfogalmazni.

Luther kritikája

Luthernek a korabeli misegyakorlattal szembeni álláspontját a következő idézettel világhatjuk meg: „Ha az embernek Istennel kapcsolatba kell kerülnie, és Tőle kell valamit elfogadnia, annak úgy kell történnie, hogy nem az ember kezdeményez, és nem ő teszi le az első követ, hanem egyedül Isten az, aki az ember bármilyen keresése és vágyakozása nélkül előáll, és ígéretet tesz.”¹⁶

Luther tanításának középpontjában az a meggyőződés áll, hogy az üdvösség egyetlen forrása a *fiducia*, az Istenbe vetett feltétlen bizalom. Ez a bizalom Isten ígéretéből táplálkozik, amelyet ígéjében nyilvánít ki számunkra. Az ember hívő szívvel fogadhatja a felkínált isteni kegyelmet: ennél többre azonban nem képes, mert az emberi cselekvés – amely az ősbűntől fogva teljesen az önszeretet igájában van – nem tudja befolyásolni Isten akaratát.¹⁷ Luther felfogásában nincs helye az áldozatot bemutató papság kegyelemközvetítő szerepének, a szentségek fontossága pedig – katolikus bírálói szerint – eltörlődött nála a szentírásolvasás és a hithirdetés jelentősége mellett.¹⁸

Luther gondolatai szükségképpen a mise kritikájához vezettek, de kétségtelen, hogy kritikájának élét az egykorú misegyakorlat súlyos torzulásai nagyban fokozták.

Az *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* című röpirat 1520 áprilisában jelent meg. Luther misefelfogásának legtöbb elemét már megtalálhatjuk benne. Krisztus utolsó vacsorán mondott szavait: testamentumát, az általa kötött új szövetséget és a bűnbocsánat ígéretét állítja a középpontba. Elveti azonban azt a tanítást, amely szerint a pap a bűnök bocsánatáért áldozatot mutat be Istennek. Szerzetesi tapasztalatai ugyanis arra a meggyőződésre juttatták Luthert, hogy az üdvösség kérdésében nincsen különbség klerikus és laikus között. Ez a felismerés már az 1519-es

nagy vitairatokban feltűnt, és most is ebben a szellemben gondolkodik, amikor nem tekinti a papot közvetítőnek, és nem tekinti a misét áldozatnak. Úgy ítéli meg, hogy a mise mint áldozat háttérbe szorította az ige ünneplését: „Látjuk tehát, hogy az összes szentségben és a misében a legjobb és legnagyobb dolgok Isten szavai és ígéretei, melyek nélkül azok halottak és semmik...”¹⁹

Nem fogadja el azt a tanítást, hogy a szentség *ex opere operato* működik, vagyis az egyén hitétől függetlenül közvetít: „Hiszen a szentségnek önmagában, hit nélkül, semmi hatása nincs...”²⁰

Elveti a szentségi étellel kapcsolatos kötelező előírásokat: „Minél kevesebb törvény, annál nagyobb igazságosság, minél kevesebb parancs, annál több jócselekedet.”²¹ A Krisztus „első miséjéhez” való visszatérést hirdeti: „Hiszen amikor maga Krisztus először ünnepelte ezt a szentséget és a misét szerezte, nem volt tonzúra (szerzetesi hajviselet), kazula (miseruha), ének és pompa, csak hálaadás Istennek és élés a szentséggel.”²² Luther úgy gondolja, másfél ezer év alatt számos felesleges gyakorlat rakódott a misére: ezeket szeretné eltávolítani. Mindenekelőtt azt követeli, hogy a misét mindenki anyanyelvén hallgathassa, hogy értse, amit ünnepel: „Hogyan is volna érthető, mi a mise, hogyan kell azt ünnepelni és megtartani, amikor nem szabad értenünk azokat a szavakat, amelyeken az egész dolog áll vagy bukik?”²³

Az 1521-es *De abroganda missa privata* című írásban olyan szempont jelenik meg, amelynek a későbbi hitvitákban igen fontos szerepe lesz: Luther a Zsidókhoz írt levél szövegrészei alapján fejti ki Krisztus váltságahalálának egyszerűségét és egyetemességét, így a mise áldozati jellegével szemben felsorakoztatja döntő érveit.

A lutheri értelemben vett „új misének” új istentiszteleti formákra lett volna szüksége, a reformátor azonban ellene volt a szigorú előírásoknak. Az 1522 márciusában Wittenbergben tartott *Invokavitpredigtekben* határozottan fellép azok ellen, akik új istentiszteleti és gyülekezeti rendszabályokat akarnak bevezetni.

Az 1523-as *Formula missae*ben „megtisztítja” a misét az áldozati jellegre utaló részekről, 1525-ben pedig kiadja a *Deutsche Messét*. Az utóbbi mű három elfogadható istentiszteleti formát jelöl meg, azonban még ezeket sem teszi feltétlenül kötelezővé: ha ugyanis a keresztény gyülekezet megértette Krisztus evangéliumát, akkor a hit szabadságában korról korra megkeresheti és alkalmazhatja a számára legmegfelelőbb formákat. Luther a mise kifejezést megtartja, a latin nyelvű szertartást pedig a hallgatóság jellegétől teszi függővé. Krisztus valóságos, testi jelenléte sohasem volt kérdéses számára, de az átlényegülés, a *transsubstantiatio* dogmáját – hogy a kenyér és a bor már csak külsőleg kenyér és bor – elutasítja, és a *consubstantiatio*t tartja helyesnek: e szerint a kenyér és a bor megőrzi ugyan saját anyagi lényegét, Krisztus testét és véréát mégis fizikai értelemben foglalja magában: *in, cum et sub* (Krisztus valóságos testét és véréát a kenyérben és a borban, a kenyérral és a borral, a kenyér és a bor által rejtetten vesszük magunkhoz).

Luther a harmincas években megújult szenvedéllyel fakad ki a római misefelfogás – az áldozati jelleg gondolata és a közvetítő papság gyakorlata – ellen, és az 1537–38-as *Schmalkaldeni cikkekben* kifejti, hogy a pápasággal már sohasem állhat helyre az egység.²⁴

Luther katolikus ellenfeleinek miseértelmezése

Luther kérlelhetetlen kritikája a katolikus hit egyik központi kérdését érintette. Már nem csupán arról volt szó, hogy egyes visszaélések ellen protestál: a szentség lényegéhez nyúlt. Rövid időn belül számos vitapartnere támadt.

A reformáció első évtizedeiben még nincs szó a mise szisztematikus, kiforrott teológiájáról sem katolikus, sem pedig protestáns oldalon. Éppen a hitviták indították el azt a folyamatot, amelynek köszönhetően a mise teológiája hivatalos megfogalmazást nyert.

A központi kérdés Krisztus áldozatának egyszerűsége, hiszen Luther erre hivatkozott, amikor a mise áldozati jellegét elutasította. Hogyan viszonyul a miseáldozat Krisztus keresztségéhez, vagyis az általa végrehajtott újszövetségi áldozathoz? A Luther korabeli katolikus teológusok nem adnak ugyan egységes választ erre a kérdésre, abban azonban megegyeznek, hogy a misében szentségi áldozat, vagyis az egyetlen áldozat szentségi megjelenítése valósul meg; tehát nincs szó ismételt, véres feláldozásról.²⁵

A pontosabb látás érdekében azonban külön-külön is bemutatom Luther jelentősebb vitapartnereinek misefelfogását.

*Thomas Murner*²⁶ ferences szerzetes volt a legelső, aki a mise védelmében vitába szállt Lutherrel. 1520 elején jogi doktorként érkezett vissza Strassburgba, ahol már széles körben elterjedtek a reformátor tanai. Murner kötelességének érezte, hogy fellépjen ellenük: még ugyanabban az évben négy vitairata jelent meg Luther ellen. Most csak az elsővel foglalkozom, mert Murner misefelfogása itt jelenik meg a legteljesebb formában.

A *Christliche und brüderliche Ermahnung*²⁷ (Keresztényi és testvéri intés) a fent már említett *Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* című Luthermű cáfolatául íródott. Hangvétele békülékeny. Előzetes megjegyzésében türelemre inti Luthert: „Ha egy prédikátor a visszaéléseket kárhoztatja, keresztényi mértékletességgel kell azt tennie.”²⁸ Murner elismeri ugyan, hogy bőven vannak visszaélések, de Luther-től is nagyobb megértést kíván: „Elismerem neked, hogy sok visszaélés van a keresztény Szentegyházban. Mondj azonban csak egy olyan rendet a földön, egyházit vagy világit, melyben nem betegeskednek a tagok.”²⁹

Murner a továbbiakban kifejti: abban ugyan igaza van Luthernek, hogy Krisztus egyszeri áldozata elégséges volt a mennyek kapuinak megnyitásához, de a miseáldozattal szembeni kifakadásaiában téved. Hiszen Krisztus maga buzdít, hogy szellemi értelemben ismételjük meg egyszeri áldozatát: *ezt cselekedjétek az én emlékezetemre*. Az újra megvalósuló áldozat érdeméből részesülünk minden szentmiseáldozatban: „...ha Krisztus szenvedése egyszer érdemszerző volt..., úgy érdemszerző marad szent szenvedésének a misén való szemlélése közben is.”³⁰

A mise külsőségeivel kapcsolatban Murner kifejti: Krisztus és tanítványai sem ülték meg az utolsó vacsorát külsőségek nélkül. A termet minden bizonnal feldíszítették, az előírt zsidó imádságokat pedig elmondták.³¹

Végezetül Murner bírálja a reformátor spiritualizmusát, elképzelését egy szigorú szabályok nélküli lelki egyházzal, „lelki miséről”. A ferences szerzetes szerint ez nem felel meg az emberi természetnek: „...a testben test nélkül élni, ez annyi, mint ebben a testben lelkileg élni, ez pedig mennyei élet; hiszen a földön a lélek keveredik a testtel.”³²

Hieronymus Emser,³³ György szász fejedelem titkára és udvari káplánja elsősorban humanista volt: meglehetősen jártas a történettudományban, a Bibliában és az egyházatyák írásaiban, de nem igazi teológus.

Panaszkodik a búcsú körüli visszaélések miatt, és reformokat sürget. Kezdetben abban bíz, hogy Luther fellépése megszünteti majd a visszaállásokat, és jótékony reformot eredményez. A lipcsei hitvitán Emser is részt vett: ettől fogva már szemben állt a reformátorral.

Éppen a mise körüli viták teszik számára világossá, hogy Luthernél többről van szó, mint az általában tapasztalható visszaállások megszüntetéséről: „Ha keresztény Doktor lenne, vagy keresztény szívet bírna testében, nem tanácsolná azt, hogy vessük el, töröljük el, szüntessük meg szinte az összes keresztény szentséget, az egyház rendelkezéseit és törvényeit, melyek nagyjából Krisztustól és az apostoloktól származnak; és csak azért, mert egyesek visszaéléseket követnek el velük.”³⁴

Emser sem írt önálló miseteológiát, csak Luther nézeteit próbálta megcáfolni: pontról pontra, mondatról mondatra. Ezt a módszert olyan mechanikusan követte, hogy a mellékes kérdésekre néha nagyobb súlyt fektetett, mint a fontosakra.

A reformátor wittenbergi istentiszteleti rendjére válaszul írta meg a *Missae christianorum contra Luteranum missandi formulam assertiōt* (1524). Egy másik Luther-mű – *Von dem Greuel der Stillmesse, so man Kanon nennt* (1525) – ellen fogalmazta meg az *Auf Luthers Greuel wider die heilige Messe Antwort* (1525) című munkáját. Meggyőződése volt, hogy a német birodalom szerencsétlenségének egyik fő oka a misére vonatkozó tévtanítás.

Emser érveléséből három gondolatot emelek ki: a szentmise 1. áldozat; 2. megerősíti az egységet Krisztussal és az egyházzal; 3. élőkért is, holtakért is bemutatható.³⁵

Luther álláspontját – miszerint Krisztus egyszer áldozta fel magát, ezért a mise nem lehet áldozat – Emser a hagyományból és a Szentírásból vett érvekkel támadja. Kifejti, hogy Krisztus ugyanazon a napon három alkalommal és három különböző módon áldozta fel magát: „...először a vacsorán zsidó módon, a húsvéti bárány alakja alatt és árnyékában..., másrészt a vacsora után keresztény módon a kenyér és a bor színe alatt, harmadszor pedig láthatóan és valószínűleg a keresztfán”.³⁶

Emser tehát különbséget tesz az egyszer s mindenkorra érvényes keresztdózat, valamint a szentségi miseáldozat között. Az utóbbi naponként bemutatható: „A testet és a vért a mi szentmisénkben nem olyan értelemben ajánljuk föl, mint ahogy ő igazán és valószínűleg ajánlotta fel magát a kereszten. Az az áldozat az egész világ bűneinek kiengesztelésére csak egyszer történt meg. ...azonban az Úrnak ugyanezt a testét és ugyanezt a vérét naponta fölajánljuk a kenyér és bor színének misztériumában.”³⁷

Emser az Ószövetségből Melkisédek pap példájára hivatkozik, aki kenyeret és bort

áldozott Istennek.³⁸ Ha Jézus Melkisédek rendje szerint való pap, amint a Zsidókhöz írt levélben áll, akkor neki is be kellett mutatnia a kenyér- és a boráldozatot, amelyet meg is tett az utolsó vacsorán.

Luther nem fogadja el a papság közvetítő szerepét. Emser ezzel szemben kifejti, hogy a pap az egész népért Krisztus nevében misézik: „Úgy tartom, a pap a misében inkább Krisztust jeleníti meg, mint az egész közösséget. Igaz ugyan, hogy a misét úgy mondja, mint szolga, követ és közvetítő Isten és ember között; az egész gyülekezetért, és mindannyiunk nevében mondja, de nem bennünket jelenít meg.”³⁹ Krisztus testének és vérének vétele az egész egyházzal egyesít: „Ha valaki az egyházzal egységben méltóképpen eszik és iszik, akkor nemcsak hogy rábízza magát Istenre, hanem egyesül vele és egy test lesz vele, úgyhogy már önmagában bírja Isten országát.”⁴⁰

Emser a közbenjáró imádságot is védelmezi: ha a pap az egész közösség képviselőjeként áll az oltárnál, „...akkor bizonyos, hogy az ilyen ima hasznos és Istennél meghallgatásra talál az élőkért és holtakért”.⁴¹ Emser számos biblikus és a hagyományból származó érvet sorakoztat fel. Utal arra, hogy Krisztus is imádkozott a kereszten a körülötte lévőkért, másrészt „...az ősegyház régi hagyománya nemcsak az, hogy misét mutat be a halottakért, hanem az is, hogy minden misében megemlékezik róluk”.⁴²

*Johannes Cochlaeus*⁴³ szintén humanista volt, Willibald Pirckheimer köréhez tartozott. Kezdetben ő is nagy reményeket fűzött Luther fellépéséhez, de 1520 után már szembe fordult a reformátorral. Cochlaeus sem volt teológus, inkább csak kötelességtudatból foglalkozott teológiai kérdésekkel. Emserhez hasonlóan pontról pontra, mondatról mondatra próbálja cáfolni Luthert. Átfogó ismeretek híján a polémia szintjén marad. Írásaiban azonban érezhető mély és őszinte személyes vallásossága, az oltáriszentség iránt érzett szeretet és aggodalom.⁴⁴

Vitairataiban főként az átváltoztatás tanát és a mise áldozati jellegét védelmezi. Az *Ernstliche Disputation von heyligen Sakrament des Altares* (Drezda, 1530) című munkájában azt állítja, hogy Luther a mise elleni támadásával a mise alapítóját, vagyis Krisztust gyalázza: „Ki az a te új Krisztusod, aki a misét meg akarja szüntetni, nem tudom. De azt tudom, hogy a mi régi Krisztusunk és Úristenünk a misét maga alapította, a tanítványoknak pedig megparancsolta, hogy tartsák meg az ő emlékezetére.”⁴⁵

A mise áldozat jellegének védelmében számos, különböző forrásból származó érvet vonultat fel. A Szentírásból megemlíti Ábel, Nóé, Melkisédek és Ábrahám áldozatát, valamint a pászkaáldozatot. De hivatkozik a következő igehelyekre is: 2Móz 29,38k; 4Móz 28,3; Zsolt 39,7; Zsolt 49,9; Mal 1,10k; Mt 26; Lk 22; ApCsel 13,1; 1Kor 9,13; 1Kor 10; 1Kor 11; Zsid 5;8;13,10.⁴⁶ Hivatkozik továbbá az egytetemes zsinatok döntéseire, az egyház ezeröttszáz éves hagyományára, valamint az egyházatyák írásaira.

Osztja Emser véleményét, miszerint Krisztus háromszor áldozta fel magát, és minden alkalommal más módon. Lelki értelemben már az utolsó vacsorán megtörtént az áldozat: „Krisztus mondja: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Mi más ez a cselekedet, mint misebemutatás? Te azonban azt mondod: ott nem áldozta fel magát. De hol van megírva, hogy ott nem áldozta fel magát? Világosan beszél: ez az én testem, mely értetek adatik, ez az én vérem, mely értetek kiontatik.”⁴⁷ A *Von der heyligen Mess*

und Priesterweyhe Christlicher Bericht... (Lipcse, 1534) című vitairatában Krisztus áldozatát főpapi mivoltával kapcsolja össze: „...aki tagadja, hogy a vacsorán feláldozta magát, az tagadja Melkisédek rendje szerinti papságát is.”⁴⁸

Cochlaeus kifejti, hogy a mise nem újabb áldozat, hanem a keresztáldozat *titokzatos megisméltése*. Más a keresztáldozat és más a miseáldozat, mégis ugyanarról az áldozatról van szó: Emserrel szemben Cochlaeus tehát hangsúlyozza, hogy az áldozat egyetlen. Luthert azzal vádolja, hogy a Szentírásból kiragad egyes mondatokat, amelyeket aztán önkényesen értelmez: csak ezért képes tagadni, hogy a misében áldozatbemutató történik. Cochlaeus az Üdvözítő szavaival érvel: „Krisztus is megmondta: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.”

A katolikus hitvitázó az egyház és a szolgálati papság szerepét is védelmezi: Krisztus csak az apostoloknak adott megbízást, hogy az ő emlékezetére megismélteljék az utolsó vacsorán elhangzott szavakat. A *Glos und Comment auff den XIII. Artickel von rechtem Messhalten...* (1523) című írásában Cochlaeus kifejti, hogy az áldozat csak a katolikus egyházzal egységben érvényes. Krisztus nem csupán áldozat, hanem egyben örök főpap is, aki saját magát áldozza fel, és akinek a papságát nem veszi el senki. Ez a gondolat idővel egyre hangsúlyosabbá válik Cochlaeusnál, különösen gyakran tér vissza az 1540-es években írott munkáiban.⁴⁹

A klerikusok és a laikusok szerepét élesen szétválasztja, és a mise áldozati jellegét és szentség jellegét is eszerint különíti el: „Azt mondjuk azonban, hogy a mise mind áldozat, mind pedig szentség: áldozat Krisztus kereszten való szenvedésének és áldozatának emlékezetében. Szentség pedig a vételben.”⁵⁰ Végezetül Cochlaeus is hangsúlyozza, hogy a misét be lehet mutatni élőként és holtakért, hiszen az élők és a holtak valamennyien Krisztus egy testének tagjai.

*Kaspar Schatzgeyer*⁵¹ ferences szerzetes csak életének utolsó éveiben kezdett publikálni. Hitvitázóként kiemelkedik említett kortársai közül: békés, türelmes hang és derűlátó szemlélet jellemzi. Schatzgeyer már nem mondatról mondatra cáfol, hanem rendszerbe foglalja válaszát. Luther nevét viszonylag ritkán említi. Bár küzd a reformáció ellen, mégis elismeri annak pozitív hatását a katolikus vallásosságra. *Abwaschung des unflats so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein Antlitz gespihen hat...* (München, 1525) című munkájában például ezt olvashatjuk: „Hiszen sok jó gyümölcsöt látok, melyek a lutheri tévelygésből származnak; bár nem önmaga, hanem az isteni kegyelem jóvoltából.”⁵² A viták tisztítják a vallásgyakorlatot, másrészt a tanítás világosabb, tökéletesebb megfogalmazására, a Szentírás gyakoribb olvasására, elmélyültebb kutatására készítenek.

Schatzgeyer elsőként megjelent művének, a *Scrutinium divinae scripturae*nak (Bázel, 1522) az érvelése még gyenge lábakon áll, de későbbi, az eukharisztia védelmében megfogalmazott írásai már alapos, rendszeres munkák. Az egyházatyákat keveset idézi, inkább bibliai érvekre támaszkodik.

A *Von dem heiligsten Opfer der Mess, samtlichen dreyen fürnemlichsten und wesentlichsten taylen. Das ist von der Consekrierung, Opferung und Empfangung des hochwirdigsten Fronleychnams Christi* (Augsburg, 1525) című vitairat a misét három részre osztja: 1. átvál-

toztatás (*Konsekration*), 2. áldozat (*Opferung*) és 3. úrvacsora (*Kommunion*). Ez a három rész Krisztustól származik. Külsőséggel, pompával az egyház egészítette ki a szertartást, de Isten dicsőségére tette, a szentség iránti tiszteletből.

Az átváltoztatás Isten mindenhatóságán alapul. Abban a kérdésben, hogy a kenyér és a bor lényege, szubsztanciája mindeközben megmarad-e, vagy teljesen Krisztus testévé alakul át, idővel változott Schatzgeyer véleménye. A *Replica contra periculosa scripta* (Augsburg, 1522) függelékében még azt állítja, hogy a Szentírás nem ad választ erre a kérdésre. A *Tractatus de Missa* (Tübingen, 1525) már az egyház hivatalos álláspontját vallja, miszerint a kenyér és a bor lényeg szerint egészen átalakul, csupán látzat szerint marad az, ami volt.

Krisztus egyszери áldozata „...Istennek, az Atyának örökké jelenvaló és tetsző”.⁵³ Ezt az áldozatot jeleníti meg a mise, nem csupán lelkileg, hanem látható formában. Schatzgeyer egyik központi gondolata, hogy itt nemcsak emlékezésről, hanem valódi történésről van szó.⁵⁴ Ha csupán emlékezés lenne, úgy minden keresztény „misézne”, amikor fölidézi magában Krisztus szenvedését. Másrészt azt is hangsúlyozza Schatzgeyer, hogy a szentmisén ugyan nem ismétlődik meg a véres áldozat, de a szentségi áldozat – *in mysterio* – megvalósul: „Nincs tehát szükségünk újabb halálos áldozatra, Krisztus újabb szenvedésére és halálára a bűnökért. Mivel azonban naponként vétkezünk, szükségünk van Krisztus szenvedésének és áldozatának – melyet Isten, az Atya előtt a bűnökért vitt végbe – naponkénti megjelenítésére.”⁵⁵

A mise áldozati jellegének védelmében bibliai helyekre is hivatkozik Schatzgeyer: Mal 1,11-re, valamint Ézs 53,7-re. Krisztus áldozata örökkévaló, az idő nem korlátozza, ezért bizonyos szempontból már az ószövetségi áldozatokban is jelen volt:⁵⁶ „Krisztus áldozata két különböző módon valósult meg: egyik módja szerint a lélekben, az elrejtettségben, a hitben; másik módja szerint valóságosan a kereszten. Mindkét mód esetében ugyanaz a Krisztus..., ugyanaz, akit feláldoznak, és ugyanaz, aki áldoz.”⁵⁷

Schatzgeyer részletesen foglalkozik a miseáldozat és a papság, illetve az egyház viszonyával. A főpap Krisztus: „...az Új Szövetség papjai nem lépnek Krisztus helyére, nem ismernek el mást, mint Krisztus papságát, mint ahogyan más áldozatot sem ismernek el.”⁵⁸ Erősen hangsúlyozza Krisztus és az egyház egységét: ha az egyház Krisztus misztikus teste, akkor Krisztus a fej, tehát áldozata egyben a tagjait képező egyház áldozata is: „...aki áldoz: a teljes Krisztus, a fej és a tagok”.⁵⁹ Schatzgeyer egyrészt igazolni akarja a szolgálati papság létét, másrészt a hívek egyetemes papságát is hangsúlyozza: Krisztus testének tagjaként minden egyes keresztény áldozatot mutat be Krisztussal együtt, és így részesül az ő papságában.

A misében Krisztussal együtt az egész egyház végzi az áldozatot, és ebből következik, hogy az egész egyház részesül az áldozat gyümölcseiben, vagyis a mise kegyelmet közvetít. A tisztítótűzben szenvedők ugyancsak tagjai az egyháznak, így Krisztusnak is: nyilvánvaló, hogy a mise őket is részesítheti az áldozat gyümölcseiből. Végül meg kell említeni, hogy Schatzgeyer fontosnak tartja a mise közbeni elmélyült figyelmet: „Ha a mise áldott gyümölcseit fel akarjuk szedni a kereszt fája alól emlékezetünk kosárkájába, úgy találjuk, hogy a misében Krisztus szenvedése megújulva és egészében jelen van, éppen úgy, mintha az Úr a mi szemünk előtt szenvedne.”⁶⁰

Johannes Mensing⁶¹ dominikánus szerzetes, magdeburgi, majd dessau-i udvari prédikátor igen jól képzett teológus volt. 1526-ban három vitairatot adott ki a szentmise védelmében, 1527-ben a magdeburgi klérus előtt két beszédet tartott a szentségi papságról, 1529-ben pedig az oltáriszentségről tett közzé egy írást.⁶² Saját bevallása szerint ellenfeleinek dühe késztette a nyilvános fellépésre. Első írására – *Von dem Testament Christi unsers Herren und Seligmachers* (Leipzig, 1526) – még a polémia jellemző, itt még mondatról mondatra cáfol, később nyugodtabb lesz a hangneme.

A mise áldozati jellegének védelme nála is központi helyet kap. Főként szentírási, pontosabban ószövetségi bizonyítékokat tár föl „...először az atyák áldozatából, aztán Melkizedek áldozatából, harmadsorban Malakiás prófétáéból”.⁶³

Az ószövetségi atyák áldozata csak Krisztus későbbi áldozatának fényében lehetett kedves az Atya előtt. A lényeg szerint már az Ószövetségben is Krisztust áldozták, hiszen „Krisztus áldozata a bűnök bocsánatát eredményezte, már mielőtt megtörtént volna”.⁶⁴ Mensing a keresztáldozatot történelem és idő felettinek tekinti. S ha Krisztust már történeti születése előtt feláldozhatták, akkor az is lehetséges, hogy történeti halála után is valóságos áldozat legyen. Ezt a gondolatot később mégis finomítja Mensing, hangsúlyozva az ószövetségi és újszövetségi áldozat közti különbséget.

A keresztáldozat folytonos szentségi megisméltlése azért szükséges, hogy azok is részesüljenek benne, akik Krisztus halála után születtek: „A kereszten értem még nem kellett meghalnia, hiszen még nem születtem meg... ezért mondom, hogy Krisztus keresztáldozata engem még nem szentelt meg.”⁶⁵

A második érv Krisztus Melkisédek rendje szerinti főpapságára támaszkodik. Melkisédek kenyeret és bort áldozott,⁶⁶ „...mivel azonban az Úr másutt nem áldozott kenyeret és bort, kényszerít az Írás, hogy ennek az utolsó vacsorán kellett történnie”.⁶⁷

Mensing Malakiás prófétát is idézi: *Hiszen napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a népek között, és mindenütt jó illatú áldozatot mutatnak be nevemnek, és az tiszta áldozat!* (Mal 1, 11a) A dominikánus hittudós szerint itt csak a miséről lehet szó: „Sem ima, sem pedig Isten dicsérete nem lehet ez a tiszta áldozat, mert egy ember sem mentes a tisztátalanságtól.”⁶⁸ Az Újszövetségből is igazolni próbálja a miseáldozatot. Krisztus szavát: „quod pro vobis datur” – *amely tiértetek adatik* (Lk 22,19) – úgy értelmezi, hogy az már az utolsó vacsorán beteljesedett.⁶⁹ „Hiszen ha a vacsora csak étkezés lett volna és nem áldozat, a »vobis« [nektek – *pro vobis*, vagyis értetek helyett] szó szerepelne; és ha a keresztáldozatról lenne szó, a „dabitor”-nak [adatni fog] kellene szerepelnie a szövegben.”⁷⁰ A misén ugyanazt kell tennünk, mint amit Krisztus tett az utolsó vacsorán: „Ha Krisztus kenyeret és bort áldozott a vacsorán, és megparancsolta, hogy mi is úgy tegyünk, ahogy ő, akkor ebből nyilvánvaló, hogy kenyeret és bort kell áldoznunk.”⁷¹

Krisztus papságáról, és ezzel összefüggésben az egyházzól mint Krisztus testéről ugyancsak szó esik Mensingnél. Krisztus örökké főpap, ezért áldozata is örökké jelenvaló: „Krisztus áldozatában nincs változás, mintha Krisztust ma egyszer feláldoznák, aztán holnap még egyszer, ahogy azt a mi érzéki, földi létmódunkban elgondoljuk. Hiszen tudjuk, hogy Krisztus papsága örök, mint Dávid mondja, és ezért állandó is. Tehát állandóan be is kell töltenie hivatását, amíg csak tart a bűnök bocsánata.”⁷²

Az egyház mint Krisztus teste a szentmisén keresztül kapcsolódik be az Üdvözítő áldozatába. A *Replica. Auff das Wutige und unchristliche schandbuchlin Eberhardts Weydenschel... die heylige Messe belangende* (1526) című munkájában Mensing kifejti, hogy Krisztus teste és vére „...a keresztények egymással és Krisztussal megvalósult fizikai egységét jelenti”.⁷³ Ezért a mise nemcsak a jelenlévők számára közvetíti Isten kegyelmét, hanem távollévőkért és holtakért is bemutatható. Aki azt mondja, hogy „senki sem ehett a másik helyett”, az nem értette meg Krisztus testének misztériumát.

Johannes Eck⁷⁴ a reformáció kezdeti szakaszában Németország legjelentősebb katolikus hitvitázója volt.⁷⁵ Humanista műveltségén kívül alapos teológiai képzettséggel rendelkezett. A mise körüli disputába viszonylag későn, 1525-ben kapcsolódott be. Katolikus oldalról az ő munkásságával zárhatjuk le a hitviták első korszakát.

Az *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos* (Landshut, 1525) összefoglaló mű, amelynek 16. (az 1532-es kiadásban 17.) fejezete tárgyalja a misét: *De missae sacrificio*. Eck azonban hamarosan önálló művet szánt a témának: *De sacrificio missae contra Lutheranos libri tres* (1526). A továbbiakban főleg az utóbbi vitákat alapján ismer-tetjük Eck miseteológiáját.

Előszavában így fogalmazza meg szándékát: „...fáradozásunk célja az, hogy a mise áldozat jellegét érvényre juttassuk. Főként azt fejtjük ki, hogy a miseáldozatot az ószövetségi próféták lelke már előre meghirdette, Krisztus érvényre juttatta, az apostolok áthagyományozták, és az egész egyház megőrizte.”⁷⁶

Az első fejezetben bibliaidézeteket közöl a mise áldozati jellegének igazolására. Az Ószövetségből 13 helyet idéz latinul (Vulgata), görögül (Septuaginta) és héberül. A szövegkörnyezettel nem foglalkozik, ezért bizonyításmódja felszínes: Eck nem vállalkozott az idézetek alaposabb elemzésére. Az Újszövetség esetében kevesebb az idézet, de a teológia jóval mélyebb. A szerző az Ószövetség húsvéti bárányát úgy tekinti, mint amely Krisztus áldozatának előképe: a gondolat a patrisztikus hagyományból ered és Szentviktori Hugó elevenítette föl. Az utolsó vacsoráról szóló újszövetségi tudósítások – Eck megítélése szerint – áldozati jelleget fejeznek ki. Jézus kifejezetten utasít, hogy ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, vagyis az egyház a világ végezetéig naponként ismételve meg áldozatát (*reiteratio*).⁷⁷ Jézus olyan szavai, mint az *értetek adatik* és az *értetek kiontatik*, nyilvánvalóan a keresztáldozatra utalnak, és azt bizonyítják, hogy a mise az utolsó vacsorának nem pusztán emlékezete.⁷⁸

A második fejezet az egyházi hagyományra épül. Bizonyítékokat hoz a misekánonból, a görög és latin egyházatyáktól, a korai pápák dekrétumaiból és a zsinati határozatokból. Ezeket az idézeteket Eck nagyon alaposan feldolgozza. Kérdés azonban, hogy miért a hagyományra épít, noha tudja, hogy Luther a bibliai locusokat tekinti perdöntőnek.⁷⁹ A válasz a következő: Eck elsősorban katolikus olvasóknak írt. „Noha az eretnekek nem becsülik a zsinatok tekintélyét, a katolikusoknak jobb és egészségesebb érzékük van ehhez: ők tisztelik és becsülik az egyház előljáróit. Tehát az ő vigasztalásukra idézzük a zsinatokat.”⁸⁰ Meg kell azonban jegyezni, hogy Luther és a többi reformátor számára is fontos volt az egyház történelmi dimenziója: az ősegyház hagyományaira hivatkoznak, de idézik az egyházatyákat is.⁸¹

Eck a harmadik fejezetben ellenfeleinek támadásaira válaszol. Inkább csak az egyes kérdéseket próbálja kivédeni, átfogó kifejtést nem ad. Luthert azzal vádolja, hogy a misét csupán *memoriának* (emlékezet) és *repraesentationának* (Eck értelmezésében szentségi áldozás nélkül megült eukharisztia) tekinti. Itt feltűnik az értelmezésbeli különbség. A *memoria* (emlékezet) és *repraesentatio passionis* (a szenvedés megjelenítése) kifejezést a katolikus teológia is használja, de kissé más értelemben. A *repraesentatio passionis* a szenvedés valódi megjelenítése, de nem a maga véres történelmi eseményeivel, hanem mint „*oblatio Christi sacramentalis in mysterio*” (Sa XLIIv), azaz „Krisztus szentségi felajánlása a misztériumban”. Az ószövetségi áldozat még jelképesen, a miseáldozat már közvetlenül (*expressior modus significandi*) jeleníti meg Krisztus váltság-halálát.

A keresztáldozat és a miseáldozat egysége abban áll, hogy mindkettőben Krisztus az áldozat: „Ugyanarról az áldozati adományról van szó, amelyet a szentmisében és a keresztfán mutatnak be”, „a bemutatás módja azonban különböző”.⁸² Mivel az áldozópap nem a saját nevében, hanem az egyház nevében cselekszik, így a mise értéke sem a résztvevőkre gyakorolt hatásában, hanem önmagában van. Ecnél hiányzik az a gondolat, hogy a mise valódi bemutatója maga Krisztus, a főpap.

A Zsidókhöz írt levél azon kijelentése, miszerint Jézus halála feleslegessé teszi a további áldozatokat, csupán a véres keresztáldozatra vonatkozik, így nem áll ellentétben a miseáldozattal. Az utóbbit Eck *alia oblationának* (másik felajánlás) és *alterum sacrificiumnak* (másik szentség) nevezi.⁸³

Összegzés

Eckkel lezárhatjuk a reformáció korabeli hitviták első szakaszát. Mint láthattuk, nagy teológiai gazdagság, fogalmi árnyaltság jellemző erre a korszakra.

Az ütközés ugyan szomorúsággal tölt el bennünket, mégis el kell ismernünk, hogy a hitviták segítettek a keresztény tanítás pontosabb, alaposabb tisztázásában mind katolikus, mind protestáns oldalon.

Ez azonban nem csak a múltban volt így. A nyitottság, az igazság őszinte keresése ma is termékeny párbeszédet eredményez.

Rövidítések

DS	Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: <i>Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai</i> . Bányterenyé–Budapest, 2004.
Iserloh 1952	Iserloh, Erwin: <i>Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther</i> . Münster, 1952.
Iserloh 1981	Iserloh, Erwin: <i>Johannes Eck (1468–1543). Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe</i> . Münster, 1981.
LTA 3	<i>Martin Luther Taschenausgabe</i> . 3. <i>Sakramente, Gottesdienst, Gemeindeordnung</i> . Bearb. Helmar Junghans. Berlin, 1983.

Luther und Emser	<i>Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521.</i> Hrsg. von Ludwig Enders. 1–2. Halle, S. Niemeyer, 1889/1892.
Murner 6	<i>Thomas Murners deutsche Schriften.</i> 6. Berlin, 1927.
Nemeshegyi 1975	Nemeshegyi Péter: <i>Az eukarisztia.</i> Róma, 1975.
Várnagy 1995	Várnagy Antal: <i>Liturgika.</i> Abaliget, 1995.
WA	<i>Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.</i> Böhlau, Weimar, 1833–

Jegyzetek

- ¹ Klaus Gamber: A liturgia reformjának problémái. In: *Régi és új a liturgia világából.* Prof. Radó Polikárp OSB 1899–1974 emlékének. Szerk. Szennay András. Budapest, 1975. 48–49. o.
- ² Lumen Gentium 11. In: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai.* Budapest, 1986. 48. o.
- ³ *Presbyterorum Ordinis* 5. Uo. 233. o.
- ⁴ Várnagy 1995, 232. o.
- ⁵ Nemeshegyi 1975, 73. o.
- ⁶ A mű Vanyó László fordításában olvasható: *A II. századi görög apologéták.* Budapest, 1984. /Ókeresztény írók 8./ 59–133. o.
- ⁷ „Az Úr napján gyűjletek egybe, törjétek meg a kenyeret és adjak hálát, előtte tegyetek bűnvallomást, hogy tiszta legyen az áldozatok. Mindaz, akinek vitás ügye van felebarátjával, addig ne jöjjön közétek, míg ki nem békült, nehogy közönséggé váljon az áldozatok.” (Did 14, 1kk.) *Apostoli atyák.* Budapest, 1980. /Ókeresztény írók 3./ 91–101. o.
- ⁸ További irodalom a szentmise liturgiátörténetéhez: Radó Polikárp: *A megújuló istentisztelet.* Budapest, 1973. Jungmann, Josef Andreas: *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés.* Eisenstadt, 1977. Jungmann, Josef Andreas: *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* 1–2. Wien, 1952. *Handbuch der Liturgiewissenschaft.* 1–2. Hrsg. von Aimé-Georges Martimort. Freiburg, 1963.
- ⁹ *A dogmatika kézikönyve.* 2. Szerk. Theodor Schneider. Budapest, 1997. 299–300. o.
- ¹⁰ Például Tours-i Berengarius szentségi jelnek tekintette az átváltoztatott kenyeret és bort. 1059-ben a következőképpen vonta vissza nézeteit: „...elítélek minden eretnekséget, főképpen azt, amellyel eddig vádoltak: ez megkísérelt bizonyítani, hogy a kenyér és a bor, amelyeket az oltárra helyeznek, az átváltoztatás után csak szentségi jel, és nem a mi Urunk Jézus Krisztus valódi teste és vére... vallom, hogy... a kenyér és a bor, amelyeket az oltárra helyeznek, az átváltoztatás után nemcsak szentségi jel, hanem a mi Urunk Jézus Krisztus valódi teste és vére...” *DS* 690. 1079-es hitvallása: „...megvallom, hogy a kenyér és a bor, amelyet az oltárra tesznek, a szent imádság titka és a mi Megváltónk szavai által szubsztanciálisan átalakul Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak valódi, saját és életadó testévé és vérévé.” *DS* 700.
- ¹¹ Ez különösen John Wyclif tanainak elutasításával kapcsolatban merült fel. Már az 1382-es és 1396-os londoni zsinatok elutasították több tételét, de felsorolták és elítélték tévedéseit a konstanzi zsinaton is 1415-ben: „A kenyér anyagi szubsztanciája és hasonlóképpen a bor anyagi szubsztanciája megmarad az Oltáriszentségben.” *DS* 1151. „Krisztus nincs jelen ugyanebben a szentségben azonosságában és valószínűságon, saját testi jelenvalósággal.” *DS* 1153. „Nincs megalapozva az evangéliumban, hogy Krisztus a misét rendelte volna.” *DS* 1155. „...Johannes Wyclif negyvenöt... fent említett tétele nem katolikus, hanem egyesek ezek közül hírhedten eretnekek, egyesek tévesek, mások meggondolatlanok és lázítók, ismét mások a jámbor érzületet megsértik.” *DS* 1251.
- ¹² „Egy pedig a hívek egyetemes egyháza, amelyen kívül egyáltalán senki sem üdvözül [vö. Karthágói Ciprián: Levél Lubaiianushoz az eretnekek megkereszteléséről 256-ból, cap. 21.: „Salus extra Ecclesiam non est.” In: *Patrologia Latina CD-ROM*, vol. 3, 1123B], amelyben ugyanaz a pap és az áldozat, Jézus Krisztus, akinek testét és véréát az Oltáriszentség a kenyér és a bor színe alatt valószínűsággal tartalmazza, miután Isten erejénél fogva átlényegült a kenyér testté, a bor pedig vérré, hogy az egyes titkáknak megvalósulásához mi magunk megkapjuk az övéből azt, amit ő megkapott a miénkiből.” *DS* 802.
- ¹³ „Mivel pedig Krisztus, a mi Megváltónk azt, amit a kenyér színe alatt felajánlott, igazán az Ő testének mondta, ezért az Isten Egyháza mindig meg volt győződve, és ezt most a jelen szent zsinat újból kinyil-

- vánítja: az átváltoztatás a kenyér és a bor átalakulásával jár, a teljes lényege szerint lesz a kenyérből Krisztus Urunk testének szubsztanciája, a bor teljes lényege válik az Ő vére szubsztanciájává. Ezt az átváltozást a szent, katolikus Egyház megfelelően és sajátosan az átlényegülés szóval illeti.” DS 1642.
- ¹⁴ „A szent zsinat először is azt tanítja, és nyíltan és egyszerűen megvallja, hogy az Eucharisztia áldott szentségében a kenyér és bor átváltoztatása után a mi Urunk Jézus Krisztus, igaz Isten és ember, igazán, valóságosan és lényegileg az említett érzékileg tapasztalható dolgok színe alatt jelen van.” DS 1636. „Ha valaki tagadná, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben igazán, valóságosan és lényegileg jelen van a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, együtt az Ő lelkével és istenségével – s emiatt az egész Krisztus –, hanem azt mondaná, hogy ez csak jel vagy ábra, vagy erő szerint van: legyen kiközösítve.” DS 1651. „Ezért nagyon is igaz, hogy bármelyik szín alatt és mindkét szín alatt is benne van mindene.” DS 1641. „Ha valaki tagadná, hogy a tiszteletreméltó Oltáriszentség mindkét színében, és bármely színnek bármelyik részében elkülönítve is az egész Krisztus van jelen: legyen kiközösítve.” DS 1653. „Az apostolok... még nem is vették az Úr kezéből az Oltáriszentséget, amikor Ő már állította róla, hogy az valóban az Ő teste, amit nyújtani fog, és ez a hit mindig élt is az Isten Egyházában, hogy azonnal az átváltoztatáskor az Úr valódi teste és valódi vére van a kenyér és a bor színe alatt, s egyben ott van lelke, sőt istensége is.” DS 1640. „Ha valaki azt mondaná, hogy az átváltoztatás után az Oltáriszentség csodás szentségében nincsen Krisztus teste és vére, hanem csak a gyakorlati használatánál, amíg magunkhoz vesszük, de előtte és utána nem; és az átváltoztatott ostyákban vagy részecskéiben, amelyeket az áldoztatás után félretesznek vagy fennmaradnak, már nem marad meg Krisztus valódi teste: legyen kiközösítve.” DS 1654.
- ¹⁵ „Ez a mi Istenünk és Urunk tehát, noha halálával önmagát egyszer s mindenkorra kész volt feláldozni a kereszti oltárán, az Atyaistennek önmagát egyszer ajánlotta fel, hogy az örök megváltást megszerezze, de mivel halála nem szüntette meg papságát, az utolsó vacsorán... testét és véréát a kenyér és a bor színe alatt az Atyaistennek fölajánlotta, és ugyanazon dolgok színei alatt az apostoloknak nyújtotta, hogy magukhoz vegyék: őket akkor az Újszövetség papjaivá tette, és ezen szavaival megparancsolta nekik és a papságban utódaiknak, hogy ők is ajánlják föl: *Ezt tegyétek az én emlékezetemre*, amint ez a katolikus Egyház mindig is így értette és tanította.” DS 1740. „Miután ugyanis megünnepelte a régi Húsvétot, melyet az Egyiptomból való kivonulása emlékére Izrael fiainak sokasága áldozott fel, új Húsvétot alapított, hogy önmagát majd az Egyház által feláldozhassa, és pedig a papok által, látható jelek alatt, ebből a világból az Atyához történő átmenetének emlékére, amikor saját vérének kiontásával megváltott minket...” DS 1741. „Ha valaki azt állítaná, hogy ezen szavakkal: *Ezt tegyétek az én emlékezetemre*, Krisztus nem tette az apostolokat papokká, avagy nem is rendelte, hogy ők és a többi papok is átváltoztassák az Ő testét és véréát: legyen kiközösítve.” DS 1752. „Mivel a misében történő isteni áldozat ugyanazt a Krisztust foglalja magában s áldozza fel vértelenül, mint aki a kereszti oltárán *egyszer saját magát adta vérontásával áldozatul*, ezért a szent zsinat azt tanítja, hogy ez az áldozat valóban engesztelő. Így már megtörténhet, hogy ha igaz szívvel és helyes hittel, félelemmel és tisztelettel, töredelmesen és bűnbánóan járulunk Istenhez, *irgalmat találunk és kegyelmet kapunk, amikor segítségre szorulunk*. (...) Egy és ugyanaz az áldozat, ugyanaz a felajánló is – most a papok szolgálata által –, mint aki akkor a kereszten önmagát föláldozta, csakis a feláldozás módjában van különbség. Eme (valóban véres) fölajánlás gyümölcset mi e vértelen áldozatban nagyon termékenyen kapjuk meg, s nagyon is távol esik hitünkötől, hogy a vértelen áldozat által a kereszti értéke bármi módon is csökkennék. Épp ezért nem csupán az élő hívek bűneiért, büntetéseikért, elégtételeikért s más szükségleteikért, de a Krisztusban elhunytakért is, ha még teljesen meg nem tisztultak volna, az apostolok hagyományai szerint szabály szerint föl lehet ajánlani.” DS 1743. „Ha valaki azt állítaná, hogy a szentmise áldozata csakis dicséret és hálaadás, vagy csupán visszaemlékezés a kereszten történt áldozatra, és nem engesztelő áldozat; vagy hogy csak annak használ, aki veszi; és sem élőkért, sem halottakért, sem azok bűneiért, büntetéseikért, elégtételükért és más szükségleteikért nem szabad felajánlani: legyen kiközösítve.” DS 1753.
- ¹⁶ „Wenn der Mensch mit Gott in Verbindung kommen und von ihm etwas empfangen soll, muss es so zugehen, dass nicht der Mensch beginnt und den ersten Stein legt, sondern Gott muss allein ohne jedes Suchen und Begehren des Menschen zuvorkommen und ihm eine Zusage geben.” *Das neue Testament, das ist die heilige Messe*. Wittenberg, 1520. LTA 3. 58. o. Ford. a szerző.
- ¹⁷ A Luther-féle megigazulástan alapfogolata, miszerint a megigazulás Isten irgalmának ingyenes ajándéka, megegyezik a katolikus tanítással. Ütközésre azért került sor, mert a reformátor megigazulástanát

- összekapcsolta a papság és a hierarchia elvetésével. Szántó Konrád: *A katolikus egyház története*. 2. Budapest, 1985. 29. o.
- ¹⁸ Nemeshegyi 1975, 106. o.
- ¹⁹ „So sehen wir, dass die beste und grösste Sache aller Sakramente und der Messe die Worte und V ersprechungen Gottes sind, ohne die die Sakramente tot und nichts sind...” *LTA* 3. 66. o. Ford. a szerző.
- ²⁰ „...denn das Sakrament allein, ohne den Glauben, wirkt nichts...” *LTA* 3. 75. o. Ford. a szerző.
- ²¹ „Je weniger Gesetze, um so besseres Recht; je weniger Gebote, um so mehr gute Werke.” *LTA* 3. 54. o. Ford. a szerző.
- ²² „Denn als Christus selbst und zuerst dieses Sakrament einsetzte und die erste Messe hiel und feierte, da gab es keine Tonsur, keine Kasel, kein Singen, kein Prangen, sondern nur die Danksagung Gottes und der Gebrauch des Sakraments.” *LTA* 3. 57. o. Ford. a szerző.
- ²³ „Wie sollte es möglich sein, dass wir wüssten, was die Messe ist, wie sie zu feiern und zu halten ist, wenn wir die Worte nicht wissen dürfen, mit denen die Messe steht und fällt?” *LTA* 3. 65. o. Ford. a szerző.
- ²⁴ Iserloh 1952, 11. o.
- ²⁵ Iserloh 1952, 58. o.
- ²⁶ Ferences szerzetes, író és satirikus, jogász, hitvitázó teológus. 1475-ben született Oberehnheimben (Elzász). A strassburgi latin iskolát látogatta, majd 1490-ben belépett az ottani ferencesekhez. 1494-ben pappá szentelték, 1495-től egyetemi tanulmányokat folytatott Freiburgban, Kölnben, Párizsban, Rostockban, Krakkóban, Prágában, Bécsben, Trierben és Bazelben. 1498-ban magister artium fokozatot nyert, 1506-ban teológiai doktori címet szerzett Freiburgban, 1519-ben a világi jog és az egyházjog doktora lett. 1520-tól bekapcsolódott a hitvitákba. 1523-ban rövid időt töltött Angliában. 1524-ben Oberehnheimbe, majd 1525-ben a parasztháború miatt Luzernbe ment, ahol 1527-től lelkipásztor volt. 1526-ban részt vett a badeni disputáción. 1529/30-ban visszatért Oberehnheimbe, ahol 1533-tól haláláig (1537) a St. Johanneskirche lelkipásztora volt. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de. További irodalom: Kawerau, Waldemar: *Murner und die deutsche Reformation*. Halle, 1891. Kawerau, Waldemar: *Murner und die Kirche des Mittelalters*. Halle, 1890. *Thomas Murners deutsche Schriften*. Berlin, 1927.
- ²⁷ Teljes címe: *Ein christliche und briederliche ermanung zu dem hochgelerten Doktor Martino Luter Augustiner orden zu Wittenberg (das er etlichen reden von dem neuen testament der heiligen messen getan) abstande und wieder mit gemeiner christenheit sich vereinige*. 1520.
- ²⁸ „...ein Prediger, so er Missbrauch straft, soll das tun in christlicher Mässigkeit.” Murner 6. 39. o. Ford. a szerző.
- ²⁹ „...ich will es dir zugeben, dass viel Missbrauch in der hl. Christlichen Kirche sei. Nenne mir aber einen Stand auf Erden, geistlich oder weltlich, in dem nicht alle Glieder siechen.” Murner 6. 39. o. Ford. a szerző.
- ³⁰ „...und ist das Leiden Christi einmal verdienstlich gewesen... so bleibt es auch noch verdienstlich in der messischen Betrachtung seines heiligen Leidens.” Murner 6. 64. o. Ford. a szerző.
- ³¹ Iserloh 1952, 15–16. o.
- ³² „...denn in dem Fleisch ohne Fleisch zu leben, das ist in diesem Leib geistlich zu leben, das ist himmlisch; denn auf Erden ist der Geist mit dem Leib vermischt.” Murner 6. 75. o. Ford. a szerző.
- ³³ 1478-ban született az Ulmhoz közeli Weidenstettenben. 1493-tól Tübingenben, 1497-től pedig Bazelben folytatott egyetemi tanulmányokat, 1499-ben elnyerte a magister artium címet. 1502 előtt pappá szentelték, 1502/03-ban mint titkár és mint káplán kísérté Raimund Peraudi bíborosi követet, aki német földön jubileumi búcsút hirdetett és a török elleni háborúra szólított fel. 1504-ben az erfurti egyetemen humanista előadásokat tartott, amelyeket Martin Luther is látogatott. 1505 elején Lipcsében teológiai baccalaureus lett, később jogi licénciátust is szerzett. 1509-ben Drezdában Szász György herceg titkára és káplánja lett. 1527-ben halt meg ugyanitt. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de
- ³⁴ „Denn wenn er ein christlicher Doktor wäre, oder ein christlich Herz in seinem Leibe hätte, würde er nicht raten, schier alle christlichen Sakramente, die Ordnungen und Satzungen der Kirche, die grössenteils von Christus und den Aposteln aufgesetzt und so lang herkommen sind, also geringlich zu ver-

- werfen, zu tilgen und abzutun, allein darum, weil sie von etzlichen missbraucht werden." *Luther und Emser*. 1. 60. o. Ford. a szerző.
- ³⁵ Iserloh 1952, 22–23. o.
- ³⁶ „Erstlich im Abendessen nach jüdischer Art und unter dem Schatten und der Figur des Osterlammes... zum anderen nach dem Abendessen christlicher Weise unter der Gestalt von Brot und Wein und zum dritten sichtbar und wahrhaftig an dem Stamme des Kreuzes." *Luther und Emser*. 1. 125. o. Ford. a szerző.
- ³⁷ „Leib und Blut werden aber in unserer Messe nicht auf dieselbe Weise dargebracht, wie er sich selbst wahrhaft und wirklich am Kreuze dargebracht hat. Dies Opfer zur Sühne der Sünden der ganzen Welt geschah nur einmal. (...) Aber doch wird derselbe Leib und dasselbe Blut des Herrn von uns täglich dargebracht im Mysterium unter den Gestalten von Brot und Wein." *Missae christianorum contra Luteranam missandi formulam assertio*. Ford. a szerző.
- ³⁸ 1Móz 14,18: *Melkisédek, Sáleem királya kenyeret és bort vitt ki eléje. Ő a felséges Isten papja volt...*
- ³⁹ „So halt ich, dass der Priester die Mess mehr lese in der Person Christi als in der Person der ganzen Gemeinde. Wohl ist wahr, dass er sie liest als ein Diener, Bote und Mittler zwischen Gott und dem Menschen für die ganze Versammlung und in unser allen Namen, aber nicht in unser allen Person." *Luther und Emser*. 2. 149. o. Ford. a szerző.
- ⁴⁰ „Wenn einer in der Einheit der Kirche würdig isst und trinkt, dann vertraut er sich nicht nur Gott an, sondern er vereinigt sich mit ihm und wird ein Leib mit ihm, so dass er schon das Reich Gottes in sich hat." *Missae christianorum contra Luteranam missandi formulam assertio*. E IVr. Ford. a szerző.
- ⁴¹ „...so ist es gewiss, dass solch Gebet nützt und bei Gott gehört wird für Lebende und Verstorbene." *Luther und Emser*. 1. 127. o. Ford. a szerző.
- ⁴² „So ist es eine alte Überlieferung der Urkirche, nicht nur Messen für die Verstorbenen zu feiern, sondern überhaupt in jeder Messe ihrer zu gedenken." *Missae christianorum contra Luteranam missandi formulam assertio*. D Ir. Ford. a szerző.
- ⁴³ Eredetileg Dobenecknek hívták. 1479-ben született Wendelsteiben, paraszti családban. Humanista előképzettséget Nürnbergben szerezte. 1504-től Kölnben tanult, 1510-ben a nürnbergi St. Lorenz latin iskola rektora lett. 1515-ben Willibald Pirkheimer három unokaöccsét kísérte el házitanítóként egy hosszabb itáliai tanulmányútra. Bolognában a humanista és teológiai stúdiumok mellett jogot is tanult, 1517-ben a teológia doktora lett. Rómában pappá szentelték, 1518-ban esperes lett a frankfurti Liebfrauenstiftben. Mint Hieronymus Aleander pápai nuncius barátja részt vett a wormszi birodalmi gyűlésen 1521-ben. 1522-től jelentek meg vitairatai Luther ellen. 1528-tól György szász választófejedelem udvari káplánja és tanácsosa volt, 1530-ban az augsburgi birodalmi gyűlésen azon római teológusokhoz tartozott, akiket az Ágostai hitvallás cáfolatának kidolgozásával megbíztak. 1539-ben, miután György herceg meghalt, Breslauban kanonok lett. 1543–48 között Eichstättben volt kanonok, majd 1549-ben visszatért Breslauba. 1552-ben halt meg ugyanitt. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de
- ⁴⁴ Iserloh 1952, 39. o.
- ⁴⁵ „Wer dein neuer Christus sei, der die Messe will abtun, weiss ich nicht. Weiss aber, dass unser alter Christus und Herr Gott die Messe hat selbst eingesetzt und sie zu halten in seinem Gedächtnis den Jüngern befohlen hat." *Missae christianorum contra Luteranam missandi formulam assertio*. D Ir. Ford. a szerző.
- ⁴⁶ Iserloh 1952, 34. o.
- ⁴⁷ „Christus spricht: Dies tut zu meinem Gedächtnis. Was ist nun dieses Tun anders als Messhalten? Du sprichst aber, er habe da nicht geopfert. Wo steht aber geschrieben, dass er da nicht geopfert habe. Er spricht ja klar: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben, und mein Blut, das für euch vergossen wird." *Ernstliche Disputation von heyligen Sakrament des Altares*. F IIr. Ford. a szerző.
- ⁴⁸ „Wer da leugnet, dass er im Abendmal geopfert habe, der leugnet auch sein Priestertum nach der Ordnung des Melchisedech." *Ernstliche Disputation von heyligen Sakrament des Altares*. C IVr. Ford. a szerző.
- ⁴⁹ *Sacerdotii ac sacrificii novae legis defensio...* (Ingolstadt, 1544) és *Necessaria et catholica consideratio super Lutheri articulis, quos uelit concilio generali proponi* (Ingolstadt, 1546).
- ⁵⁰ „Wir sagen aber, dass in der Messe beides, Opfer und Sakrament ist: Opfer in dem Gedächtnis des Leidens und Opfers Christi am Kreuz. Sakrament in der Empfangung." *Ernstliche Disputation von heyligen Sakrament des Altares*. F IVr. Ford. a szerző.

- ⁵¹ 1463/64-ben született Landshutban. Szülővárosában az ottani obszerváns ferencesek tanították, majd 1480-tól Ingolstadtban ismerkedett a szabad művészetekkel, ahol baccalaureus artium címet nyert. Teológiai tanulmányait tovább folytatta valószínűleg Tübingenben, Heidelbergben vagy Bázelen. 1482-ben fogadalmat tett a ferences rendben. A rend három tanulmányi házában működött: először Landshutban (1487-től), majd Ingolstadtban (1489–1496), ahol a fiatal növendékek magisztere is lett, 1496-tól pedig Münchenben, ahol 1498-ban lektor, 1496–1498-ig helyettes házfőnök, majd 1499–1508 között házfőnök volt. Visszatért Ingolstadtba, ahol 1508/1510–1514 között prédikátor és lektor volt. 1514–1517-ben ferences rendi tartományfőnök volt, 1520–1523-ban az újonnan szerveződött német ferences provincia élén állt. Ezután 1527-ben bekövetkezett haláláig a müncheni kolostort irányította mint házfőnök. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de
- ⁵² „Denn ich sehe viele gute Früchte, die aus dem lutherischen Irrsal entspringen, nicht durch sich selbst, sondern aus göttlicher Gnade.” *Abwaschung des unflats so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein Antlitz gespihen hat...* A Iv. Ford. a szerző.
- ⁵³ „Das Opfer, das Christus einmal am Kreuze geopfert hat, ist Gott, dem Vater, ewiglich gegenwärtig und wohlgefällig.” *Vom hochwirdigsten Sakrament des zartten fronleichnam Christi.* München, 1525. A Iv. Ford. a szerző.
- ⁵⁴ Iserloh 1952, 42. o.
- ⁵⁵ „Wir bedürfen also nicht mehr eines neuen tödlichen Opfers für die Sünden durch ein neues Leiden und Sterben Christi. Weil wir aber täglich sündigen, so bedürfen wir auch einer täglichen Vergegenwärtigung des Leidens und Opfers Christi für die Sünden vor Gott, dem Vater.” *Von dem heiligsten Opfer der Mess, samtlichen dreyen fürnemlichsten und wesentlichsten taylen. Das ist von der Consekrierung, Opferung und Empfangung des hochwirdigsten Fronleychnams Christi.* C Iv. Ford. a szerző.
- ⁵⁶ Iserloh 1952, 43. o.
- ⁵⁷ „Die Opferung Christi ist geschehen in zweierlei Weise. Eine im Geiste, in der Heimlichkeit, in dem Glauben. Die andere wesentlich geschehen am Kreuze. In beiden Weisen ist ein Christus, ein Glaube, einer, der geopfert wird, einer, der opfert.” *Abwaschung des unflats so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein Antlitz gespihen hat...* H IV. Ford. a szerző.
- ⁵⁸ „Die Priester des Neuen Bundes treten nicht an Christi Stelle, bekennen auch kein anderes denn allein das Priestertum Christi, wie sie denn auch kein anderes Opfer bekennen.” *Von dem heiligsten Opfer der Mess, samtlichen dreyen fürnemlichsten und wesentlichsten taylen. Das ist von der Consekrierung, Opferung und Empfangung des hochwirdigsten Fronleychnams Christi.* D Iv. Ford. a szerző.
- ⁵⁹ „...qui offert: totus Christus, caput et corpus.” *Replica contra periculosa scripta.* Augsburg, 1522. Omnia op. 88v. Ford. a szerző.
- ⁶⁰ „Wenn wir wollen die guten Früchte der Messe unter dem Baum des Kreuzes auflesen und in das Körblein unseres Gedächtnisses legen, so finden wir, dass in der Messe das Leiden Christi erneuert und ganz vergegenwärtigt wird, als litte der Herr vor unseren Augen.” *Von dem heiligsten Opfer der Mess, samtlichen dreyen fürnemlichsten und wesentlichsten taylen. Das ist von der Consekrierung, Opferung und Empfangung des hochwirdigsten Fronleychnams Christi.* M II. Ford. a szerző.
- ⁶¹ Mensing 1475 körül született Zutphenben vagy Zwolléban. Tanulmányait a magdeburgi domonkos kolostorban kezdte, ahová 1495-ben be is lépett. 1508-ban már mint papot említik. Magdeburgban teológiát tanított, 1515–17 között Wittenbergben tanult, ahol licenciátust szerzett. 1518-ban Frankfurt an der Oderbe költözött, itt doktorált. 1519-től 1524-ig Magdeburgban a domonkos tanulmányok irányítását végezte, 1523–1527 között priorként is működött. 1527-ben Dessauban udvari prédikátor lett. 1529-ben Frankfurt an der Oderbe ment mint teológiai professzor és városi prédikátor. 1530-ban az augsburgi birodalmi gyűlésen részt vett az Ágostai hitvallás cáfolatának kidolgozásában. 1533-ban havelbergi kanonok lett, 1534-ben pedig a szász domonkos provincia tartományfőnöke. 1547-ben halt meg Halberstadtban. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de
- ⁶² Iserloh 1952, 47. o.
- ⁶³ „Erstlichen aus dem Opfer der Väter, danach aus dem Opfer des Melchisedech, zum dritten aus dem Propheten Malachias.” *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). B Iv. Ford. a szerző.
- ⁶⁴ „...das Opfer Christi die Vergebung der Sünden gewirkt hat, ehe es geschehen ist.” *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). B Iv. Ford. a szerző.
- ⁶⁵ „Am Kreuze musste er doch für mich nicht geopfert werden, so ich noch nicht geboren... Darum sag ich,

- dass durch das Opfer Christi am Kreuze ich noch nicht geheiligt worden bin." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). C IIIr/v. Ford. a szerző.
- ⁶⁶ Zsolt 109,4
- ⁶⁷ „Weil aber der Herr sonst nirgends Wein und Brot geopfert hat, zwingt die Schrift, es sei geschehen im Abendessen." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). E Iv. Ford. a szerző.
- ⁶⁸ „Es kann weder Gebet noch Lob Gottes dieses reine Opfer sein, weil kein Mensch von Unreinigkeit frei ist." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). C Ir. Ford. a szerző.
- ⁶⁹ Iserloh 1952, 49. o.
- ⁷⁰ „Wenn das Abendmahl nur Speisung und nicht Opfer wäre, stände vobis da, und wenn das Kreuzesopfer gemeint wäre, müsste dabitur dastehen." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). W IIIr. Ford. a szerző.
- ⁷¹ „Hat nun Christus das Brot und den Wein im Abendessen geopfert und daneben befohlen, dass auch wir täten, wie er getan, so wird aus dem offenbar, dass wir Brot und Wein opfern." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). W IIIr. Ford. a szerző.
- ⁷² „Es ist in dem Opfer Christi keine Wandlung, als würde heute Christus einmal geopfert und morgen wieder einmal, wie wir nach unserer sinnlichen Weise gedenken. Denn wir wissen, dass das Priestertum Christi ewig ist, wie David sagt, und darum auch beständig. Er muss also stets sein Amt erfüllen, solange die Vergebung der Sünden währt." *Von dem Opfer Christi yn der Messe* (1526). D Ir. Ford. a szerző.
- ⁷³ „...bedeuten die leibliche Vereinigung der Christen untereinander und mit Christus." *Replica. Auff das Wutige und unchristliche schandbuchlin Eberhardts Weydensche... die heylige Messe belangende*. H IIv. Ford. a szerző.
- ⁷⁴ Eck Svábföldön született 1486-ban. Teológiai tanulmányait Kölnben, majd Freiburgban folytatta. A filozófiában a via modernát követte, tanítómestere a nominalista J. Sutter volt. 1508-ban pappá szentelték. 1510-ben a teológia doktora lett. Ingolstadtban kezdte teológiai tanári munkáját, ahová a humanista Peutinger ajánlotta. Az 1520-as évek közepétől egész életét a reformáció elleni küzdelemnek szentelte. Vallásos és vitairatainak gyűjteményét ő maga adta ki Augsburgban: *Operum Jo. Eckii contra Ludderum*. Pars I–V. 1530–35. 1543-ban halt meg Ingolstadtban. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: www.kirchenlexikon.de
- ⁷⁵ Iserloh 1952, 52. o.
- ⁷⁶ „Unser Bemühen in vorliegendem Buch liegt darin, den Opfercharakter der Messe geltend zu machen. Wir werden hauptsächlich darlegen, dass das Messopfer vom Geist der Propheten des Alten Bundes im Voraus angekündigt, dann von Christus eingesetzt und schliesslich von den Aposteln überliefert und von der Gesamtkirche bewahrt wurde." *De sacrificio missae 1526*. IIIv. Ford. a szerző.
- ⁷⁷ *De sacrificio missae 1526*. ff. XVIIr
- ⁷⁸ *De sacrificio missae 1526*. ff. XVIIr/v
- ⁷⁹ Luther a következőket mondja 1521-ben a *Vom Missbrauch der Messe* című munkájában saját magának: „...engedd, hadd vegyék elő az atyákat, zsinatokat és az összes ember hagyományát, te elégedj meg a te egyetlen Krisztussal, az ő kis nyájával." „...lass sie hervorziehen die Väter, Konzilien und den langen Brauch aller Menschen, lass dir allein an deinem einzigen Christus mit seinem kleinen Häuflein genügen." WA 8,510, idézi: Iserloh 1981, 60. o. Ford. a szerző.
- ⁸⁰ „Wohl verachten die Häretiker die Autorität der Konzilien, aber die Katholiken haben einen besseren und gesunderen Sinn, sie ehren und achten die Vorsteher der Kirche. Zu ihrem Trost werden wir also die Konzilien anführen." *De sacrificio missae 1526*. ff. XLv. Ford. a szerző.
- ⁸¹ Zwingli számára „...egyenesen a reformáció ellenségei, akik az egyház nagy tanítóit nem becsülik". Polman, Pontien: *L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVI. siècle*. Gembloux, 1932. 47. o. Idézi Iserloh 1981, 61. o.
- ⁸² „Es handelt sich um dieselbe Opfergabe, die in der Messe und am Kreuze dargebracht wird." *De sacrificio missae 1526*. fol. LXI; LVII. „Doch die Weise der Darbringung ist verschieden." *De sacrificio missae 1526*. fol. LVII; LX. Ford. a szerző.
- ⁸³ Vö. Iserloh, Erwin: *Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontrovertheologe*. Münster, 1985. 144. kk.

PINTÉR GÁBOR

Fides et historia*

Jó-e valamire a történelem?

„A múlt idegen ország, ahol az emberek mindent másképpen csinálnak.”

L. P. Hartley

„A múlt idegen ország, ahol az emberek éppúgy viselkednek, mint mi.”

Douglas Adams

„Bölcs emlékezés és bölcs feledés, ebben rejlik minden.”

Thomas Carlyle

I.

A történelem folyamatát többféle módon közelíthetjük meg. Közismert a latin mondat: *historia est magistra vitae* – a történelem az élet tanítómestere. Milyen gondolkodást rejt magában ez a kijelentés? Mire tudja használni a jelen a múltat? Érdekel-e minket egyáltalán az, ami elmúlt?

Ha csak felszínesen nézünk körül, azt láthatjuk, hogy – a könyvolvasó korokban – a történelmi regények, illetve – vizuális jelenünkben – a kosztümös filmek jelentős közönséget vonzanak. A közízlés hajlik a romantika felé, olyan történetre vágyik, amelyben a jó és a rossz egyértelműen felismerhető. Vajon minek tarthatjuk ezt? Katarziszvágyunk? Menekülésnek a valóság elől? A mindennapokban ugyanakkor ennek általában az ellenkezője tapasztalható. A kicsi döntések, a hétköznapi megalkuvások kényelmes relativizálása és ideológiamentesnek tűnő liberalizmusa elmossa a határt a fekete és a fehér között.

Viszonylag modern kérdés, hogy tudomány-e, s ha igen, akkor milyen tudomány a történelem. Összefügg ez azzal is, hogy magának a „tudomány” szónak a jelentéstartalma hogyan változott meg, hogyan szűkült le a 16. század tájékán – elsősorban a neolatin nyelvekben – a természettudomány területére, s vált végül a főleg empirikusan érzékelhető jelenségek pusztá leírásának kifejezésévé. A tudományos jelenségek ismerete és leírása azonban nem azonos a tudással. Hosszú időn keresztül a történetírás

* Pintér Gábor írása két és félezer évet ölel fel, így érthető, hogy bizonyos szempontból inkább vázlat. Remélem, hogy a későbbiekben a szerzőnek módja lesz egy-egy kérdésfelvetésének, meglátásának apróbbosabb kifejtésére. – *A szerk.*

feladata nem az emberi tapasztalás által megismert események leírása volt, hanem az, hogy megmutassa, hogyan tükröződik vissza a megélt történésekben az őskép, az archetípus.¹ Az idők folyamán ez a célkitűzés egyre jobban elhalványodott, míg végül a tényszerűsége törekvés jegyében a 19. században teljesen természettudományos jellegűt öltött. A történelemben az évszámok, az események ismerete jelenti a tudományt, de megértésük és főleg következményeik megértése már kívül esik a (történet)tudomány határain.

Természetesen ez a folyamat nem nélkülözte a vitákat. Tudós érvek és ellenérvek csaptak össze, és újabb megközelítések is körvonalazódtak. Ebben a tanulmányban ezt a folyamatot és a különböző irányzatokat kíséreltem meg vázlatosan, néhány példán keresztül bemutatni.

Korunkban – mint minden más korban is – különböző kulturális divatáramlatok uralkodnak a szélesebb értelemben vett nagyközönség körében ugyanúgy, mint a tudósok kutatási irányjaiban. Korszerű, tehát divatos dolog ostobának nézni eleinket, és saját fogalmainkat, gondolkodásmódunkat, intézményrendszerünket, ízlésünket, hitünket és hitetlenségünket visszavetítve számon kérni tőlük azt, amit nem is ismerhettek. Mircea Eliade, a 20. század egyik legjelentősebb vallástörténésze írja, hogy „...a »kulturális divat« egyik elbűvölő aspektusa éppen az, hogy nem érdekes, a szóban forgó tény és annak értelmezése igaz-e vagy sem. Egy irányzatot semmilyen kritika nem tud lerombolni. Van valami »vallásos« ebben a kritika iránti érzéketlenségben, még ha ez csak kicsinyes, szektás értelmű vallásosság is.”² „Minden történetírón erőt vesznek kisebb-nagyobb mértékben kora fogalmai”, fogalmazta meg ugyanezt a problémát Salamon Ferenc 1873-ban.³ A különböző divatos kutatási irányok-irányzatok arról is árulkodhatnak, hogy az adott korban milyen rejtett, tudattalan nosztalgiák rejtőztek a felszín alatt.

„Mindennél fontosabb talán azonban, hogy elkerüljük annak csapdáját, hogy egy korábbi kor világszemléletét modern korunk világi mércéjével mérjük. A történelem tanúsága szerint a középkor keresztényei számára hitük alapvető tételei nem az Egyház tekintélye kicsikarta elvont hiedelmek, hanem tapasztalásuk valós szubsztanciája. Isten, vagy az ördög, vagy a Szűzanya cselekedetei, a bűn és az üdvözülés állapota, a Mennyek Országára való várakozás – a kereszténység világa mögött meghúzódó, ténylegesen ható, élő elv valamennyi. Fel kell tételeznünk, hogy a sajátosan keresztény valóság középkori tapasztalata pontosan annyira kézzelfogható és magától értetődő volt, mint az istennel és istennőkkel teli klasszikus mitológiai valóság ókori görög tapasztalata, vagy az egyén szubjektív pszichéjétől tökéletesen különváló, személytelen, anyagi objektív valóság modern tapasztalata. ... Bizonyos értelemben nem csupán egy világszemlélettel, de egy külön világgal van dolgunk.”⁴

A történelem interpretálásával sok irányzat, iskola foglalkozott és foglalkozik. A sokféleség bizonyos értelemben azonban csak megtévesztő látszat: lényegében két ellentétes szemlélet áll ezek mögött: a materiális és a mitikus. A két szemlélet kétféle módszert is jelent, főleg az értelmezés terén. A materiális történelemszemlélet elsősorban

eseménycentrikusan leír, politikai-gazdasági szempontokat érvényesít, de nincs igazi középpontja. A mitikus szemlélet számára az események kronológiája nem cél, hanem eszköz; megérteni igyekszik és középpontja van. Ez a középpont pedig nem más, mint Isten, akit ugyan a különböző helyen és időben létező történelmi korszakok eltérően neveztek, írtak körül, de mindig centrumnak tekintettek.

Az igazi tudás az isteni világ törvényeinek ismeretét jelenti, a hit pedig Isten létének elfogadását. A kézzelfogható bizonyosságra törekvő modern ember számára Isten léte csak „hit”, amely ma *hiszékenységet* jelent. Eszerint hinni tudománytalan, erre csak az ostoba képes; a gondolkodás és annak eredménye, a tudomány teszi emberré az embert. A gondolkodás viszont a kételkedés szinonimája lett, s ezzel erényvé vált a hitetlenség.

Az úgynevezett hagyományos (archaikus) társadalmak emberei számára nem volt „magánügy” a vallás és a hit kérdésköre. Ez a világ nem ismerte a „profán” cselekvést. Minden, ami létezik, valamilyen formában részt vesz a szentségben. Ez a szentség a Teremtőből és a teremtésből fakad. A teremtés alkotás, amely a káoszból létrehozza a kozmoszt, eszköze pedig a szó. Így végső fok a történelem is a teremtésből ered. Az egyedüli, igazi valóság az isteni cselekedet. A kozmosz metafizikai szinten fejezi ki a jogot, az igazságot, a valóságot. Az ember tettei és alkotásai csak akkor válhatnak valóságossá, ha ismétlik, utánozzák a teremtést, az isteni művet, az archetípust. Így válik az ember történelme *imitatio deivé*.

Ezt az archaikus világot pogánynak szoktuk nevezni, s különböző jelzőket és határozókat illesztünk hozzá: hitetlen, bálványimádó. Milyen nagyfokú általánosítás ez! A bálványimádás csak akkor következik be, ha valamit (szobrot, képet, jelet) Isten helyébe tesznek, s elveszítve-elfelejtve eredeti funkcióját, az emlékeztetést, magát a dolgot kezdik imádni, nem azt, akire emlékeztet. Meg kellene barátkoznunk azzal a gondolat-tal, hogy a pogánynak nevezett világ embere mélyebben tudott hinni modern korunk emberénél; s egész kultúrája nem önmagára, hanem Istenre irányult. A mitikus világ embere felfelé nézett, a materiális vagy lefelé, vagy horizontálisan.⁵

Az isteni teremtést az ember a rítus által képes utánozni. Ez mindig különleges alkalom, hiszen erre az időre mintegy megszűnik, felfüggesztődik a profán idő, az ember ideje, vagyis az emberi időben zajló történelem. Erre különleges alkalmakkor (szertartások, ünnepek, étkezés, nemzés, munka, háború) kerül sor, amikor az ember a szent idő részese lesz. Az archetípus ismétlése teszi lehetővé, hogy az ember elhagyja a saját világát és eljusson a szakrális, mennyei világba.⁶ A szent idő az istenek ideje, vagyis az örökkévalóság; a profán idő az ember ideje, vagyis a mulandóság.⁷

A vallási tevékenység központjában a világ periodikus megújrodása-megújítása áll. Az élő szervezetként elképzelt világegyetemnek – mint minden élő szervezetnek – időről időre meg kell újulnia. A megújítás az ünnepek és a rítusok segítségével valósítható meg. A szent idő lényege éppen a visszafordíthatóság, a ciklikusság. „Hogy a dolgok megmaradjanak, ismételni kell őket... a mindenség egésze, valamint keletkező és múló világunk ideje körben forogva határozatlan számú ciklusok egymásutánjában telik. (...) A kör megfordultával ugyanaz az ember tér vissza, aki már egyszer volt, és lesz újra. A mindenség ideje ismétlés és anaküklószisz, örök visszatérés.”⁸

Az archetípusok ismétlődésének igénye azt jelzi, hogy az ember az igazi, végső va-

lóságra vágyakozik, és retteg, hogy a profán létezés értelmetlenségébe merülve elveszíti önmagát.⁹

E felfogásnak a jegyében az ókori ember a saját, kortárs történelmét a mitikus gondolkodás segítségével tette érthetővé önmaga számára. Úgy fogalmazták és úgy értelmezték az események sorozatát, hogy megfeleljen a mítosz időtlen mintájának. Nem a konkrét és megélt események voltak számukra lényegesek, hanem az üzenet, az isteni tanítás, amely ugyanaz volt a teremtéskor kezdetben, s ugyanaz marad az ember ideje végéig. Ilyen értelemben az archaikus lelkület történelemellenes. De ez nem a történelem mint múlt tagadását jelenti, hanem magasabb, isteni szférába emelését. A mitikusan értelmezett történelem által az isteni példa megjelenik az emberiség előtt.¹⁰

A modern ember számára ez a hozzáállás teljesen értelmetlen és értelmezhetetlen. Tudatos mesegyártásnak tűnik; nem véletlen, hogy az ókori történetírókat sokan vagy fantasy-íróknak, vagy politikai propagandistáknak tartják.

II.

Az első mai értelemben vett oknyomozó, az objektivitás szándékával a tényekre alapozó történetíró a görög Hérodotosz volt (Kr. e. 484–425).¹¹ A görög–perzsa háborúról írott művét még mai értelemben is alapos kutatás után készítette el. Helyszíni tanulmányokat folytatott: elutazott Egyiptomba és a perzsák közé is, hogy szavahihető tanúkat keressen. Az egymásnak ellentmondó információkat igyekezett pontosan közölni: „Nekem, miközben történeti munkámat írom, az a kötelességem, hogy mindenki szavát meghallgassam, s amit elmond, följegyezzem.”¹² Általában megfogalmazta saját véleményét is, de gyakran az olvasóra bízta a döntést. Elfogulatlanságra törekvése és a történeti okok és összefüggések keresésének igénye munkásságát elődeinek teljesítménye fölé emelte. „Az a törekvése, hogy bizonyítékok alapján különbséget tegyen valódi s kitalált történeti elbeszélés közt, a 20. századi történészekhez teszi őt számunkra hasonlónak.”¹³

Valóban sokban hasonlít a mai történészekre, mégis más. Művében ugyanis teljesen keveredik a történetíró és a novellista. Hérodotosz – úgy tűnik – elsősorban szórakoztatni akarta olvasóit. A novellisztikus elbeszélés mögött háttérbe szorul az események pontos datálása. A színes és érdekfeszítő leírások, amelyek megörökítik az adott nép kultúrájának, mentalitásának egy-egy részletét, lekötötték az ókori olvasókat is, de ma is élvezettel vehetjük kézbe művét. Amint egy „recenzense” írta: „Hérodotosz, jól tudván, hogy minden hosszadalmas előadás, ha bizonyos pihenőket iktat közbe, kelleme-sen érinti a hallgatók lelkét, ha viszont megmarad ugyanazon dolgok tárgyalásánál, bármennyire is jól sikerült is különben, kimeríti a hallgatóságot a túltelítettséggel – éppen ezért Homérosz utánzójaként tarkítani igyekezett írását. Mert ha kezünkbe vesszük könyvét, az utolsó szótagjáig kedvünket találjuk benne és mindig többet szeretnénk belőle...”¹⁴

Hérodotosz a korábban bemutatott archaikus gondolkodástól is eltérő képet mutat. Egyrészt istenfogalma elég bizonytalan. Ugyan nem nevezhető ateistának, hiszen hisz

egy konkrét név nélkül emlegetett istenségben, amelyet mintha a Sorssal azonosítana, de magukat az isteneket költők alkotásainak tartja.¹⁵ Leírja ugyan, hogy adatközlői szerint az istenek hogyan avatkoznak bele az emberiség életébe, de saját véleménye szerint – bár a Sors kereke forog – az emberi szerencse és boldogság mindig az emberi mértéktartás vagy mértéktelenség következménye. Másrészt nem törekedett archetipusos ábrázolásra, a valóságos események mitikus értelmezésére, de „...arra használja a múltat, hogy a szituációkat s a jellemeket kora számára szemléltető anyagként mutassa be”.¹⁶ Saját kora közfelfogásával ellentétben nem nézte le, nem tekintette szellemileg alacsonyabb rendűnek a »barbárokat«, a nem görögöket. A különböző kulturális hagyományokkal rendelkező népek és emberek szokásait tiszteletben akarta tartani, el akarta fogadni és fogadtatni. Ebben az összefüggésben bátran mondhatjuk, hogy Hérodotosz a liberális eszmeiség szószólója a Kr. e. 5. században.

III.

A Római Birodalom minden szempontból heterogén volt: sokféle nép lakta, sokféle vallást követtek, az egyes provinciák adottságai is eltérőek voltak. Ezen a szinte kaotikus állapoton lett úrrá Róma. Ma hasonló problémák esetén politikai-diplomáciai-katonai megoldások jutnának eszünkbe. Róma számára ezek csak másodlagosak voltak. Nem annyira katonai erővel, mint inkább hivatástudatával és eszmeiségével győzött: egy történelem feletti ideát követett.¹⁷ Egységre törekedett egy olyan eszme által, amely vallásos töltetet hordoz: az égi fény, az igazi világosság tisztelete lehet csak a valódi birodalom, a valódi egység alapja. A rómaiak tisztelettel istenfélelme¹⁸ szorosan kötődött hivatástudatukhoz, amelyet legkifejezöbben Vergilius fogalmazott meg:

*Más faj – elismerem – élethűbb ércszobrokat alkot,
s arcot olyant farag, úgy, hogy szinte beszél az a márvány,
jobb ügyvéd is akad, s ki leírja a csillagok útját
mérőbotjával, vagy számontartja kelésük:
ám a te mesterséged, római, az, hogy uralkodj,
el ne feledd – hogy békés törvényekkel igazgass,
és kíméld, aki meghódolt, de leverd, aki lázad!*¹⁹

Róma történelemszemlélete szoros összefüggésben van ezzel az eszmei alappal; legkézzelfoghatóbb megnyilvánulása maga a birodalom, vagyis az Imperium. A birodalom az égi kép, a metafizikai rend, a kozmosz földi mása,²⁰ ahol a jog, az igazság és az igazságosság, a béke, vagyis a törvény uralkodik. Egyedül az isteni törvények nevezhetők a szó teljes értelmében törvénynek: Isten minden hatalomnak és jognak a forrása – *Dominus dat legem*. Az ember alkothat hasznos szabályokat, de ezek nem minősülnek törvénynek. Az isteni törvény parancsának mindenki köteles engedelmeskedni, annak megszegése szentségtörés. Az Imperium eredeti jelentése: a parancs hatalma.²¹ Ebben az értelemben egyáltalán nincs területális jellege, az csak később kapcsolódik hozzá.

Azt fejezi ki, hogy Róma ősi erkölcsi rendjét²² minden ellenkező áramlattal szemben érvényre kell juttatni.

Nemcsak a birodalom egészének, hanem mindennek (a városnak, a katonai tábornak, de még a családnak is) meg kell felelnie az égi képnek. Ennek leglényegesebb eleme a középpont kijelölése. A kozmoszban a középpontnak a sarkcsillag a jelképe. A birodalomban ezt a szerepet az uralkodó tölti be: ő maga a középpont. Ahogy a Teremtő a kozmosz létrehozója, úgy az „isteni jogú király” a birodalom megalkotója. Ennek az alkotásnak vagy „kialakításnak” szellemi, és nem politikai vagy gazdasági alapja van. Ez az eszme történelem feletti, ezért megvalósítása bármely korszakban lehetséges. Az uralkodó kapja Istentől a törvényt, amely elsősorban erkölcsi, s nem politikai-jogi fogalom: ez a *mos maiorum*.²³ Ehhez az eszméhez szorosan kapcsolódik a hierarchia fogalma. A hierarchia számunkra elég sok negatív felhangot tartalmaz: a hatalom, az elnyomás, a korlátozás gondolata kötődik hozzá. Rómában ezzel szemben a működőképes rend, a stabilitás biztosítója: ez teszi lehetővé, hogy mindenki megtalálja a helyét és a törvény védelmét a társadalomban.²⁴ A római társadalom történetében a különböző rétegek küzdelmét a korunkban divatos felfogások szerint elsősorban anyagi és politikai kérdésnek, mintegy a modern pártküzdelmek ókori előzményeinek állítják be. Pedig Rómában nem maga a hatalom, hanem annak helyes gyakorlása, a hierarchia volt az igazán lényeges kérdés.²⁵

„A halandók életét a lélek vezérli és kormányozza, s ha az erény útján tör a dicsőség felé, magában is elég erős, hatalmas és messze fénylő: nem szorul a szerencsére, hiszen az derekasságot, elszánást s más jó tulajdonságokat sem adni, sem elragadni nem tud. (...) Minthogy ugyanis az ember testből és lélekből áll, minden foglalatosságában, valamennyi törekvésében hol a test, hol pedig a lélek természetét követi. Külső szépség, nagy gazdagság, testi erő és más efféle azonban hamar elenyészik, de a szellem kiváló művei, miként a lélek, halhatatlanok. (...) oly sok, oly különböző foglalatosság vezetheti el a lelket a tökéletesség fényéhez. Ám ezek közül szerintem a polgári és katonai hatalom, egyáltalán, az állami hivatal manapság a legkevésbé kívánatos, minthogy a megtiszteltetés nem az érdemet jutalmazza, s azoknak sem szerzi meg a biztonságot vagy a tekintélyt, akik görbe úton juthattak hozzá. (...) A szellemi tevékenységek közül viszont különösképpen hasznos a történetírás.”²⁶

Az előbbi idézet nem valamely keresztény moralistától származik, hanem a Kr. e. 1. században élt, demokrata érzelmű Sallustiustól (kb. Kr. e. 86–35).²⁷ Az ókori értékelés a legnagyobb történetírók között tartotta számon, jóllehet irodalmi munkásságának jellege már akkor is sokkal inkább a történeti publicisztika, mint a feltáró igényű történetírás körébe utalta.

Sallustius a történések összefüggését akarta bemutatni. Nem a kezdeti, legendás homályba burkolózó idők érdekelték. A múlt eseményei csak annyiban voltak lényegesek a számára, amennyiben azok saját jelenének viszonyait előkészítették és érthetővé tették. A jelenről (vagy közelmúltról) ír a jelennek. Ezekben a vonatkozásokban sok hasonlóságot fedezhetünk fel közöttük és számos jelenkori publicista között.

Műveiben alig említi meg az isteneket, de valamilyen formában mindvégig jelen

vannak, ugyanis az istenek tisztelete a helyes és jó erkölcsi rend egyik talpköve.²⁸ Ha ez a rend megbomlik, és nem állítják helyre, akkor Róma is elvész. Nem annyira a házastársi hűség hanyatlása, a nemi erkölcs romlása, a magánéleti visszasságok és a léha szórakozások háborítják fel, hanem sokkal inkább a politikai erkölcstelenség, a politikai élet züllése. Azt is észreveszi, hogy a morális süllyedés hátterében a hagyományos értékrend megváltozása, elanyagiasodása, a pénzhétség áll. A kontraszt, amelyet Sallustius az olvasó elé tár, éppen a régi idők jó erkölcsi rendje és a jelen megromlott erkölcsi állapota között van.

„...háborúban-békében ápolták a jó erkölcsöket, teljes volt közöttük az egyetértés s ritka a kapzsiság; jog és igazság nem annyira a törvények, hanem inkább a természet parancsára érvényesült. (...) polgár a polgárral az erényben versenyzett. Az istenek tiszteletében pazarlók, otthon takarékosak, barátaikhoz hűek voltak. Két tulajdonsággal óvták meg önmagukat s az államot: bátorságot tanúsítottak a háborúban, s mihelyt eljött a béke, méltányosságot.”²⁹

Sallustius tehát Róma alapvető erkölcsi kódexéhez, a *mos maiorum*hoz való visszatérést sürgeti. Egy reformtervezetben hangot is ad ennek, amikor azt javasolta Caesar-nak, hogy véget kell vetni a pénz mindenható uralmának. Meggyőződése szerint csak így lehet Rómát megmenteni.

Nem hivatkozik mítoszra és nem is mitizál, mégis az örök és időtlen mintát állítja az olvasó elé mint követendő példaképet. Szemére vetik, hogy idealizált, megszépített s ezért nem teljesen igaz múltképet rajzol. Marxista beállítottságú értékelői szerint pedig „...inkább a válság korának látható jelenségeit vetíti elénk, mintsem ennek a kornak anatómiáját: a felszín mélyében végbement gazdasági és társadalmi folyamatokat. (...) Kétségtelen, hogy azt a válságot, amelyet mi már gazdasági és társadalmi összetevőiben szemlélünk és azokból akarunk megérteni, Sallustius elsősorban erkölcsi válságnak fogta fel és ennek szellemében ábrázolta.”³⁰ Valóban, megállapításai olykor elég sommásnak tűnnek, és az események „valódi” lefolyásától időnként eltérnek. Figyelmes olvasással azonban ráébredünk, hogy csak modern reflexeink léptek működésbe, ha tudatos ferdítéssel, történelemhamisítással vádoljuk meg. Sallustius nem csúsztat, ő az archetípust, a mélyebb és valódibb történelmi igazságot akarja meglátatni erőteljes és meggyőző következtetéseivel, a tettek, események és portrék biztos kezű, szinte pszichológusi megrajzolásával. Mindig a tárgyra és az elvi lényegre koncentrál, ehhez igazítja írásainak kompozícióját, arányait és stíluseszközeit. Olvasóit szinte az elbeszélte események részesévé teszi azzal, hogy ritkán tár eléjük kész ítéletet, a véleményalkotást gyakran rájuk bízta.

Eszmei mondanivalójának tükrében – mai fogalmaink szerint – talán leginkább az „intelligens konzervatizmus” Kr. e. 1. századi képviselőjének nevezhetjük.³¹

A római történészek közül Liviust (Kr. e. 59–Kr. u. 17)³² érdemes még közelebbről megismernünk. A kor, amelyben élt és alkotott, a birodalom egyik legjelentősebb fordulópontja: a principatus kezdete, az augustusi aranykor.

Augustus uralkodói programjának lényege a mitikus teremtető királyok által alkotott igazi rend, vagyis a *mos maiorum* helyreállítása: tegyük azt, amit atyáink tettek, de job-

ban. Ez több mindent takar. Nemcsak a vallást, a kultuszt kell visszaállítani eredeti méltóságába, nem csupán a katonai fegyelem és aszkézis megszilárdítását kell elvégezni, hanem az emberek jólétét is meg kell teremteni. Helyre kellett állítani a senatus tekintélyét is, hiszen a senatorok közül többen méltatlanok lettek erre a tisztségre. Mindennek érdekében olyan közjogi megoldást kellett találnia, amely minden félnek megfelelő: a monarchikus államformát. Augustus a történelem azon kevés uralkodója közé tartozik, akinek sikerült megvalósítania programját, és akit tiszteltek és becsültek alattvalói.

Livius ennek a korszaknak hivatásos és reprezentáns történetírója, Augustus közvetlen barátja és pártfogoltja volt, bár nem mindenben tudott a principatus rendszerével azonosulni. Célkitűzését a Város történetét alapításától elbeszélő, ránk már csak töredékesen maradt műve előszavában fejteti ki:

„Szeretném, ha minden olvasóm inkább arra ügyelne, hogy milyen volt az élet, milyen az erkölcs: milyen férfiak munkálkodása, háborúban és békében milyen tulajdonságok révén sikerült a birodalmat megteremteni és ily nagyra formálni; majd a fegyelem lassú lazultával először az erkölcsi alap süllyedését, azután az egész építmény fokozatos roskadozását, még később hirtelen összeomlását figyelje, amíg odáig nem jutottunk, hogy sem hibáinkat, sem azoknak orvosszereit nem tudjuk elviselni. A történelem megismerésében épp ez az üdvös és gyümölcsöző, hogy az ember mindenfajta eseménynek intő példáit szemlélheti mintegy messziről látható emlékművön; innen válogathatja maga és közössége számára, ami követésre méltó, innen (ismerheti meg), mit kell kerülnie: ami gyalázatosnak indult és gyalázattal is végződött.”³³

Livius egyáltalán nem titkolja, hogy egy eszményt, archetípust kíván élénk állítani mint követendő példaképet, amely megoldást nyújt a jelen gondjaira, hiszen ezek a problémák mind az erkölcsi hanyatlásból fakadtak. A mai gazdasági-politikai összefüggésekben gondolkodó olvasó számára éppen ezért könnyen közhelyszerűnek, olcsó moralizálásnak vagy éppen politikai propagandának tűnik számos megállapítása. Ez már csak azért sem igaz, mert nem politikai elkötelezettség vezérelte, hanem mély patriotizmusa, Róma iránt érzett, mindent felülmúló szeretete.³⁴ A római eszmények (férfiasság, kegyesség, hűség, igazságosság, kegyelmesség, vallásosság, állhatatosság, méltóság stb.) történelmi eseményeken keresztül történő bemutatása és példaképpé nemesítése ezért nem öncélú szépírói fogás. Egyértelmű a célja: nem csupán száraz kronológiát, „telefonkönyvet” akart írni, hanem a történelemben rejlő tanulságokat is le akarja vonni, hogy ezzel buzdítsa kortársait a régi erények megtartására és hazafias tettekre. Stílusa máig magával ragadó, csiszolt, lendületes és olvasmányos.

S valljuk be, Livius, a morálfilozófus történetírót talán azért is tartják sokan felszíneseznek, mert erkölcsi emelkedettsége és szigorúsága nem ismeri a közepszerűséget.³⁵

IV.

A kereszténység több újdonságot hozott magának a történelemnek a megközelítésében is. Egyrészt az ember többé nem a Sors kiszámíthatatlan és érzelem nélküli kerekétől függ, hanem a Teremtés (a történelem kezdete) és a Végítélet (a történelem vége) közötti lineáris időben halad előre. Másrészt a történelem maga új célt, új értelmet kapott azzal, hogy Isten valóságosan megjelent az emberiség előtt. Nem a kezdetek mitikus idejében, hanem az emberi idő egy meghatározott pontján, visszafordíthatatlan történelmi eseményként Isten közvetlenül belépett az emberiség életébe. A történelem ezáltal az üdvösség történetévé vált.

Ez a tudat a korai keresztények körében azt eredményezte, hogy környezetükkel elég polémikus hangnemben foglalkoztak. A mítoszokra épülő viselkedésmintákat és eszményeket elutasították,³⁶ a pogány istenfogást bálványimádásnak minősítették.³⁷ A megpróbáltatásokat, amelyek a nem keresztény nemzeteket és államokat érték, Isten büntetésének tekintették makacsságukért és keményszívűségükért (például Jeruzsálem pusztulását). „Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze az akadémiának az egyházhoz?” – teszi fel a kérdést Tertullianus.³⁸

Bonyolította a helyzetet, amikor a 2. században a művelt keresztény apologéták elkezdtek felhasználni a görög filozófia lehetőségeit, hogy segítségével könnyebben megértethessék magukat a pogányokkal. Hasonlóképpen alkalmazta ugyanezt a gnózis is. Az egyház nagyon határozottan elutasította a gnóvizist és a gnoszticizmust.³⁹ Ennek a következménye az lett, hogy a filozófiára – túlzott általánosítással – lassan úgy tekintettek, mint az eretnokségek szülőjére.⁴⁰

A keresztények jó ideig nem érdeklődtek különösebben a történelem iránt. Természetesen tudatában voltak annak, hogy ugyanúgy a történelmi időben élnek, mint Jézus és az első tanítványok, de egyre inkább úgy érezték, hogy az ő idejük és a környezetük ideje nem azonos. Tulajdonképpen elválasztották egymástól a szakrális és a profán időt, amely mindig is különböző, de nem materiális fogalom volt.⁴¹ Most azonban a keresztények kezdték úgy vélni, hogy a saját fizikai idejük mintegy a szent idővé vált, s így különbözik a pogányok fizikai idejétől, amelyet profán időnek tekintettek. A 4. századig ez nem is okozott különösebb gondot, hiszen nem volt valami szoros a keresztények és a környezetük közötti kapcsolat. A konstantini fordulat után szükségessé vált, hogy túllépjenek a saját határaikon, mert ha megmaradnak az addigi értelemben vett egyháztörténelemnél, akkor még önmaguk számára sem tudják értelmezni a megváltozott körülményeket.

A keresztény történetírás első alakja Caesareai Euszebiosz (263 k.–339),⁴² korának legműveltebb klerikusa, aki tudatában is volt a nehézségeknek: „...megvallom, hogy az ígért mű annyira meghaladja az erőmet, hogy ígéretemet nem tudom teljesíteni és tökéletesen beváltani. Valójában amikor most elsőként foglalkozom ezzel a témával, mintegy járatlan és kitaposatlan útra lépek. (...) Égetően szükségesnek hiszem, hogy ezzel a munkával foglalkozzak, mivel mindeddig egyetlen olyan egyházi író sem ismerek, aki a maga részéről vállalkozott volna rá, hogy erről írjon.”⁴³ Egyháztörténetében

Jézus korától 324-ig tárgyalja a kereszténység történetét. Érzékelteti ugyan, hogy a keresztények nem a világtól függetlenül léteznek, de csak az egyházzal kapcsolatos világi eseményekre tér ki.

„...megemlékezem azokról a bajokról, melyek az egész zsidó néppel rögtön az Üdvözítőnk elleni összeesküvés után történtek, aztán arról, hogy mennyit, milyen módon és mikor harcolt a pogányokkal szemben az isteni tanítás; azokról a kiváló emberekről, akik az idők folyamán egészen vérük ontásáig és a kínvallatásig küzdöttek ezért a tanításért; napjaink vértanúiról és végül Üdvözítőnknek mindnyájunkra kiáradt, örvedes és nagylelkű segítségéről.”⁴⁴

Euszebiosz egyháztörténetének különlegessége a források használatában rejlik. Nemcsak begyűjteni igyekezett az eredeti (vagy általa annak tekintett) dokumentumokat, hanem ezeket nagyrészt az olvasó elé is tárta. A szerzteágazó és sokféle történelmi anyagot kronologikus keretbe rendezte, ez adja meg műve alapszerkezetét, egyúttal meghatározza történelemszemléletét is. Az időrend mintegy hierarchikus struktúrát biztosít, segítségével világosan tükröződik mondanivalója: az egyház egységét, a világi erőknél és a szétforgácsoló eretnek tendenciáknál való ellenálló képességét a hierarchikus elv biztosítja. Ezt hangsúlyozza azzal is, hogy püspökkatalógusokat is közöl.

A történelem folyamatát alapvetően optimista módon közelíti meg: Isten a megélt események által neveli az emberiséget. Ilyen összefüggésben a Római Birodalom is pozitív jelentést kap: felkészítette a világot az idők teljességére. Konstantin császár Euszebiosznál szinte messiási alakká válik: Isten őt is, miként korábban Mózeszt, az emberek vezérének rendelte.⁴⁵ Isten országa az ő uralmában valósul meg.⁴⁶

Euszebiosz egyháztörténetéből az az üzenetértékű tanulság szűrhető le, hogy az egyháznak és a politikai hatalomnak fednie kell egymást – legalábbis ideális esetben. E gondolat hosszú századokon keresztül hatott, s ma is hat mind a teológiában, mind a politikában.

Művének mondanivalóját lényegében nem érinti, hogy korának legjelentősebb teológiai kérdésében, az Ariosz által elindított krisztológiai vitában nem foglalt el egyértelmű álláspontot. Mindkét tábor véleményének egy részével egyetértett, ezért „...az ariánusok számára túl ortodoxnak tűnt, az ortodoxok pedig ariánusnak nézték”.⁴⁷

Euszebiosz közéleti személy volt, aki két korszak határán tevékenykedett. Döntéseiből látható, hogy szeretett volna a múlt kipróbált megoldásaihoz ragaszkodni, de egyúttal – valamilyen valós vagy vélt módon – korszerű is lenni. E kettősség eredményeként többször szembekerült önmagával is. Ilyen személyiségtípussal a jelenben is találkozunk.

A keresztény történelemszemlélet és -filozófia megalapozója Augustinus (354–430),⁴⁸ a hippói püspök volt. Annak az állameszmének is megteremtője lett, amelyet a felvilágosodásig általánosan érvényesnek tartott a kereszténység minden irányzata. Sokrétű és óriási életművéből számunkra itt egy könyv fontos: az önmaga által is *magnum opus et arduum*nak, nagy és nehéz munkának nevezett *De civitate Dei* – Isten városáról, amelyet 413–426 között készített.⁴⁹ Augustinus nem történész, s az *Isten városáról* semmiképpen nem tekinthető történelmi műnek, nem is szánta annak. A későbbi európai év-

századok történeti gondolkodására azonban akkora hatást gyakorolt, hogy érdemes közelebbről megismerkednünk vele.

A keletkezés háttérében mozgalmas és fájdalmas események, évtizedek állnak.⁵⁰ Mind a pogányok, mind a keresztények feltették a kérdést: kinek a bűneiért és kinek az istene büntette ezzel a birodalmat? Mit lehet, mit kell tenni, kinek az istenét kell kiengesztelni?⁵¹

Augustinus nem esik kétségbe, s határozottan elutasítja a keresztények körében elterjedt, „balszerencsés időkre” hivatkozó fatalizmust. Morális tanítását történelmi távlatokba helyezi. „Túlárad a rossz, és Isten akarta, hogy túláradjon. (...) Rossz idők, nehéz idők: így beszélnek az emberek. Élünk jól, s jók az idők is. Mi vagyunk az idők: amilyenek vagyunk, olyanok az idők. (...) Bizony nem rossz az ég és a föld és a víz, és minden, ami bennük van: a halak, a szárnyasok és fák. Mindez jó; a rossz világot a rossz emberek okozzák.”⁵² A pogányok a katasztrófát isteni büntetésként értelmezték, mert kultuszaik helyébe a kereszténység lépett államvallásként: „Ezekben a keresztény időkben Rómát meggyötörték és felgyújtották. (...) Íme, amikor áldozatokat mutatunk be az isteneinknek, állt Róma, virágzott Róma; de mivel a ti Istenetek áldozata felülkerekedett és bővelkedett, a mi isteneink áldozatai meg vannak tiltva és meg vannak akadályozva, íme, mit szenved Róma.”⁵³ Augustinus elutasítja ezt a vádat: Róma már a kereszténység elterjedése előtt is többször leégett, és különben is „...örömet találnak a rómaiak a tűzvészben. (...) Miért gyönyörködtesz, hogy szájaskodsz az Isten ellen olyan dologért, ami le szokott égni?”⁵⁴ Ugyanakkor – mintegy vigaszt nyújtva – arra is utal, hogy egy intézmény fennmaradását az emberek minősége biztosítja: „Roma non perit, si Romani non pereant. (...) Roma enim quid est, nisi Romani?” – Róma nemvész el, ha a rómaiak el nem vesznek. Mert mi Róma, ha nem a rómaiak?⁵⁵ Ezek a gondolatok visszaköszönnék az *Isten városából* is.

Ebben a 22 könyvből álló hatalmas művében a földön végbemenő történelmi folyamatot a transzcendenciából eredeztette és abban is oldotta fel. A történelem Isten akaratának a megnyilvánulása, Isten morális célja jelenik meg benne. A történelmi múlt innen szemlélve nem más, mint a jó és a rossz, a hit és a hitetlenség: a szent és a profán képviselői – Isten városa (*civitas Dei*) és az e világi város/az ördög városa (*civitas terrena/civitas Diaboli*) – közötti hosszú küzdelem. A két város két eszmeiséget fejez ki.⁵⁶ „Két várost alapított a két szeretet; tudniillik a földöt az egészen Isten megvetéséig terjedő önszeretet, az égit pedig az egészen az önmegvetésig haladó istenszeretet. Az önmagával, ez az Úrban dicsekszik. Amaz az embereknel keresi dicsőségét, ennek pedig Isten a legnagyobb dicsősége, a lelkiismeret tanúsága szerint.”⁵⁷ „...az egyik arra rendeltetett, hogy örökre uralkodjék Istennel, a másik, hogy örök büntetést szenvedjen el az ördöggel.”⁵⁸ A földi város a *vanitas*, a hiúság jegyében él, időleges és halandó, csak a természetes szaporodás révén marad fenn; az égit a *veritas*, az igazság ragyogja be, örök és halhatatlan.⁵⁹

Az e világi város a lázadó angyalok bukásával veszi kezdetét, majd Kain (*civis huius saeculi* – e világ polgára) – száll szembe Ábellel (*peregrinus in saeculo* – száműzött⁶⁰ e világban): „A földi város első alapítója testvérgyilkos volt, mivel erőt vett rajta az irigység, s öccsét, az örök város e földön száműzött polgárát megölte. (...) ami pedig Káin

és Ábel között történt, a két város: Isten és az emberek városa közötti ellenségeskedést bizonyította.”⁶¹

Augustinus monumentális freskóján Babilon testesíti meg a földi várost, amely szemben áll Isten városával. Nem azonosítja nyíltan a létező Rómát a mitikus Babilonnal, ám ahogy a Város sorsát végigköveti műveiben, olvasója számára egyértelművé válik a célzás.⁶² Róma legfőbb erénye, hogy a földi város mindenki által érthető szimbóluma tud lenni – írja Lancel.⁶³ „És nézzétek ennek a két városnak a nevét, Babilonnak és Jeruzsálemnek. Babilon neve zűrzavart jelent, Jeruzsálem neve annyit tesz: a béke látomása. Fordítsátok most figyelmeteket a zűrzavar városára, hogy megértsétek a béke látomását: ezt viseljétek el, arra vágyakozzatok. (...) Az emberi nem kezdete óta egymásba keveredve léteznek, és így járják útjukat a világ végezetéig (...) ám végül szétválasztatnak. (...) Jeruzsálem [az Úr] jobbán lesz, Babilon a balján.”⁶⁴

A világ fiait a sátáni „erényekről”: a gőgről, az engedetlenségről és az önzésről, a mennyei város polgárait az isteni erényekről: az alázatosságról, az engedelmességről és az önzetlenségről lehet felismerni. Isten gyermekei azért élnek a világ lehetőségeivel, hogy Istent élvezhessék – a világ fiai Istent akarják arra felhasználni, hogy a világot élvezhessék. Ez a szembeállítás ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az e világ embere által létrehozott dolgok (például kultúra, civilizáció) mind rosszak és értéktelenek lennének. A két város közé nem lehet politikai vagy társadalmi választóvonalat húzni. Ezért lehet a földi városnak is jóra fordítható tette, hiszen nem a dolog, hanem a használat szándéka, az emberi döntés minősít.

„A hitből élő emberek családjá azokra az örökkévaló dolgokra vágyakozik, amelyek az eljövendőre vannak megígérve, a földi és mulandó dolgokat mintegy vándorként használja, nehogy ezek elcsábítsák vagy elfordítsák Istentől, akihez törekszik... [Az égi város,] míg a földi városban tölti száműzetésének mintegy rabéletét, miután a megváltás ígéretét és a lelki adományokat zálogként már megkapta, nem habozik a földi város törvényeinek engedelmeskedni, melyek mindazt irányítják, ami a halandó élet fenntartásához szükséges.”⁶⁵

Időről időre felbukkanó félreértelmezés, hogy Augustinus az államot eleve rossznak tartotta. Meggyőződése szerint az állameszmét a Teremtő plántálja teremtményébe, így az a teremtés része. Az állam tehát nem lehet a bűn következménye, de az isteni eszmének csak akkor felelhet meg, ha az isteni tettek: a béke és az igazságosság, vagyis a rend megvalósítására törekszik. Az államot a rend, vagyis az isteni hiánya ítéli pusztulásra. Isten városának polgárai békében élnek nemcsak egymással, de készséggel elfogadják a földi város törvényeit is, és nem láznak ellenük. Az ő feladatuk, hogy a földi város rendjét előmozdítsák.

„Tehát ez az égi város, míg száműzetésben van a földön, minden nemzetből polgárokat hív, és a vándorlók társadalmát minden nyelvből alkotja meg, nem törődve azzal, ami a földi békét megteremtő vagy fenntartó szokásokban, törvényekben és intézményekben különböző. Közülük nem pusztít el semmit, sőt fenntartja és követi mindazt, ami ugyan a különféle nemzetekben különböző, de egyazon cél, a földi béke felé mutat...”⁶⁶

A két város közötti küzdelem ezen a földön az utolsó ítéletben fejeződik be, és min-

den újra visszatér a transzcendencia világába. „A Történelem Ábel és Káin szellemi leszármazottainak harcából áll.”⁶⁷

„...mert mennyei a szentek városa, noha itt születnek polgárai, akik által száműzésben van, amíg országának ideje elérkezik, midőn egybe fogja gyűjteni a testükben feltámadókat, s akkor az ígért ország nekik adatik, ahol királyi vezérükkel vég nélkül fognak uralkodni.”⁶⁸ „...s oly kellemességet és könnyűséget fogunk ott az engedelmességben tapasztalni, amilyen boldogságot nyújt az élet és az uralkodás.”⁶⁹

„Miután pedig végrehajtatott az ítélet, meg fog szűnni ez az ég és ez a föld, s akkor kezdetét veszi egy új ég és egy új föld. Mert a dolgok átalakulása és nem teljes megsemmisülése által fog elmúlni a világ.”⁷⁰ A történelem célja a történelmen kívül van; éppen ezért a keresztényeknek nem a földi értékekre kell figyelniük. A világ dolgait használni kell, nem élvezni.

Augustinust az a két esemény érdekli a világ történetében, amelyek a keresztény ember „...számára megnyitották és új irányba terelték a történelmet: Ádám bűne és az ember Krisztus által történt megváltása”.⁷¹ Nem ért egyet az Eusebiosznál tapasztalható haladógondolattal, és elutasítja a pogányság mitikus, archetipusos gondolkodását,⁷² a ciklikusság, az örök visszatérés hagyományos elméletét, mivel tartalmatlan és a keresztény gondolkodáshoz nem illőnek tartja, de megcáfolásukkal sem foglalkozik. Helyette még nagyobb távlatot állít hallgatói és olvasói elé: az idő ugyan egyenes vonalú és véges, nem tér vissza semmi, nincs ismétlés, újakezdés; ám a földi világ nem oldódik fel a semmiben, nem semmisül meg, hanem átalakul az igazi és örök valósággá. Többek között ezzel is olyan erkölcsi ideált mutat meg, amely annak is elfogadható, aki ellenérzésekkel közelít a kereszténységhez. Gondolatai a napi eseményekhez kötődnek, de mindig továbblép, és megmutatja a távlatokat, a felszín mögötti lényegét. Nem véletlen, hogy mind saját korában, mind a későbbi évszázadokban oly sokan olvasták elmélyült figyelemmel, s olyan sokszor értették félre, mint talán senki más.

Tanár, filozófus, teológus, misztikus, lelkipásztor, püspök: kiragadott jelzők és funkciók, mert ennél kevesebb s ennél több volt. Amit csinált, azt teljes odaadással végezte, még akkor is, ha később helytelenítette és megbánta. Igényt tartott rá barátainak és tisztelőinek kiterjedt köre, híveinek serege és az állam is, s ő eleget akart és tudott tenni a sok elvárásnak. Augustinus az a nagyon ritka ember, aki valóban mindenkinek mindene tudott lenni.

V.

Az augustinusi történelemfelfogás azt eredményezte a keresztény Európában, hogy a történelmet *gesta Dei*ként, Isten tetteiként közelítették meg.⁷³ A történelem célja Krisztus második eljövételének várása, s az eljövétel, a parúzia adja meg visszafelé a történelem értelmét.⁷⁴ A történetíró feladata az lett, hogy megmutassa az isteni üdvtervet az emberi világ eseményeiben.⁷⁵

A klasszikus ókori gondolkodás szerint a történelem az ember természetével és a kozmossszal összetartozik. Az újszövetségi gondolat szerint Krisztus fellépése nem

tartozik a világtörténelem folyamatosságába: nem olyan tény, amelyhez hasonló előfordulhat, hanem egyedülálló esemény, „...mely a történelem és a természet egész menetét egyszer és mindenkorra kérdésessé teszi, amikor berobbann ezek természetes folyamatába, bűn és halál láncolatába. (...) Csak mi, modernek – akik a Krisztusban való hitről a »kereszténység« fogalmaiban, a kereszténységről pedig a »történelem« fogalmaiban gondolkodunk – szoktuk e kinyilatkoztatást történelminek nevezni, s ilyenkor nemcsak az elmúlt valóságra, de kétezer év meg nem valósult eszkatológiájára is gondolunk.”⁷⁶

A középkor, a reneszánsz és a kora újkor folyamán az európai kultúrkörben sok szellemi kísérletezéssel találkozhatunk. A 12. századtól az egyetemeken egyre több diákot vonzanak. A nagy központokba (Bologna, Pádua, Párizs stb.) egész Európából érkeztek diákok. A keresztes háborúk korában arab közvetítéssel újra ismertté váltak Arisztotelész művei, amelyek – bár eleinte tiltották őket – jelentős hatást gyakoroltak a nagyszámú egyházi értelmiségre is. A középkori Nyugaton lassan erősödött a racionalista és naturalista jellegű gondolkodás; a középkori filozófiát egyre jobban foglalkoztatja a hit és a ráció összeegyeztetése.

Mintegy hétszáz évvel Augustinus után Freisingi Ottó (1114–1158) világkrónikájának alcíme (*Historia de duabus civitatibus* – A két város/állam története) jelzi, mennyire konkrétan értelmezték az augustinusi szimbolikát. A krónika előszavában ezt ki is fejti. Konceptiójában azonban sokkal közelebb áll Euszebioszhoz: egyrészt szorosan összeköti a világ történetét és az üdvtörténetet, másrészt meggyőződése szerint Isten uralma állandóan növekszik a történelemben. Maga a krónika Ádámtól a szerző koráig tekinti át az eseményeket.⁷⁷

Freisingi Ottót még nem inspirálta Arisztotelész, ellentétben Dante Alighierivel (1265–1321). Az *Isteni színjáték* nem történeti mű, történetfilozófiáinak sem lehet tekinteni. „Mégis az, ahogyan Dante a keresztény világszemlélet szerkezeti alapjául használja a ptolemaioszi-arisztotelészi kozmológiát, könnyedén elterjed a kereszténység kollektív képzetében, amelyben immár a görög tudományos világnézet minden egyes aspektusa vallási jelentőséggel itatódik át.”⁷⁸

A teológia területén már általánossá vált az arisztotelészi bölcsélet, amikor az angol William Occam (1280/90–†1349) új útra (*via moderna*) lépett.⁷⁹ Megkérdőjelezhetetlen volt számára a keresztény kinyilatkoztatásban foglalt igazság, de a megtapasztalható valóság megismerését nem akarta alárendelni a metafizikának. Szerinte az értelemnek nem Istenre, hanem a teremtett világra kell összpontosítania, mert az érzékelés (*empiria*) csak erről képes adatokat szerezni. Istenről nem szerezhetünk bizonyos tudást, ennek csak Isten Igéje lehet a forrása. A hit csak isteni kegy révén erősíthető meg, természetes értelemmel nem. Az empirikus és az isteni között nincs számunkra érthető folyamatosság.

Occam teológiaiilag szétválasztja Isten valóságát az empirikus valóságtól. Ezt a gyakorlatban is alkalmazza, amikor úgy véli, hogy az egyháznak politikailag el kell különülnie a világtól.⁸⁰ E gondolatnak a történetírásban is szerepe lesz: szétválik egymástól a világi és az egyháztörténelem, s a „történelem mint üdvtörténet” megközelítés csak az utóbbi területén tartja meg létjogosultságát. A tapasztalatra épülő természettudo-

mány veszi igazán hasznát az occami filozófiának, és rajta keresztül a pozitivista történetírás is profitál majd belőle.⁸¹

Az egyház a késő középkor és a reneszánsz korában általában komoly teret engedett az intellektuális kísérletezésnek, „...ez volt éppenséggel egyik legfőbb oka, amiért a protestánsok bírálták” a katolikus egyházat. Értékelésük szerint „...azzal, hogy tolerálta, sőt ösztönözte a görög filozófia, tudomány és a szekuláris gondolat terjedését, s így a Szentírásnak a hellenizmusra jellemző metaforikus értelmezését, az egyház hagyta, hogy folt essen az eredeti kereszténységen és a bibliai igazságon.”⁸² Különösen az új természettudományos világnézet kidolgozásának első kísérletei okoztak vitákat.

Nicolaus Copernicus (1473–1543) nevéhez a napközpontú, heliocentrikus rendszer kidolgozása kötődik.⁸³ Régóta ismeretes, hogy ez az elképzelés nem pontos, „...a kopernikuszi rendszer teljes részletességgel kidolgozva csak matematikai hipotézisként jöhet számításba, és semmiféle fizikai értelmezést nem tesz lehetségessé.”⁸⁴ Eszmei újdonsága abban (is) rejlik, hogy eltér a már megszokott és elfogadott földközpontú arisztotelészi felfogástól, s visszanyúlik az őt megelőző görög tudományig. Ezzel viszont hosszú távon az is együtt járt, hogy megkérdőjeleződött maga az eszmei alap, amelyre a középkor évszázadaiban építkeztek.

Az új hipotézis katolikus körökben eleinte nem okozott különösebb gondot. Az 1530-as években copernicus bemutatta elképzeléseit a pápának is, aki nem támasztott kifogást, s a szerző a kiadási engedélyt is megkaphatta. A reformáció oldaláról viszont több kritika és támadás is érte a szerzőt, mivel elmélete több helyütt is ellentmondott a Bibliának, „...márpedig a Szentírás a protestantizmus egyetlen abszolútnak elismert tekintélye volt. A bibliai kinyilatkoztatásnak az emberi természettudomány általi megkérdőjelezése – a reformáció hívei a hellenizmus szellemének pontosan ezt a fajta arroganciáját, az értelmezés ilyen csűrés-csavarását nem szenvedhették a katolicizmus kultúrájában. Luther már a *De Revolutionibus* megjelenése előtt »elbizakodott asztro-nómusnak« nevezte Kopernikuszt, aki annyira ostoba, hogy fejtetőre akarná állítani az asztronómia egész tudományát, miközben ellenkezik a Szent Bibliával. (...) Kálvin felteszi a kérdést: »Ki merészelné vajon Copernicus tekintélyét a Szentlélek tekintélye fölébe helyezni?«”⁸⁵

A reformátorok állásfoglalása a katolikus egyházra is hatott. Elősegítette ezt az is, hogy több esetben az egyértelműen teológiai vitákhoz (például a Szentháromságáról) a kopernikuszi elmélet is hozzákeveredett, s ez óhatatlanul veszélyesebbnek tüntette fel az új elképzelést.⁸⁶ Erősítette ez a nézetet Galilei néhány nem túl megfontolt kijelentése is. 1616-ban végül a katolikus illetékesek is úgy döntöttek, hogy a hit védelme érdekében célszerűbb elítélni mind Copernicus, mind Galilei nézeteit.⁸⁷

VI.

A kereszténység 16. századi kettészakadása nemcsak teológiai polémiát és apológiát eredményezett. „A protestáns történetírók egyrészt arra használták a történelmet, hogy bizonyítsák, hogy vallásuknak Luthernél sokkal régebbi előzményei vannak (a

középkori eretnekeket is beleértve), másrészt, hogy bemutassák, hogy a római katolikus egyház milyen régóta korrupt. A katolikus történészek pedig épp ennek ellenkezőjét bizonyították.”⁸⁸ A reformáció teológiai üdvtana és történelemfelfogása – részben gyakorlati okokból is – eltér egymástól. A történelemszemlélet két forrásból táplálkozott. Egyrészt a Bibliában foglalt kinyilatkoztatás feltétlen, abszolút tekintélyéből, másrészt a világban érvényesülő gondviselő kegyelem szinte kétségbeesett kereséséből. Ez a kegyelem a törvényben, az államban, a helyes társadalmi rendben tükröződik. Az emberben az eredendő bűn következtében lappangó negatív ösztönök által a Sátán rombolja és megzavarja a harmóniát, de Isten megghiúsítja a gonosz szándékait. A történelemben ezek az erővonalak kirajzolódnak, ha ezeket felismerjük, akkor észreveszünk a gondviselés megnyilvánulását az emberiség életében. A reformáció történetírása ezért az apológiát történettudományi módszerként alkalmazta, s ez kiváló eszköznek mutatkozott nemcsak az öngazolásra, hanem a katolikus egyház lejáratására is, mivel propagandisztikus módon művelte. Mindkét oldalon a dokumentumokat tekintették a bizonyítékok forrásának, s ezzel szükségessé vált a forráskutatás és -kritika.

Protestáns oldalról az első, aki tervszerűen gyűjtött források alapján kritikai egyháztörténetet állított össze, Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) volt.⁸⁹ Az evangélikus Christoph Cellarius (1638–1707) hallei egyetemi tanár három kötetben adott ki történelmi összefoglalást.⁹⁰

Katolikus oldalról egy jelentős összefoglalás készült: az olasz Cesare Baronio (Baronius, 1538–1607) bíborosé.⁹¹ A francia maurinus bencés kongregáció szerzetesei források kiadásával foglalkoztak. Kiemelkedik közülük Dom Jean Mabillon (1632–1717), akit az oklevéltan (diplomatika) megalapozójának tartunk.⁹² Francia jezsuiták a zsinatok iratait adták ki.⁹³ A jezsuiták legnagyobb vállalkozása a hagiográfiához kapcsolódik: a dél-németalföldi Jean Bolland (1595–1665) a vértanúk és a szentek kritikai életrajzát kezdte elkészíteni.⁹⁴

A reformáció hatásaként azonban egyre jelentősebbnek tűnt a különbség a teremtő Isten és teremtménye, Isten kifürkészhetetlen és eleve meghatározott akarata és az ember véges értelme között. A világ teljes mértékben különbözik teremtőjétől, a világ ezért megismerhető Istenre és transzcendens valóságára való közvetlen hivatkozás nélkül is, következésképpen a világ racionális és naturalisztikus módon érthető meg. Az ember uralma a természet felett bibliai gondolat, így a természet minél alaposabb megismerése nem ellentétes Isten akaratával, sőt vallási kötelezettség. Ez lesz Francis Bacon (1561–1626) programjának alapja: a világ természettudományos eszközökkel történő megértése és meghódítása az ember boldogulására és Isten dicsőségére. Sem a reformátorok, sem Bacon nem láthatta előre, hogy „...ez az út előbb a deizmus távoli, racionalista Teremtőjéhez, végül pedig ahhoz vezetett, hogy a világi agnoszticizmus mindenféle természetfeletti valósággal végképp leszámoljon.”⁹⁵ Ennek az eltávolodásnak ellenhatásaként különböző irányzatok jelentkeztek, amelyek az egyén vallásosságának elsődlegességét igyekeztek kiemelni (például a pietizmus).

A 17. században – mindkét oldalról mintegy az augustinusi két város illusztrálásaként – hosszú fegyveres konfliktusba torkollott a két nagy keresztény felekezet küzdelme. Az értelmetlen s egyre embertelenebb harmincéves háború megmutatta, hogy a

vallások közötti küzdelmet nem lehet ilyen módon eldönteni. Az eredmény fokozott szekularizációs tudat lett. Az európai civilizációt addig uraló monolit hitrendszer helyébe az empirikus, racionális, a józan észre és a valóságra hivatkozó, s ezért mindenki által felfogható tudomány lépett, amely egyúttal az emberiség felszabadítójának szerepében is tetszeleghetett. A földi lét immár nem az örökkévalóság előszobája volt, nem a „siralmak völgye”, hanem egyre inkább végcélá vált. Megteremtődött a szekuláris humanizmus és a tudomány materializmusa. Isten transzcendens metafizikájának helyébe az emberi technika mágikus metafizikája lépett.

A gallikanizmus mint egyháztörténeti fogalom azt jelenti, hogy az államot megilleti az egyházi viszonyok feletti felügyelet joga. A gyakorlatban ez ennél többet takar: ki-fejezi a nemzeti sajátosságokat és a másoktól elkülönítő jellegzetességeket megmutató autonóm történelmi tudatot. Ez a politikai koncepció különösen azután vált jelentősé, hogy Franciaország lényegében győztesen került ki a harmincéves háborúból. Ezt Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) munkásságában találhatjuk meg.⁹⁶

Bossuet nem történész: teológus, kiváló szónok, püspök, akadémikus, a francia trónörökös nevelője volt; Descartes tisztelője, az „utolsó egyházatya”, ahogy kortársai nevezték. Sokirányú munkásságából most a trónörökös számára készült történelemfilozófiai tanulmányát emelem ki. A *Discours sur l'histoire universelle* (Értekezés az egyetemes történelemről) 1681-ben jelent meg. Bossuet úgy látja, hogy a látható világban minden a természet rendjéből fakad, s ezért mechanisztikusan magyarázható. A történelmi események azonban az előrelátó isteni gondviselésből erednek. Középpontjában Krisztus megjelenése áll: minden ezt készítette elő, és minden további esemény ebből következik. A felemelkedő és hanyatló birodalmakban a továbbfejlődés menetét látja, s ezzel a fejlődésemeléttel alapot biztosított a modern történelemfilozófia számára is. Kiemelkedő jelentőségű a *Histoire des variations des églises protestantes* (A protestáns egyházak vallási változásainak története, 1688) című művének négy kötete. Lényegében vitairat, de bőséges tudományos apparátussal ellátva: minden oldala tele van lábjegyzetekkel. Ez akkoriban még nem volt szokásban.

VII.

„Felvilágosítani annyit tesz, mint eltakarítani a szem útjából minden álcát és leplet, helyet szorítani a fénynek az értelemben és a szívben, hogy megvilágosítsa őket, hogy megmelengesse a szívet; annyit tesz, mint belépni az igazság és a rend tartományába, ahol az ember küldetése, az igazi boldogság trónol.”⁹⁷ A felvilágosodás elméleti, és ami fontosabb: gyakorlati választ ad a barokk hömpölygő és fenséges pompájára, a hitbéli ortodoxiára⁹⁸ és az ellenreformációra. Minden ellenkező hatás ellenére egész Európában meghatározta a 18. század hangulatát. Eleinte a lelkes jobbítás szándéka dominált. Jobbítani kell az államok szerkezetét, adminisztrációját; az iskolaügyet, az egyházat és a vallást, az egész emberi társadalmat. A jobbítást, a reformot erőszakmentes változtatásként értelmezték, még a „revolúció”-hoz sem kötődött eleinte agresszív értelmezés. Ez a szándék nem a múlthoz kötődött, nem onnan akartak példát venni vagy egy

ideális múltbéli állapothoz visszatérni, hanem az ész és az emberi szellem saját erejéből kívánták az új világot felépíteni. „Először fordult elő az emberiség történetében, hogy a múlt álma helyett a megálmodott földi jövő lebegett szeme előtt!”⁹⁹

A lelkesedésből fakadó derűs és ártatlannak tűnő képet – a bájos hajnalpír derűs csillogását – azonban felváltotta a ráció kemény és hideg, mindent leleplező fénye. A korábban megkérdőjelezhetetlen dolgokat, mint például az Isten kegyelméből fennálló királyságot, a vallást és a hitet, az addig érvényesnek elfogadott tudományos és filozófiai alapelveket immár babonás hiszékenységnek tüntette fel ez a fény. Egyre többen tagadták a vallásos alapokat, s ebben a természettudósok járnak az élen. Julien Offray de Lamettrie (1709–1751) például két könyvével is nagy botrányt okozott. Először a *Histoire naturelle de l'âme* – A lélek természetrajza (Hága, 1744) – tűnt annyira materialistának, hogy a párizsi parlament rendeletére hóhér égette el a könyvet. Ebben a szerző kimondja, hogy a gondolkodó létező csak anyagi lehet. Néhány évvel később az orvosi tudatlanság ellen írt szatíráját: *L'homme-machine* (Leiden, 1748).¹⁰⁰ E művében a mechanika végiggondolása nyomán eljut a teljesen Isten nélküli materializmusig. „A progresszív európaiak szemében a hagyományos kereszténység egyre alacsonyabb presztízsnak örvendett.”¹⁰¹

A felvilágosodás történelemszemlélete kritikusan közelítette meg a korábbi történelemképet. Az eredetmondákat kétségbe vonták, a mítoszokból legendák és gyermekmesék lettek. Ezután már csak azt lehetett létezőnek tekinteni, amit írásos forrás, okirat igazolt. „A racionális gondolkodás minden területen látványos eredményeket hozott. Az emberek már nem a középkorban éltek. Büszkén megvetették mindazt, ami nem volt felvilágosult: a felvilágosult protestánsok még gőgösebben nézték le az elmaradott katolikusokat, a németeket és a svájciakat éppúgy, akár az íreket. S Franciaországban és Itáliában a felvilágosult katolikusok alaposan kigúnyolták saját elmaradott hitbéli társaikat.”¹⁰²

A racionális újragondolás eredményeként a történelemfilozófia mindjobban szekularizálódott: az augustinusi két város, a jó és a rossz, az Ábel és Káin gyermekei közötti küzdelem egyre inkább Isten és ember közötti harccá vált. Az emberközpontú értékrend szinte minden területen általánossá vált, s az emberiség életéből – mind a múltból, mind a jelenből – egyre jobban ki akarja kapcsolni Isten jelenlétét. Ez az értékrend, ha Isten létét nyíltan nem is mindig tagadja, de emberi, személyes magánügygé degradálja azt. A történelmet sokkal inkább materiális dolognak, ennél fogva közügynek tekinti, s ezért ott – e felfogás szerint – a transzcendenciának és Istennek semmiképpen sem juthat hely.¹⁰³ Az Isten helyett önmagát felfedező és önmagát az élet értelmének szakrális középpontjába állító modern ember e tetteivel végül mind önmagától, mind a természettől elidegenedett. Tudattalanul is vágyik a *szentség*, az elvesztett Paradicsom után, de csak pótlékokat, a tények *ál-szentségét* meri és képes megtalálni. Egyfajta új epifániának, egy új úr megjelenésének vagyunk tanúi: annak, hogy az anyagi természet egy mindent átfogó valóság rangjára emelkedik.¹⁰⁴

VIII.

A 18. század közepe után a túlzott racionalizmussal szemben kibontakozott egyfajta preromantikus mozgalom. Következménye – többek között – egy, a felvilágosodás ateista vonulatától jelentősen eltérő új irányzat: a történeti iskola, amelyet másképp historizmusnak¹⁰⁵ neveznek. Ez nemcsak történettudományi módszert, hanem átfogó életfilozófiát is jelentett. Fontos szerepet tulajdonított a múltnak, hiszen a jelen is ebből táplálkozik. Elismeri minden megismerés és érték történelmi jellegét, és a történelemben a valódi (abszolút) értékek és az isteni akarat kifejezését látja. Az más kérdés, hogy a historizmus istenképe megfelel-e a hagyományos keresztény felfogásnak, vagy újabb megközelítéseket részesít előnyben, mint például a deizmus, panteizmus.

Szükség is volt az új életfilozófiára, hiszen a – klasszikus értelemben vett – teológia kiűzése a történetfilozófiából egyelőre lehetetlenné tette például a jó és a rossz kérdésének és így a világ nyomorúságának megválaszolását. „Ennél fogva a XVIII. század minden kísérlete, hogy tervet és értelmet mutasson fel az emberi történelemben, csupán a régi rendszer transzformációja: s nem más az emberi nem nevelése Lessingnél, Isten önfejlődése Hegelnél, a hierarchikus szervezet megváltozása Comte-nál.”¹⁰⁶

A historizmus leginkább Németországban hódított, de szellemi áramlatként egész Európára hatást gyakorolt. Abból a koncepcióból indult ki, hogy a természet és a történelem teljesen eltér egymástól: a természet az ismétlődő és tudattalan jelenségek sorozatából, a történelem pedig az egyszeri és megismételhetetlen emberi akarat tudatos cselekvéseiből áll. Ebből a különbségből fakad, hogy a természettudomány és a történettudomány kutatási módszere sem lehet azonos. Ezt 1725-ben az olasz Giambattista Vico (1668–1744)¹⁰⁷ hangsúlyozta először, az általa megalkotott történelmi ciklikusság elméletével összefüggésben. Vico lényegében egyfajta „néptörténelem” körvonalait alkotta meg; a népek fejlődéstörténetének problematikája és a fejlődéstörténet korszakolása foglalkoztatta. Felfogása szerint Isten a természet megteremtője; az emberi történelem a vízőzönnel kezdődött és ciklikusságot mutat. A különböző kultúrák egymás után kifejlődnek, de amikor elérik csúcspontjukat, hanyatlás következik, s minden körforgásszerűen kezdődik előlről.¹⁰⁸

A történeti iskola szerint az ember világa ugyan szüntelen mozgásban van, mégis léteznek benne olyan szilárd pontok (személyiségek, intézmények, nemzetek és korszakok), amelyeknek változása törvényszerű, követhető és leírható. A szilárd pontok lehetővé tesznek valamilyen szintű általánosítást is. Változatlan emberi természet nem létezik, de az egyes ember természete – éppen fejlődése által – megismerhető: vagyis az embert a történelem közvetítésével érthetjük meg. A természettudomány absztrakt módszerei azonban az ember megértésére nem alkalmasak, ezért a történettudománynak olyan metódusokra van szüksége, amelyek figyelembe veszik, hogy a történetíró valóságos személyekkel és közösségekkel foglalkozik, s hogy e személyek és közösségek megértése intuíció nélkül lehetetlen. „A történészek csak akkor tölthetik be megfelelően a feladatukat, ha rendelkeznek a képzeletdús intuíciónak azzal a képességével, ami nélkül a múlt csontváza zörgő és élettelen marad. Ennek alkalmazása azonban kockázatos vállalkozás, és mindig is az volt.”¹⁰⁹

Johann Gottfried Herder (1744–1803)¹¹⁰ fejtette ki 1774-ben elsőként, hogy minden korszakot a saját belső értékfogalmain keresztül kell szemlélni: Herder szerint a történelemben nem létezik – mai értelemben véve – sem haladás, sem hanyatlás, csak az értékek különbözősége. Az emberiség fejlődésének fő célja a humanitás.

„Megint micsoda örültség, kiszakítani egyetlen egyiptomi erényt abból az országból, abból a korból (...) és egy másik kor mértékével mérni! (...) talán mégiscsak először egyedül a maga helyéből kellene megítélnünk, máskülönben (...) a leggroteszkebb torzképet kapjuk.”¹¹¹

Herderre erősen hatott a deizmus, ennek jegyében hitt egy elvont istenfogalomban, de később eltávolodott az istenhittől, s a vallást történeti terméknek tekintette; ezért – véleménye szerint – a világ rendje nem magyarázható Isten terveiből s céljaiból. Herder még deista szellemű megfogalmazásában a világtörténelem „...színtere lesz (...) egy vezérlő szándéknak a földön, ha ugyanakkor nem is láthatjuk a végső szándékot: az istenség színtere, bár csupán egyes jelenetek résein és romjain keresztül!”¹¹² Az emberi társadalomnak – Herder meglátása szerint – ugyan sajátos belső törvényei vannak, mivel azonban a természet részét képezi, természeti törvények érvényesülnek benne, s azokban Isten nyilvánul meg.

Az intuíció alkalmazása az ember történelmi tapasztalataira irányította a figyelmet. A korábbi évszázadok – vagy inkább évezredek – az örök s abszolút isteni igazságok és a természetjog alapján szemlélték a világot: a historizmus ezzel szemben mintegy „felszabadította” és a racionális-materiális emberközpontúság felé terelte a gondolkodást. Képviselői általában hittek egy – az embertől független, fölötté álló – morális világrend létezésében, az empirikusan megismerhető történelmi világon túli metafizikai valóságban; hitük azonban nem föltétlenül a keresztény kinyilatkoztatásból, hanem inkább a felvilágosodás személytelen deizmusából táplálkozott, történelemfilozófiájuk pedig a haladásba vetett hiten alapult. Német képviselői pedig hajlottak a metafizikai értékek és értékrend alkalmazására; ugyanakkor a felvilágosodás szekularizált és liberális racionalizmusához eleve szorosabban kötődő francia és angolszász kritikusok vélekedése szerint ez egyértelműen bizonyította a német irány relativizmusát és irracionálisát.

Nem hagyható természetesen figyelmen kívül, hogy a historizmus európai elterjedésében és sikerében jelentős szerepet játszott a 19. században a francia események utáni általános ellenérzésből fakadó reakció. Ez két irányzatban fejeződött ki: a liberalizmusban és a romantikában. Mindkettő a múlt iránti érdeklődés újjászületését s a felvilágosodás tradícióellenességének kritikáját eredményezte. A liberalizmus az egyén, a személyiség politikai-gazdasági szabadságát hirdette, s ezt a szabadságot átvitte a kollektív egyéniségre, a nemzetre is. Mielőtt azonban ez a szabadságfogalom a köztudatban kellemetlen asszociációkat keltve összekapcsolódott volna a francia forradalomban lejáratott *liberté*vel, a liberalizmus úttörői a reneszánsz humanizmusának némely elemét felhasználva kifejtették, hogy a szabadság csak a megrázkódtatásoktól (forradalmaktól) mentes környezetben bontakozhat ki. Ez az irány kellő optimizmust adott a napóleoni háborúk utáni, polgári irányú újrászerveződésnek. A romantika ezzel szemben inkább a polgárság kételyeinek, pesszimizmusának kifejezését segítette. A bizonytalan jelen és a homályos jövő felől sokan inkább a dicső múlt felé fordultak,

ahol hősokeket, eszményeket és példaképeket találhattak. A klasszikus antikvitás helyett a nemzeti hagyományok, az udvari-városi élet helyett pedig a természet és a népi adott ihletet a művészeknek. Nem feledhetjük ki a sorból a regényesség, az életszerűség és a költőiség igényét sem. Ezt egyrészt a mesék tündérvilágában, másrészt a lovagkorból merített hősi álmokban találták meg, gondoljunk csak a Grimm-fivérek ilyen irányú tevékenységére,¹¹³ illetve Sir Walter Scott ma is közkedvelt regényeire: ezek is a középkori hősköz és a népi kultúrához nyúlnak vissza.¹¹⁴ A „népszellem” teremtő erejében mint a kultúra alapjában való hit eredményezte a nemzeti nyelv, a népköltészet, a népi hagyományvilág iránti fokozott közérdeklődést. A középkori gótikus világ felelevenítése megújította a vallásos gondolkodást és érdeklődést is. A romantika ugyanakkor nem csak a közönség szórakoztatását jelenti. Nagy szerepe van a nemzeti öntudat felébresztésében és elmélyítésében. A nemzeti hősök követendő ideállá nemesítése nemcsak a történetírók ügye, ezt az állam is támogatja.

IX.

A nagy nemzeti irodalmi örökséggel rendelkező területeken (Anglia, Spanyolország, Itália) a historizmus a nemzeti tradíciók inkább kulturális, mint politikai reakciója volt a francia ráció és felvilágosodás ellen. Németország nem rendelkezett ilyen súlyú örökséggel, ezért ott ütköztek össze legintenzívebben politikailag is a nemzeti hagyományok és a francia eszmék: a 19. század első évtizedére kifejezetten felvilágosodásellenes lett.¹¹⁵ Magától értetődik, hogy szerepet játszott ebben a németeknek a franciákhoz való bonyolult érzelmi viszonyulása és a napóleoni kor is, amint erre Ernst Moritz Arndt (1769–1860) utalt: a német ember hazája ott van, „...ahol minden francia ellenség és minden német barát”.¹¹⁶

Megváltozott a politikai gondolkodás és a történelem kapcsolata is: a felvilágosodás idején a történetíró a helyes (vagyis értelmes, azaz racionális) politika alapelveit az államfilozófiából merítette, most a politikus fordult a filozófiai megalapozású történelemhez. Ez eredményezte, hogy az angol és francia történészek – függetlenül attól, hogy konzervatívok vagy liberálisak voltak – hazájuk és népük szabadságának eredetét inkább a nemzeti múltban, s nem az emberi jogokban keresték. Például Thomas Carlyle (1795–1881) munkásságára a hőskultusz különösen jellemző: főként jelentős személyiségek érdekelték, például Mohamed, Dante, Shakespeare, Luther, Rousseau, Cromwell és Napóleon. Műveiben azt mutatja be és igazolja, hogy csak a nagy egyéniségek képesek formálni korukat, a tömeg csak statisztál ehhez.¹¹⁷ „Carlyle az egyik legkonkrétabb és legindividuaisabb történész.”¹¹⁸

A német történészek etatista, a politika és az állam szerepét erőteljesen kidomborító irányba indultak tovább. Elutasították ugyan az állam egyén fölötti zsarnokságát, ettől eltekintve azonban mindenek fölé helyezték az államot. Főként az államközi konfliktusokat kutatták, ezért szinte kizárólag politikai vonatkozású forrásokat használtak; a gazdaság- és társadalomtörténet, a statisztikai és szociológiai módszerek háttérbe szorultak: egyre jobban a politika- és államtörténet vált meghatározóvá.

A német historizmus korai szakaszában nem tagadta ugyan kötődését a herderi, metafizikai irányultságú, szubjektív gondolkodásmódhoz, azonban minden állítást empirikus módon kívánt ellenőrizni. Ezen a ponton találkozott a racionalizmussal, hiszen lényegében maga is az emberi ész feltétlen tekintélyén alapult; s ily módon, ha nem is éppen ateistának, bizonyos vonatkozásokban némileg egyházellenesnek és agnosztikusnak nevezhető. Módszertana korábban kidolgozott alapokról indult, s a tudomány feladatát nem annyira a tények értelmezésében, sokkal inkább pusztá, pártatlan és ideológiamentes leírásukban látta.

Az érett historizmus a történetiség érvényesülését hangoztatja, ezért történeti keletkezésükben, kialakulásukban, fennállásukban és elmúlásukban kutatja a jelenségeket és az eseményeket. A történelmi jelenségeket egyedinek tekinti, ezek csak önmagukban foghatók fel, a történelmi korszakok sem vethetők össze egymással. A történelemben így nem tételezhetők fel törvényszerűségek. A historizmus tehát tulajdonképpen társadalomfilozófiai relativizmus, hiszen az ember és a társadalom abszolút változékonyságát és bonyolultságát vallja. Ez a gondolat azonban minden általánosítást lehetetlenné tesz. „E relativizmus azt fejezi ki, ami korunkat oly mélyen jellemzi s a régebbi koroktól megkülönbözteti: a korlátozottságot s az erőtlenséget. (...) [Az a korszak,] amely szerint minden kor a saját módján él, maga már nem tudja, hogy miként kellene élnie. Míg a régebbi korokban éltek és hittek, addig a mi korunknak csak az a tudás jutott osztályrészül, hogy miképpen éltek és miben hittek a korábbiak. A régebbi korok nem voltak képesek arra, hogy az ő rendjüknek s hitüknek ellentmondó életformákat megértsék; mi azonban most mindent megértünk – viszont semmit sem tudhatunk magunkénak. (...) Így aztán kiderül, hogy valamely kor – mint ahogyan minden személy is – csak azért bírhat sajátos arccal és vonásokkal, mert mindenekelőtt nem tulajdon különműségébe, hanem valami abszolútba és örökbe veti hitét. Világossá válik az is, hogy a történelem s annak alkotásai épp azt feltételezik, hogy az emberek valami másban is hisznek, nemcsak a történelemben. Míg tehát a régebbi korok történelmet formáltak, nekünk csak e történelem tanulmányozása maradt; a historizmus pedig megkísérli, hogy e szerencsétlenségünket az emberi élet örök lényegéként tüntesse föl!”¹¹⁹ A történetiségre hivatkozó elmélet – paradox módon – valójában a történelem folyamatosságát szünteti meg.

Az igazsághoz azonban hozzátartozik: a historizmus világnézeti háttere annyira képlékeny volt, hogy képviselőit kevésbé a koherens gondolkodás, sokkal inkább a szociológiai tényező (a történettudomány szakmává alakulása és az ebből fakadó kiüresedés) terelte az agnoszticizmus és a relativizmus irányába. Ez az út a többség számára talán kikerülhetetlen volt. Néhány kiemelkedő historista azonban sohasem adta fel azt a meggyőződését, hogy a történettudomány helye a teológia közelében van.

Ennek a felfogásnak legkiemelkedőbb alakja, az újkori történetírás atyja Leopold von Ranke (1795–1886) volt.¹²⁰ Egyszerre tekintette magát feltalálónak és a történész szakma megváltójának. A források kutatását rendkívül fontosnak tartotta, hiszen dokumentumok és dokumentálás nélkül nem lehet a történelemről beszélni. Ezt segítette egyetemi oktatási módszerével is: a diákoknak nemcsak előadásokat tartott, hanem

maga köré gyűjtötte őket, s ott, az elsődleges források alapján mutatta meg nekik a szakma fortélyait. Ez a szemináriumi modell máig a legáltalánosabb egyetemi, tudósképzési rendszer. Objektív történelmi elemzésre szólított fel: nem szabad hagyni, hogy a képzelet eltorzítsa a valóságot. A múlt történetét úgy kell megírni, „wie es eigentlich gewesen” – ahogyan az valójában megtörtént.¹²¹ Ez alatt lényegében csak regisztrálást értett. Többször kifejtette ugyanis – a historizmus alaptételének megfelelően –, hogy a történelmi jelenségeket elegendő pontosan leírni, tulajdonképpen nem is kell értékelni. A jelenség (pontosabban a benne rejlő lényeg) ugyanis magában hordozza értékét, leírása tehát egyben az értékelése is. Minden egyéb értékelés csak belemagyarázás, elfogadhatatlan eljárás. Ranke metodikája ebben a formában ugyanúgy egyértelműen helytelen, mint modern ellentéte, a harvardi fölényes-cinikus „korszzerű” liberális történész stílus, amely a múltat a jelenhez viszonyítja. Az összehasonlítás hasznos eszköz lehet, ha nem öncélú. Értéke addig terjed, amíg nem válik meddővé és nem terel hamis útra.¹²²

Ranke, mint a jelentős német történészek többsége, az etatista jellegű felfogás híve volt, viszont nem a középkori császárságot, hanem a porosz felvilágosult tekintélyállamot tekintette példaképnek. Szerinte az államok magasabb szellemi princípiumot testesítenek meg: „...az államok is Istentől vezetik le eredetüket (...) Nevetséges lenne bennük pusztán az egymással összefogó egyének biztonságát – például magántulajdonuk védelmét – szolgáló intézményeket látni.”¹²³ Eltérően Herdertől, aki az egy nyelvű és egyenjogú nemzetek szükségességéről beszélt, Ranke kizárólag a porosz-német nemzet eszméjét magasztalja föl. Hosszú élete folyamán bejárta Európa levéltárait, és hatalmas életművében bőséges és jól válogatott forrásanyagot vonultat fel.

Rankét nem nevezhetjük egyszerűen csak vallásosnak, ugyanis az istenhit és az isteni gondviselés jelenvalóságába vetett bizakodása rendkívül sarkalatos és integráns része a történelmi folyamatok természetéről vallott felfogásának: „...mindegyik korszak közvetlenül Istenre vonatkozik”.¹²⁴ „A világtörténelmet az Isten tudja. Mi felismerhetjük az ellentmondásokat, ám a harmóniát (...) csupán sejthetjük és távolról közelíthetjük. De megismerhetünk egy egységet, egy folyamatot, egy fejlődést.” „Hisszük, hogy semmi sincs Isten nélkül, hogy semmi sem élhet másként, mint általa. Kivonjuk magunkat a szűken értett teológia hatálya alól, ám elismerjük, hogy egész fáradozásunk magasabb értelemben vett vallásos forrásból származik.”¹²⁵ A történelem a nagy historikus számára „szent hieroglifa”, amelyben Isten működése mutatkozik meg.¹²⁶

Az istenhit nem csak Rankéra volt jellemző. Szak- és professzortársa volt a berlini egyetemen Johann Gustav Droysen (1808–1884), aki azért bírálta kollégáját, mert úgy látta, hogy hitét elrejtette az adatok halmaza mögé. Az ő műveiben még nyilvánvalóbb az istenhit szerepe, ami átsüt erősen állam- és jogközpontú szemléletén. „...a történelem teljes joggal nevezhető teodíceának, Isten igazolásának, s az etikai világszemlélet afelé tendál, hogy minden véges ész és akarat Istenhez viszonyuljon, benne lelje meg totalitássá váló kiegészülését, igazolását és megszentelődését. Ám e világszemlélet abban is éppoly bizonyos, hogy ő éppoly kevéssé lenne képes Istent definiálni és kimeríteni, mint a logikai; tisztában van azzal, hogy ő, miközben a maga útján kutatja

azt, ami Örökkévaló és Feltétlen, csak a véges és feltételezett átszellemített analógiájához jut el, sőt abban az esetben, ha megnyilatkozna számára az, hogy mi is valójában Isten, őt felfogni még akkor is csak a véges és a feltételezett átszellemített hasonlóságban lenne képes, vagyis úgy, mint az Etikait a maga földi formájában, mint Atyát és Fiút, mint Szeretetet, Mindenhatóságot stb., vagyis mindig csak fénytörésekben, melyek a fényt színként mutatják számunkra, ám e színek számunkra egyáltalán elgondolható legerősebb sugárzásában és tisztaságában. A teremtett szem ugyanis nem képes elviselni a tiszta fény látványát, a napba nézve csak elvakul, és utána már csak saját káprázatát látja; a véges gondolatot elnyeli Isten szemlélése, s ily módon elvakítva már csak a véges tükörképét teremti meg.”¹²⁷

Droysen átmenetet képez a pozitivizmus irányába. Nem ért egyet a természettudományi módszerek történettudományi használhatóságával, de elfogadja, hogy a történelemben felismerhető törvényszerűségek vannak.

X.

Ranke vagy Droysen hatalmas szakmai munkássága tiszteletet ébresztett, de koruk főként az anyaggyűjtőt és a leíró méltányolta bennük. A 19. század második felében a forráskiadások száma és terjedelme robbanásszerűen megnőtt. A polgárosodásnak nevezett folyamat egyik hasznos következményeként az addig elzárt állami és önkormányzati, egyházi és családi levéltárakban lehetővé vált a kutatás.¹²⁸ A felmérhetetlenül bőséges új adathalmaz szinte alapjában kérdőjelezte meg az egész korábbi tudásanyagot. Az új forráskiadásokkal egyidejűleg megnőtt a régészet – s vele a tárgyi emléktanyag – fontossága: az érdeklődés kiterjedt az őskorra, az ókorra, az Európán kívüli területekre. A társtudományok (például a néprajz) is intenzíven fejlődtek. A múzeumi gyűjtemények hatalmas gyarapodásnak indultak, a kiállítások egyre gyakoribbá váltak. A múlt mindinkább közügyggyé vált. A forrásgazdagság már új feldolgozási módszereket igényelt, amelyeket a köznyelvben gyakran – s nem mindig helyesen – a pozitivizmus névvel foglalunk össze. Az új módszerek alapkoncepciójukban tértek el a historizmus felfogásától.

A pozitivizmus kifejezést a 19. század első évtizedeiben kezdték használni. Ekkor jelentése az volt: „reális, ésszerű, kézzelfogható”. Az 1820-as évek elején Auguste Comte (1798–1857) mintegy kisajátította és több értelemben használta ezt a fogalmat. Egyrészt a „pozitív korszak” nála saját jelenét, azt az új történelmi korszakot jelentette, amikor a „pozitív tudományok”, vagyis a reális és hasznos tudományok (természettudományok) irányítják a társadalmat. Másrészt a pozitivizmus alatt a pozitív teóriák összességét, a politika új tudományát, egy új társadalmi rendszer koncepcionális alapját értette. Később filozófiai rendszernek tartotta, amely szemben áll a metafizikával és a teológiával, s egységbe foglalja a tudományok összes ágazatát. Végezetül erkölcsi tannak tekintette, egy új vallás, az emberiség boldogságát megteremtő „pozitív vallás” alapjának, amelyet ő maga alapított.

Comte Istent az emberiséggel mint legfelső lényvel helyettesítette be. „Az általános

rendről alkotott elképzelése csak az emberiség összes egyénének egyesítésén keresztül valósítható meg, és az elavult teológiai és metafizikai eszmények pozitivistá lerombolása az emberiségnek mint az être suprême-nek (a legfelsőbb lénynek) az elismerésével válik teljessé. Az emberiség, és nem az állam a valóságos általános, s mi több, az egyetlen valóság, az egyetlen olyan létező, amely az emberiség nagykorúságának korában érdemes a vallásos tiszteletre. »Az Emberiség megmásíthatatlanul ki fogja küszöbölni isten eszméjét.«¹²⁹

A pozitívizmus értelmezése a század közepére többféle: némelyek vallásként tekintettek rá, mások szerint csupán módszer, illetve a történelmet irányító szigorú törvények összessége, vagy egy majdan kidolgozandó komplex eszmerendszer csírája. Annak ellenére, hogy a reális tudományok különös hangsúlyt kapnak, a pozitívizmus nem materialista. Találó Anatole France (1844–1924) meghatározása: „A pozitívizmus egy vallás (...) A pozitívizmus katolicizmus Isten nélkül.”¹³⁰ Nem véletlenül emlegeti a katolicizmust, ugyanis Comte sokat merített a – sokak által zseniálisnak tartott – Joseph de Maistre-től (1754–1821), a 19. század elejének egyik kiemelkedő gondolkodójától. Maistre kifejezetten keresztény (katolikus) társadalomképet vázolt fel, és arra hívta fel az emberi akarat önkényes racionalitásából kiábránduló kortársai figyelmét, hogy léteznek olyan örök és változtathatatlan alapelvek az emberi életben, amelyeken az emberi akaratnak nincs hatalma. Comte ennek hatására alkotta meg az általánosító társadalomtudomány eszméjét: a szociológiának nevezett új tudományt, amely a társadalmi életben ható természetes és az emberi akarattól független törvényszerűségeket akarta megismerni. Comte szociológiája a 18. század azon nézeteivel áll szemben, amelyek a társadalmi rendet elvont (gyakran metafizikus) tervek alapján akarták megteremteni. „A társadalmat most tények többé-kevésbé meghatározott komplexumaként fogták fel, amelyet többé-kevésbé általános törvények irányítanak.”¹³¹ A tudományok segítségével kiiktathatók az emberiség életéből a forradalmak és a háborúk, megvalósítható a harmonikus társadalom. Comte ebből következően elveti az osztályharc gondolatát is.

Ha igazi tudománynak tekintjük a politikát, „...akkor a legtermészetesebbnek látszik, hogy a múlt filozófiai megfigyelése révén meghatározhatjuk a jövőt. (...) Minden tudománynak az előrelátás a célja. A jelenségek megfigyelése nyomán megállapított törvényeket ugyanis általában arra használjuk, hogy előre lássuk e jelenségek egymásra következését. Valójában minden ember (...) tesz előrelátáson alapuló kijelentéseket, s ezek mindig ugyanazon az elven alapulnak: a jövő ismeretén, melyre a múlt ismerete révén tesznek szert.”¹³²

Gyakorlati tapasztalatokat vár, ezért az egzakt tudományok igényével és módszereivel tárja fel a múltat. Feltételezi a pártatlanságot és a megfelelő anyaggyűjtést, amely az érdemi következtetések alapját képezheti: „Minden pozitív tudományt egyforma szigorral kell eltiltanunk attól, hogy csodálják vagy kárhoztassák a jelenségeket; minden erre irányuló kísérlet ugyanis elkerülhetetlenül akadályozza a pártatlan vizsgálgóást, sőt meg is változtatja annak irányát.”¹³³ Comte a tudati elemeket tekintette a társadalmi rend meghatározó tényezőinek, így a természettudományos ismeretanyag mellett a történelmi ismereteknek is nagy jelentőséget tulajdonított.

Feltűnő azonban, hogy Comte nem tekintette önálló diszciplínának a történettudományt: a tudományok hierarchiájának legvégén hagyott neki helyet, mivel csak a társadalomirányítás segédtudományának tartotta. Ezért talán meglepő, hogy a pozitívizmus éppen a történettudomány terén alkotott maradandót. Az angol Herbert Spencer (1820–1903) szerint a történetkutatás nem más, mint valamiféle szociológia. Ezért „...hivatását akkor tölti be voltaképpen a történész, ha a nemzetek életrajzát akként beszéli el, hogy összehasonlító társadalomtanhoz szolgáltat vele anyagot, és ezáltal előkészíti azon alaptörvények megállapításának útját, amelyeknek a társadalmi tüne-mények alávetvük”.¹³⁴ Ebben az időben bontakozott ki az egyértelműen materialista gondolkodás, amely Marx tulajdonviszonyokon és osztályharcon alapuló szemléletébe torkollott.¹³⁵ A pozitívizmus alapvető célkitűzése, hogy a társadalmi élet törvényszerűségeit mint a természet törvényeinek analógiáit mutassa be, óhatatlanul olyan naturalista és materialista világszemléletet eredményezett, amelyben a metafizikának s a vallásnak csak a jelenségek szintjén juthatott hely.

A historizmus képviselői a természettudományos nézetek és módszerek miatt a pozitívizmust materialista, vagyis ateista irányzatnak tekintették. Arra hívták fel a figyelmet, hogy ez a modell a történelem lényegének feltárására teljesen alkalmatlan, mert eleve rossz kérdéseket tesz fel, és olyan természettudományos módszereket kényszerít a társadalomtudományokra, amelyek természetüknél fogva nem egyeztethetők össze azokkal. A pozitívizmust a 19–20. század fordulóján a romantikára és a historizmusra ellenhatásként jelentkező racionalista, realista, naturalista törekvések összességének tartották.

Felszínesen szemlélve nincs nagy különbség a historizmus és a pozitívizmus között. Egészében az utóbbi több szempontból hasonlít a részben egyidejű historizmusra, de több szempontból különbözik is tőle. Az eltérés inkább a vizsgálati módszerben jelentkezik: a historizmus elveti, a pozitívizmus igényli a természettudományos szemléletmódot. A történetírásban végül a pozitívizmus nem csupán módszerként, hanem történelemszemléletként is megjelent. A múltbeli fejlődési folyamatokat azért vizsgálja, hogy a tanulságokból leszűrte törvényszerűségek útmutatással szolgáljanak a jelen és a jövő társadalmi gondjainak megoldásában.

A pozitívizmus nagyon kényelmes megoldásokat kínált a Ranke utáni nemzedék számára. A 19. század közepe és második fele a rohamos technikai fejlődés időszaka. Ebben a korban magától értetődőnek tűnik, hogy a bölcsészettudományok is természettudományos módszereket használjanak. Ebben az időben, amikor Angliában a viktoriánus birodalomépítés folyik, Itália egyesül, létrejön a német császárság, mindennütt jelentős szerephez jut, közüggé válik a történeti tudat. A közoktatásban is nagy hangsúlyt fektettek a történelmi képzésre; a klasszikus kultúra elsajátítása (beleértve a görög és a latin nyelvet is) képezte az általános műveltség alapját. Jellemző a neves angol történetíró, Henry Thomas Buckle (1821–1862) kijelentése: „Lelkem mélyéig meg vagyok győződve róla, hogy gyorsan eljön az idő, amikor az emberiség történelme elfoglalja méltó helyét, és annak tanulmányozását a legszebb és legnehezebb tudománynak ismerik el.”¹³⁶ Buckle a legradikálisabb természettudományos álláspontot képviseli a pozitívista történetírásban, ő maga is folytatott matematikai tanulmányokat.

A természettudományos módszer – jelentős részben Darwinnak és az evolúciós elméletnek köszönhetően – általános világszemléletté vált, és túlélve a historizmust, máig is hat. Alapvető tévedése, hogy a történelmet csak lineáris, időbeli folyamatnak tartja, és csupán az egyes periódusok külsőleg változását látja meg. Így azonban a történelemnek nem létezhet sem középpontja, sem célja. A darwini elmélet jóvoltából az ember is elveszítette központi szerepét: már csak az állatvilág egyik tagja. „Ha a természet az evolúció irányának egyedüli kijelölője, s ha az ember a természetben az egyetlen racionális és tudattal bíró teremtmény, akkor a jövő határozottan az ember tulajdon kezében van.”¹³⁷

Természetesen voltak, akik vitatták a természettudományos módszer univerzalitását. Droysen például, amikor Buckle egyik műve, a *History of Civilisation* német fordítása megjelent, 1863-ban nyíltan elutasította a szerző pozitivista felfogását, s kimondta: a természettudományos módszer nem a történettudomány módszere.¹³⁸

Az 1870-es évekre a pozitívizmus mindinkább egyet jelentett a – gyakran öncélúvá vált – anyaggazdagsággal: „...meg tudjuk mondani, hogy óráról órára mit tettek eleink, leírhatjuk valamely nagy ebéd étlapját. (...) Képet alkothatunk a földműves viseletéről is, elmondhatjuk, minő kenyeret evett, megnevezhetjük a lisztet, melyből az készült, s a legpontosabban meghatározhatjuk, mennyibe került neki a kenyér fontja.”¹³⁹ A hatalmas, 5-40 kötetes sorozatokban mindenről szó esett, az olvasó hiányérzete mégis egyre nőtt: „A történeti művek nagy többsége a legjelentéktelenebb s legnyomorultabb részletességek tárháza. Királyi és udvari adomák, egyes miniszterek szavainak és gondolatainak hosszas elősorolásával és, ami a legrosszabb, végtelen tudósításokkal hadjáratok-, csaták- és ostromokról, ami igen érdekes lehet azokra nézve, kik abban részt vettek, de teljesen haszontalan ránk nézve, mert sem új igazságokat, sem azok felfedezésére szükséges eszközöket nem nyújt.”¹⁴⁰

A gyűjtögető, megfigyelő és leíró historista, illetve pozitivista módszerrel számtalan hatalmas, a mai napig alapvető és nélkülözhetetlen adatgyűjteményt és kézikönyvet hoztak létre.¹⁴¹ Ezek a művek a tények szintjén úgyszólván felülmúlhatatlanok, de ritka közöttük az értelmező, elvonatkoztató, koncepciózus, igazi összefoglalás: a pozitívizmus a történelem precíz rekonstrukciójára törekedett, és nem megértésére.¹⁴² Itt láthatóvá válnak a pozitívizmus korlátai: egy pozitív tudomány a valóságnak csak empirikus oldalát képes vizsgálni, ezért csak rész tudomány lehet; az egyes részek magasabb és általános egységhez kapcsolódása empirikusan megközelíthetetlen.

Ezt a hiányosságot már a 19. században is többen észrevették. A harcosan materialista marxi–engelsi kritika elsősorban az ideológiai semlegességet róttá fel, jóllehet a pozitívizmus alapvetően agnosztikus volt, és ezért a transzcendens jelenségekkel nem tudott és nem is akart mit kezdeni. Jó példa erre James Frazer (1854–1941) híres műve, *Az aranyág*.¹⁴³ A tudós szerző a vallást csupán emberi tevékenységként vizsgálta, az emberen túli dimenzió – magyarán a lényeg – megmagyarázhatatlan hiszékenységnek tűnt számára.

XI.

A historizmus felszínessége és a pozitívizmus racionalista beszűkültsége ellen egy német filozófus, Wilhelm Dilthey¹⁴⁴ (1833–1911) lépett föl. „A történelmi-társadalmi valóságot a történelmi pragmatizmus hatása alatt álló XVIII. század természetes rendszerek foglalataiban oldotta fel. A XIX. század történelmi iskolája szembeszegült ezzel az absztrakcióval, azonban magasabb álláspontja ellenére – egy valóban empirikus filozófia hiánya következtében – fogalmaiban és tételeiben nem sikerült világos és így értékesíthető ismereteket nyújtania a történelmi-társadalmi valóságról. E két álláspont ellentéte csak a szellemtudományok olyan alapvetésében szüntethető meg, mely az empirizmussal szemben is végigviszi a tapasztalat, az elfogulatlan empiria álláspontját.”¹⁴⁵

Több tudományágra kiterjedő, „szellemtudományi” (*Geisteswissenschaft*) módszert dolgozott ki: „Azon tudományok egészét, melyek tárgya a történelmi-társadalmi valóság (...), szellemtudományok néven fogjuk összefoglalni.”¹⁴⁶ Számunkra most a szellemtörténet (*Geistesgeschichte*) lesz tanulságos. „E tudományok anyagát a történelmi-társadalmi valóság képezi, amennyiben az mint történelmi ismeret megrögződött az emberiség tudatában, mint társadalmi, a jelenlegi állapoton túl terjedő ismeret pedig a tudomány számára megközelíthetővé vált.”¹⁴⁷

Dilthey az élet folyamatának szellemként (*Geist*) felfogott totalitását helyezte középpontba: vélekedése szerint minden ismeretünk alapja és igazolása ebből származik. A természettudományok területén csak külső tapasztalatokkal, vagyis relatív ismeretekkel bírhatunk: „A természet számunkra néma. Csak képzeletünk hatalma kölcsönöz neki derengésnyi életet és bensőséget. (...) A természet számunkra idegen. (...) A társadalom a mi világunk.”¹⁴⁸ Ezzel szemben a szellem világában (azaz a történelemben és általában a humán tudományok körében) elvileg megvalósulhat a teljes körű, nem relatív megértés (*Verstehen*), hiszen a szellemtudomány a belső tapasztalattal, az öntudattal foglalkozik. „Csak amit a szellem teremtett, azt értheti meg. A természet, mely a természettudomány tárgya, a szellem működésétől függetlenül létrehozott valóságot fogja át. Mindaz, amire az ember tevékenykedvén bélyegét rányomta, a szellemtudományok tárgyát képezi.”¹⁴⁹ „...az ismeretelmélet segítségével meg kell alapozni a szellemtudományokat, igazolni kell és alá kell támasztani önálló megformálásukat, és véglegesen meg kell szüntetni mind alapelveik, mind módszereik alárendelését a természettudományoknak.”¹⁵⁰

A megismerés döntő lépése Dilthey szerint nem a megfigyelés, hanem az átélés, amelyet elsősorban érzelmi és akarati tevékenységnek tart. A szellemtörténet tudománya interdiszciplináris jellegű, de az egyén és az egyéniség fölé helyezi a „korszellemet” (*Zeitgeist* – objektív szellem, a szellem objektivációi), amely az egyes ember szellemiségét egy-egy nagyobb időszakon belül a saját képére formálja. „...az individuális életegységet egy népben, mely egység valamennyi életmegnyilvánulása – joga, nyelve, vallási bensősége – egymás közti rokonságában nyilatkozik meg, misztikusan olyan fogalmakkal fejezik ki, mint néplélek, népszellem, organizmus. E fogalmak éppúgy használhatatlanok a történelem számára, mint az életerő a fiziológia számára. (...)

Amit a néplélek, népszellem, nemzet és nemzeti kultúra kifejezés jelöl, azt csak úgy lehet szemléletesen bemutatni és elemezni, hogy az ember először a nép életének különböző oldalait, például a nyelvet, a vallást, a művészetet, kölcsönhatásukban fogja fel.¹⁵¹ „A szellem objektíválódása a jogban, a moralításban és az erkölcsiségben megy végbe. Az erkölcsiség a családban, a polgári társadalomban és az államban valósítja meg az általános, ésszerű akaratot. Az állam pedig megvalósítja a világtörténelemben lényegét mint az erkölcsi eszme külső valóságát.”¹⁵²

Dilthey kifejezetten elvetette és elítélte az ember és a történelem materiális megközelítését. „Egy ilyen módszer ellentétben áll azzal, amit újabban nagyon is gyakran, éppen az úgynevezett pozitivisták gyakorolnak, s amelyik a tudományfogalom tartalmát a tudásnak leginkább természettudományos foglalatosságok során felmerült fogalom-meghatározásából vezeti le, és ebből kiindulva dönt arról, hogy mely szellemi foglalatosságokat illessen meg a tudomány neve és rangja. Így egyesek a tudomány önkényes fogalmából kiindulva a történetírástól (...) elvitatták a tudomány rangját...”¹⁵³

A kutatás fő feladatát a korszellem megértésében jelölte meg: „Ha a megértés valamennyi teljesítményének összegét ragadjuk meg, akkor az élmény szubjektivitásával szemben az élet objektíválódása tárul föl benne. Az élmény mellett az élet objektivitásának, különféle strukturális összefüggésekben megnyilvánuló külsővé válásának szemlélete lesz a szellemtudományok alapjává. Az individuum, a közösségek és a művek – melyekbe élet és szellem behelyeződtek – alkotják a szellem külső birodalmát. (...) Ezen objektív szellem birodalmában minden egyes életmegnyilvánulás valami közzet reprezentál. Minden szó, minden mondat, minden mozdulat vagy udvariassági formula, minden műalkotás és minden történelmi tett csak azért érthető, mert a bennük megnyilvánuló a megérthetővel valami közösség köti össze; az egyes mindig a közös mivolt szférájában éli meg, gondolja és cselekszi, és csak egy ilyenben érti meg a dolgokat. (...) Csak az élet objektívációjának eszméje enged bepillantást a történelem lényegébe. Itt minden szellemi ténykedés révén keletkezett, és ennélfogva a történetiség jellegét viseli.”¹⁵⁴

A természetjogon alapuló megközelítést elhibázottnak tartotta, „...mert különösen a gazdasági élethez, de a társadalom külső szervezetéhez való vonatkozásaitól is elválasztva szemlélte ezt a célösszefüggést a jogban, és behelyezte egy – a történelmi fejlődésen túli – vallásba. Így absztrakciók foglalták el a valóságok helyét, a jogrend alakulatainak többsége pedig a magyarázat számára megközelíthetetlen maradt.”¹⁵⁵ A materializmust szívesen nevezte naturalizmusnak, a relativizmust pedig terméketlennek vélte. Dilthey gondolkodása háttérbe szorította az egyént és az individualitást, ráadásul túlzottan érzelmi töltetű volt.

Marxista oldalról természetesen támadták Diltheyt, és irracionalistának tekintették. Egyik harcos magyar bírálója szerint „...Dilthey új fázist jelez a polgári történettudomány, helyesebben a történelmi gondolkodás és a történetiség értelmezésében. Bírálóként lép fel mind a pozitivismus, mind a korábbi német historizmus irányában. Bírálóatának igazi éle azonban a materializmus ellen irányul. (...) A »megértés« (...) nála átfogó és központi kategóriává emelkedik; míg a historizmus korábbi változatainál csu-

pán a megismerés végső aktusának, a rejtett »lényeg« megközelítésének módja volt, most a történelmi megismerés (...) egyetlen lehetséges módozatoként jelenik meg, amely mellett a megismerés minden egyéb (addig tudományosnak tartott) módszere, eljárása csak alárendelt, kiegészítő eszköz szerepét töltheti be. A »megértés« aktusában éppen úgy, mint a szellem minden tevékenységében, meghatározóan fontos szerephez jut az érzelmi telítettség, az emocionális közelítés vagy távoltartás. (...) Dilthey sok újat hozott a historizmus régebbi változataihoz képest. Ez az új – belső ellentmondásoktól nem mentesen – az életfilozófiák történelmi relativizmusa és irracionálizmusa irányába mutat, függetlenül attól, hogy ő maga mindkettőről (kivált a »terméketlen« relativizmusról) elítélően nyilatkozott.”¹⁵⁶

XII.

Az amerikai filozófus, Arthur Oncken Lovejoy (1873–1962) a hibák ellensúlyozása érdekében kidolgozta az eszmetörténet módszerét. Lovejoy felfogása szerint a különböző történelmi diszciplínák (politikátörténet, filozófiatörténet, irodalomtörténet, művészet-történet stb.) önálló művelésével a történelmet mintegy „feldarabolják”. Ezért – Diltheyhez hasonlóan – Lovejoy is az interdiszciplináris kutatást, az átfogó szemléletet helyezi előtérbe; azzal a különbséggel, hogy az egyénre és az egyéniségre, illetve az abban megnyilvánuló, mintegy testet öltő eszmére helyezi a hangsúlyt. „A történetírásnak valamennyi ágában, amelyek az emberi gondolatokkal, véleményekkel és érzelmi magatartással, viselkedéssel és az ezekkel kapcsolatos dolgokkal foglalkoznak, kényszerítő szükségszerűség a még határozottabb, felelősségteljesebb együttműködés a specialisták között, mint amilyen eddig a szokásos együttműködés volt, néhány esetben történészek és a nem történelmi diszciplínák, nevezetesen a természettudományok specialistái között. A megbízható történelmi szintézis nem egyemberes munka.”¹⁵⁷ „És a történelem, habár nem tudja elfoglalni a személyes tapasztalat helyét, sokat tud tenni, hogy nyújtsa nekünk ugyanazt a tanítást, ami az életben korábban volt, mielőtt kivettük volna részünket a cselekvés világában, és így kevesebbe kerülünk önmagunknak, tanulunk tőle másnak a rovására. Mindenek fölött még teljesebben és pontosabban tanít.”¹⁵⁸

Lovejoy szerint létezik egy, a természetben vagy az emberben rejlő tendencia, amely a múltban, a jelenben és a jövőben átment és átmegy a fejlődés szabályos egymás utáni szakaszain, ahol az utóbbi szakaszok – talán véletlenszerű késéssel és visszaeséssel – magasabb rendűek az előzőknél.¹⁵⁹

Dilthey és Lovejoy nézeteit fejlesztette tovább a katolikus teológus, Joseph Lortz (1887–1975),¹⁶⁰ azonban sem a koronként uralkodóvá lett kulturális viszonyoknak (szellemtörténet), sem az állandó mozgásban lévő szellemi áramlatoknak (eszmetörténet) nem tulajdonított döntő szerepet. Koncepciója azon a felismerésen alapszik, hogy a történelemnek csak akkor lehet értelme, ha abban minden korszak olyan egyedi és önálló jelentőséggel bír, amelyet saját maga teremt, és amelyből saját maga részese-

dik. Így a történelem értelme nem egy láthatatlanul távoli jövőben van, hanem időfeletti és a teremtés egész történetét átfogja: az időbeli sokféleség az emberiség szellemi életének időfölötti egységét fejezi ki. A történelem egésze ugyan – éppen az időfölöttiség miatt – hozzáférhetetlen és felfoghatatlan számunkra; mivel azonban múltunk nem képez olyan „summá”-t, amely a „részek” összeadásából képződik, az emberiség képes arra, hogy történetének bármely korszakában önmaga tudatára jusson. Az „egész” ugyanis, mint az élet időfölötti lényege, a történelmi lét minden részletében jelen van; másrészt minden rész jelen van az egészben is.¹⁶¹

Lortz kutatásainak tárgya is különbözik az eddig bemutatott történészekétől. Nem általában foglalkozott ugyanis nemzeti vagy világtörténelemmel, hanem érdeklődése célzatosan az egyháztörténetre irányult. Hosszú élete során foglalkozott patrológiával, a reformáció németországi történetével és hatásával s az ökumenizmus kérdéseivel. A tipikusnak nevezhető egyháztörténészektől viszont abban különbözik, hogy sokkal mélyebben figyelembe vette a kort és a környezetet, amelyben az egyház élt és él. A történelemben Isten és az isteni idő jelenik meg az ő számára is, de nem egészen úgy, mint ahogy Ranke vagy Droysen esetében láttuk: Lortz teológusként közelít a történelemhez, számára Isten egyrészt személyes létező, másrészt a megtestesülés által részese az emberi történelemnek. Érdeklődésének tárgya nem annyira az időbeli történeti folyamat, mint inkább az emberi szellem, amely az eszmékben válik kézzelfoghatóvá. Lortz egyértelműen a kereszténységből táplálkozik: felfogása és megközelítése szerint az emberiség egész története Isten üdvözítő tervének története, amely leginkább az egyház történetében válik kézzelfoghatóvá. Ez az istenhit a kinyilatkoztatáson alapul, ezért a történelem vizsgálatának nélkülözhetetlen segédtudománya a teológia. Műveiben a tények mögött éppen ezért mindig felsejlik az, amit egyelőre csak „tükör által homályosan” láthatunk meg.

XIII.

A korszerűnek tekintett modern történeti irányzatok, iskolák abban mind közel vannak egymáshoz, hogy az embert tekintik a történelem központjának, értelmének és mozgatójának. Természetesen az egyes megközelítések ezen belül élesen ellentétben állhatnak és állnak egymással, mind az úgynevezett „baloldali”, mind az úgynevezett „polgári” történelemszemléletben.¹⁶² A vallásos meggyőződés mindkét megközelítés szerint szigorúan magánügy, a különbség legfeljebb ott van, hogy a baloldal nyíltabban és egyértelműbben minősíti ezt a maradi (azaz nem „tudományos” módon gondolkodó) ember ostobaságának. A történelem azonban mindkét oldal szemében közügy, hiszen – rejtetten vagy nyíltabban – saját létezését csak így legitimálhatja. A baloldal Isten létének tagadásával, nemlétének „tudományos” bizonyításával igazolja magát és céljait. A polgári (liberális) felfogás Istennel nem foglalkozik, hanem az ember középpontba helyezésével éri el ugyanezt; ezért a transzcendenciának és Istennek semmiképpen nem juthat hely egyik oldalon sem. Tulajdonképpen mindkét megközelítés egyfajta „szekuláris üdvtörténetet” kínál. A baloldali (marxista-marxistoid) az

osztály nélküli társadalomban látja a mennyországot, a polgári pedig az egyéni, fogyasztói karrierben.

Az egyik legnagyobb hatású 20. századi történészirányzat, az úgynevezett Annales-iskola az 1929-ben alapított francia *Annales* folyóirat köré csoportosul. Koncepciójuk értelmében a történelem a jelenkorban ugyanolyan elsődleges tudomány, mint a teológia volt a középkorban. Túl kell azonban lépni az egyoldalúan hivatalos, az oklevelekre alapozó történetíráson, s a mindennapokra kell koncentrálni. E csoportnak jellemző szándéka, hogy a történelem teljességét, vagyis az élet különböző jelenségeinek, vonatkozásainak összetartozó egységét ragadják meg, s mindezt emberközpontúan. A felszíni jelenségek helyett a mélyben meghúzódó, rejtett összefüggéseket, struktúrákat, hosszú tartamú folyamatokat igyekeznek bemutatni. Ennek érdekében felhasználják a rokon tudományok (szociológia, néprajz, pszichológia, földrajz, kulturális antropológia stb.) tanulságait, eredményeit és módszertanát, vagyis interdiszciplináris kutatásokat végeznek. Az Annales-kör történészei az anyagi kultúra és a források s azok megjelenítése mellett az emberi mentalitásra koncentráltak, és ország és nemzet helyett földrajzi-gazdasági régiókban, például faluközösségekben gondolkodnak. Összehasonlításokat is végeznek a különböző régiók között, például összevetik a francia és az angol agrárfejlődést. A társadalom egészének vagy egyes rétegeinek bemutatása új eredményeket hozott. Erre az iskolára is jellemző, hogy a történelmet csak az ember történeteként kívánják bemutatni.

Az Annales-kör legjelentősebb történészei: Marc Bloch (1886–1944),¹⁶³ Fernand Braudel (1902–1985),¹⁶⁴ a fiatalabbak közül Emmanuel Le Roy Ladurie.¹⁶⁵

XIV.

A történelem fontossá vált számunkra, bár ezt igen gyakran tagadni próbáljuk. A felszínen valóban úgy tűnik, hogy a múlt iránti érdeklődés alacsony, csupán egy szűk tudósi kaszt öncélú magánügye, amely szinte semmit sem tud kínálni a mai profitorientált üzleti életnek. Valójában azonban a mai ember életmódját a történelem teszi lehetővé. Azáltal, hogy megszabadítottuk magunkat az ókori és a keresztény hagyományok „korlátaitól” – amelyek behatárolták az úgynevezett történelmi tapasztalatok megszerzésének lehetőségeit, s ezzel megakadályozták a mértékvesztést –, a természettudományok segítségével „történelmet csinálunk”. Vitathatatlannak tartjuk, hogy a múltat csak új módon lehet megérteni. Ennek az eszmeiségnek a jegyében kialakítottunk magunknak egy öntelt és önző, emberközpontúnak nevezett életideált. A késztermék iránti fogyasztói igényeink a kész – és főleg szórakoztató – gondolatokra is kiterjednek. Egyre nagyobb az a réteg, amelyik tudatosan nem akar gondolkodni, mert a gondolkodás fárasztó tevékenység, és semmi szórakoztató nincs benne.

A 19–20. században minden területen nagyfokú intézményesítés zajlott le. Szakmai csoportok jöttek létre, tudományos folyóiratokat jelentettek meg. A történelemmel egyre többen kezdtek foglalkozni; kialakult a tudományos minősítés rendszere: meg-

jelent a „hivatásos” státusú tudós és kutató, aki ebből a tevékenységből él meg. A 19. század végén ezt a folyamatot a fellendülő gazdasági helyzet is elősegítette. A nemzet-államok különösen szívesen támogatták a történelemmel foglalkozókat, hogy a nemzettudat elmélyítésével, „nemzeti” történelem írásával a polgárok nacionális önképét a politikai célkitűzéseknek megfelelő módon és irányba formálják. Ennek meg is lett a – nem feltétlenül kívánatos – eredménye és következménye.

Az egykor szűk tudósi kaszt egyre bővült, viszont a távolság is nőtt a szakma és az olvasóközönség között. A szakfolyóiratok és monográfiák igen gyakran ötszáznál kisebb példányszámban jelennek meg világszerte. A legtöbb emberhez hasonlóan a tudós is a fennálló rendszer foglya. Az eredmény- és sikerorientált jelenkorban a szakmai és társadalmi előrelépés lehetőségei szinte kizárólag csak az intézményesített keretek között történhetnek meg. Ez a keret pedig nem a minőséget, hanem a mennyiséget veszi alapul, ráadásul a hasznosság-hasznosíthatóság és a piaci megtérülés figyelembevételével. Lényegében nincs különbség a természettudományos-technikai és a bölcsész szakterületet érintő értékelési szempontok között.

A mesterségbeli tudás megszerzése az egyetemeken nem okoz gondot: elég sok helyen folyik történészképzés. Az alap- és középfokú oktatás rendjének, követelményszintjének megváltozása (csökkenése) azonban a felsőfokú intézményeket is érzékenyen érinti. A történésznevelés – ugyanúgy, mint más diszciplínákban – zömében iparosképzéssé vált: a tudóspalánták megtanulják a szakma technikai alapfogásait (paleográfia, történeti földrajz, latin és más hasznos nyelvek, a tudományos apparátus készítésének fogásai stb.), de *önállóan gondolkodni* nagy részük nem tud, nem is akar és semmi nem is kényszeríti rá; sőt inkább az önállósággal szembeni ellenhatások érik. Kialakultak az elvárások, ezek sablonjaitól kockázatos eltérni, mert „kiközösítés” lehet a következménye. A gondolati készség háttérbe szorul a mesterségbeli fogások mögött. Ezt erősíti maga a környezet is: az elvárások mennyiségi mutatókat követelnek, nem pedig a mondanivaló minőségét és újszerűségét. A világszerte működő pályázati rendszer nélkül már nem lehet sem kutatni, sem publikálni; a pályázatok kiírói azonban leggyakrabban a cikkek darabszáma,¹⁶⁶ terjedelme és idézettségi mutatója alapján mérlegelnek és döntenek. A tudomány s benne a kutató ember, mondjuk ki, egy rosszul működő rendszer foglya lett.

Nagyrészt ennek következtében a tudományos publikációk, konferenciák, értekezletek, bemutatók és kiállítások száma követhetetlenül megnőtt, de ez alapvetően csupán kényszer és divatáramlat. A legtöbb ilyen alkalom öncélúvá vált: a szűk szakmán kívül senkit sem érdekel és nem is érint. Ez még közel nem akkora hiba, mint az, hogy a „tudományos termékek” mennyiségi növekedése a minőség rovására megy: egyre ritkább a valóban új gondolat, az új ötleten alapuló kutatás. Ahogy egy rendkívül szellemes tanulmányában az ókortudós Szilágyi János György kifejti: megjelent az alibitudós, aki alibikönyveket, -tanulmányokat ír, alibikonferenciákat és -kiállításokat rendez és szervez, alibigondolatokat terjeszt. Mindennek „...természetesen szigorúan tudományos jelmezbe kell öltöznie. (...) A tudományos pedig varázsszó az avatatlanoknak, a legteljesebb alibi. (...) kényelmes és presztízsszerző felmentés a komoly tudományos munka alól.”¹⁶⁷

A múltból már nem tanulni akarunk: miközben egyfajta neohistorizmusnak vagyunk szemtanúi, egy lényegében antihistoricista szellemiséget tartunk természetesnek.¹⁶⁸ Megelégtük a „történelem terrorját”; a múltat arra használjuk, hogy bebizonyítsuk pompás felsőbbrendűségünket primitív, szinte vadállatias eleink fölött. Elégedettek, rettentő büszkék és boldogok lehetünk: a művelt világhoz tartozunk és a végtelen fejlődés bajnokai vagyunk.

Velünk ellentétben sem az antikvitás, sem a kereszténység nem volt profán és haladó. Ezek a fogalmak ránk jellemzőek. „A történelem, a »világ« mint történelem modern túlbecsülése az antikvitás természetes teológiájától és a kereszténység természetfölötti teológiájától való elidegenedésünk következménye. Idegenek tőle a bölcsesség és a hit.”¹⁶⁹

Befejezésül tegyük fel újra a kezdeti kérdést: mire jó a történelem?

A múlt – akár a közel-, akár a régmúlt – tanulmányozása azzal jár, hogy mintegy kilépünk saját időnkéből, s egy másik világot, egy idegen országot fedezünk fel, ahol az emberek mindent másképpen csinálnak. Azután ráébredünk, hogy ebben az idegen országban az emberek éppúgy viselkednek, mint mi. Amikor utazásainkból hazatérünk, beszámolunk élményeinkről barátainknak. Elmeséljük az elmúlt napok-hetek eseményeit – ahogy mi láttuk, ahogy bennünk lecsapódtak a történések. Útitársaink ugyanezeket a tapasztalatokat másképp fogják továbbadni, más benyomásokat fognak fontosnak tartani, mint mi. És mégis, ugyanazt láttuk, ugyanazt meséljük. Ez is történelem.

A történelem nem változik meg attól, hogy hogyan közelítjük meg, de mindenképpen nehezen árulja el titkait. Ha akarjuk, lehet egyszerűen jó vagy rossz teológia: ha egy történelmen kívüli, emberi értelemmel fel nem fogható erő függvényévé tesszük, akkor csak attól függ a végeredmény, hogy mennyire hisszük vaknak és irántunk közömbösnek ezt az erőt: Isten, Gondviselés, Világszellem, Sors, Végzet. Ha akarjuk, lehet irodalom: mesék, regék és legendák gyűjteménye, amelyek szórakoztatnak, pihentetnek, gyakran minden összefüggés és belső kohézió nélkül, jelentés, jelentőség és tanulság nélkül, egyszerűen egymás után fűzve a szavakat regélnek valamiről, amiről azt sem tudjuk, hogy hol volt, hol nem volt... De ha akarjuk, lehet értelme és haszna is: ha akarjuk, megmutatja, honnan jöttünk, ám azt ránk bízva, hogy megmutassuk, kik vagyunk. Annak megmutatását pedig, hogy hová tartunk, senkire nem bízhatjuk, igazán senki sem vállalhatja át tőlünk – bár mindig is voltak, akik ebben látták sikeres életpályájuk zálogát. „Ha hiszünk abban, hogy jövünk valahonnan, akkor hinniünk kell abban is, hogy haladunk valamerre. Az a társadalom, mely elveszítette hitét abban, hogy a jövőben továbblépésre lesz képes, pillanatok alatt közömbössé válik a múltban megtett haladással szemben is.”¹⁷⁰ Így lesz érthető a herderi mondat: az a nép, amelyik elfelejti múltját, elveszíti jövőjét.

A történelem egyik tanulsága, hogy az ember mindig szabad lehet: mindig dönthetünk, még akkor is, ha nem látjuk szabad mivoltunkat. Így volt ez a múltban éppúgy, mint a jelenné váló jövőben. A döntés és az ezzel járó felelősség a miénk: élünk vagy visszaélünk a szabadságunkkal?

„...a jó ember akkor is szabad, ha szolgaságban él; a gonosz pedig akkor is szolga, midőn uralkodik. Nem egy embernek szolgálja, hanem ami még súlyosabb, annyi úrnak, amennyi a bűne.”¹⁷¹

Megfontolandó szavak.

Rövidítések

- Adamik 1993 Adamik Tamás: *Római irodalom az archaikus korban*. Pécs, 1993.
Adamik 1994 Adamik Tamás: *Római irodalom az aranykorban*. Pécs, 1994.
Adamik 1996 Adamik Tamás: *Római irodalom a késő császárkorban*. Budapest, 1996.
Alföldy 1992 Alföldy Géza: *Birodalmak tündöklése és bukása: a római történelem tanulsága*. Pécs, 1992.
Alföldy 1996 Alföldy Géza: *Római társadalomtörténet*. Budapest, 1996.
Apologéták 1984 *A II. századi görög apologéták*. Budapest, 1984. /Ókeresztény írók 8./
Arnold 2005 Arnold, John H.: *Történelem. Nagyon rövid bevezetés*. Budapest, 2005.
Bergyajev 1994 Bergyajev, Nyikolaj: *A történelem értelme*. Budapest, 1994.
Berlin 1996 Berlin, Isaiah: *Giambattista Vico és a kultúrtörténet*. In: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Budapest, 1996. 75–102. o.
Buckle 1878 Buckle, Henry Thomas: *Anglia művelődésének története*. 1. Budapest, 1878.
Burckhardt 2000 Burckhardt, Titus: *A szakrális művészet lényegéről a világvallások tükrében*. Budapest, 2000.
Calvet 1955 Calvet, Jean: *Bossuet, l'homme et l'oeuvre*. Paris, 1955.
Carr 1995 Carr, Edward Hallet: *Mi a történelem?* Budapest, 1995.
Collingwood 1987 Collingwood, Robin G.: *A történelem eszméje*. Budapest, 1987.
Comte 1979 Comte, Auguste: *A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve*. In: *A pozitív szellem. Két értekezés*. Budapest, 1979. 5–185. o.
Dilthey 2004 Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 2. kiad. Budapest, 2004.
Droysen 1863 Droysen, Johann Gustav: *Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. Historische Zeitschrift*, 1863. 1–22. o.
Droysen 1994 Droysen, Johann Gustav: *Historika (részlet)*. In: *Ész, élet, egzisztencia*. 4. *Történetfilozófia* 1. Szeged, 1994. 49–109. o. (Eredetileg előadás 1857-ből.)
Dumézil 1986 Dumézil, Georges: *Mítosz és eposz*. Budapest, 1986.
Durant 1985 Durant, Will – Durant, Ariel: *Kulturgeschichte der Menschheit*. 1–18. Köln, 1985.
Elekes 1975 Elekes Lajos: *A történelem felfogása korunk polgári tudományában*. Budapest, 1975.
Eliade 1987 Eliade, Mircea: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest, 1987.
Eliade 1993 Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, 1993.
Eliade 1995 Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. 2. Budapest, 1995.
Eliade 1995–98 Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. 1–3. 2., jav. kiad. Budapest, 1995–1998.
Eliade 2002 Eliade, Mircea: *Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Budapest, 2002.
Euszebiosz 1983 *Euszebiosz Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Budapest, 1983. /Ókeresztény írók 4./
Evola 1997 Evola, Julius: *Lázadás a modern világ ellen*. Nyíregyháza, 1997.
Fichte 1978 Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg, 1978.
Földi-Hamza 1996 Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és intézményei*. Budapest, 1996.

- France 1928 France, Anatole: *Oeuvres complètes illustrées*. 17. Paris, 1928.
- Frank 2005 Frank, Szemjon L.: *A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába*. Budapest, 2005.
- Gáspár 2003 Gáspár Dorottya: Az Imperium Romanum és az ókeresztények. Eszmék találkozásai és ütközése. *Credo*, 2003/3–4. 192–208. o.
- Grimal 1992 Grimal, Pierre: *A latin irodalom története*. Budapest, 1992.
- Herder 1983 Herder, Johann Gottfried: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája. In: *Értekezések, levelek*. Budapest, 1983. 7–167. o.
- Hérodotosz 1998 Hérodotosz: *A görög–perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula, utószót írta Hegyi Dolores. Budapest, 1998.
- Ibn Khaldún 1995 Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe*. Fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert. Budapest, 1995.
- Iggers 1988 Iggers, Georg G.: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Budapest, 1988.
- Im Hof 1995 Im Hof, Ulrich: *A felvilágosodás Európája*. Budapest, 1995.
- Isten városáról 1859–1861 Szent Ágoston hippói püspöknek az Isten városáról írt XXII. könyve. 1–3. Ford. a pesti növendékpapság magyar egyháziroldalmi iskolája. Pest, 1859–1861.
- Isten városáról 2005 Szent Ágoston: *Isten városáról*. 1–2. (I–X. könyv.) Ford. Földváry Antal. Budapest, 2005.
- Kákossy 1984 Kákossy László: *Fény és káosz. A kopt gnósztikus kódexek*. Budapest, 1984.
- Kessel 1954 Kessel, Eberhard: Ranke's Idee der Universalhistorie. *Historische Zeitschrift*, 178 (1954), 269–308. o.
- Köves-Zulauf 1995 Köves-Zulauf, Thomas: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, 1995.
- Lancel 2004 Lancel, Serge: *Szent Ágoston*. Budapest, 2004.
- Livius 1963 Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. 1. Ford. Kis Ferencné. Budapest, 1963.
- Lovejoy 1948 Lovejoy, Arthur Oncken: *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948.
- Löwith 1996 Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, 1996.
- Lukcsics 1910 Lukcsics József: *A Galilei-kérdés*. Budapest, 1910.
- Macaulay é. n. Macaulay, Lord (Thomas Babington): Ranke. In uő: *Tudósok*. Budapest, é. n. 266–328. o.
- Marcuse 1982 Marcuse, Herbert: *Ész és forradalom*. Budapest, 1982.
- Morley 1916 Morley, John: Carlyle. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, 1916. 1–61. o.
- Pecz 1902 Ókori lexikon. 1–2. Szerk. Pecz Vilmos. Budapest, 1902.
- Pintér 2004 Pintér Gábor: Tempus omnia revelat – az idő mindent megvilágosít. *Credo*, 2004/1–2. 36–51. o.
- PL CD-ROM *Patrologia Latina Database*. Chadwyck-Healey Inc. 1996.
- Ranke 1874 Ranke, Leopold von: *Sämtliche Werke*. 33. Leipzig, 1874.
- Ranke 1887 Ranke, Leopold von: Politisches Gespräch (1836). In: *Sämtliche Werke*. 49/50. Leipzig, 1887.
- Ranke 1994 Ranke, Leopold von: Az újabbkori történelem szakaszairól (részlet). In: *Ész, élet, egzisztencia*. 4. *Történetfilozófia* 1. Szeged, 1994. 41–48. o. (Eredetileg előadás 1854-ből.)
- Sallustius 1978 C. *Sallustius Crispus összes művei*. Ford. Kurcz Ágnes. Budapest, 1978.
- Simon 1995 Simon Róbert: A történelemtudomány felfedezése. Ibn Khaldún és az al-Muqaddima. In: Ibn Khaldún 1995, 19–91. o.
- Simonyi 1978 Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*. Budapest, 1978.
- Spencer 1906 Spencer, Herbert: *Értelmi, erkölcsi és testi nevelés*. 3. kiad. Budapest, 1906.
- Szilágyi 2005 Szilágyi János György: A kiállítás mint alibi. In: *Szirányzene. Ókortudományi tanulmányok*. Budapest, 2005. 276–281. o.
- Taine 1881 Taine, Hippolyte: *A jelenkori Franciaország alakulása*. 1. Budapest, 1881.

Tarnas 1995	Tarnas, Richard: <i>A nyugati gondolat stációi</i> . Budapest, 1995.
Tertullianus 1986	<i>Tertullianus művei</i> . Budapest, 1986. /Ókeresztény írók 12./
Toynbee 1971	Toynbee, Arnold Joseph: <i>Válogatott tanulmányok</i> . Budapest, 1971.
Trapé 2004	Trapé, Agostino: <i>Szent Ágoston, az ember, a lelkipásztor, a misztikus</i> . 2. jav., bőv. kiad. Budapest, 2004.
Vanyó 1980	Vanyó László: <i>Az ókeresztény egyház és irodalma</i> . Budapest, 1980. /Ókeresztény írók 1./
Várkonyi 1973	R. Várkonyi Ágnes: <i>A pozitivisták történelemszemlélet a magyar történetírásban</i> . 1. Budapest, 1973.
Vico 1979	Vico, Giambattista: <i>Az új tudomány</i> . 2. kiad. Budapest, 1979. /Filozófiai írók tára 25./
Zlinszky 1991	Zlinszky János: <i>Római büntetőjog</i> . Budapest, 1991.
Zlinszky 1994	Zlinszky János: <i>Ius publicum. Római közjog</i> . Budapest, 1994.
Zlinszky 1996	Zlinszky János: <i>Állam és jog az ősi Rómában</i> . Budapest, 1996.

Jegyzetek

- ¹ „A vallásos ember (...) éppúgy a történelem *termékének* tekinti magát, mint a profán ember, ám számára egyedül a mítoszokban megnyilatkozó *szent történelem*, tehát az istenek története fontos. A profán ember viszont csak azt akarja, hogy az emberi történelem alakítsa, tehát éppen azoknak a cselekedeteknek az összessége, amelyek a vallásos embert nem érdeklik, mert nincsenek isteni mintái.” Eliade 1987, 93. o.
- ² Eliade 2002, 13. o.
- ³ *Budapesti Szemle* 23. o.
- ⁴ Tarnas 1995, 196. o.
- ⁵ Burckhardt 2000, 6. o. – Burckhardt kimutatja, hogy két olyan művészet van, amely lényegét tekintve nem Istenre irányul: a hellenizmus művészete és a modern művészet. Talán nem véletlen, hogy az Istenről eltávolodó korszakokban oly nagyra tartották/tartják a görög-hellén kultúrát.
- ⁶ Különösen az újvívi rítusokban érzékelhető a teremtés kezdetéhez való visszatérés szándéka. Az ilyenkor szokásos megtisztulási rítusok (bűnbakkeresés, -állítás, démonűzés stb.) mind az ősi, „tisztá” idő visszaállítását szolgálják. Az újvívi rítusokról és az idő megújításáról: Eliade 1993, 81–112. o.
- ⁷ Az időfogalomról: Eliade 1987, 61–87. o.
- ⁸ Henri-Charles Peuch: Gnosis and Time. In: *Man and Time*. New York – London, 1957. 40–41. o. Idézi Eliade 1993, 133–134. o., az 59. jegyzetben.
- ⁹ Mennyire féltünk ma is az elfelejtéstől mint igazi elmúlástól! Gondoljunk csak a modern sírfeliratokra: emléked örökké él, emléked megőrizzuk. Ez lényegét tekintve ugyanazt a gondolkodást tükrözi, mint amit Eliade 1993, 77. o. az archaikus emberrel kapcsolatban bemutat: csak a hős őrzi meg halála után személyiségét, vagyis emlékezetét, mert földi életének minden cselekedete példaadó volt. Vagyis megfelelt az archetípusnak, s ő maga is archetípussá vált.
- ¹⁰ Az archaikus ember felfogásáról és a mítosz és a mitikus gondolkodás lényegéről lásd magyarul: Dumézil 1986, Eliade 1987, Eliade 1993, Eliade 1995–98.
- ¹¹ Életéről és értékeléséről többek között Hegyi Dolores tollából olvashatunk in: Hérodotosz 1998, 659–670. o.
- ¹² Hérodotosz 1998, 161–162. o. (II. 123.) Muraközi Gyula fordítása.
- ¹³ Arnold 2005, 29. o. – Hérodotoszt Cicero óta gyakran nevezik a „történetírás atyjának” is.
- ¹⁴ Halikarnasszosi Dionüsziosztól idézi Hegyi Dolores, in: Hérodotosz 1998, 664. o.
- ¹⁵ „Honnan származott egy-egy isten, léteztek-e mindig mindnyájan, és milyen alakban jelennek meg, ezt – hogy úgy mondjam – csak tegnap és tegnapelőtt óta tudjuk. Mert Hésziodosz és Homérosz, ahogy számítom, nálam nem több mint négyszáz évvel előbb éltek, s ők állították össze költeményeikben az istenek családfáját, ők adtak mellékneveket az isteneknek, ők osztották szét közöttük a tisztségeket és a hatásköröket, s irták le alakjukat.” Hérodotosz 1998, 132. o. (II. 53.) Muraközi Gyula fordítása.
- ¹⁶ Arnold 2005, 32. o.

- ¹⁷ A Római Birodalom felemelkedése és bukása kérdésköréről tanulságos olvasmány: Alföldy 1992.
- ¹⁸ A rómaiak vallásfelfogásáról sokféle nézet létezik, erről rövid ismertetést lásd Adamik 1993, 37–40. o. A római vallásról és az istenfélelemről lásd Köves-Zulauf 1995.
- ¹⁹ Vergilius 1973, 258. o. (Aeneis VI. 847–853.) Lakatos István fordítása.
- ²⁰ Erről részletesebben lásd Evola 1997, 39–47. o.
- ²¹ Vö. Köves-Zulauf 1995, 31. o.
- ²² A római erkölcs alapja a három erény: *fides* – hűség és becsületesség, *virtus* – férfias bátorság, vitézség, *pietas* – kegyesség, a helyes magatartás az istennel, az uralkodóval, a polgártársakkal szemben.
- ²³ A római jogról több kitűnő kézikönyv áll magyarul is rendelkezésre: Földi–Hamza 1996, Zlinszky 1991, Zlinszky 1994, Zlinszky 1996. *A mos maiorum*, „az ősök szokása” íratlan erkölcsi kódexként működött, amely a római mentalitás és a római állam alapját adta. Ezért is szorgalmazták betartását, amikor a birodalomban gondok merültek fel.
- ²⁴ A római társadalom rétegződéséről és időbeli változásairól lásd: Alföldy 1996.
- ²⁵ A római vallásos gondolkodásról lásd: Gáspár 2003.
- ²⁶ Sallustius 1978, 59–60. o. (Jugurtha háborúja 1–4.) Kurcz Ágnes fordítása.
- ²⁷ Életéről és műveiről lásd: Adamik 1994, 133–147. o.
- ²⁸ Több ókori szerző kiemeli a rómaiak vallásosságát, s nagyságuk okát éppen ebben látja. Vö. Adamik 1993, 38. o.
- ²⁹ Sallustius 1978, 14. o. (Catilina összeesküvése 9.) Kurcz Ágnes fordítása.
- ³⁰ Hahn István utószava in: Sallustius 1978, 181. o.
- ³¹ Grimal 1992, 44. o.
- ³² Életét és műveit bemutatja Adamik 1994, 281–296. o.
- ³³ Livius 1963, 380–381. o. (Praefatio) Borzsák István fordítása. – Ezt a gondolatot folytatja Tacitus is: „...az évkönyvek elsőrendű feladatának vélem, hogy az érdemeket ne borítsa hallgatás, és hogy a hitvány szavaknak s tetteknek félniük kelljen az utókortól és a becstelenségtől.” Tacitus 1970, 148. o. (Évkönyvek 3. 65.) Borzsák István fordítása.
- ³⁴ Grimal 1992, 69. o.
- ³⁵ „...akadnak olyanok, kik erkölceik hasonlatossága miatt azt hiszik, hogy mások gonosztetteinek elbeszélése nekik szóló szemrehányás. A dicsőségnek és az erénynek is vannak ellenségei, mert mindkettő túlságosan közelről világít rá az ellenkező tulajdonságokra.” Tacitus 1970, 175. o. (Évkönyvek 4. 33.) Borzsák István fordítása.
- ³⁶ „...mi nem úgy beszélünk róla [Krisztusról], mint amiket a mítoszalköltők Zeusz fiáról összehordanak, mert ezeket nem fogadhatjuk el.” Apologéták 1984, 105. o. (Jusztinosz: I. apológia LIII, 1.) Vanyó László fordítása.
- ³⁷ „Az emberi nem alapvető vétke, a világ legfőbb bűne és az ítélet végső oka: a bálványimádás. (...) ahol a szobroknak, képeknek és minden effélének alkotóit a Sátán meghonosította a világban, az emberi nyomorúságnak ez az otromba foglalatossága akkor kapta és nyerte nevét a bálványoktól. Ettől kezdve a bálványimádás eredetivé lett minden művészet, mely valamely módon bálványt készít. (...) Isten egyformán tiltja a bálványok létezését és tiszteletét is.” Tertullianus 1986, 297–300. o. (A bálványimádásról I. 1; III. 2; IV. 1.) Vanyó László fordítása.
- ³⁸ Tertullianus 1986, 421. o. (Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben VII, 9.) Erdő Péter fordítása.
- ³⁹ A gnózis és a gnoszticizmus bemutatása kívül esik e tanulmány keretein. Magyar nyelven általános tájékoztatást ad: Eliade 1995, 291–309. o. A kopt gnosztikus felfogásról: Kákosy 1984. A kora keresztény kapcsolatokhoz: Robert M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1970. Eric Robertson Dodds: *Pagan and Christian in Age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, 1968.
- ⁴⁰ „Mivel a filozófia az evilági bölcsesség tárgya, vakmerően magyarázza az isteni természetet és az isteni tervet. Így magukat az eretnekségeket is a filozófia látja el eszközökkel.” Tertullianus 1986, 420. o. (Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben VII, 2.) Erdő Péter fordítása.
- ⁴¹ „A szent idő élménye teszi a vallásos ember számára lehetővé, hogy időről időre újból megtalálja a kozmoszt, amilyen az *in principio*, a teremtés mitikus pillanatában volt.” Eliade 1987, 60. o.
- ⁴² Életéről és műveiről lásd többek között Vanyó 1980, 524–534. o. és Vanyó 2004, 149–154. o.
- ⁴³ Eusebiosz 1983, 18–19. o. (Egyháztörténet I. 1.3.5.) Baán István fordítása.

- ⁴⁴ Euszebiosz 1983, 18. o. (Egyháztörténet I. 1.2.) Baán István fordítása.
- ⁴⁵ „In hunc modum universorum auctor et totius mundi moderator Deus Constantinum tali parente genitum, principem atque imperatorem per se ipse provexit: adeo ut, cum caeteri omnes aliorum suffragio hunc honorem consecuti sint, solus hic fuerit de cuius promotione nemo mortalium gloriaretur.” Vita Constantini I.24. in: PL CD-ROM vol. 8. 0020D-0021A. „Constantinus vero qui postea tyrannorum interfector fuit; dum adhuc adolescens esset et juvenili lanugine decorus, in medio illorum, ut quondam ille Dei famulus Moses, in ipsis tyrannorum aedibus subsedit.” Vita Constantini I.12. PL CD-ROM vol. 8. 0015D-0016A.
- ⁴⁶ Ezt a gondolatot szokás „birodalmi eszkatológiának” is nevezni.
- ⁴⁷ Vanyó 1980, 534. o.
- ⁴⁸ Augustinusról több jó, magyarul megjelent műből tájékozódhatunk. A teljesség igénye nélkül: Adamik 1996, 255–274. o.; Lancel 2004; Trapé 2004; Vanyó 1980, 786–828. o.; Vanyó 2004, 71–88. o. A részletfeldolgozásokat nem említem itt. Érdekes és tanulságos eszmefuttatás: Durant 1985, 5. 307–318. o.
- ⁴⁹ Magyarul egy teljes és egy – egyelőre – részlegesen megjelent fordítással rendelkezünk: Isten városáról 1859–1861, illetve Isten városáról 2005. A 19. századi fordítás elavult, különösen nyelviileg, s nagyon ritkán találkozhatunk vele. Az újabb fordítást Földváry Antal készítette a negyvenes években, de nyomtatásban (1942–43-ban) két kötet jelenhetett csak meg, amelyek az első tíz könyvet tartalmazzák. 2005-ben végre a Kairosz Kiadó vállalkozott a kiadásra. Egyelőre az 1–10. könyv jelent meg két kötetben, de a kiadó rövid időn belül szeretné a teljes fordítást közreadni. Tanulmányomban a még meg nem jelent kötetekből származó idézeteket saját fordításomban közlöm, a Patrologia Latina szövege alapján. – A *civitas* szó magyarul nem adható vissza egyértelműen. Eredetileg ugyanis a polgárok összességét jelenti, ezért ókori-középkori értelemben lehet városnak is, de államnak is fordítani. A magyar kézikönyvekben, illetve Ágoston-fordításokban mindkét megoldás előfordul. Augustinus – mondanivalójának megfelelően – a szövegkörnyezet segítségével eltérő jelentésárnyalatokban használja.
- ⁵⁰ 395-től a nyugati és a keleti gótok támadásai veszélyeztették a birodalmat, a vandálok 406-ban előzölötték Galliát, majd 409-ben Hispaniába törtek be. 410-ben Alarik, az ariánus gót vezér elfoglalta és kirabolta Rómát. A vandálok 429-ben Geiserik vezetésével átkeltek a Gibraltári-szoroson és elfoglalták Északnyugat-Afrikát, ahol saját, Rómától független államot alapítottak.
- ⁵¹ A tehetetlenségéret tükröződik Jeromos egyik 409-es leveléből is: „Quid salvum est, si Roma perit?” – Hol keressük az üdvöt, ha Róma elvész? (Ep. 123, 17. ad Ageruchiam). PL CD-ROM vol. 22. 1059.
- ⁵² Sermones de Scripturis, 80, 8. PL CD-ROM vol. 38. 0498.
- ⁵³ Sermones de Sanctis, 196, 7. PL CD-ROM vol. 38. 1356.
- ⁵⁴ Sermones de Sanctis, 196, 7. PL CD-ROM vol. 38. 1356.
- ⁵⁵ Sermones de Scripturis, 81, 9. PL CD-ROM vol. 38. 0505.
- ⁵⁶ A két város eszméje később igen nagy hatású lesz a nyugati gondolkodásban, amikor a világi állammal szemben kiemelik a spirituális egyház autonómiáját. Gyakran szoktak dualizmust is emlegetni. Túlzás lenne csak azért, mert két szemben álló felet látunk, ezt dualizmusnak tartani. Az igazi dualizmusban egyenrangú tényezők állnak szemben egymással. Augustinus két városa azonban nem egyenrangú.
- ⁵⁷ Isten városáról 14, 28. PL CD-ROM vol. 41. 0436.
- ⁵⁸ Isten városáról 15, 1. PL CD-ROM vol. 41. 0437.
- ⁵⁹ Augustinus eszméiből, többek között a két város, két birodalom képéből Luther is táplálkozott.
- ⁶⁰ Augustinus a *peregrinus* szót használja, amely az ő korában jogi tartalmú is volt: a birodalomban ezzel a megjelöléssel illették azokat, akik római polgárjog nélküli lakosok voltak. Jelenthet általában idegent, külföldit, vagy éppen száműzöttet. A zarándok értelmet csak a középkori latinításban kapta meg. Lancel a „száműzött” értelmezést javasolja. Vö. Lancel 2004, 655. o. lábjegyzetben.
- ⁶¹ Isten városáról 15, 5. PL CD-ROM vol. 41. 0441.
- ⁶² Egy ízben párhuzamba állítja Kain testvérgyilkosságát Romulus hasonló tettével: „...sokkal később azon város alapításakor, mely ezen földi városnak, amelyről szólunk, jövőendő feje (...), ennek az első példának, ahogy a görögök nevezik: ἀρχετόπο, hasonló kép felelt meg.” Isten városáról 15, 5. PL CD-ROM vol. 41. 0441.
- ⁶³ Lancel 2004, 665. o. – Ugyanakkor egyetlen konkrét társadalmi csoporttal sem azonosítható egyik város sem.
- ⁶⁴ Enarrationes in Psalmos. 64, 2. PL CD-ROM vol. 36. 0773. A 64. zsolttár magyarázata minden bizony-

- nyal 412-ben íródott. A két város gondolata Augustinus több más, ebben az időben keletkezett művében is felbukkan. Vö. Lancel 2004, 662–667. o.
- ⁶⁵ Isten városáról 19, 17. PL CD-ROM vol. 41. 0645.
- ⁶⁶ Isten városáról 19, 17. PL CD-ROM vol. 41. 0646.
- ⁶⁷ Eliade 1996, 37. o.
- ⁶⁸ Isten városáról 15, 1. PL CD-ROM vol. 41. 0438.
- ⁶⁹ Isten városáról 19, 27. PL CD-ROM vol. 41. 0658.
- ⁷⁰ Isten városáról 20, 14. PL CD-ROM vol. 41. 0679.
- ⁷¹ Eliade 1996, 37. o.
- ⁷² Magát az archetípus kifejezést egy alkalommal használja az Isten városában. Vö. 62. jegyz. – Augustinus számára a pogányság a saját jelenének egyik összetevője, éppen ezért némileg eltérően viszonyul hozzá, mint mi.
- ⁷³ A *gesta* a *gero* 3 ige (hord, visz, visel) participium perfectuma. Jelentése: hordott, viselt (ügy, dolog, tett). A „viselt ügy, dolog” a mai nyelvhasználatban elég pejoratív értelmet kapott. A régi magyar nyelv roszszálló mellékszámát nélkül, az eredeti értelemben fordította le: *gesta Dei* = Isten viselt tettei.
- ⁷⁴ Vö. Löwith 1996, 236. kk.
- ⁷⁵ A keresztény történetírásról nagyon gondolatébresztően ír Collingwood 1987, 97–103. o.
- ⁷⁶ Löwith 1996, 244–245. o.
- ⁷⁷ Magyar fordítása: *Freisingi Ottó krónikája (Ottonis Episcopi Freisingensis Chronicon)*. Ford. Gombos F. Albin – Irsík József – Vajda György. Budapest, 1912–13. / Középkori Krónikások 12–14./
- ⁷⁸ Tarnas 1995, 224. o.
- ⁷⁹ Eszmetörténeti áttekintés Occamról: Durant 1985, 9. 255–260. o.
- ⁸⁰ Például a XXII. János pápa és Bajor Lajos közötti vitában a német uralkodó pártjára állt, mivel úgy vélte, a pápai politika ellentmond a kereszténység igazságának.
- ⁸¹ Az európai kultúrkör eszmeiségére koncentrált tanulmányból kilóg, ezért csak jegyzetben említhetem meg a 14. századi arab szerzőt, Ibn Khaldúnt. *Bevezetés a történelembe* című műve mai napig lenyűgözően modern olvasmány. „Tudd meg, hogy a történelem valójában híradás az emberi társadalomról, amely nem más, mint a világ civilizációja. Azokkal a jelenségekkel foglalkozik, amelyek megszabják a civilizáció természetét: például a vadsággal, a társas életmóddal, a különböző csoportszolidaritásokkal és uralmi formákkal, amelyeket az emberek egyik része gyakorol a többi fölött, s azzal, hogy milyen királyi hatalom és dinasztiák jönnek létre ennek során, a megfelelő tisztségekkel együtt. Foglalkozik azzal, hogy az emberek különböző tevékenységük és foglalatosságuk során milyen megélhetési módoknak, tudományoknak és mesterségeknek szentelik magukat, s foglalkozik minden egyébvel, ami, jelenségei természetének megfelelően, megtörténik ebben a civilizációban.” Ibn Khaldún 1995, 95. o.
- ⁸² Tarnas 2005, 285. o.
- ⁸³ *De revolutionibus orbium coelestium*. Nürnberg, 1543.
- ⁸⁴ Simonyi 1978, 155. o. – A 150–157. oldalon részletesen bemutatja Copernicus csillagászati modelljét.
- ⁸⁵ Tarnas 1995, 285–286. o.
- ⁸⁶ Ilyen volt például Giordano Bruno (†1600), akit eretnek teológiai nézeteiért (Szentháromság-tan), s nem a heliocentrikus világmépítés tanáért égettek meg, jóllehet azt is beépítette filozófiájába.
- ⁸⁷ Galilei 1613-ban egy tanítványának fejtette ki levélben, hogy a Szentírás szó szerinti értelmezése ellentmondásokhoz vezethet, s hogy természettudományos kérdésekben nem a Biblia tekintélye dönt. 1616-ban, néhány nappal a heliocentrikus eszmék elítélése után Copernicus könyvét a tiltott könyvek listájára tették, de 1620-ban egy újabb rendelet konkrétan megjelölte, hogy melyek a kijavítandó helyek: ahol a föld mozgásáról nem hipotézisként, hanem határozott állításként van szó. Vö. Lukacsics 1910, 19–20., 34–36. o. A Galilei-ügyről ma is haszonnal forgatható ez a kis összefoglaló.
- ⁸⁸ Arnold 2005, 42. o.
- ⁸⁹ *Historia integram Ecclesiae Christi ideam secundum centuria complectens*. 1–13. 1559–1574.
- ⁹⁰ *Historia antiqua* (1688), *Historia medii aevi* (1688), *Historia nova* (1696). Cellarius használta elsőként az ókor-középkor-újkor felosztást, nem annyira történeti, mint inkább nyelvészeti megfontolások alapján: a középkort a barbár latinság korszakának tartotta.
- ⁹¹ *Annales ecclesiastici*. 1–12. 1588–1607. Baronius a Vatikán könyvtárosa volt, így számtalan addig kiadatlan forrást használhatott fel, és adott esetben közzé is tett.

- ⁹² *De re diplomatica*. 1–2. 1681, 1704.
- ⁹³ *Sacrosancta concilia*. 1–18. 1671–1672. – Franciaországban Richelieu bíboros parancsára egy másik zsinati aktasorozat is megjelent: *Conciliorum omnium generalium et provincialium collectio regia*. 1–37. 1644.
- ⁹⁴ *Acta Sanctorum*. 1–70. 1643–
- ⁹⁵ Tarnas 1995, 273. o.
- ⁹⁶ Vö. Calvet 1955; Durant 1985, 12. 88–93. o.
- ⁹⁷ Im Hof 1995, 15. o.
- ⁹⁸ Itt nem a keleti kereszténység értelmében használom az ortodoxia kifejezést, hanem „igaz tanításhoz ragaszkodó” jelentésben, amely szándék és irányzat mind a protestáns, mind a katolikus egyházban létezett.
- ⁹⁹ Johan Huizinga: *Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert*. Basel, 1945. 160. o. Idézi: Im Hof 1995, 139. o.
- ¹⁰⁰ Magyar kiadása: *Az ember-gép*. Győr, 1875.
- ¹⁰¹ Tarnas 1995, 354. o.
- ¹⁰² Im Hof 1995, 224. o.
- ¹⁰³ Sok szociológus szerint „...a vallás pusztán szociális tény, ha éppen nem magának a társadalomnak egy kivetített hüposztázisza (megjelenési formája)”. Eliade 2002, 18. o.
- ¹⁰⁴ Érzékletesen elemzi ezt a jelenségsorozatot Eliade 2002, 19–28. o.
- ¹⁰⁵ A historizmus jelentése nem egyértelmű, ugyanis használatos történelemtudományi, filozófiai és művészettörténeti szakkifejezésként is. E tanulmányban történelemtudományi terminus technicusként alkalmazom. A 19–20. század fordulóján historizmus címkével illeltek egy újabb filozófiai felfogást is, amely szerint minden létezés történelmi, tehát a történelem folyamata, amelyben benne van az ember és minden eszméje-intézménye, ám ezek történelmi természetének növekvő megismerése az egész értékrend módosulásához vezet. A művészettörténetben historizmusnak nevezik a 19. század második felének „neo” stílusait. Van bennük ugyan önállótlanág, de ez összecseng a történettudományi értelemmel, hogy ebben az esetben is a romantikus múltbanzés eredményezi a régi stílusok felújítását. – A történettudományi historizmusról és ezen belül különösen a német irányzatról alapvető áttekintést nyújt Iggers 1988.
- ¹⁰⁶ Dilthey 2004, 103. o. – A középkorban a világ története Krisztus misztikus testén belül zajlott, ezért az individuumoknak nem volt szerepe. A felvilágosodás azonban ehelyett az individuumokat kezelte kiemelten, s az emberiség egységének gondolata kezdett feloldódni. Dilthey ennek tudja be a metafizikai lényegiségek (általános ész, világszellem, társadalom, emberiség) fogalmának bevezetését s a történelem ezek fejlődéseként való szemlélését.
- ¹⁰⁷ Vö. Vico 1979; Berlin 1996.
- ¹⁰⁸ A civilizációk ciklikussága gondolatának legnevesebb modern képviselője Arnold Joseph Toynbee (1889–1975). Vö. Toynbee 1971.
- ¹⁰⁹ Berlin 1996, 101–102. o.
- ¹¹⁰ Író, tanár, tudós és egy ideig szuperintendens. Nyelvtudományi, történetfilozófiai munkássága kiemelkedő jelentőségű.
- ¹¹¹ Herder 1983, 27. o.
- ¹¹² Herder 1983, 59. o.
- ¹¹³ A híres mesegyűjtemény: *Kinder- und Hausmärchen* (1812–1822), a német mondavilág, illetve mitológia feldolgozása: *Deutsche Sagen* (1816–1818) és *Deutsche Mythologie* (1835), német szótár: *Deutsches Wörterbuch* (1852).
- ¹¹⁴ Például skót balladák: *Minstrelsy of the Scottish border* (1802); regények: *Rob Roy* (1817), *Quentin Durward* (1824), *Ivanhoe* (1820).
- ¹¹⁵ Iggers 1988, 15–17. o.
- ¹¹⁶ „...Wo Zorn vertilgt den welchen Tand, / Wo jeder Franzmann heißet Feind, / Wo jeder Deutsche heißet Freund – / Das soll es sein! / Das ganze Deutschland soll es sein!” Des Deutschen Vaterland, 1813. In: *Arndts Werke*. 1. *Gedichte*. Hrsg. von August Leffson. Berlin–Leipzig, é. n.
- ¹¹⁷ Érdekes a korabeli kritika (kb. 1870-ből): „Carlyle hivalkodóan illogikus és kihívóan következetlen... Carlyle-nál a meddő nyugtalanság társadalmilag meddő megoldást eredményez, éppúgy, mint Rousseau-nál. Az egyik lapon arra inteni az embert, hogy tegye meg kötelességét, a másikon pedig kemé-

- nyen eltiltani az utilitarizmustól, a nemzetgazdaságtól, »az erkölcsi érzék« minden »elméletétől« és a kötelesség felismerésének minden tárgyi eszközétől: ez meddő, üres tanács.” Morley 1916, 7., 16. o.
- ¹¹⁸ Bergyajev 1994, 16. o.
- ¹¹⁹ Frank 2005, 115. o.
- ¹²⁰ Ma is érdekes és tanulságos, hogyan látta Rankét a kortárs angol: Macaulay é. n.
- ¹²¹ „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwertiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen.” Ranke 1874, VII. o.
- ¹²² Lásd például Peter Brown műveit, amelyek közül több magyarul is megjelent, illetve a róla szóló és az őt is érintő recenziókat, például Gáspár Dorottyától: *Credo*, 2003/3–4. 290–298. o. és Ullrich Balázstól: *Credo*, 2004/3–4. 339–346. o.
- ¹²³ „Es wurde lächerlich sein, sie für eben so viele Sicherheitsanstalten für die Individuen, die sich zusammengethan, etwa für ihr Privateigenthum, zu erklären.(...) Von der obersten Idee hängt Alles ab. Das will es sagen, wenn auch die Staaten ihren Ursprung von Gott herleiten. Denn die Idee ist göttlichen Ursprungs.” Ranke 1887, 328. o. – Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) szerint az állam a (német) nép erkölcsi és vallási vezetője, különösen a *Reden an die deutsche Nation* 7–8. beszédében fejti ezt ki. Fichte 1978, 106–143. o.
- ¹²⁴ Ranke 1994, 45. o.
- ¹²⁵ Idézi Kessel 1954.
- ¹²⁶ Érdekes például Iggers véleménye Ranke munkásságáról: az istenhit nélkül egész történelemfelfogása és metodikája darabokra hull. Iggers 1988, 103. kk.
- ¹²⁷ Droysen 1994, 81–82. o.
- ¹²⁸ 1833-ban például felmerült a francia külügyminisztériumi levéltár megnyitásának gondolata, Angliában 1838-ban felállították a Public Record Office-t (központi levéltár). A Vatikáni Titkos Levéltárt 1878-ban nyitották meg a kutatók előtt.
- ¹²⁹ Marcuse 1982, 410. o.
- ¹³⁰ „Le positivisme est une religion... Le positivisme est un catholicisme sans dieu...” France 1928, 288. o.
- ¹³¹ Marcuse 1982, 387. o.
- ¹³² Comte 1979, 149–150. o.
- ¹³³ Comte 1979, 142. o.
- ¹³⁴ Spencer 1906, 40. o.
- ¹³⁵ „Ha Marx volt is az, aki a materialista történelemfelfogást felfedezte, Thierry, Mignet, Guizot és valamennyi angol történetíró munkái 1850-ig arról tanúskodnak, hogy törekedtek erre.” Friedrich Engels Heinz Starkenburgnak Berlinbe. London, 1894. január 25. In: Marx–Engels: *Válogatott levelek 1843–1855*. Budapest, 1950. 547. o.
- ¹³⁶ Henry Thomas Buckle-tól idézi Várkonyi 1973, 13. o.
- ¹³⁷ Tarnas 1995, 326. o.
- ¹³⁸ Droysen 1863, 6–9. o.
- ¹³⁹ Taine 1881, 8. o.
- ¹⁴⁰ Buckle 1878, 4–5. o. – Buckle ugyanebbe a hibába esett: némely kritikusa kevesellte az általa összehordott anyagot, mások szerint többet vett fel, mint amennyit el tudott rendezni.
- ¹⁴¹ A kritikai módszer és a tények pontos leírásának igénye nemcsak a német historizmus jellegzetessége; más országok egészen más szemléletű történészei is átvették.
- ¹⁴² Jó példa erre Wilhelm Scherer (1841–1886), aki a történelmi megismerést fontosabbnak tartja, mint a történelmi megértést. Erről *Zur Geschichte der deutschen Sprache* (Berlin, 1868) című műve előszavában írt. A Karl Müllenhoffnak szóló ajánlásban egy nemzeti etikai rendszert hiányol. Ez lehetne szerinte a történelem és a történészek haszna a jelen számára.
- ¹⁴³ Magyarul csak válogatás jelent meg több kiadásban: James George Frazer: *Az aranyág*. 2., jav. kiad. Budapest, 1995.
- ¹⁴⁴ Diltheyről és filozófiájáról: Joó Tibor: *Bevezetés a szellemtörténetbe*. Budapest, 1935. Otto Friedrich Bollnow: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. 2. kiad. Stuttgart, 1955. Otto Friedrich Bollnow: *Die Methode der Geisteswissenschaften*. Mainz, 1956. William Outhwaite: *Understanding social life*. London, 1975. Georg Henrik von Wright: *Explanation and Understanding*. London – New York, 1971.

- ¹⁴⁵ Dilthey 2004, 87. o.
- ¹⁴⁶ Dilthey 2004, 20. o.
- ¹⁴⁷ Dilthey 2004, 38. o.
- ¹⁴⁸ Dilthey 2004, 49. o.
- ¹⁴⁹ Dilthey 2004, 297. o.
- ¹⁵⁰ Dilthey 2004, 112. o.
- ¹⁵¹ Dilthey 2004, 52–53. o.
- ¹⁵² Dilthey 2004, 298. o.
- ¹⁵³ Dilthey 2004, 21. o.
- ¹⁵⁴ Dilthey 2004, 295–296. o.
- ¹⁵⁵ Dilthey 2004, 85. o.
- ¹⁵⁶ Elekes 1975, 172. o.
- ¹⁵⁷ Lovejoy 1948, 10. o. – Lovejoy munkássága elősegítette a mentalitástörténet kialakulását és hatott a francia Annales-iskolára is. A mostanában oly nagy divatnak örvendő „művelődéstörténet” annyiban hasonlít mindkét előbbi irányzatra, hogy egyfajta átfogó képre törekszik. Azonban túlságosan egyoldalúan a kultúrára összpontosít, s ennek következtében – ha nem is téves, de – általában hiányos képet rajzol elénk. Megközelítési módja pedig legtöbbször racionalista és materialista.
- ¹⁵⁸ Lovejoy 1948, 177. o.
- ¹⁵⁹ Ezt a gondolatot viszi végig nagy művében: *The Great Chain of Being. A study of the history of an idea.* New York, 1936.
- ¹⁶⁰ Életének és egyháztörténeti elképzelésének bemutatását, legfontosabb műveinek felsorolását lásd: Pintér 2004. Itt csak kettőt említek meg, amelyekben koncepciója tisztán megnyilvánul: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.* 1–2. Münster, ²¹1962–1964. *Die Reformation in Deutschland.* 1–2. Freiburg im Breisgau, ⁶1982.
- ¹⁶¹ Ezt a felfogást részletesen Lortz kortársa, az orosz származású Szemjon L. Frank fejtette ki 1930-ban. Magyarul lásd: Frank 2005.
- ¹⁶² Ez így leegyszerűsítés. Mind a baloldal, mind a polgári oldal sok, egymástól jelentős mértékben különböző tendenciára oszlik. Baloldal alatt itt a Magyarországon megtapasztalt marxista-leninista, „tudományos szocialista” irányzatot értem; „polgári” alatt pedig a nyugat-európai típusú liberális felfogást.
- ¹⁶³ Fő műve: *La société féodale.* 1–2. Paris, 1939–1940.
- ¹⁶⁴ Braudel, Fernand: *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában.* 1–3. Budapest, 1996.
- ¹⁶⁵ *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324).* Budapest, 1997.
- ¹⁶⁶ Gyakran előfordul, hogy ugyanaz a tanulmány többször is megjelenik.
- ¹⁶⁷ Szilágyi 2005, 277–279. o.
- ¹⁶⁸ „...az antihistoricizmus nem a történelem mint olyan elutasítása; inkább egyfajta tiltakozás egyes újabb keletű historikusok pesszimizmusa és nihilizmusa ellen.” Eliade 2002, 26. o.
- ¹⁶⁹ Löwith 1996, 244. o.
- ¹⁷⁰ Carr 1995, 126. o.
- ¹⁷¹ Isten városáról 2005, 265. o. (4, 3.) Földváry Antal fordítása.

Toomas Paul írásai*

Bereczki Gábor fordításában

Az alábbi fordítás a szerző Puapäikese paistel. Etüüde (Tallinn, 2002) című műve alapján készült.

Toomas Paul vallástörténész, esszéista és fordító. Tartuban született 1939. október 29-én. Apja evangélikus lelkész volt. Nős, két lánya van.

Műszaki középiskolát végzett Tallinnban, amelyet 1958-ban fejezett be, majd a tartui teológiai intézetben tanult 1964-ig. 1994-ben teológiai doktorátust szerzett a tartui egyetemen. Ugyanabban az évben a durhami egyetem (Nagy-Britannia) díszdoktorává választotta.

*1968-tól 1986-ig előbb a saaremaai Valjala gyülekezetének, majd a tallinni János-templom egyházközségének a lekipásztora. 1981–1986-ig a tallinni hittudományi főiskolán docens, 1986–1992-ig ugyanitt az Újszövetség professzora, 1992–1996-ig szintén az Újszövetség professzora, de már a tartui egyetemen. 1996-tól a tallinni zeneakadémia vallástörténet professzora. Tudományos munkássága főként az észti bibliafordítások történetére irányul. Ő készítette el Uku Masing** költő-teológussal együtt az Újszövetség modern észti fordítását. – A ford.*

* Toomas Paul apologetikus és lekipásztori szempontokra támaszkodva igyekszik fogódzót nyújtani korunk eszmei zűrzavarában. Célkitűzéseit tekintve érthető, hogy gondolkodása erősen eklektikus, helyenként pedig szinte ismeretterjesztő jellegű. A magyar protestáns olvasó számára némileg szokatlan olvasmányt kínál Paul: a közérthetőségre törekvő, elsősorban talán bölcséleti, s csak másodsorban biblikus alapozású kisesszé Magyarországon a katolikus oldalon jóval nagyobb múltra tekint vissza, mint a protestánsok között. Paul itt közölt írásai az észak-európai lutheranizmusnak olyan színváltozását képviselik, amelynek sajátosan felekezeti mondanivalója úgyszólván már nincsen: kérdés azonban, hogy ezen a ponton ökumenikus nyitottságot vagy egyfajta megüresedést lássunk-e. A minősítésnél mindenképpen bölcsőbb, ha egyszerűen utalunk a mienktől igen eltérő történeti és egyháztörténeti háttérre, egyben azt is hangsúlyozva, hogy ez a különbség a kisesszé olvashatóságát nem érinti. – *A szerk.*

** Uku Masing pályájáról a *Credo* 2004/3–4. számában olvashatunk (211–212. o.). Ugyanitt azt is megtudjuk, hogy Masing Tübingenben Enno Littmann-nál tanult (lásd mostani számunkban Rainer Voigt írását), s hogy Littmann szerette volna munkatársként maga mellett tartani. – *A szerk.*

Nyughatatlan kapálódzás

Földünkön feltehetően tízezer milliárd hangya él, amelyeknek súlya eléri az emberiség súlyát. Megállapítást nyert, hogy az Amazonas esőerdeiben a hangyák, a teraszok, a méhek és a darazsak a háromnegyedét teszik ki a rovarok biomasszájának, sőt egyes helyeken az összes állati biomassza egyharmadát alkotják. A hangyák hozzánk hasonlóan gazdái ennek az égitestnek.

A nagy állatok közül ökológiai szempontból az ember volt a legsikeresebb (talán csak a patkányok ilyen nagyszámúak). Az emberek száma akkor indult jelentős növekedésnek, amikor megnőtt a munka termelékenysége. Az újkor kezdetén két évszázadra volt szükség az emberiség számának megkétszereződéséhez. Fajunk az 1600 körüli félmilliárdról 1800-ra egy milliárdra szaporodott. A továbbiakban a növekedés mértani sebességre váltott: az 1940-es hárommilliárd már hatvan év – azaz két nemzedék – alatt megduplázódott.

E milliárdoknak táplálékra van szüksége, fedélre, orvosságra és még sok másra. A jelenkori világ gazdasági fejlődése teljes mértékben a munkamegosztás összehangolt működésén nyugszik, amely a piacok differenciálódásában és az új technológia felhasználásában nyilvánul meg. Az emberiség egyedüli lehetősége a termelés folyamatos és gyorsuló növekedése. Rein Kuresoo találó hasonlata szerint a piaccgazdaság úgy működik, mint a bicikli. Ha nem nyomják a pedált, eldől.

A zöldek profétái azt mondják, hogy a népesség korlátlanul burjánzó növekedése, az igények és a fogyasztás bővülése, valamint a gazdasági növekedés a civilizáció megannyi rosszindulatú daganatáttelete. A gyakorlatias ember viszont csak azt hiszi, amit a szemével lát vagy a kezével tapint. Nem hisz a radioaktivásban, csak a haj kihullásában. Nem veszi komolyan az ózonlyukakat, csak a bőrgyulladásokat. Az, hogy egyszer vége lesz a mulatságnak, sehogy se fér a fejébe, hisz sohasem volt ilyen anyagi bőség, se az önmegvalósításnak, valamint az élvezeti lehetőségeknek ilyen özöne, mint most. Az oroszoknak van egy nagyon realista szólása: amíg az ég nem dörög, addig nem vet keresztet az ember.

A növekedésnek nem lehet határt szabni. Állítólag Oskar Heinroth szokta volt mondogatni: A fácán farktollai mellett a nyugati világ emberének munkatempója a fajon belüli kiválasztás legostobább eredménye. A korunk ipari és kereskedelmi tevékenységére jellemző rohanást kivétel nélkül a fajon belüli versengés irányítja. A magas vérnyomás, a gyomorfekély, a vesezsugorodás és a neurózis szükségtelenek, hiszen meg lehetne állapodni egy jövőbeni, kissé alacsonyabb munkatempóban. Igen, de csak elméletben, mert gyakorlatilag ez éppoly lehetetlen, mint a fácánok megegyezése abban, hogy a jövőben rövidebb farktollakat növesztenek.

A növekvő gyorsulás be van táplálva a programba. Minden mechanizmusunkat a gyorsaság szem előtt tartásával tervezték meg. Az autó és a repülő gyorsan célba juttatnak bennünket. Az új számítógépnek az eddiginél nagyobb teljesítőképességű processzorral kell rendelkeznie. Ausztráliában az Adelaide Egyetem tudósai kitenyészettek egy új, génkezelt sertésfajtát, amelynek a súlygyarapodása 30%-kal magasabb, mint a közönséges disznóké, s így hét héttel korábban eléri a vágósúlyt. És így tovább.

Az emberek életfeltételei akkor javultak meg lényegesen, amikor gépek – azaz mechanikus rabok – kezdtek el dolgozni helyettük. De ez se hozott megnyugvást: fizikai-lag könnyebb a munka, de jobban fárasztja a szellemet. A munka mint olyan továbbra is rabságnak tűnik (or. *rabota* „munka” ~ *rabsztvo* „rabság”), a munkás pedig rab (or. *rabotnyik* < *rab*). A munka nem lett „becsület és dicsőség dolga”.

Úr-e az ember, ha a gépek diktálják a tempót? Igaz, ez nem tetszik neki. Amikor végre kiszabadul a taposómalomból, lustálkodni akar, henyélni, vagy finomabb kifejezést használva „kikapcsolódni”. Szabadidejében el akarja engedni magát. Az adrenalin azonban a vérében marad, s a szórakoztató időtöltés ugyanolyan feszültségben múlik el. Hogyan érezhetnék az emberek, hogy szabadok, ha valahonnan mindig elkésnek, s emiatt folyton rohangásznak?

A középkorban még másképpen éltek. Az észk közmondás azt mondja: van ideje a jobbágnak, van ideje az ökörnek. A liliputiak azt hitték, hogy Gullivernek a zsebóra az istene, mert ritkán tett valamit anélkül, hogy meg ne tanácskozta volna vele, s azt mondta, hogy ez megmutatja neki az időt minden tette számára az életben.

A gyűjtögetők és halász-vadászok komótos élete – a földművelőkhöz képest munkaóráik száma jóval kevesebb – és a tulajdontól, jómódtól való függetlenségük Marshall Sahlinski szerint azzal magyarázható, hogy az ő egalitárius társadalmukban a javak gyűjtését a felosztásuktól való elzárkózásnak tekintik. Ezért ésszerűbb kevesebbre vágyani, s így szerezni meg mindent, ami a megélhetéshez szükséges. Sahlinski azt állítja, hogy felfedezték a zen buddhista utat a jómóddhoz: azért, hogy kielégítsék vágyaikat, szükségleteiket, meglehetősen sokat dolgoznak, de aztán leállnak, hogy elejét vegyék mások irigységének.

Manapság ezt senki sem teheti, mert a társadalom nem engedheti meg, hogy bárki is elzárkózzon ereje teljes megfeszítésétől. Aki nem képes vagy nem akar derekasan dolgozni, elbocsátják. Ha a vállalkozó megengedné a munkásoknak, hogy csak annyira törjék magukat, amennyire szükségesnek vélik, csődbe menne a cég. Így áll a dolog.

Ezért aztán szorgoskodunk. Veselkedéseink ellenére neveléségen kevés idő marad saját magunk számára. Hogy időmorzsáinkat kihasználjuk, pihenés közben is sok mindent csinálunk: újságot olvasunk, rockzenét hallgatunk, hamburgert majszolunk olyan tátott szájú fogyasztó gyanánt, aki egyidejűleg falja a képsorokat, tudnivalókat és ingyencégekét.

Mivel a munka elcsigáz bennünket, nagy pihenési terveket szövögetünk. Azt képzeljük, hogy minél jobban megszabadulunk a kényszertől, annál igazibb a dolog. Az elérhetetlenség értékessé varázsolja a szabadságot. S amikor kezünkben a szabadság, nem hoz maradéktalan boldogságot. Miért nem különbözik a hön vágyott szabadság a többi naptól? Nyilvánvaló, hogy a háttér megváltoztatásával mi magunk nem tudunk mássá lenni. Bárhová is megy az ember, magával cipeli önmagát. Elérhet bármekkora külső szabadságot, nem menekülhet önmagától.

A szennyezetlen víz és levegő szuperluxus, amelyet a nagyvárosi ember csak szabadsága idején élvezhet. Egyelőre! Mivel a „természet” addig tiszta és érintetlen, amíg meg nem jelenik a tömeg. Amikor a városi ember megjelenik a nyaralóhelyen, elkísérik

az eldobható műanyag palackok és a gépi zene. Az emberek többsége egyszerűen képtelen csendben és magában lenni. A nyugalom és a hallgatag csend fájó.

Az ember velejéig nyájjószág, ezért lelkileg nagyon nehéz eltávolodnia a nyájtól. Jan Blomstedt úgy véli, hogy még a magány megtapasztalását is bizonyos tekintetben közösségi tapasztalatnak lehet tartani. Egyesek azt állítják, hogy a magány élvezetének előfeltételei csak a 17. században teremtődtek meg, ezt megelőzően kényszerből zárkózott magányba az ember. Nyomasztó, szegényletes dolog volt. Ha így áll a dolog, ez azt jelenti, hogy legyen a magány akár pozitív, akár negatív, a közösségtől sohasem tudunk egészen elszakadni.

Ha az ember egyedül van, nehézségek támadnak, amelyek a koncentrációképesség hiányában mutatkoznak meg. Blaise Pascal állította: semmi sem olyan elviselhetetlen az ember számára, mint a szenvedélyek, ügyintézesek, kedvtelések és minden egyéb elfoglaltság nélküli, százszázalékos semmittevés. Ilyenkor éli át az ember jelentéktelenségét, kitaszítotttságát, tökéletlenségét, függőségét, tehetetlenségét és ürességét. Lelke mélyéről nyomban felszínre tör az unalom, a levertség, a szomorúság, a bánat és a kétségbeesés.

Az energikus tevékenységre önvédelemből van szükség. „Legjobban az egyedül maradtól félek – vallotta be Jean-Jacques Rousseau. – Félek, hogy elfog az unalom, ha magamra maradok önmagammal.”

Az ókorból származik a következő maxima: Mondd meg, kik a barátaid, és én megmondom, ki vagy.

A barátok, ezek szokásai sokat elárulnak rólunk. Fred Jüssi mondta: „A legfontosabb, hogy jó társaságban légy, amikor egyedül vagy önmagaddal.” Igen, de mi van, ha a társaság, amelyet önmagadnak kínálsz, nem jó?

Az embert legjobb pillanatai és legkimagaslóbb eredményei jellemzik. A hiányosságokat mentik a gyatra körülmények, a gyengeség pillanatai és így tovább. De mi igazolja, ha az ideálok, a legmagasabb értékek silányak? Az ünnepnapok olyanok, mint a lakmuspapír. Könyörtelenül rámutatnak – mindenekelőtt – saját magunkra. Mi van bennünk? Van-e ott egyáltalán valami, vagy csak tűrhetetlen üresség?

A kis herceg találkozott egy kereskedővel, aki furulyákat árult, amelyek eloltották a szomjúságot. Arra a kérdésre, hogy mit tegyen az ember a megtakarított idővel, a kereskedő azt válaszolta:

– Amit jónak lát. – A kis herceg erre így szólt:

– Ha nekem maradna ötvenhárom percem, megindulnék lassacskán a forrás felé...

Valóban szép lenne így cselekedni; de mi a teendő akkor, ha nem tudja az ember, hol található forrásra egy szárazon visszhangzó kősvatagban?

Rejtett érték

Két fejlettebb szárazföldi emlős, a főemlősök és a ragadozók esetében szoros kapcsolat van agyuk mérete és hordájuk nagysága között. Minél nagyobb a közösség, amelyben az egyed él, annál nagyobb az agyféltekék kérgének aránya az agy többi részéhez viszo-

nyítvá. Ahhoz, hogy valaki egy bonyolult közösségben elboldoguljon, terjedelmesebb agyra van szüksége. A terjedelmesebb agy előfeltétele a bonyolult közösségben való elboldogulásnak. Így vagy úgy, ezek kölcsönös kapcsolata szükségszerű.

Az emberi agy olyan nagy, hogy a meglehetősen hosszú terhesség ellenére az emberpalánta tulajdonképpen idő előtt jön a világra. Annak a fejlődésnek, amely más fajoknál a terhesség idején megy végbe, az ember esetében az anyaölon kívül is folytatódnia kell. Az ember éretlenül születik e világra.

Az embercsemete növekedése eltart legalább húsz évig. Ez rendkívül hosszú fejlődési folyamat, amely a természetben éppoly párját ritkító, mint a zsiráf nyaka. Jó időbe telik, mire az apróság megtanul járni és beszélni, öntudatra ébred, és más sajátosan emberi dolgok fejlődnek ki benne.

Az emberré cseperedés bonyolult folyamat. Ennek során meg kell tanulnia felmérni a képességeit, részt venni saját fejlődésében és tevékenyen befolyásolni életének folyását. Az ember nem automatikusan alakul ki, és élemedve nem válik egyre okosabbá.

Az ember tudatos, felelősségeképes egyénné fejlődése az individualizálódás vagy egyéniesülés. Ez különböző kultúrákban különböző minták, módozatok szerint történik, aszerint, hogy mit állít normául a társadalom az ifjúság elé.

Az, hogy mivé formálódik az ember, a neveltetésétől függ. Az összefüggések azonban távolabbra nyúlnak: némely, de lehet, hogy minden magammal kapcsolatos fogalom, különösen erkölcsi és társadalmi identitástudatom csak abban a konkrét társadalmi háttérrendszerben válik érthetővé, amelynek részecskéje vagyok.

A gondolatok bizonyos kulturális szövegekörnyezetben jelennek meg, amely kiptantanó egyéni gondolatszikráink szövetét, jelentését és háttérét képezi. Nem tudnánk önmagunkkal beszélni, ha nem beszélő emberek között nőttünk volna fel. A kultúrközeg az egyén gondolatainak *belső háttere*. A gondolatok nem a semmiből ötlenek a fejembe, a kulturális szövegekörnyezetből jönnek, amelytől, bármennyire próbálok, egészen sohasem tudok megszabadulni. E háttér nélkül képtelen lennék egyetlen gondolatot is kigondolni.

Vegyük konkrét példának a brit és az amerikai társadalomnak az 1830-as években kezdődő, normaújító korszakát, amelyet ma a *viktóriánus* jelzővel illetünk, és amely szembeszökő sikereket ért el. Az írástudatlan és szegény városi tömegekből kialakult a munkásosztály. Az állandó ellenőrzésektől megfegyvelmezve a munkások megértették, hogy bizonyos órákat munkában kell tölteni, és közben józannak kell maradni, eleget kell tenni bizonyos minimális viselkedési szabályoknak.

A fő változás nem az intézményekben, hanem az értékekben ment végbe. A puritán erkölcs alapelve, hogy a fiatalokat olyan viselkedésre kell nevelni, amely lefékezi az impulzusokat. A fő szempont – mai közgazdászok kifejezésével élve – az *előnyben részesítendő egyének kialakítása*, akik kerülnek az alkalmi nemi kapcsolatokat, a részegeskedést és a házárdjátékokat.

Azoknál az egyéneknél, akik nem voltak képesek összehangolni a kívülről felállított követelményeket saját ösztöneikkel, a vágyak és a kötelességek összeütközése neurózist okozott.

A mi pluralista és posztmodern társadalmunkban ilyen konfliktusok nincsenek, mert amit akkor elítéltek, ma már jórészt megengedett vagy természetesnek tartott.

A tekintélyelvű nevelés, amelynek segítségével a gyereket tisztos polgárrá próbálták kalapálni, nem garantálta a teljes sikert. Sajnos nem vezetett kielégítő eredményre a szabad nevelés sem, amely szerint a gyerekek a kísérletezés és hibázás „módszerével” kell elsajátítani, mi az, amit elvárnak és mi az, amit eltűrnek tőle, illetve mi az, amit tiltanak neki. Egy közelmúltbeli, Finnországban végzett reprezentatív felmérés során kiderült, hogy a 8-9 éves gyerekek 11-14%-ának lelki zavarai vannak.

A neurózis nem tűnt el, mert az idegrendszer működése annyira bonyolult, hogy az agykéregben lejátszódó folyamatok egyensúlyát számtalan tényező fenyegeti, s nem csupán a nemi ösztön megfékezésére tett sikertelen kísérletek. Feltűnő, hogy a 20. század végére a depressziós betegek száma mennyire megnőtt.

Ezt a jelenséget Alain Ehrenberg a tömegindividualizmus velejárójának tekinti: az egyéniesülés, amely az ipari társadalmak kialakulása után még csupán szórványosan jelentkezett (mint személyes önállóság, önrendelkezés stb.), a „magányos tömeg” korában már általánossá vált. Némi túlzással el lehet mondani, hogy az ember a neuróziskultúrából átment a depressziókultúrába.

A depresszió saját magunk tökéletlenségének, esendőségének, tehetetlenségének az érzése. Az egyenlőségi vonal alá, a kisebbségi érzésbe süllyedés, olyan állapotba, ahonnan gyógykezeléssel próbálják visszahozni az embert képességei, önállósága, másokkal való egyenlősége szintjére. Mivel azonban megmarad az összehasonlítás, a verseny kötelessége, megmarad a bizonytalanság is a saját képességeket illetően.

Minél nagyobb és minél egységesítettebb nyájban kell élni, annál nehezebb kitűnni, különlegesnek látszani. Minden ember *valaki* szeretne lenni, *tényező*, akit a többiek elismernek. Mások elismerése szükséges ahhoz, hogy az ember maga is tisztelhesse magát. Kellően magas fokú önértékelés nélkül nem lehet örülni az életnek.

A kívülről támasztott elvárásokat olyan követelmények váltották fel, amelyeket az ember maga állít maga elé. A depresszió, különösen a neurotikus depresszió mögött azok a néma, létkérdéseket érintő ígéretetek állnak, amelyeket az egyén tett önmagának: ígéretetek, amelyeket nem sikerült beváltania. Ez magyarázza, hogy miért szenved annyi politikusi depresszióban.

Az önrendelkezés normája arra kényszeríti az embert, hogy kezdeményező, hajlékony és magabiztos legyen. Arra kötelezi, hogy erős legyen, arra sarkallja, hogy ösztöneit erejének fokozására mozgósítsa. Csakhogy most sem mindenki erős. Míg a gyengék egykor alázatosság vagy szófogadás képében élhettek gyengeségükkel, most az ilyen viselkedés megvetendő.

Az individualista társadalomban elvben egyenlőség uralkodik, a lécz azonban olyan magasra van téve, hogy a többség leveri, ha egyáltalán megpróbálja átugrani.

Mivel eredményközpontú, versengő társadalomban élünk, amelyben a maximális eredmény elérését megcélozni komoly érdemnek számít, figyelmünk szükségképpen a tökélyre irányul. Mi a tökély? A siker alapja vagy a boldogság akadályja?

Aki a tökéletességre sóvárog, soha nincs megelégedve azzal, amit elért. Nehéz neki baráttan, elnézően tekinteni saját hiányosságaira, gyengeségeire, a másokéiról nem is

beszélve. A kiút az egyensúly elérése lenne. Sok esetben ellentmondó érzésekkel kell együtt élnünk. Az ember eltérő irányú erők hatalmában létezik. Az érettség egyik ismérve a belső feszültségek elviselésének képessége.

A lelkipogondozók gyakran kerülnek kapcsolatba olyan emberekkel, akik attól szenvednek, hogy nem olyanok, amilyenek lenni szeretnének. De honnan vegyek egy másikat „ént” ahelyett, aki vagyok?

A lelki békesség elérését talán segíthetnék a génkutatás eredményei. Bár viharosan fejlődő tudományágról van szó, amelyben sok részlet még felfedezésre vár, annyi már most is világos: egy meritokratikus társadalomban az egyéni eredmény annál génhez kötöttebb, minél azonosabb a közeg mindenki számára. Minél idősebbek leszünk, annál nagyobb lesz a gének hatása. Míg a gyerekkorban az öröklődési arány az IQ-ban 45%, az ifjúkor végére eléri a 75%-ot. Ez két életbevágóan fontos dolgot bizonyít: a genetikai hatás nem ér véget a megtermékenyítés pillanatával, és a környezeti hatások nem mereven kumulatívak.

Isten nem teszi kétszer ugyanazt – mondta a bölcs rabbi, a boroszlói Nachmann. Minden létező egyetlen és egyszeri. Mindenkinek éreznie kell, hogy a világon egyedül ő olyan, amilyen, hozzá hasonló nincs több, mert ha lenne legalább egy, akkor neki már nem kellene léteznie. Pedig ki-ki különböző, és teljessé kell tennie az ő egyedülvalóságát. A dölyfösség azt jelenti, hogy valaki ellentétbe állítja, összehasonlítja magát másokkal, s jobbnak tartja magát náluk.

Paracelsus költőien fejezte ki magát: „Azok, akik azt képzelik, hogy minden gyümölcs a számócaival egyidejűleg érik be, semmit se tudnak a szőlőről.”

A múlt hatása

Az ember életrajza a visszaemlékezésekben lehet olyan, mint egy kalandos elbeszélés vagy felfedezőút, a nehézségek legyőzésének története vagy hősi eposz, de bohózatként is be lehet mutatni.

Az ember agya nem másológép. Az emlékezetben tartott információ ritkán jelenti a dolog pontos leírását. Az agy nem olyan alapelvek szerint működik, mint egy fényképezőgép. Az agy szelektív és korlátolt, gyakran előítéletes és pontatlan.

Ennek ellenére jól elboldogulunk az emlékezetünkkel a minket körülvevő bonyolult világban. Endel Tulving úgy véli, hogy az emlékezet válogató és torzító voltának is meg lehet a maga élettani célja, mivel ezeken alapul az ember alkotóképessége és képzelőereje, amely minden másnál egyedülállóbb helyet biztosít számára a mindenségben.

Amit életünkben megtettünk, azon már nem lehet változtatni. Aki sok rosszat tett másoknak, akkor sem adhat magának fölmentést, ha utólag belátja gonoszságát. Az evangéliumokban nem esik szó egyetlen hatalommal bíró férfi megbánásáról sem. *Az elkárhozásuk nem aluszik.* Az, hogy Heródes, Pilátus vagy Kajafás kegyelemben részesülhetett volna, megválaszolatlanul marad.

A szem kinyílása lehet olyan megdöbbentő, hogy elvesz minden remény. Az érzékeny szívű Iskarióti Júdás kétségbeesésében felakasztotta magát. Ez volt az ő bűnbánata.

De hagyjuk a Gonosz szolgálóinak sorsát, gondoljunk a közönséges emberekre, akik nem különösen rosszak, de nem is igazán jók. Akiket a legjobb szándék vezet, visszapillantva mégis azt látják, hogy nem oda jutottak, ahova igyekeztek. Lehet-e még valamit megmászítani, jóvátenni?

A múlt nem megmászható, él és változtatja alakját, ugyanúgy, mint a jövő. Az ember nem áldozata maradéktalanul a múltjának, tudatosan átértékelheti azt, új jelentést adva az élet eseményeinek. A múltat a jelennel összekapcsolva meg lehet érteni, miért vagyok most olyan, amilyen vagyok.

Az életben semmit sem lehet állandó és végleges jelleggel megoldani. A mozaikkockákat újból össze kell keverni, és új képpé kell formálni. Maga a játék is változik. Az, ami ma jónak tűnik, nem feltétlenül elégít ki bennünket holnap.

A valóságról alkotott elképzelésünk olyan, mint egy térkép, amelynek a segítségével tájékozódunk a világban. Ha a térkép hű, többé-kevésbé ismerjük a helyünket, s ha úgy határozunk, hogy elmegyünk valahova, ismerjük nagyjából az utat is. Ha azonban hibás a térkép, zsákutcába vagy bozótosba vezet bennünket.

Amikor világra jövünk, nincs a kezünkben a valóság térképe: nekünk kell elkészíteni. Ez a munka erőfeszítést kíván. Minél többet fáradunk, annál átfogóbb és pontosabb lesz az eredmény. Aki azonban nem akar bajlódni, annak kicsi és elnagyolt lesz a térképe, korlátolt és irreális marad a világképe.

Azért, hogy valóság-hű legyen a térképünk, folytonosan revideálni kell. A világ állandó változásban van. Gleccserek keletkeznek és tűnnek el. Sőt a világra irányuló nézőpontunk is állandóan változik.

Mivel napjainkban a jó élet egyik alappillérenek a gazdasági sikert tartják, azt hihetné az ember, hogy aki fiatalon „befutott”, középkorúként már gondtalan. Pedig azoknak, akik korán az éltre kerültek, középkorúként mehet nagyon is rosszul a soruk. A siker azt a tévképzetet kelti bennük, hogy mindent a kezükbe kaparintottak. Az illető felmászik céljai létráján, és csak ekkor veszi észre, hogy rossz falnak volt támasztva a létra. Nem volt se ideje, se kedve, hogy élete mély problémáira összpontosítson, mert minden szusz a tulajdon vagy a pozíció megszerzésére ment el.

A társadalom számára persze hasznos, ha mindenki veselkedik, hogy zöld ágra vergődjön – nő a nemzeti össztermék –, az egyén számára azonban ennek sokkal kisebb a jelentősége. Montaigne egyenesen kimondja: „A legnagyobb, csaknem isteni tökély az, ha képesek vagyunk odaadón élvezni a saját létünket.” Mások helyzetére pályázunk, mivel nem tudunk élni a sajátunkéval, és kilépünk a bensőnkéből, mert nem tudjuk, mi van ott belül. Ezért semmi értelme, hogy magas gólyalábakra kapaszkodjunk fel, hiszen ezeken is a saját lábunkkal kell járnunk. A világ legmagasabb trónján ülve is a saját ülepünkre nehezedünk.

Különböző kultúrák vallásait vizsgálgatva kiderül, hogy az eltérő szertartások vezérmotívuma ugyanaz, vagyis az élet elkerülhetetlen hozadékainak elfogadása. Az évszakok változásával kapcsolatos ünnepekből ez nyilvánvalóan kiviláglik. Egyetlen törzsi szertartást sem sikerült találni, amely arra irányulna, hogy megakadályozza a tél beköszöntét. Éppen ellenkezőleg, a szertartások előkészítik a közösséget, hogy a többihez hasonlóan ezt a hideg évszakot is elviselje.

A nálunk mérhetetlenül nagyobb dolgok esetében ésszerű a lemondás, a megbékélés, a beletörődés. Ezek nem ellentétesek a törekvések, az igyekvések, az álmok megvalósításával, a szívóssággal és a felelősség viselésével, hanem megóvják az embert attól, hogy fejfel menjen a falnak. Különbséget kell tenni a között, amire képesek vagyunk, s ami ezen kívül esik. Amit nem tudunk elkerülni, azt el kell viselni.

A lelkiséggel való kapcsolat többnyire csak akkor jön létre, amikor nincs már egyetlen más lehetőség sem, amikor nullára jutott az ember élete. Amikor felfogja, hogy így is, úgy is menni kell. A halál a részünk, akár akarjuk, akár nem. Csupán abban van választásunk, miként haljunk meg. Hogyan haljunk meg.

Lemondani arról, hogy magunkat mindenhatónak képzeljük, ez valami olyasmi, ami az ember bensőjében vágyik, ugyanakkor fél is tőle. Ez a lemondás nyilván csak úgy lehetséges, ha alávétjük magunkat a Szeretetnek, amely nem ismer határt. Valójában nem könnyű hinni egy ilyen szeretetben, mert felvetődik a súlyos kérdés: miért kellene gondot viselnie rám az Abszolútnak?

A hit megbékélés és bizalom az iránt, amit az ember felfoghatatlannak és önmagánál mérhetetlenül hatalmasabbnak tart. A vallásos tapasztalat önmagunk töredékeségének és viszonylagosságának érzékelését jelenti az abszolút háttérében. A vallásban az ember megtapasztalja, hogy bármilyen lehetetlennek is tűnik, össze van kötve az abszolúttal. Nincs semmi biztosítékunk, hogy elképzelésünkre Isten valami valós dologgal válaszol. Valamit valós dolognak vagy eseménynek elismerni azt jelenti, hogy beillesztjük a tér- és időbeli dolgok rendjébe úgy, hogy az illeszkedjék a többi dologhoz, amelyeket a keret szabályainak megfelelően valósaknak tekintünk. Az Egy Istent azonban nem lehet behozni a dolgok rendszerébe.

Rudolf Carnap ezt így fogalmazza meg: „A valóságos létezés tudományos értelemben azt jelenti, hogy valami egy rendszer elemei közé tartozik, nem lehet azonban ezt a fogalmat magára a rendszerre alkalmazni.”

Az Isten a transzcendenciában marad; vagyis azt mondhatjuk, hogy az Abszolút nincs egyetlen dimenzióban sem, hiszen koordinátarendszer.

Alighanem igaza van Miguel Unamunónak: tartalmi szempontból mindegy, akár azt mondjuk, Isten teremt örökösen minden létezőt, akár azt, hogy minden létező felidézi az Istent. A személyes szellemi Istenbe vetett hit a mi egyéni és szellemi létezésünk hitén nyugszik. Valójában nem úgy érzékeljük Istent, mint emberfölötti tudatot, hanem mint a volt, való és jövőbeli emberiség összitudatát, vagy még inkább: mint egy teljes és végtelen tudatot, amely felöleli és hordozza az összes tudatot infrahumánus, humánus és talán szuprahumánus szinten is.

Az emberi életnek nem lehet értelmet *adni*, ezt kinek-kinek meg kell *találnia*. Az életnek mint egésznek a szenvedés segíthet növekedni. Szemléletesen írta ezt le Yehuda Bacon izraeli művész. Miután kiszabadult a koncentrációs táborból, megkérdezte magától, hogy mi értelme volt az ott töltött éveknél. „Gyerekként arra gondoltam, hogy egyszer majd elmondom a világnak, mit láttam Auschwitzban, s mindezt abban a reményben, hogy mássá lesz a világ. A világ azonban nem lett mássá, és a világ nem akart semmit se hallani Auschwitzról. Csak sok évvel később értettem meg valójában,

mi a szenvedések értelme. A szenvedésnek akkor van valami értelme – írja Bacon –, ha te magad leszel mássá.”

Nincs semmink, amiről ne kellene egyszer lemondanunk. Ezzel egyszer minden embernek szembe kell néznie. Minél hamarabb elfogadja ezt valaki, annál tartalmasabb az élete. Az ember örülhet minden jónak, ami az életéhez tartozik, ugyanakkor késznek kell lennie lemondani róluk. Az egyházi hagyomány ezt a magatartást lemondásnak, szent gondtalanságnak nevezi.

A boldogság horogra kerítése

Ugyebár ahhoz, hogy boldog életet éljünk, egész csomó összetevő szükségeltetik: vonzó feleség, sikeres karrier, kényelmes lakás, pompás autó, télen síszabadság, nyáron tengerpart. A felsorolás lehetne sokkal hosszabb is.

Az emberek sok időt és erőt pazarolnak ezeknek a komponenseknek az összegyűjtésére abban a reményben: ha mindez összejön, akkor boldogok lesznek. Egyikük-másikuk valóban az is. Legtöbbjünkkel azonban az történik, hogy még megelégedettséget se nyújt az, amit elérték, a boldogságról nem is beszélve. Ennek egyik oka bizonyára az, hogy az ember olyanokhoz hasonlítja magát, akiknek még nagyobbak a lehetőségei: mint az az ezüstérmes, aki aranyat remélt.

Az egyre többet szerezni akarás mögött ott lapul az a vágy is, hogy az ember megbiztosítsa magát a szegénység ellen. Arra nem is gondol, hogy tud-e használni mindent. Salamonnak hétszáz felesége volt és háromszáz ágyasa. Mennyi baj volt velük! Seneca a következőképpen vélekedett: „Mi haszna a sok hálószobának? Egyben feküsztek le aludni. Amelyikben nem háltok, az nem a tiétek.”

A biztonságérzet nem függ a javak sokaságától, sokkal inkább a róluk való lemondástól és attól, hogy lemondás közben tudunk-e örvendezőek maradni. Annak az embernek, aki ugyanolyan élvezettel kóstol édeset és keserűt, nem lehet olyan feltételt szabni, ami csábítaná vagy ijesztené. Ez a pozitív közömbösség állapota, amelyben egyidejűleg minden egyenlő és minden különböző. Ez az ember értelmét meghaladó béke. Olyan öröm, amelyet senki se tud elorozni.

Nincs szükség alaposabb megokolásra, hogy egy ilyen aszketikus életszemlélet miért nem fogadható el a többség számára. Az emberek jelentős része még arra sem képes, hogy könnyű reggeli tornát végezzen. Nincs ideje, elfárad, és különben is: minek? Jól tudja, hogy friss lenne a közérzete, de meghaladja erejét, hogy elszánja magát. Nem képes kényszeríteni magát. És minden akaratnövelő tanításnak az a baja, hogy hatalmas akaraterőt igényel. Aki győzni szándékozik az olimpián, edzhet kíméletlenül, mint Lembit Virkus, de ha nem tud akarni, mégis rest. Nagyon kevesen vannak, akik lerázzák magukról velük született lustaságukat. Aki meg akarja találni a *boldogságot*, talán kész érte erőfeszítéseket tenni, de többnyire hiányzik az indíték ahhoz, hogy lemondjon az élvezetekről. Szilárd akarat kell ahhoz, hogy *üdvözüljön* valaki.

A szerzetesi élettől a legtöbb ember idegenkedik. Ez érthető. Kívülről nézve jól látható, mit veszít az illető, nyerésnek meg a legkisebb külső nyoma sincs. Pedig valójá-

ban nincs ok a bánkódásra. Egy idő után már nem háborog a novícius lelke minden csip-csup dolgon, derű keríti hatalmába. Olyanformán, mintha állni hagynánk egy zavaros vízzel teli poharat. Fenékre száll az üledék, letisztul a víz.

Jacques Le Goff azt mondja a középkor jellemzésekor, hogy a korabeli kereszténység meglehetősen türelmes volt: csak a lelkipásztoroktól, de főként a szerzetesektől, a szent életű elittől várta el Krisztus valóban odaszánt, teljes követését, beleértve mások bűnének megbánását is. A többiek felszínes hitét azon feltétellel fogadta el, ha tisztelik az egyházat, tagjait és vagyonát, és készek időnként – nyilvános, súlyos véték esetén – színjátékba illő bűnbánatra. Krisztus lehetővé tette az erre vágyóknak a személyes istenkeresést, de nem követelte meg a világiak tömegétől vad természetük megtagadását.

Krisztus valójában elnéző: akinek sok adatott, attól sokat követel. A többiektől azonban csak egy csöbör hideg vizet kíván az aszkétának. Jézus realista, tudta, milyen szűk a kapu és keskeny az út, amely az életbe visz, és milyen maroknyian vannak, akik rátalálnak.

Voltak, akik az állították, hogy a keresztény hit a gyengéknek való. Mi sem tévesebb ennél. Krisztus követésére csak a kiválasztottak képesek. A keresztény hit nem széles és táblákkal jól megjelölt autópálya, amelyen gyors busz röpít a célba bennünket. Inkább alpinistáknak való, fűvel benőtt hegyi ösvény.

Jézus nem azért jött, hogy korrektebb viselkedésre vagy udvariasabb etikára, esetleg közlekedési szabályokra tanítson bennünket. Nem azért jött, hogy kioktasson, mely szabálysértéseket lehet a súlyosabbak és melyeket az enyhébbek közé sorolni. Ami az evangéliumokban moralizálásnak látszik, az tulajdonképpen az „e világi” belesűritése olyan mondatokba, amelyek egy „másik világra” céloznak. A Hegyi beszéd, amelyért Lev Tolsztoj és Mahatma Gandhi úgy lelkesedett, nem alkalmas általános erkölcsi kódexnek.

A közlekedési szabályokra nagyon nagy szükség van az utcán és az országúton. Semmi hasznuk azonban a vadonban. A követelmények és a tanácsok szólhatnak éppen hasonlóan, de a szöveggörnyezet teljesen más. Aki ide-oda jár autóval (esetleg gyalogként) a városban vagy a városok között, csakugyan tartsa be a közlekedési szabályokat. Annak pedig, aki hosszú, ismeretlen útra indul, arra legyen gondja, hogy milyen csizmát húz, és tudjon nyers fából tüzet rakni.

Az emberek többsége nincs megalégedve az életkörülményeivel és a pozíciójával, ezért semmi kifogása nem lenne az ellen, ha jobbat kínálnának neki. Bezzeg nem mozdítaná a kisujját sem azért, hogy lemondjon valamiről. Nem véletlen, hogy akik a lemondást gyakorolták, félrehúzódtak és remeteként éltek. Vagy kolostort alapítottak a hasonló gondolkodásuk számára. Fehér hollóként élni azok között, akik ellenzik a változást, sok szellemi erőpazarlással jár. Nem szükséges azonban mindenáron elkülnölni, elég védőburok a pozitív közömbösség.

A pozitív közömbösség jóakarató kíváncsiságot jelent minden iránt, ami élénk kerül az életben. Nem kell, hogy előnyben részesítsem a gazdagságot a szegénységgel, a magányt a barátsággal szemben. De az ellenkezője sem szükséges. Az ember nem hengeg és nem panaszkodik többé. Ahogy Pál mondja önmagáról: ...*megtanultam, hogy*

körülményeim között elégedett legyek. Tudok szerényen is élni, tudok bővelkedni is, egészen be vagyok avatva mindenbe...

A dolgok kényszerétől és az önmagunkért aggódástól való megszabadulás folyamatában elérkezik az az idő, amikor az ember már nem tekinti akadálynak a nehézségeket. Ahelyett, hogy aggódna vagy felindulna valamin, előrejutáshoz kezdi használni a szembesület. A bonyolult helyzetek pótolhatatlan lehetőségeket kínálnak arra, hogy önmagunkat csiszoljuk.

A pozitív közömbösség szárnyakat ad a képzeletnek. Kiutat nyit ott, ahol csak kőfalak látszanak. Fura módon éppen a lemondás hoz megoldást. Ha teljesen elengedjük magunkat, hihetetlen mértékben megváltozik körülöttünk a világ. Ha kellőképpen megedzzük szellemünket, megváltoztathatjuk mind lényünket, mind valóságérzékelésünket, mert semmi sem független.

Jean Lescuyer francia zarándok, aki kigyógyult a rákból, így tanította a fiatal leukémiás beteget: „Ne görnyedj össze a fájdalomtól, mert ezzel csak fölerősíted. Ellenkezőleg, ha fájdalom gyötör, lehetőleg meg kell vele becsületesen, nyíltan békülni. A szenvedést le lehet győzni. Mondd Istennek: »Tégy úgy, hogy az én szenvedésem eméssze el a másokét is, akik ugyanazt élik át, mint én. Tégy úgy, hogy az én szenvedésem pusztítsa el a másokét, s ezáltal tisztítson meg engem.« Így értelmet adsz a szenvedésednek, s csökkented klausztrófób jellegét. Harcolj, de ne fordulj túlságosan önmagadba. A betegség el fog vakítani. Betölti a látómeződet, nem hagy lélegzetvételhez jutni. A másokra gondolás teret nyit előtted. Ahhoz, hogy meggyógyulj, szeretni kell az életet.»

Az imádság és a gyógyulás

A gondolkodás általánosítás, az általánosítás összehasonlítás. Egy bizonyos jelenségről vagy jelenségkomplexumról való gondolkodás az összehasonlításból és a megkülönböztetésből indul ki. A gondolkodási és a cselekvési zóna közötti – tudatosan vagy ösztönszerűen vont – párhuzamok és analógiák nélkül nem lenne kötődés a tapasztalatok között, nem lennének tapasztalatok sem.

Az ember ellentétekre osztja a dolgokat: én és a társadalom, fekete és fehér, jó és rossz, szegény és gazdag. Egy ilyen dualizmus kényelmes a mindennapi életben, mint az a colstok, amelyen mindkét végéről induló számozás van.

Az osztályozás elkerülhetetlen. Az emberiség nem maradt volna fenn, ha nem tudja megkülönböztetni a mérges és az ehető növényeket. Csak az a baj, hogy megállapításaink nagyon is emberközpontúak; kicsiny, az egészből kivágott területen érvényesek. A hideg és a forró számunkra néhány tucat foknyi különbséget jelent. Az abszolút nulla és a csillagok forrósága kívül marad az ember tűrőképességén. Értékeléseink a saját szemétdombunkról nézve érvényesek. Olyan fogalmak, mint „fent” és „lent”, a sztratoszférában értelmüket veszítik. Mi azonban hajlamosak vagyunk értékítéleteinket általános érvényűnek tekinteni. Melyek a káros növények? A búzavetés gyomjai. Ez a vélemény azonban csak az ember nézőpontjából igaz. Ha nem teremtene monokul-

túrákat, nem kellene pusztító gyomirtást végeznie. A változatosság kedvéért ehetne pitypanglekvárt.

Harminc évvel ezelőtt nagy buzgalommal pusztították a sasokat mint káros rablómadarakat, levágott lábaikért pluszpontokat kaptak a vadászok. Aztán rájöttek, hogy sasok nélkül szegényebb a világ, és védelem alá helyezték őket. Védelem alá, de ki elől? Hát az ember elől.

A Teremtő felkelti az ő napját jókra és gonoszokra, esőt küld igazaknak és hamisaknak. Az embernek azonban nem könnyű meghaladnia önmagát. Egy zsidó monda az alábbiakat beszéli el: Izrael fiai száraz lábbal keltek át a Vörös-tengeren, majd végignézték, ahogy a fáraó serege vízbe fúlt. Ekkor örömtáncba kezdtek, és az ég angyalai csatlakozni akartak hozzájuk. Isten azonban megtiltotta ezt, mondván: Gyásznapi ez nekem, mert az egyiptomiak is az én gyermekeim voltak.

A bibliai bűnbeesés-történet lélektani szempontból mesteri. Mitológiai köntösbe öltözött, üzenete azonban telitalálat. Az ember képessé válik arra, hogy *különbséget tegyen a jó és a rossz között*. És ez baj? Igen. Mert az emberteremtés csak a saját szempontjából tudja osztályozni a dolgokat. Nem fogja föl, milyen alkalmi eljárás ez. Egyetlen mozdulat vagy felosztás sem teljesen hamis, de ez csak az ember, a mindenség paránya által húzott választóvonal.

Szemben áll az anyagi és a szellemi, az isteni és az emberi, az égi és a földi. Az ember megtapasztal valamit, ami fölül van a mindennapi életen. Hogy tapasztalata szét ne foszolja, elválasztja a szentet a profántól. Ez egyrészt elkerülhetetlen, másrészt azonban konzerválja elválasztását Istentől.

Nem lenne értelme azzal dicsekedni: az én orvosom az Isten, nincs szükségem földi orvosokra! Ha *mindent* Isten teremtett, akkor ő teremtette az orvosokat és az orvosságokat is. Ha minden jó adomány és tökéletes ajándék fentről ered, a világosság Atyjától, akinél nincsen változás vagy változásnak árnyéka, akkor nem lehet szembeállítani azt, hogy mi származik tőle és mi nem.

Larry Dossey amerikai kutató éveken át gyakorló orvosként dolgozott. Megmagyarázatlan gyógyulásokkal találkozáva – számos kollégájához hasonlóan – érdeklődni kezdett, hogy az ima hatásával orvosi szempontból foglalkozott-e már valaki. Csak ekkor tudta meg, hogy száznál több komolynak minősíthető kutatást végeztek már a témában. Ezek közül ugyan nem mindegyik erősíti meg a pozitív okozati hatást, annyi azonban kiviláglik belőlük, hogy az ima hat.

Lawrence Le Shan arra a megállapításra jut, hogy legfőbb az esetek 15-20%-ában lehet eredményt észlelni, és azt sem lehet előre tudni, hogy a javulás mikor következik be. Nagyon alacsony a határfok? Egyáltalán nem. A penicillin, amely forradalmat hozott a ragályos betegségek gyógyításában, teljesen hatástalan a tüdőbaj ellen. A terápiák hatásosságát a konkrét helyzet figyelembevételével kell megítélni, és ez alól az ima sem kivétel. Úgy tűnhet, hogy a penicillin és az ima egy kalap alá vétele nem helyénvaló, mert az ima a Mindenhatóhoz száll, és ő képes lenne minden nyavalya ellen segítséget nyújtani. Igen, képes lenne, de nem köteles! Dossey a fonák imádkozásra fiatal texasi futballrajongóit hozza fel példának. A döntő mérkőzés előtti este mindkét csapat és drukkerei egybegyűltek, s buzgón imádkoztak a győzelemért. Melyik csapat

imáját kellett volna meghallgatnia Istennek? Természetesen nehéz elmulasztani a győzelemért mondott imát, a haldoklónak is nehéz nem imádkoznia a gyógyulásért. A megoldás semmiképpen sem lehet az, hogy Isten *minden* imát meghallgat, *mindenkit* győzelemhez segít, *minden* betegséget meggyógyít. Ezért képtelenség laboratóriumi körülmények között tesztelni az imameghallgatást – Isten kísérleti úton nem manipulálható.

Mindig nehéz ügy, hogy kísérletekkel bizonyítsunk be valamit, mert az eredmény alapigazságokat igyekszik megerősíteni. A helyzetet egy régi anekdota világítja meg a legjobban. A pszichiáter azon fáradozik, hogy meggyógyítson egy paranoiás beteget, aki halottnak képzei magát. Miután az orvos kimerítette az érvek tárházát, megkérdezi a betegtől, ismer-e olyan halottat, akinek folyik a vére. Emberünk egyetértően bólintgat, s hogy véget vessen a vitának, megszúrhatja az orvossal az ujját. Mikor elkezd foly-
ni a vér, az orvos győzelemittas:

– Látja, maga él! – Mire a páciens:

– Ez nem igaz. Hiszen éppen most bizonyította be, hogy egy halottnak is folyhat a vére!

Az embernek az a kötelessége, hogy kritikusan kutasson, és igyekezzen megérteni mindent, az imádságot is. És ha kiderülne, hogy az imádságnak statisztikailag placebohatása van? Akkor ez azt mutatná, hogy a felhasznált eszközök vagy az alkalmazott módszerek nem adekvátok, semmi többet. A beteg számára a statisztikának úgyszincs semmi jelentősége. Számára csak az ő „kísérlete” és ennek eredménye fontos.

Amikor Larry Dossey számára világossá vált, hogy az imák hatnak, el kellett határoznia, hogyan járjon el. Ahhoz, hogy valakiért imádkozunk, nincs szükség a testközelségre, az orvos akár a szobájában is imádkozhat. S ha egyszer az ima segíthet, megteheti-e az orvos, hogy ne imádkozzék a betegeiért? Nem ugyanolyan eljárás-e ez, mintha megvonna a páciensről valamilyen gyógyszert vagy egy sebészeti beavatkozást, ami segíthetné, hogy a beteg felgyógyuljon? Dossey hát imádkozni kezdett, de nem diktálta Istennek, hogy mit tegyen. Kérése a következő volt: „Jöjjön a legjobb, ami csak jöhet!” De sohasem írta körül, hogy mit ért a „legjobb” alatt.

Az érthető, hogy a pszichoszomatikus betegségek esetében hatásos az imádság. Lehet magyarázni szuggesztíóval és önszuggesztíóval. Az ember kerek egység, és lelki zavarai okozhatnak betegségeket. Lelki megerősödése pedig gyógyulást is hozhat. Hogy áll azonban a dolog a rákkal, amikor bizonyos sejtek kikerülnek az ellenőrzés alól, éktelen burjánzásba kezdenek, és öngyilkos módon tönkreteszik az egész szervezetet?

A kutatások alapján kiderül, hogy az ima eredményei paradox módon akkor jobbak, ha az imádkozó nem szorgalmaz konkrét következményeket, hanem egyszerűen csak azt kéri: Legyen meg a te akaratod.

Legjobbnek tűnik egyszerűen csak érezni a mindent magába foglaló szentséget, és egyben a Mindenható kezébe ajánlani a dolgokat, függetlenül attól, hogy milyennek képzeljük vagy hogyan nevezzük őt.

Imádságunk hatását nem lehet előre kiszámítani vagy rendszerezni. Ha belegondolunk, ebben a megállapításban nincs semmi meglepő. Mindig voltak nagybeteg szen-

tek, ugyanakkor hosszú életű, makkegészséges gazemberek is. Pál apostolnak nyilatásai voltak, amelyek az ima hatására sem múltak el. Meg kellett tapasztalnia, hogy Isten ereje az elesettségben is teljhatalommal érvényesülhet. Dzsiddu Krisnamurti hasnyálmirigyrákban, Sri Rámana Mahárisi gyomorrákban halt meg.

Az a követelés, hogy a betegnek meg *kell* gyógyulnia, méltánytalan Istennel és a beteggel szemben. Az igazi kegyes magatartás másmilyen. Volt egy híres muzulmán orvos, aki történetesen vak volt. Amikor azt tudakolták tőle, miért nem imádkozik a saját gyógyulásáért, így válaszolt: „Az, hogy alávetem magam Isten akaratának, jobb, mint a látás gyönyörűsége.”

A betegségnek és a fájdalomnak igen fontos helye van az emberi lény életében, hiszen sok mindent csak a szenvedésen keresztül tanulhat meg.

Bizonyos betegségeket, amelyek köré divatos fantazmagóriák fonódtak – ilyen a tüdővész vagy a rák – a büntetés, az önárulás formáinak szokás tekinteni. A megszámlálhatatlan hasonlatcímke miatt, amelyek a rákot a gonosz szinonimájává tették, sokan szegyenletesnek, eltitkolnivalónak vélték a rákbetegséget, de igazságtalanságnak is, amiért a saját teste elárulja az embert. Miért éppen én? – kiált fel keserűen a rákos beteg. Egyes orvosok, mint például Karl Menninger, azt állítják, hogy már maga a „rák” szó megöl némely beteget, aki különben nem adta volna meg magát (olyan gyorsan) a rosszindulatú betegségnek.

A betegek és önmagunk becsapása Susan Sontag szerint megmutatja, milyen nehézzé vált megbékülni a halállal a fejlett ipari társadalmakban. Mivel a halál most el-lenszenvesen értelmetlen esemény, ezért a szinonimájának tartott betegséget eltitkolandónak vélik. Az a gyakorlat, hogy a rák betegek előtt titkolják bajuk természetét, azt a meggyőződést tükrözi, hogy jobb megóvni a halálba menőket annak tudatától, hogy haldokolnak. Elterjedt vélemény, hogy jó, ha a halál hirtelen jön, és még jobb, ha akkor érkezik, amikor az ember eszméletlen vagy alszik.

Ikemi Judzsiró gyűjtötte a reménytelen rákos betegek spontán felgyógyulásáról szóló leírásokat. Az esetekben az volt közös, hogy a szenvedők nem harcoltak a betegség vagy a halál ellen, hanem elfogadták sorsukul.***

Különösen akkor fontos az imádság lelke, amikor önmagunkért könyörgünk. Ha kérésünk látszólag eredménytelen, akkor sem kell azt gondolnunk, hogy erőfeszítésünk hiábavaló. A gyógyulás nemcsak a daganat vagy a szívbetegség megszűnését jelentheti. Nagyobb eredmény az a felismerés, hogy a fizikai betegség, lett légyen bármilyen kínzó, bizonyos szinten csak másodlagos az emberi létezés egészéhez képest. Ennek az igazságnak a felfedezését hihetetlen és megmagyarázhatatlan felépülés követheti. Ha ez bekövetkezik, ugyan igazi kegyelem, ajándék és áldás, de mindig csak másodlagos fontosságú. Az igazi változás és gyógyulás a létezés szintjén következett be, így az ember tudatalattiját is magában foglalja. Erre utal – bár szélsőséges formában – David Steindl-Rast bencés szerzetes: „Amíg tudatában vagy, hogy imádkozol, még nem imádkozol igazán.”

*** Ismert, hogy a betegség eltitkolását vagy a gyógyulás akarását egészen másként is értékelik – A szerk.

Miért kellene panaszkodnunk, hogy az ima eredménye nem jósolható meg, vagy hogy kérésünk hatástalan? Ha abból indulunk ki, hogy az ima egyszerűen híd az Abszolúthoz, akkor azt is felfogjuk: *nincs hiábavaló imádság.*

Az értelem világitótornyai

Jóléti társadalomban élünk. Ez a kijelentés nem annyira az anyagi javak bőségét, mint az információk sokaságát jelenti. Naponként átlagosan tíz új észt nyelvű könyv jelenik meg. Fel lehet tenni a kérdést, ki győzi ezeket megvenni. Komolyabb kérdés azonban, hogy ki képes őket elolvasni. Mindet elolvasni fizikai képtelenség. Válogatni kell közöttük. Minek az alapján?

Amint Marshall McLuhan megjegyzi, az információ már nem árutermelési eszköz, hanem ő maga vált fő-fő áruvá. A médiumok nem ideológiaközvetítők, hanem ők maguk az ideológia. Umberto Eco szerint nem lényeges, hogy mit közölnek a tömegkommunikációs csatornák. Mivel a befogadót a nagyszámú, különböző csatornákból érkező hír egyidejűleg árasztja el, a közlések tartalmának nincs különösebb súlya. Egyedül az állandó, folyamatos információbombázás számít, amelynek során a tartalmi különbségek kiegyenlítődnek és eltűnnek. Nem létezik valamilyen törvényszerűen növekvő tudás. Legalábbis nem úgy nő, mint egy fa. Inkább az a helyzet, hogy egyre több nyers információ áll rendelkezésünkre, amelyet értelmeznünk kell.

Ha az ember felszínen akar maradni az ismeret- és ingeráradatban, valahogyan el kell döntenie, mi lényeges és mi nem. Egy észt médiamágnás így oktat bennünket: „A sajtótermékek olvasója azt kérdezi magától: Mire vagyok kíváncsi? Ez pokolian nehéz kérdés. Mindjárt nem is tudja megválaszolni az ember. Napjainkban a közönség többsége választ egy Főszerkesztőt, aki megbízhatónak tűnik ebben a dzsungelben. Hamarosan megszűnik a céltalan futkosás az információs pokolban: A Főszerkesztőd a Vezetőd, aki megmondja, mi érdekel téged.”

A patriarchális rendszerek megrepedeztek, és az egyének egyre inkább magukra maradnak. Elméletileg kinek-kinek saját magára kellene hagyatkoznia, és el kellene boldogulnia a tekintélytisztelet és a szófogadás mentőöve nélkül. Valójában azonban az ember gyenge és tanácstalan. Kormányost keres, aki előtte lavíroz a technológiailag tökéletes termelői társadalom és a szükségletek tökéletes kielégítésére törekvő fogyasztói társadalom áramlatai és sziklazátonyai között.

Ebben nincs semmi új. A kultúra továbbadása ősidőktől fogva mindig az egyik lehetőség volt a helyzetnek megfelelő viselkedés biztosítására, hiszen a kultúrán keresztül az ember öröklí szomszédjai utánzásának hajlamát. Annak a *Homo erectus* nőnek, aki a tanzániai Serengetitől nyugatra vándorolt, s a hegyvidéki erdőség határvidékén élő idegen törzshöz csatlakozott, hasznosabb volt új társai példájára gyümölcsöt gyűjteni, nem pedig különféle földi gumókat keresgélni, hiszen ilyeneket új lakóhelyén nem is talált volna.

A gyűjtögető vadászok kis csapatában egymáshoz kellett igazodni. Az emberi társadalom sohasem volt individuumok társadalma, mint a leopárdoké vagy az oroszláno-

ké, bár egyes oroszlanok is csoportokba gyűlnek. Az emberi társadalmat csoportok, szuperorganizmusok alkotják. A konformizmusból származó együttélés kötöttségei felbecsülhetetlen fegyvernek bizonyulnak a világban, ahol a csoportok kénytelenek összedolgozni, hogy másokkal versenyezzenek. Az elhatározások önkényessége kevésbé fontos, mint az egyetértés.

Az ember társadalmi tudata két körülménytől függ: az azonosító és a megkülönböztető képességtől. Az ember nem tud magára találni, se egyéniségét tudatosítani más-ként, mint a társadalmi élet közvetítésével. Ez a közvetítő elem azonban sokkal többet jelent, mint egyszerűen külső meghatározó erőt. Az ember ugyanúgy alá van vetve társadalmi szabályainak, mint az állat, ráadásul az a képessége is megvan, hogy tevékenyen részt vegyen a társadalmi élet formáinak alakításában és megváltoztatásában.

Herbert Simon véleménye szerint őseink sikerét társadalmi „alávetettségük”, azaz a közös élet hatásainak befogadása biztosította. Kényelmesebb és rendszerint jobb is úgy viselkedni, ahogyan a többiek megkívánják tőlünk, ahelyett, hogy nekiállnánk egyedül feltalálni a biciklit. Miért viselkednek az emberek az idő és hely tekintetében pontosan körülhatárolt helyi modell szerint? Több elmélet is megpróbál választ adni. David Hirschleifer feltételezi, hogy aki dönt valamiről – például arról, hogy milyen hosszú szoknyát vásároljon vagy milyen filmet nézzen meg –, két információforrásra támaszkodhat. Először is a saját véleményére, másrészt a többi ember választására. Ha a többiek egységesek az elhatározásukban, maga is csatlakozhat a tömeghez, és megtagadhatja a saját véleményét.

Nincs itt szó gyengeségről vagy butaságról. A többi ember viselkedése is az idők során gyűjtött hasznos információkon alapszik. Miért bízna meg az ember a maga gyarló értelmében, ha csatlakozhat emberek ezreinek nézőpontjához? Milliányi moziba járó nem tévedhet a filmet illetően, legyen az bármilyen üres és talmi.

Az ember divatvonzalma egyszerre nagyvonalú és törékeny. Elég egy kis friss információ, máris mindenki elfordul a régítől az újhoz. A divatfüggőség – az információáradat nyomására – ide-oda dobál bennünket.

Az embert meghökkentően könnyű rávenni arra, hogy a legveszélyesebb és legszertelenebb ösvényre lépjen egyszerűen csak azért, mert mások is ezen haladnak. A náci Németországban számtalan ember állt el személyes véleményétől azért, hogy egy pszichopátát kövessen. Mao Kínájában a szadista államfő képes volt arra mozgósítani a tömegeket, hogy a lehető legnevetségesebb dolgokat tegyék: lábasokból, serpenyőkből olvassanak acélt, irtsák a verebeket. Igaz, ezek szélsőséges példák, de ne vigasztaljuk magunkat azzal a reménnyel, hogy a mi társadalmunk nem ilyen ostoba. Mi is azért követjük az uralkodó divatot, mert uralkodó.

A jóléti társadalom képes kielégíteni az ember minden vágyát. A szükségletek nagy része nem biológiai jellegű, hanem a fogyasztói társadalom maga hozta őket létre. Csupán egy szükséglet marad kielégítetlenül. Az *értelem* szükséglete. *Mire való* ez az egész nyüzsgés?

Az alakléktanban szó esik az *érzékelés elrendezésének törvényéről*. Az emberben megvan a törekvés, hogy értelmezze és megtapasztalt egészsként magyarázza a világot és benne saját helyét, szerepét. Az elrendezési szándék az emberi elme veleszületett sa-

játszásának tűnik, és igen fontos az életben maradás szempontjából. Hiszen minél nagyobb a megértett és elrendezett információtömeg, annál nagyobb az alkalmazkodási képessége.

Ezt a nézetet a kísérleti memóriakutatások is megerősítik. Bár a jelentés és az értelmezés nem magyaráz meg mindent, döntően meghatározza az anyag elsajátításának sikerét. Csak az értelmezett állítás, esemény vagy helyzet illeszkedik bele a meglévő ismeretek rendszerébe. Minél kevésbé tudja az ember, hogy mit akar, annál inkább kész azt akarni, amit a többiek tesznek, vagy egyszerűen utánozni, amit mások tesznek. Az egzisztenciális vákuum következményeképpen sajátos neurózis keletkezik.

A neurózis oka már nem az elfojtott szexualitás, mint Sigmund Freud idejében, hanem az elfojtott gondolat. Napjainkban a páciensek nem kisebbségi érzéssel mennek pszichiáterhez, mint Alfred Adler idejében, hanem a gondolatsivárság, az egzisztenciális vákuum érzésével.

Viktor E. Frankl, a harmadik bécsi mélylélektani iskola, az úgynevezett *logoterápia* alapítója *pszichológiai immunitáshiánynak* nevezte, ha valaki nem képes elviselni az alulmaradást, a vereséget. Az ilyen emberek folyton vágyaik beteljesedésére várnak. Nem szűnnek meg az után sóvárogni, amijük még nincs, vagy feláldozni azt, amijük már van. A frusztráció rémületében nem képesek legyőzni az elkerülhető szenvedéseket, és nem bírják elviselni az elkerülhetetleneket.

Nem elég, ha az embert élvezet- és munkaképessé tesszük. Az embernek szenvedés-képesnek is kell lennie. A neurotikusnak nincs elég bátorsága szenvedni. Nem jut eszébe, hogy értelmet is adhatna a szenvedésnek. Ha az ember életének van értelme, ennek nevében kész bármit elviselni. A feszültségbíró képesség a szellemi egészség fokmérője.

Hérakleitosz mondta: „Az emberek nem értik meg, hogy amit ellenkező irányba feszítenek, harmóniára lel az ellentétben, mint az íj vagy a líra húrja.”

Ahhoz, hogy feltárjuk e harmónia lényegét, nem szükséges bizonyítani azoknak az erőknek az azonosságát vagy hasonlóságát, amelyekből ez az összhang létrejön. Az emberi kultúra különböző formáit nem az azonosságuk vagy az alapcélok összehangoltsága tartja össze. Csak dinamikus, nem pedig statikus egyensúlyról lehet beszélni. Az ellentétes erők harcának eredményével van dolgunk. Ez a harc nem zárja ki a „rejtett harmóniát”, amely Hérakleitosz szerint „jobb, mint a látható”. A méhek és a hangyák életében világos munkamegosztást és bonyolult társadalmi szervezetséget figyelhetünk meg. Az állatoktól eltérően az emberek esetében a társadalmi jelleg nemcsak a cselekvés mezején, hanem a gondolatok és az érzések területén is érvényesül. Ernst Cassirer azt mondta, hogy a kultúrát mint kerek egésznek csak az ember folyamatos önfelszabadításaként lehet megrajzolni. A nyelv, a mítosz, a művészet, a vallás és a tudomány ennek a magasabb társadalmi formának a része és szerves feltétele.

Azt, amit Max Scheler a 20. század harmincas éveiben az öreg Európa kultúrártékeiről mondott, át lehet helyezni az új körülmények közé: „Ha már nem is lehet őket abszolút példaképeknek nevezni, mégis közös és nélkülözhetetlen jelzőtüzek, világítótoronyok, amelyeket nem előttünk álló célokként kell követnünk, hanem visszavissza kell rájuk pillantanunk.”

Ha a hajóút nincs bójákkal kijelölve, akkor tanácsos a „hátunk mögötti” világítótornyok segítségével megtalálni a menetirányt.

Nekünk előre kell vitorláznunk. A zárt rendszerek a termodinamika második törvénye alapján megsemmisülnek és eltűnnek. Ahhoz, hogy a rendszer életben maradjon, szünet nélkül új információkat kell kapnia. Az élet arra használja az információt, hogy formába öntse az anyagot. Így áll elő összes látható fizikai rendszerünk. Az információ szerepe benne rejlik magában a szóban: *in-formatio*, azaz megformálás, megvilágosítás.

Úgy tűnik, az információ a mindenség alapkomponense, amelyet egy másik láthatatlan elem, a jelentés szervez meg. A jelentésre támaszkodva tudunk átjutni a káoszon és tudjuk megérteni a világot. Ha a jelentés vezérel bennünket, újrateregetjük magunkat, és tovább vihetjük azt, amit a legértékesebbnek tartunk.

Orhan Veli Kanık versei

Az új török líra jelentős képviselőjétől korábban már közöltünk egy válogatást (Credo, 2002/3–4. 126–133. o.), amelynek bevezetőjében rövid pályaképet is adtunk. Most ismét Kanık – akit a törökök inkább Orhan Veliként emlegetnek – verseiből közlünk egy csokorra valót.

Bár a költő korai, rímes verseiben sok a mesterkéeltség és a világfájdalom, van közöttük visszafogott hangú, szép alkotás is: válogatásunk élére ilyet helyeztem. A második darab a korai szabadversek közül való: különös áhítata, mondhatni rejtélyes költőisége némileg szokatlan az életműben. A többi vers általában már Orhan Veli jellegzetes hangján szól, bár az utolsó darab egy rubái, amely ironikus – ha ugyan ironikus – éllel támasztja fel az oszmán műköltészet kedvelt formáját.

Az idegen olvasó általában életközelinek érezheti Kanık költészetét, s talán még töröksége sem tűnik színtelennek számára. Mégis elhangzott az a vád, hogy az Orhan Veli-vers lényegében a francia szabadvers-irodalom szüleménye, és életközelsége inkább látszat, hiszen főleg kliséi kapcsolják a török közeghez. Ebben a gondolatban jelentős részigazságok vannak, azonban úgy tűnik, hogy Orhan Veli erős lírikus, akit aligha lehet ilyen könnyedén „leírni”. (A vádat mégis megemlítem, mert az úgynevezett „kis” irodalmak képviselői nyilván nagyon ismerősnek találják.)

Válogatásunk első három verse a korai korszakból való, a következő költemények (az Elvándorlástól a Megszólnakig) a Garip (Furcsa) című kötet 1945-ös kiadásából származnak.

Négy verset (a Regényhóstól a Vendégig) a Vazgeçemediğim (Amiről nem mondhatok le) című kötetből választottam, a két utolsó költemény pedig már kései vers, amely a költő életében nem került kötetbe. A mostani válogatás – a Megnyugvás és a Rubái kivételével – a költő munkásságának korai és középső szakaszából merít, így a négy év előtti közléssel alig van időbeli átfedés. (Más kérdés, hogy visszafelé haladunk, mint a rák.)

A versek eredeti címét a közlés sorrendjében közlöm: Gün doğuyor, Ölümünden sonra neşelenmek için, Deniz, Hicret I-II, Kitabe-i seng-i mezar I-III, Sabaha kadar, Anlatamıyorum, Söz, Bir roman kahramanı, Tren sesi, Değil, Misafir, Rahat, Rubai.

Válogatásunk alapját az Orhan Veli: Bütün şiirleri című kötet 5. kiadása (Isztambul, 1954) képezi.

A műfordítások nagy részét Bede Anna készítette, fáradságát most is hálásan köszönöm. Két rövid verset utólag választottam ki, ezeket – némi merészséggel – magam ültettem át (Halál utáni vigasznak, A tenger). – A szerk.

NAP SZÜLETIK

Megoldódik nyelve az éjszakának,
Menekülnek az árnyak a mélybe,
Szétfoszlott a rejtélyes varázslat,
Nap születik a város fölébe.

A kémények már kirajzolódnak,
Nap születik a város fölébe,
S bámul csak a Nap fényes szemébe
Álmos szeme kósza karvalyoknak.

Meghimbálja ágait a nyárfa,
Feltornyosul nappali helyére.
Nap születik a város fölébe,
Kékes fényvel világossá válva.

Nap születik a város fölébe,
Színnel s formával telik meg az új nap,
Halvány arcú házak megmosódnak
A még égő utcalámpa-fénybe.

Megmozdulnak halmai a földnek,
Nap születik a város fölébe.
A hófehér szirmú estikére
Harmat hullat egy szikrázó könnyet.

S mint szökőár zúdul part kövére,
Nap születik a város fölébe.

(Bede Anna fordítása)

HALÁL UTÁNI VIGASZNAK

*Most végtelen tengerre gondolok,
Míg a felhők a fejem fölött
Egy Olümposz isteni nyugalmával
Vonulnak át,
S a puszta tündérei dalaikat zengve
Táncot járnak a szántóföldeken,
Szemnek nem láthatón.
De miért van az, hogy a kék egekbe
Árad ugyan szét a kabóca hangja,
A madarak is elkezdik dalát?¹*

(Mányoki János fordítása)

A TENGER

*Tengerparti szobámban
Ki sem nézek az ablakon,
Mégis tudom, csónakok vonulnak
Dinnyével rakottan.*

*A tenger, mint én tettem egykor,
Tükrét a szobám mennyezetén
Villogtatja, s bosszantásomon
Mulat.*

*A hínár szaga
S a partra húzott hálókarakók
A parton játszó kisgyerekekben
Emléket nem ébresztenek.*

(Mányoki János fordítása)

¹ A zárókérdés az eredetiben sem világosabb. Régi megfigyelés – egyfajta toposz –, hogy a mediterrán kánikula idején a madarak is elhallgatnak, csak a kabóca hallatszik. A mondat valószínű értelme: a nyári, nappali kabócahanghoz miért csatlakoznak a madarak? A kérdés akár józan és logikus is lehet, a jelenség azonban – legalábbis a költői szándék szerint – titokzatos, ily módon fölerősíti a cím által is sugallt metafizikumot. Másik érdekesség a Balassi-strófa szerű szerkezet, amelyre Sudár Balázs hívta föl a figyelmet.

ELVÁNDORLÁS

I.

*Tetőkre néző ablakából
Látszott a kikötő.
És a templom harangjai
Megállás nélkül szóltak, egész nap.
Vonafütty hallatszott az ágyába
Időnként
Éjjelente.
Aztán egy lányt kezdett szeretni
A szemközti házból.
S bár így állt a dolog,
Elhagyta a várost,
Másik városba ment.*

II.

*Most nyárfák látszanak
Ablakából,
A csatorna mentén.
Napközben esik az eső,
És áll a vásár a szemközti téren.
Neki pedig folyton
„PéNZ, utazás, levél”
Ilyesmin jár az esze.*

(Bede Anna fordítása)

KITÁBE-I SZENG-I MEZÁR²
(Sírfelirat)

I.

*Semmitől nem szenvedett úgy a világon,
Mint ahogy a tyúkszemétől szenvedett.
Még amiért csúnyának született,
Azért sem kesergett annyira.*

² Az ünnepélyes, teljes egészében arab és perzsa szavakból álló oszmán török cím („sírkőfelirat”) hangulati ellentétben áll magukkal a versekkel.

*Mikor cipője nem szorította,
Nem emlegette ugyan Isten nevét,
De rossz embernek sem lehetett mondani:
Igazán kár Szülejmán Efendiért.*

II.

*A dolog bizony nem úgy esett:
To be or not to be, hezitálva.
Egy este elaludt,
És többé föl sem ébredt.
Fogták, vitték,
Lemosták, imádkoztak, temették.
Ha meghallják a hitelezői,
Követeléseiket bizonyára törlik.
S ami az ő követeléseit illeti,
Követelése nem volt a megboldogultnak.*

III.

*Fegyverét elraktározták,
Egyenruháját másnak adták,
Már nincs tarisznyájában morzsa,
S szeretőjén csókja nyoma.
Egy fuvallat volt –
S ő maga ment el.
Még neve sem maradt emlékül.
Csupán két sor maradt
Kézírásával a kávézó zugában:
„A halál Allah törvénye,
Bár elköltözni sose kéne.”*

(Bede Anna fordítása)

REGGELIG

*Ezek a költők rosszabbak a nőknél:
Mit kell ily emberektől elviselni!
Lehet egy egész éjjelt eltölteni
Egyetlen verssor bűvöletében?*

Fülej csak, lássuk: meg bírod-e hallani
 A háztetők, a kémények dalát?
 Vagy a hangyákét, amint a búzaszemet
 A bolyba cipelik?

Ha nem várom ki, talán nem kél fel a Nap?
 Elcsépett rímeket indítsak útnak
 A kapunkhoz érkező szemetesekkel
 A tengerpartra?

Az ördög azt mondja: Nyiss ablakot
 És kiabálj, kiabálj reggelig!

(Bede Anna fordítása)

MEG NEM SZÓLALTATHATOM
 (Moro romantico)

Ha sírok, meghalljátok-e hangom
 Soraimba;
 Meg tudjátok-e érinteni
 Könnyeimet ujjaitokkal?
 Nem tudhattam a dalok ily szépségét,
 S a szavak ily elégtelen voltát
 Bajba jutásom előtt.

Van egy hely, tudom,
 Hol mindent el lehet mondani.
 Jócskán megközelítettem, érzem,
 S meg nem szólaltathatom.

(Bede Anna fordítása)

MEGSZÓLNAK

Másként vagy szép a tükörben,
 Másként az ágyban –
 Miért bánt az, ha megszólna?
 Szépítsd magad,
 Kényeztesd magad.

*Csak azért is gyere
Piac idején
A cukrászdába.
Meggzólnak?
Szóljanak!
Nem vagy a szeretóm?*

(Bede Anna fordítása)

REGÉNYHŐS

*Sátorlapomra zuhog az eső,
A szároszi öbölből a szél tör elő,
És én, egy regény hőse,
Fűágyamon,
A második világháborúban,
Fejemnél petróleumot égetve
Igyekszem kivenni osztályrészemet.
Egy városban kezdődő,
Ki tudja, hol,
Ki tudja, mikor végződő
Osztályrészemet.*

(Bede Anna fordítása)

VONATFÜTTY

*Nem értem magam.
Sem a szép nő nem vidítja szívemet
Ebben a városban,
Sem az ismerős arc.
Halljak csak vonatfütytöt:
Két szemem
Két forrás.*

(Bede Anna fordítása)

NEM AZ

*Nem tudom, hogyan is mondjam,
Hogyan, hogyan? Nektek bajomat.
Olyan baj, ellenségnek sem kívánom.
A szív sebe, mondanám,
De nem az!
A kenyérgond, mondanám,
De nem az!
Olyan baj az...
Kibírhatatlan!*

(Bede Anna fordítása)

VENDÉG

*Tegnap egész estig szörnyen unatkoztam:
Két doboz cigaretta meg sem kottyant.
Írtam volna, de nem volt ötletem.
Hegedültem – először életemben.
Ténferegtem,
A sakkozókat bámultam,
Egy slágert más dallamon dudorásztam,
Legyet fogdostam gyufásdobozba;
Az Isten verje meg! Végül is
Elindultam, megjöttem, itt vagyok!*

(Bede Anna fordítása)

MEGNYUGVÁS

*Majd ha kibékültünk – mondod.
Ha nem leszek éhes – mondod.
Ha nem leszek fáradt – mondod.
Ha nem kell pisilnem – mondod.
Ha nem leszek álmos – mondod.*

Ha meghaltam – miért nem mondod?

(Bede Anna fordítása)

RUBÁI³

*Az élet örök titka ez, ó jer, lásd itt:
Egy árva gyökér tartja a fát, s nem dől el.
Mily édes a lét, látod, a gyarló ember
Láb nélkül is, kéz nélkül is élni vágyik.*

(Bede Anna fordítása)

³ A rubái-forma kiválóan alkalmas életbölcsesek, emberi alapélmények kifejezésére. Tavalyi Yahya Kemal Beyatlı-válogatásunk ugyancsak rubáival végződött: „Lépj túl az időn, s nyílik a titkok fátyla / Egy korszakot ott tölts, ahová szíved vágyik / Én szürke korunkból kivontam, s láttam / Bizáncot legyőző eleink csatáit.” (Bede Anna ford.)

Yahya Kemalnél egy misztikus hangulatú elvagyódás, Orhan Velinél a póre életosztón fölötti – némileg gunyoros – csodálkozás képezi az alapélményt.

MÁNYOKI JÁNOS

Éjszaka Szindzsában*

Vannak rettenetes éjszakák. Az ember fölriad, enyhe szorítást érez. Agyába tolakszik az élet rosszabb lehetősége: a betegség, a botrány, a harc. Nem bír tőle szabadulni. Vigasztalódni szeretne: változik az idő – mondja magának. Olcsó beszéd. Hiszen az időváltás csupán eszköz, amely segít megvilágítani helyzetünket. Tehát kínlódhatunk tovább. Aztán mégis világosodik. A rémképzet meghátrál, de ott marad a szemünk előtt.

Máskor nem is kell fölriadni: valami már beköszöntött, helyesebben szólva ránk szakadt. Ilyenkor talán le sem fekszünk, de mindenképpen virrasztunk.

2003. december 19-én, péntek éjszakáján érkeztünk meg Khartúmba. Sötétség, részben hepehupás földutak, kedvetlen, aluszékony szállodai portások, s mindenekelőtt: sűrű igazoltatás. A város úgy viselkedett velünk, mint az a tanár, aki kezdetben szeret ijesztőnek látszani.

Délelőtt már ragyogó napsütés volt. Az utcákon fehér, zöld és piros leplekben tolongtak a szegény, de élénk afrikai muzulmánok. A kormányzati negyed a brit fénykor gyarmati eleganciáját idézte, a Kék-Nílus partján pedig megragadó látványt nyújtott a sétány: pálmator, egzotikus fák, leanderek.

A ferences templom kerítése mögött rezesbanda szól: lassan kivehető a dallam, a *Stille Nacht* dobpergés kíséri. Szudánban a katonazenének nyilván megvan a helyi értéke. A neogót anglikán téglatemplom – az elnöki palota átellenében – múzeummá változott. Falain töviskoszorú-, kötél-, korbácsolás; az igék részben levakarva. A vitrinekben aranyos, drágaköves Koránok és díszfegyverek, körben királyok, khedivék, angol-egyiptomi főkörmányzók portréi. Egy szakadt húru zongora is látható, amely a dervisek által lefejezett főkörmányzó, Gordon pasa tulajdona volt. Elidőzők mellette.

Mindhárom várost – valójában inkább városrészt – fölkeressük. Motoros riksákkal száguldozunk. Átsétálunk a Kék-Níluson: Bahríban egyetlen telken két templom is áll, az Egyiptomból beköltözött koptok számára. Benézünk az egyikbe: a pap éppen a gyermekekkel gyakorol, a karácsonyra – vagy a vízkeresztre – készülnek. Omdurmánban meglátogatjuk Abdulláh kalifa házát, csupán kívülről tekinthetjük meg a Mahdí

* A szudáni arab élőbeszéd a dzs helyén a gy hangot használja. A couleur locale érdekében érdemes lett volna Szingyát, gyáli innt stb. írni, mivel azonban a „klasszikus” arab nevek (Dzsezíra, Dzsebel Barkal) népszerű írásmódján nem akartam változtatni, az egység érdekében a dzs betű mellett döntöttem. Egyetlen kivétellel: magyarab.

ezüstkupolás kegyhelyét. Fölkeressük az itteni egyetemet: egyszerű pavilonjai virágzó cserjék között rejtőznek. Szomszédságában estefelé marhacsorda vonul. Átellenben kopár temető látszik, a szent emberek sírja fölött a kupola inkább kúpot formáz. Egy serif sírjánál a dervis átszellemült arccal éneklí Isten dicsőségét, körülötte macskák jönnek-mennek.

A khartúmi oldalról kisebb sétahajóval indulunk arra a helyre, ahol a Kék- és a Fehér-Nílus egyesül. A Kék-Nílus medre mélyebb, vize szemlátomást sötétebb tónusú. Torkolata előtt sziget: mondják, hogy nagyobb áradások idején néha feltűnik rajta egy-egy víziló. A Fehér-Nílusra kanyarodunk: helyenként szinte parttalan, mintha mezőn folya. Viszonylag sekély, világos víz.

A Nemzeti Múzeum zárva, a Néprajzi Múzeum zárva. A város azonban így is elég kárpótlást nyújt. A török – vagy inkább egyiptomi – jelenlét nyomát néhány százötven év körüli türbe mutatja. Vitathatatlanul török eredetű az a hatalmas, modern dzsámi, amely a németországi vendégmunkások adományából épült. De a kínaiak is építkeznek: szállodájuk messzire tornyosul a bahri oldalon. Indiát a filmipar képviseli: hatalmas sikerrel vetítik az Asóka királyról forgatott romantikus szerelmi történetet. Fontolóra vesszük, hogy mi is beülünk a moziba, de túlságosan hosszú a sor. Ha Khartúmban töltenénk a szilvesztert, s ha lenne alkalmas ruhánk, talán a brit időkből származó pompás Holiday Inn hotelt is fölkereshetnénk...

Az elnöki palota mögött, a Kék-Nílus partján barátságos kis kamasz nézelődik, Mohamed. Megkérdezem tőle, van-e még errefelé krokodil, „timszah”. Leszalad a parton és a vízbe meríti a fejét. Beszédes válasz. Amikor elköszönünk, egyik kezét a szívére, másikat a homlokára helyezi, kissé meghajol.

Az autóbusz-állomásnál kicsi kislány koldul, görcsösen fiam térdére tapad. A fiatalember zavarba jön. Több ilyen eset aztán nem volt.

Bár a nép általában muzulmán, az egyes négek – sillukok, dinkák, nuerek – gyakran ma is homlokukba vágják-szúrják a törzsi jelet. Itt-ott szembeötlík, hogy a szemfoguk is hiányzik, még gyermekkorban eltávolíthatták.

Mi vendégek vagyunk, élvezzük a hűvös és tágas kerthelyiségek esti nyugalomát: fű, pálma, leander, macskák, majmok. Az asztalon pompás gyümölcsoktél, tea, továbbá hal, birka- és baromfi. Körülöttünk fényben úszó lámpabúrák és csobogó szökőkutak. Mozdul az esti szél, mozdulnak a pálmalevelek: alig érzékelhető, finom vízpermetet kapunk. Virágillat. A gazdag utazók megpihennek.

Hétfőn reggel az atbarai busszal jutottunk el Meroéba. Tevén, számaron és gyalog jártuk be a sivatagi piramismezőt, majd a királyi palota és az Ámon-templom maradványait is fölkerestük. Fiam időközben összebarátkozott egy kenyai zenekarral, amely szintén fölkereste az óafrikai dicsőség színhelyét.

Délután jótét lelkek teherautón magukkal vittek bennünket Sindibe, ahonnan estefelé mikrobusz indult a fővárosba. Út közben egyszer csak föláll egy burnuszos öregúr: ha a mikrobusz késne, ha már éjnek évadján bajos volna hazavergődni, menjünk vele, aludjunk meg nála, akár a busz egész közönségét szívesen befogadja.

Valamivel később észreveszem, hogy jobb felől egy halvány színekbe bugyolált asz-

szonyka erősen figyel bennünket, majd élénk diskurzusba kezd szudáni kísérőnkkel, Tárikkal. Pár perc múlva Tárik bejelenti, hogy ebédmeghívásunk van holnapra.

A Kispécrről hozott almák mind elfogytak már, pedig talán érdekes lett volna Szudánban a magyar alma. Egy doboz Merci csokim még van: pákosztos gyermekem ugyan hírem-tudtom nélkül megbontotta, de alig hiányzik belőle valami. Fölmarkolom...

Vályogkerítés, kopár, viszonylag szűk udvar, lapos tetejű, földszínű vályogház. Az épület azonban tágas: jókora helyiségei vannak, szinte hatalmas az előszoba. Tekintélyes, négy méter körüli a belmagasság. Üvegre nincs szükség az ablakon, elég némi vasrácszat. A színes függönyök állandóan mozognak a kereszthuzatban, s a szobákban kellemes, hűvös a levegő. A bútorzat gyér, de alkalmas. Az ágyak szélére ülünk. A szoba egyik oldalán a vendégek, átellenben a vendéglátók: a háziasszony és négy gyermeke. Két fiú, két lány. A lányok halvány színű leplekbe burkolóznak, s öltözkük igen előnyösen emeli ki a kreolszín vonások finomságát; de a mozgásuk is finom, mondhatni, előkelő. Két fivérük európai módon öltözik. A teázás közben valami arab-angol keveréknyelven folyik a társalgás: megtudjuk, hogy a ház ura szabómester, még nincs itt-hon, dolgozik. A gyerekek tanulnak: a két lány és az idősebb fiú gyógyszerésznek készül: úgy látszik, az népszerű foglalkozás. A kisebb fiú még középiskolába jár, ő még nem döntött.

Érkezik a szomszédasszony, s megtudjuk, hogy az ebéd voltaképpen az ő műve. Amikor azonban fényképezésre fordul a dolog – jöllehet derűs orcával –, elmenekül. Közben az udvaron már terítenek, azaz kinyújtóztatnak egy jókora szőnyeget, s a két fiú szertartásos komolysággal hozza be a méteres átmérőjű fémtálcát: kisebb tálakban, tányérokban hat-nyolc fogás van rajta. Különbéle módon elkészített birka- és tyúkétel. A férfiak körbetérdelnek a kanalakkal. A nők hol feltűnnek, hol eltűnnek a háttérben.

Sötét van, amikor elbúcsúzunk. Különbéle növények termését kapjuk ajándékba. Egyiket az ember ivás előtt veszi a szájába, s a centiméternyi átmérőjű, fehéres termés kellemesen savanykássá, mintegy citromossá teszi az ivóvizet. Van továbbá egy körtényi méretű, csontkemény, kakaószín mag: ezt reszelni kell, s utána türelemmel nyalogatni. Némileg a törökmézhez hasonló, kellemes ízt érezhetünk. Vendéglátóink elmondják, hogy az ország déli részén ez a mag a szegények csokoládéja.

Az ebédmeghívás keddre szólt. Közben azonban már kijegecesedett a másnapi program: szerdán reggel délkeletre indulunk.

Fél évvel korábban, Galgaguta mellett egy tanyán kezembe került Bedrích Machulka műve. A kiváló vadász – afféle cseh Kittenberger – igen érdekes Afrika-könyvet írt, s munkája 1963-ban – úgyszólván reprezentatív kivitelben – magyarul is megjelent, *Vadcsapáson Afrikában* címmel. Machulka többnyire Szudánban járt, s művében igen terjedelmes fejezetet szentelt a Dindir (ő Dindernek írja) folyó vidékének, amelyet kitűnő vadászterületnek tartott, jöllehet az Etiópiából átszökdő sörvadászok őt magát is megpuskálták.

Galgagután még álomban sem véltem, hogy ilyen sebesen Machulka nyomába eredek. Az eredeti célország a zsúfolt és gazdag Egyiptom volt. Később Szudán is a képbe gömbölyödött, azzal a kikötéssel, hogy a fővárostól délre semmiképpen nem

megyünk. Khartúmban azonban megtudtuk, hogy a Dindir Nemzeti Parkban nincs malária, a park látogatható, s a busz öt-hat óra alatt odaröpti az embert.

Filozófiám legott megváltozott, s már a következőképpen summáztam: Khartúmból a nyárspolgárokon kívül csak a Nílus iparkodik északnak. A lelkes lény, az érdemi közönség délre fordul. Fiacskámat és tudós fiatal barátomat nem volt nehéz meggyőzni: javaslatomat nyitott füllel hallgatták az ártatlanok.

A légkondicionált busz csakugyan röpi a kényelmes aszfaltúton. A terep sima volt, mint az asztallap. A Dzsezíra, azaz a sziget Szudán legsűrűbben lakott vidéke; neve pedig arra utal, hogy a két Nílus között terül el. Errefelé bőségesen öntöznek: zöldellő termőföldek húzódnak mindkét irányban, egészen a szemhatárig. Aztán szürke agyagházak tömege tűnik elő: Vád Madani – ahogy a gyermek magyaráta: a Vad Madám – mellett suhanunk. Gyorsan telnek az órák, már Szennárt is elhagyjuk. Megérkezünk Szindzsába.

Látjuk, érezzük, hogy az arabság agyag-vályog építkezése mindinkább eltűnik, s az uralmat fokozatosan átveszik a négerrek nádból-fűből rakott, kerek, lapos kúp tetejű kunyhói. S ha Khartúmban olyan benyomásunk volt, hogy van egy világosabb bőrű kisebbség és egy kávészínű átmenet, Szindzsában már úgy érezzük, hogy néger településen járunk. (Az antropológusok bizonyára más nézetet vannak, hiszen Szudán különleges embertani kincsesbánya.)

Buszunk a végállomásra érkezett. Átkaszálódunk egy nyitott tetejű gépjárműre, s rövid várakozás után folytatjuk utunkat. Körülbelül tízen ülünk a platón. Járművünk átmegy a Kék-Nílus hídján, és keletre, Dindir városába tart. Itt már nincs aszfaltozás: erősen zötyögünk a földúton, szállnak a homokszemcsék. Valaki átellenben diszkrétén nyalogatja az ajkát, nyilván a por irritálja. Háromnegyed óra? Egy óra? Feltűnik Dindir: hosszú, elnyúló néger település. A mellettem ülő fiatalember a faluvégen leugrik a járműről, és eltűnik egy szalmakunyhó-utcában. Furcsa látni, hogy európai módra öltözik, s ilyen ős-afrikai törzsi kunyhó a lakása. Beljebb, a piacon tolong a nép, fehér burnuszok és európai ruhák keverednek. Száll a szudáni lacikonyhák füstje. Valami elhagyott sín pár arra vall, hogy egykor másként is közlekedtek itt, de az előzményeket nem ismerjük.

Felkeressük a nemzeti park helyi felügyeletét: hosszú udvar, jellegtelen, földszintes betonépületek. A bejárat közelében nagy kutya szunyókál. Igen meleg van. Leanderek nyílnak, legyek szállonganak. Géppisztolyos, kommandóruhás katonák őrködnek: meglehetősen patriarchálisan bánnak a három fehér burzsujjal, aligha tartanak tőlünk. Bevisznek bennünket egy meglehetősen üres irodába, leültetnek. A falon jókora térkép függ: a park területe több mint hétezer négyzetkilométer, nagyjából akkora, mint Győr-Sopron és Vas megye együtt. Másik határát már Etiópia képezi. Miközben szemlélődöm, előkerül az irodavezető, egyenruhában; később a parancsnok is megérkezik civilben, fehér burnuszban. Barátságos velünk. A dolog lényege, hogy fizetünk, nem keveset. Aztán máris indulhatunk, sőt indulnunk is kell, mert a nemzeti park még öt-hat órányi távolságra van. Nem úgy áll a dolog, hogy az ember kimegy a faluból

és besétál a terepre. Ráadásul járművet nekünk kell majd bérelnünk a piacon. A parkban meghálhatunk az ottani őrállomáson, és holnap estére visszatérünk.

A jármű megszerzése nem ment könnyen. Teherautók, furgonok voltak éppen, de a tulajdonosok annyira féltek a tengelytöréstől, hogy viszonylag magas fizetés ellenében sem vállalták a dolgot.

Az ide-oda tolmácsolással és az álláspontok hullámmásával telt-múlt az idő, közben az egyik lacikonyhánál meg is vacsoráztunk. Az alapképlet mégis egyszerű volt: a piacon egyetlen terepjáró kínálkozik. Gazdája – tetemes összegért – visz-hoz bennünket. Szívom a fogamat, de a fickó monopolhelyzetben van, s négyszáz kilométer távolságból ugyan ki fordul vissza Khartúmba?

Utólag részben megkövetem az embert: igaz, sokat kért, de a teljesítményhez képest mégsem képtelenül sokat. S aki monopolhelyzetben van és krózusokat lát bennünk, bizony nehezen áll ellen a kísértésnek.

Végül elindultunk.

Éppen szenteste volt, amikor kilenc óra tájban kihajtottunk a pusztaságba. A vezetőfülkében a sofőr mellett Tárík ült, mi pedig a platón foglaltunk helyet, a fegyveres őrtársaságában. Nagyon meleg nyári este volt, olyannyira, hogy még hajnalban sem fáztam rövid ujjú ingemben. Átkeltünk a Dindiren, legalábbis azt gondolom, hogy a Dindir lehetett; de a meder vaksötét volt, mi pedig semmit sem kérdeztünk és semmit sem láttunk. Zötyögünk, egyre zötyögünk a földúton, ahol az esős évszak sártengere már kőkeményre szikkadt. Kissé gyötrelmesnek ígérkezik a kirándulás, de úgy számolok, hogy hajnali három körül már a célnál leszünk.

Az égen csillagok, rengeteg csillag, „csillagok miriádjai”. Ilyen látványban már a magyar Alföldön sem lehet részünk. Szinte porzik az égbolt. Megdöbbenve fedezek föl egy csillagképet, amelyet otthon talán már húsz éve sem láttam. A nevét ugyan nem tudom, de ráismerek. A lehetőséghez képest hanyatt dőlök a platón, és egyre az eget bámulom. A félhold furcsán a hátára fekszik, majdnem csónakázik odafönt. Kissé vöröses a fénye.

Eszembe jut a karácsony. Szenteste általában a templomba megyek. Kispécen ma volt a gyerekműsor, de most inkább a saját gyermekkoromra gondolok, amikor még egyszerű esti istentiszteletre gyűlt össze a gyér számú gyülekezet. Nosztalgia, sőt melankólia kísért. A fénylő, csillagos ég és a sötét pusztaság óhatatlanul karácsonyi – közelebről betlehemi – képzettársításokat ébreszt bennem. Halkan, feltűnés nélkül dudorászok magamban. A *Krisztus Urunknak áldott születésé*nt egészen végigmondom.

Haladunk azonban. Itt-ott kiválik a sötétből néhány kerek kunyhó. A távolból fanyar füstöt sodor a szél, a szemhatáron elnyúló, vörös fénycsíkok látszanak: ég a szavanna, főlgyújtották. A hamu, a korom később majd beleázik a földbe és erősíti a talajt. Hirtelen összerándulok: a gyöngye reflektorfényben hatalmas, homokszínű test húz át előttünk, bojtos farkát egy pillanatra egészen tisztán látom. Mindhárman izgalomba jövünk, s máris csalódnunk kell. Megbéklyózott fiatal egypúpú szomorkodik az útfélen: a ravasz fényeszórá púpját és lábát árnyékban hagyta, ebből fakadt az izgalom. Vagy

félórával később éles női hangok szűrődnek a fülembe. Sokáig kísér bennünket az éjszakai énekszó. Az őr azt mondja, lakodalom van a környéken.

Egy-egy nagyobb falun is átmegyünk. Van, ahol a kunyhó előtt még lobog a tűz, másutt már vaksötét van, alusznak. Egyszer aztán eltévedünk, egy alvó faluban – négyöt viskó – kötünk ki. Föl kell verni valakit. Az ember álomittasan mászik elő. Kivehetetlen, hogy öreg vagy fiatal, csak fehér burnusza látszik a holdfényben.

A rázkódás mindamellett komisz dolog: főleg, amikor ennyire erős. Néha majdnem a nyelvemet harapom le, ráadásul a bűdös gázolaj is zavar. Fiam egyre csöndesebb: egyrészt nyilván elfáradt – hiszen a khartúmi száguldozás maga is kimerítő volt –, másrészt sohasem bírta a rázkódást, kisebb korában még az aszfaltutakon is sűrűn hányt. Némileg aggódom, hiszen az esedékes Daedalon tabletta a khartúmi Centrum Hotelben várja szerencsés visszatérésünket. Az már bizonyos, hogy a kirándulás jóval hosszabb lesz a tervezettnél, hiszen a Dindir város és a Dindir Nemzeti Park közötti öthat órás távolságot nem vettük figyelembe. Ráadásul az utat majd visszafelé is meg kell tennünk. Keserűbb fölismerés, hogy az esős időszak utáni földút rettenetes állapotáról fogalmunk sem lehetett. Gyermekkoromban nyilván akkor ugrott meg a szemem, amikor Kittenberger vagy Széchenyi az afrikai utak állapotáról, vagy inkább nemlétéről tudósított. Ezeknél az oldalaknál a fiatal olvasó türelmetlenül várta a nagy és veszélyes vadat. Most aztán pislákolni kezd bennem a felismerés, hogy a nagy és veszélyes vad éppenséggel alákn csúsztatott a földút képében. Közönséges autó szóba sem jöhet ilyen helyen, még a Land Rover is ugyancsak küszködik: végül is nem csoda, hogy a tulajdonos-vezető borsosan megfizettette magát.

Szegény fiam aludna, de a feje ide-oda koppan. Segítenék rajta, de magamnak is két kézzel kell fogóznom; időnként még a lábamat is meg kell vetnem. Feri hasonlóan küszködik. Sovány négerünk ellenben szenttelenül gubbaszt: föl sem veszi a rázkódást.

Hat órába telt, amíg elértük az őrállomást, jobban mondva az egyik őrállomást. Mert itt kiderült, hogy a mi szállásunk távolabb van, állítólag háromnegyed órányira. A következő útszakason már alig akadt kunyhó. A fák és a bokrok ellenben sűrűsödtek, az ágak időnként majdnem a fejemet ütötték le. Valami zsidbadásba estem: a tudatommal még igen, de az érzékeimmel már nem fogtam föl, hogy a szavannán járunk. Arra sem emlékszem, hogy a gyerek mikor hányt először. Talán ezen az útszakason történt. Borzasztóan kívántam már a célba érést, de azt is tapasztalnom kellett, hogy az idegeség és a zsidbadtság egyáltalán nem zárja ki egymást.

Reggel hat óra volt, mire megérkeztünk.

Decemberben ott is rövidek a napok. Villanyvilágításnál hajtottunk be az udvarba. Két betonfalú, kerek épületet pillantottam meg: a néger kunyhók formáját idézték, de jóval nagyobbak – talán tíz-húsz méter átmérőjűek – voltak. Nagyságukhoz képest azonban laposnak tűntek. Mi valamivel beljebb, a szögletes, jellegtelen főépületben pihenhetünk le, ahol a nappali forróság ugyancsak megállt a betonfalak között. Hálószobánk teljes berendezését három magas, esetlen heverő képezte.

A gyerek úgy dőlt el, mint a zsák. Nappal izzadt, éjjel hányt, nem kellett pisilnie. Én benéztem a mellékhelyiségbe, amely a szobánkból nyílt. Nem vagyok éppen kényes, mégis üdvösebbnek láttam, ha kibotorkálok az udvarra. Jobban fájlaltam azonban, hogy a zuhanyozó félkész állapotban van: poros voltam, izzadt voltam, minden testtájam ragadt és viszketett. Így kellett lefeküdnöm, miután az illetékes tudunkra adta, hogy nyolc órakor indulunk. Igaza volt. Meg kellett előznünk a kánikulát.

Csak a derékszíjamat oldottam meg.

Nyolc óra előtt pár perccel már talpon voltam. Meglepve láttam, hogy a kerítéskapu mellett marabuk gubbasztanak. Az udvar végében egy-két igazi néger kunyhó állt. Hatalmas pálma tornyosult följük, amelyet néhány alacsonyabb fa övezett: egészen hozzásimultak, s szépen engedték érvényesülni sudár magasságát. Az udvart a Dindir folyó egyik ága zárta le.

Elég rossz állapotban voltam: kumulálódni kezdett bennem a fáradság. A rendetlen étkezés sem használt különösebben, ráadásul az ápolatlanság is ráült a közérzetemre. Szegény fiam igen nehezen ébredt, de az egyszeri alkalmat mégsem hagyhatta ki. Üldözött bennünket az időhiány, a magyar utazó legfőbb nyavalyája. Mindössze három órát tölthetünk majd a parkban, utána két óra pihenő, aztán indulás vissza.

A terepjáró ismét zötyögni kezdett: lassú biciklitempóban haladt, így a vezetőfülke mögé állhattam, abban a reményben, hogy onnan többet láthatok. Ragyogóan sütött a nap, s állapotom ellenére bizonyos élvezettel merültem el a szavannaliget szépségeiben. A gyerek – kimerültsége okán – a sofőr mellé ült, de nem bírta a gázolajszagot, fél óra múlva ő is feljött a platóra. Szegény állandó hányingerrel küszködve próbálta élvezni Ós-Afrikát. Közben Tárík vidáman diskurált a géppisztolyos őrrrel, Feri pedig sztoikus hallgatásba merült.

Szavannaliget: valóban ez a megfelelő szó. A fák nem alkottak valódi erdőt: helyenként kissé sűrűsödtek, másutt megritkultak, vagy átengedték a teret a cserjéknek. A fű vagy a nád csak bizonyos pontokon tornyosult föl, lehetséges azonban, hogy más időszakban más a helyzet. Egyáltalán: a nemzeti park területe mintegy hétezer négyzetkilométer. A mi kirándulásunk nem volt több, mint ha egy-két falu határát jártuk volna be. Ráadásul derűs délelőttön, amikor a vadak – főleg a ragadozók – inkább elrejtőznek.

Átéltam a fák, a növények egzotikumát, azt azonban nem tudtam, hogy melyikük micsoda. Néha előtűnt egy-egy pálma, de – érdekes módon – arra nem emlékszem, hogy ernyőakáciát láttam-e. Volt egy különös fa, lépten-nyomon előfordult: lombozata szegényes, levélzete világoszöld, törzse úgyszólván cinóbervörös. Aligha érhet sokat, de nagyon megnyerő látványt nyújt.

Egy tó partján megállunk, lemegyünk a víz szélére. Azt mondják, nincs benne krokodil. A vízimadarak mindenesetre szépek, hatalmas pelikánok úszkálnak. Rengeteg gyöngytyúkot is látunk, ezek úgyszólván kísérik a terepjárót. Hol itt, hol amott tűnnek elő, repdesnek a fákon, cserregnek a fűvön százával.

Elhatároztam, hogy az emlősöket – amennyire lehet – megszámolom. Már az út elején egy népes páviáncsaláddal találkozunk, aztán hamarosan gazellák tűnnek elő, kettésével, hármasával, ötösével, közben egy-egy antilop is látható. Egy erőteljes alkatú

állat éppen távolodóban van: először hiénának véltem, de rájöttem, hogy varacskos disznó. Végül is sikerült összegeznem a látottakat: a háromórás körúton mintegy ötven gazellát és antilopot, harminc páviánt, tíz varacskos disznót és néhány cercófót láttunk. Mintegy száz emlőst. Sok ez vagy kevés? Mit szólna hozzá Machulka?

Az nyilvánvaló, hogy csupán elenyésző részt láttunk a nemzeti parkból. Valószínű, hogy Dindir nem vetekedhet a nagy kelet-afrikai rezervátumok állatparadicsomaival, de így is különleges értéket képvisel az Etióp-magasföld északi szomszédjában. Könyvű elképzelni, hogy nyolcvan-száz évvel ezelőtt elsőrendű vadászterület lehetett. Mondják, hogy időnként ma is járnak ide vadászok. Oroszlánt, párducot mi ugyan nem láthattunk ebben a rövid időben: őrünk azt állítja, hogy beljebb kellene mennünk és legalább néhány napig maradnunk. Igaza lehet. Utólag, már Magyarországon azt olvasom, hogy elefánt is akad még a nemzeti parkban. Lehet, hogy így van, de az őr nem említette.

Visszafelé egy tó partján ismét megállunk. Míg a többiek beszélgetnek, látom, hogy a vízből – vagy a parti nyirokból – hirtelen elővágódik valami. Zöld színén csillog a napfény, villámsebessen siklik előre, egyenesen felénk tart. Olyan gyorsan halad, hogy érzem, nem tudnék elfutni előle; de hirtelen irányt változtat és eltűnik a fűben. Noha nem volt kicsi – méternyi hosszú lehetett –, gyorsasága és a napfény miatt nem láthatam, hogy gyík vagy kígyó; mindenesetre csöppet sem bánom, hogy így faképnél hagy bennünket. Később egy darabon a Dindir főmedre mellett haladunk: nagyjából már kiszáradt, csak kisebb-nagyobb tavak sorakoznak benne.

A látnivaló, az egzotikum nagyjából legyőzte fáradtságomat. Legalábbis egyelőre. Csodamód még szegény fiam is összeszedte magát, pedig az általános kimerültségen kívül az állandó hányinger is kínozza.

Az órállomáson a gyerek még pihenhet ugyan, de tisztában vagyok vele, hogy a két óra szinte semmi a kimerültségéhez képest. Egyre jobban nyomaszt a visszaút tudata: megint kilencórás zötyögés, ráadásul az első félidőt a tűző napon kell majd átkínlódunk. Aggaszt, hogy a Daedalon ott maradt Khartúmban, de nincs mit tenni.

Egyelőre pihenni dőlünk a szobánkban. Negyedóra múlva fölkelek: sajnálom a heverőn tölteni ezt az egy-két órát, inkább körülnézek az udvaron. Az óriási pálma mögött, a Dindir-ágban egy néger üritgeti a varsáit. Mellig érő vízben gázol, s kiemel néhány szép, méternyi hosszúságú halat. Érdekes, hogy ebben a mellékágban még a száraz időszak közepén is milyen bőven jön a víz, míg a főmederben – láttuk – csak tavak és pocsolyák maradtak.

Az óriási pálma tövében nézelődöm. Sajnos nem tudom, miféle pálma ez, de nagyon szép. Roppant levelei lecsüggenek, s köztük hatalmas, fürtös virágzat: talán nyílóban, talán hervadóban. A földön, a kunyhók körül a kisgyerekfejnyi termésből is hever néhány darab.

Időközben Feri is előjön. Mondja, hogy beszélt az egyik katonával – mert hiszen katona és vadőr itt az etióp határ közelében azonos, de talán egész Afrikában azonosak –, s a fiú azt állította, hogy hajnalban egy oroszlán vonult át a közelben. Igaza lehet? Vagy csak ugratni akar bennünket?

Mindenesetre az adatközlő komoly és szűkszavú, s így – örömömre – lehet neki hinni.

Egy órákor indulunk. A gyermek fején benedvesített kék törülköző. A vizes palackok ugyan kéznél vannak, de így is tartok tőle, hogy vesszőfutás előtt állunk. Dől ránk a harmincfokos meleg, a szudáni tél, s közben egyre száll a por, jön a gázolajbűz és nem csitul a végeérhetetlen rázkódás. Trónom szegény örököse időnként kihajol a platóról, s kínlódva próbál könnyíteni magán. De csak a vizet öklendezi, hiszen már előző nap is keveset evett. Nyomasztó hangulatban vagyok, megjelenik bennem az önvád. Biztos, hogy bölcs dolog volt nekivágni Dindirnek?

Pedig a táj viszonylagos egyhangúságában is érdekes volna számunkra. A ligetes szavanna mindinkább elmaradozik, de félsivatagról sem lehet beszélni. Gyérül, de száradóban is őrzi fennhatóságát a növényzet; igaz, a vöröses talaj helyenként már majdnem elvitatja uralmát. Egy kis domboldal egészen afrikai képet kínál: a kopár földön alacsony, girbegurba fák sorakoznak. Úgy emlékszem, levelük sem látszott: kopár föld és kopár fa.

Vonszolódunk, rázkódunk. S ahogy múlnak az órák, lassan ismét sűrűbben tűnnek elő a kerek kunyhók, s velük együtt annak a szívós küzdelemnek a nyomai, amelyet a szudáni paraszt vív meg a szárazsággal: sovány földcskék, kukorica, manióka. Csontsovány alak szánt a csontsovány tehénnel. A tüskés cserjebokrot kecskék rágják. Marhacsorda vonul, veri a port. Különös, nagyszarvú állatok, őseik talán az óbirodalmi domborműveken láthatók, de az utódok cingárabbak, mint óegyiptomi elődeik. Azonban korunk is színre lép: eldobált reklámszatyrok hevernek itt is, ott is, szinte a szemhatárig.

A gyerek állapota mindjobban aggaszt: félájultan, csukott szemmel fekszik – már amennyire itt lehet feküdni. Időnként iszik egy-egy kortyot, ami aztán kijön belőle. Kiszáradástól félek, kezdem örökkévalóságnak érezni az időt. Négy-öt óra tájban egy népesebb faluba érkezünk, megállunk a piacon. A beteget egy padra fektetem és teával kínálgom: talán jobban esik neki, mint az állott víz. Igyekszem kissé megmozgatni a tagjaimat, kerülök egyet a kunyhó-lacikonyhák között. A rázkódás és az idegesség úgy elintézett, hogy csak gyöngeséget érzek, étvágyam egyáltalán nincs.

Jó arra gondolni, hogy lassan lenyugszik a nap, véget ér a kánikula. A rázkódás azonban folytatódik, s szegény gyerek lassan olyan lesz, mint az élőhalott, sárgul-zöldül. Biztatom magam, hogy minden megtett kilométer nyereség, de riadtan gondolok arra, hogy még órák – s milyen órák – állnak előttünk.

Az a legrosszabb, hogy nem tudom megítélni a beteg folyadékészükségletét. Látom, hogy elég sűrűn öklendezik, de már alig jön belőle valami. Istenem, ennyire kiszáradt volna? Vagy valamit azért tartalékol a szervezet? Egyre inkább úgy látom, hogy nagyon könnyű meghalni. Az ember teljesen kimerül, segítség nélkül marad, kiszárad. Ráadásul már sötét van: nem látom a páciens arcát, nem halom a lélegzetét. Beszéddel pedig nem fáraszthatom.

Hét óra, nyolc óra, kilenc óra. Gutaütötként ültem a platón. Időnként mégis zavartam a gyereket: vízzel kínálgattam. Feri mindvégig csöndesen üldögélt, elvegyült ben-

ne a higgadság és az aggodalom. Kísérőinket nem nagyon érdekli az ügy, a betegség és a halál katonadolog lehet számukra. Különben is, mit tehetnének?

Tíz óra felé előtűnnek Dindir gyöngé fényei. Bezörgünk az őrállomásra, visszaszolgáltatjuk fegyveres kísérőnket. Míg a parancsnokra várunk, a gyereket megint egy padra fektetem az iroda előterében. Röviden elbúcsúzunk, aztán a terepjáró kivisz bennünket a piacra. Dindirben azonban nincsen éjjeli vendégszállás, ráadásul a khartúmi busz Szindzsából indul, ami jóval nagyobb település. Oda kellene átjutnunk. Végre találunk egy kis teherautót, amelynek gazdája vállalja az éjszakai fuvart. Igaz, másfél órát kereng velünk, többnyire vaksötétben. Ez az út ugyan semmiség a korábbi rázkódáshoz képest, most már azonban én is úgy érzem, hogy teljesen elhagy az erőm.

Átme gyünk a Kék-Níluson, végre beérünk Szindzsába. Sötétben alszik a város, csak itt-ott pislákol némi világosság. Talán Tárik ügyességének köszönhető, hogy megtaláljuk a vendégházat: hosszú, földszintes épület, mellette nagy udvar. A bejárati ajtó tárva, nyilván a fülledtség miatt. A portás észreveszi, hogy vendégek jöttek, előbújik és magyarázni kezd valamit. Tárik is magyaráz, Feri is a beszédbe kapcsolódik. Értetlenül várom, mi lesz ebből. Végül megtudom, hogy a vendégszállás belföldieknek van fönntartva, idegent nem fogadhatnak be. Állok, mint Lót asszonya. A gyerek már szinte rám omlott. Főlnéztem a csillagokra és hallottam, hogy Feri ismét beszélni kezd. Egyetlen szavát értettem: *muskila*. Aztán magyarra váltott:

– János, menjetek előre! – Ő még ott maradt a portán.

Egy alacsony asztal mellé kuporodtunk. Néhány perc múlva megkaptuk a szobát. Tárik időközben eltűnt, de megtudtam, hogy a közelben van, egy törzsi rokonánál kapott szállást éjszakára. Megkérdeztem Ferit, hogy mivel győzte meg a portást.

– Azt mondtam neki, hogy diplomáciai bonyodalom lesz (*muskila* gondot, bajt, bonyodalmat jelent: Szudánban számtalanszor hallottuk), ha a beteg gyerek meghal a kapu előtt. Ez hatott.

A szobában három heverő, éjjeliszekrény, éjjeli lámpa. Az ablak viszonylag magasan van. Rácsai közt a szúnyogok zavartalanul jönnek-mennek. Feri lefekszik, a gyerek ledől. Valami nyomorúság: pár korty vizet beletukmálok, de nagyon félek, hogy megint kihányja. Nem is lehet már túl jó az a poshadt víz.

Szobánk hátsó ajtaja valami ütött-kopott üres teremre nyílik, amely a mellékhelyiségbe vezet. Ott is kibírhatatlan a mocskok, de legalább a zuhanyozó működik. Van egy sajtár, amelyet nem a zuhanyozás kedvéért tettek oda. Mivel csak szandálom van, a sajtárt a zuhanyozó alá helyezem, aztán az ajtóból egyenesen belelépek, s hosszan csurgatom magamra a hideg – valójában inkább langyos – vizet.

Mondhatatlanul megkönnyebbülnék, ha azt látnám, hogy a gyerek állapota javul. Sajnos ennek semmi nyoma. Egyre nyöszörög és szárazon öklendezik. Ferinek közben fölszalad a láza. Nekem egyelőre csak a fejem fáj. Leoltjuk a villanyt.

Arra nem emlékszem, hogy kint szóltak-e a békák – talán igen. Bent mindenesetre megállás nélkül zümmögtek a karácsonyi szúnyogok – december 26-ára virradtunk volna –, amelyek nem tudtak betelni egzotikus, fehér kezem szárával. A Kék-Nílus közel volt, mindössze néhány száz méternyire. S míg a szúnyogok tobzódtak, igyekez-

tem megnyugtanni magam: Khartúmban azt mondták, hogy Dindir és Szindzsa maláriamentes vidék. Bizonyára jól mondták.

De hiába, valahogy már a mélypontra jutottam. A kimerültség túlfeszítette az idegeimet, s a sötétségben egészen hihetőnek tűnt, hogy a gyerek végleg elalszik reggelre. Időnként feszülten hallgatóztam, hogy szuszog-e még egyáltalán. A gondolatok cikáztak, vibráltak, majdnem megőrijtettek. Egyrészt a féltés, másrészt az önvád és a szégyen fojtogatott. Máskor az ember keresi a mentséget, most ennek nyoma sem volt. Úgy éreztem, ha valami baj történik, nem élem túl. Ez az érzés azonban nem csillapodott valami elomló, romantikus halálvágyban, mert az önvád hisztérikus keménysége nem hagyta. Csak azt éreztem, hogy megfulladok ugyan, de a halál sem lesz mentség számomra. Hiszen – negyvenhét esztendő s fejjel – én beszéltem rá harmincnégy és tizenhét éves útitársamat, hogy hagyjuk a nyárspolgárokat, és menjünk délre. Most aztán itt vagyunk, számomra pedig megszűnt a mentség és a bocsánat: valami olyan tárgyyszerűséggel, mint amikor egy burából kiszökik a levegő.

Ültem az ágy szélén és susogva imádkoztam; de az imádság széteső volt, erőtlen. Nem hittem abban, hogy a könyörgés varázsszerszám, azonban elfogadni sem bírtam a helyzetet. Minden tehetségemből csak arra telt, hogy csöndben maradtam, s legalább nem zavartam a félholtat és a lázbeteget.

Még az este megkérdeztem: mi lenne, ha keresnénk egy bennszülött orvost? Feri azonban ellenezte a dolgot, túlságosan kockázatosnak tartotta. Bár a gyerek szörnyen legyöngült, ha valami borzalom nem történik, reggel mégis vissza kellene mennünk Khartúmba: ott elvégre van gyógyszer, és végső esetben orvos is.

Félelemben és szörnyű nyomott hangulatban voltam, de az utolsó gondolatok mégis azt jelezték, hogy némileg kezdek magamhoz térni. Szerencsére időnként a szegény áldozat is mozgolódott: szuszogott, néha nyöszörgött is, de az öklendezése alvás közben legalább szünetelt. Kezdtém bizonyos lenni abban, hogy megéri a reggelt, talán kicsit javul is az állapota.

Hajnalban néhány szót váltottam Ferivel. Ő is azon a nézeten volt, hogy a hétórai busszal vissza kell térnünk a fővárosba.

Amint világosodott, összepakoltunk, bérkocsit kerítettünk. A gyerek úgyszólván föl sem ébredt, miközben beültettem a járműbe; de talán így jobb is volt. Búcsúpillantást vetettem a szegényes szobára, egyik legnyomasztóbb – talán legnyomasztóbb – éjszakai színhelyére. Odakint már vöröslött a nap, az utca végén, a Kék-Nílus fölött reggeli pára gomolygott. Kissé borzongató volt a levegő. A buszállomáson egy asszonyka teát árult. Elkortyolgattam egy pohárral, arra azonban nem emlékszem, hogy a gyerek ivott-e.

A busz ismét röpi. A beteg végigaludta az utat, így nem hányt és nem gyötrődött túlságosan. Khartúmban egy kopt patikában ajánlottak neki valami filléres tablettát, amely valóban hatásosnak bizonyult: mintha elvágták volna hányingerét. Óvatosan itattam-ettem felelőtlenségem kárvallottját, de igazán akkor sóhajtottam föl, amikor kora délután álomba merült Centrum hotelbeli szobánkban. Annyira fölvidultam, hogy nem éreztem még a szörnyű kialvatlanságot sem.

Ferinek időközben lement a láza, ezért elhatároztuk, hogy míg a gyerek alszik, ismét megpróbálunk bejutni a Nemzeti Múzeumba. Megint kudarcot vallottunk, de azért így is megkönnyebbülten söprettünk végig a motoros riksával a Kék-Nílus menti útvonalon.

A fiatal szervezet pedig csodákra képes. Este a gyerek már úgy evett, mint a farkas. Az elnöki palota melletti nagy kerthelyiségben változatlanul susogtak a pálmák, csobogtak a szökőkutak, s forgolódtak a pincérek tele tányérjaikkal. Olyan gyorsan összeszedtük magunkat, hogy egyetlen napot sem kellett Khartúmban pihennünk. Pénteken délben érkeztünk vissza a fővárosba, s szombaton már reggel hatkor taxiban voltunk.

Aztán mikrobusz vitt bennünket északra, a negyedik zuhatag és Karíma vidékére. Egy jókor jött várakozás lehetővé tette, hogy Omdurmánban körülnézzünk Afrika egyik legnagyobb piacán, s kilométereken át sétálgassunk a ponyvák, sátrak, háztartási eszközök, élő és vágott állatok, zöldség és gyümölcs, nem utolsósorban a dzsáli innék, savajgák, nubák, bedzsák, sillukok és más szudáni népfajok színes tömkelegében.

A karímai út korántsem volt ilyen forgalmas. Jobbról is, balról is természetváratat hagyunk magunk mögött. Végül azonban még az aszfalt is elfogyott, nem maradt más, csak a homok, amely a zárt ablakon át is beszállt az orrunkba, szemünkbe. A rádióból zene áradt, Dzsamal Farfur – a legnépszerűbb szudáni énekes – felvételeit forgatták. *Ó, Kordofán, Kordofán...* A par excellence szudáni tartományról, a rabszolga-kereskedők és a dervisfölkélok egykori hazájáról énekelt; arról a földről, ahol a korai középkorban még keresztény dinasztia is uralkodott, s ahol a déli szavannákon talán ma is otthon van az elefánt.

Délután öt óra tájban elértük a Nílust. A folyó hatalmasan hömpölygött, ezen a szakaszon erejének teljében volt. Itt, a nagy kanyar kezdetén még délnyugatra tart, s csak többszöri irányváltatással és némi sivatagi vízvesztés árán éri el Egyiptomot.

Átellenben hanyatlott már a nap, sugarai visszatükröződtek a nagy vízen. A túloldalon zöld pálmaerdő húzódott a part mentén egészen a szemhatárig. Jobbra, a pálmaerdő fölött idelátszott egy vörös gránit csúcs: a Dzsebel Barkal, a régi egyiptomiak és kusiták szent hegye. A mi oldalunkon az utasok imádkozni borultak fehér burnuszaiukban. Közeliükben egy kisebb tehéncsorda térdig beleállt a vízbe. Ivott. Szerény kis kompunk zakatolása nem zavarta meg az alkonyi békét.

Még besötétedés előtt elértük a Dzsebel Barkalt. Miközben a kusita fáraók piramisai körül sétáltam, a gyerek elindult, hogy megmássza a szent hegyet, Afrikának ezt a varázslatos szépségű és páratlanul különös múltú pontját. Utána indultam, de már sötétedett. Skorpiótól és lezuhanástól féltve visszafordultam.

Az éjszakát egy vendégszerető núbiai testvérpárnál töltöttük. Házuk tisztasága és egyszerű szépsége nagy hatással volt rám.

A szorongást ismét föl váltotta a kaland, ha ugyan a szorongás nem képezi részét a kalandnak.

Főlelevenedik bennem a visszaút, a Karíma és Núri közötti nílusi átkelés, a zsúfolt

motorcsónak némileg ijesztő élménye. Aztán a hasonlóan zsúfolt Vádi Halfa-i vonat, amelynek még a tetején is ültek utasok. Harminckilenc órába telt, míg megérkeztünk Halfába. Atbara városában láttuk, ahogy a maláriaszúnyogok ellen körbepermetezik a vonatot, s láttuk az Atbara – a Fekete-Nílus – félig kiszáradt torkolatát. Abú Hamadnál elhagytuk a völgyet, és bementünk a sivatagba. A hatalmas szerelvény húsz-húszonöt kilométeres óránkénti sebességgel haladt a homoktengerben. Utasai között minden jel szerint mindössze hárman voltunk európaiak. Azonban kicsi a világ: váratlanul magyarokkal találkoztunk, akik teázni hívtak bennünket a büfékocsiba, és kíváncsian érdeklődtek az óhazáról.

Jólesett hallanom, hogy ezek a kávébarna férfiak három vagy közel három évszázad eltelte után is mekkora jelentőséget tulajdonítanak magyar – vagy legalábbis magyarországi – származásuknak.

Arabbá és muzulmáná lettek, de az eredettudatuk töretlen. Elmondásuk szerint a tizennégyezer lelkes Vádi Halfában kétezer magyarab él. Útitársaink – egyik fiatal, a másik középkorú – meg is hívtak bennünket, hogy másnap föltétlenül keressük fel őket a bazárban. Ma is sajnálom, hogy az időszűke és fokozódó hidegrázásom lehetlenné tette a látogatást.

Vádi Halfa: sivatag és meddőhányók. Holdbéli táj. Nagy vályog karavánszeráj, földes szoba, amelyben majdnem bokáig ér a por. Mocskos pokróc alatt vacogok, a núbiai sivatagban bizony hideg a téli éjszaka. Már meg is fáztam, erőltet a köhögés. A pálmarest mennyezet résein behunyorognak a csillagok.

Másnap hallottuk, hogy az elmúlt nyáron a kikötő közelében valakit megtámadott egy krokodil. Nem derül ki azonban, hogy az illető túlélte-e a dolgot.

Megérkezett az egyiptomi hajó, amely szilveszter éjszakáján átvisz majd bennünket a gazdag tüdőbetegek egykori Mekkájába, Asszuánba.

Szudáni tartózkodásunk végére az a meggyőződés érlelődött meg bennem, hogy lényegében kétféle utazást érdemes megkülönböztetni. Erős egyszerűsítéssel azt mondhatjuk: van, amikor mi választjuk ki az úti célt, és van, amikor az úti cél választ ki bennünket. A két alapképlet aligha jelentkezik tisztán, sőt az is elképzelhető, hogy az emberek nagyobb része csak az első lehetőséget ismeri. Afelől azonban nincs kétségem, hogy a megkülönböztetés indokolt, s abban is biztos vagyok, hogy néhány olvasóm csöndesen bólint e sorok olvasása közben.

Rövid szudáni utam – s itt már csak a magam nevében beszélhetek – talán azért lehet fontosabb, mint egy szokásos turistaút, mert egy régi, talán az egyén születésénél is régebbi belső készületésre válaszolt. A gyerekkori álmok és vágyak érkeznek valahonnét, és visszahatnak későbbi sorsunkra. Így tekintve a dolgot, a szudáni tizenhárom nap – számos utammal ellentétben – semmiképpen nem véletlenszerű. Amikor úti vázlatok és kaland formájában dolgoztam fel, elrejtettem azt a szubjektumot, amely igen sajátosan képezi a dolog gyökerét.

Nézzük azonban a tárgyi oldalt: ami körülményeinket és útvonalunkat illeti, természetesen nevetséges volna összehasonlítani magunkat a nagy 19. századi Szudánkutatókkal. Megpróbáltatásaink legföljebb a töredékét képezik annak, amit ők viseltek

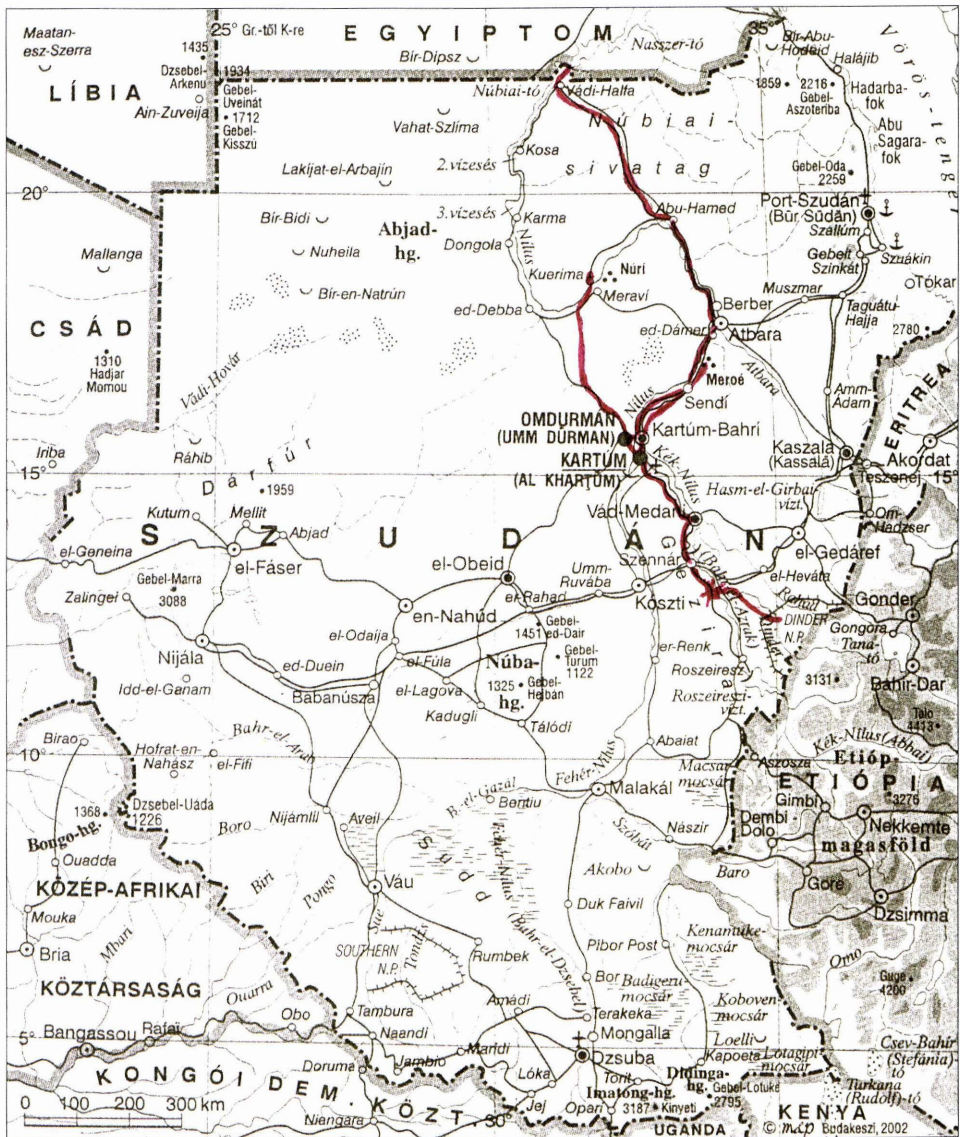
el egykor. Egy aprócska megjegyzést mégis megkockáztatok: a tizenhárom napból nagyjából nyolcat utazással töltöttünk. Mivel az első három nap a Khartúm-Omdurmán-Bahrí háromszögben telt el, az országon belüli utazásaink tíz nap alatt játszódtak le. Ténylegesen azonban nyolc napot szántunk utazásra, amikor összesen háromezer-kettőszáz kilométert tettünk meg. A napi négyszáz kilométer távolság önmagában sem kevés, itt azonban joggal jegyzem meg, hogy Szudánról van szó. Dindiri kirándulásunk során huszonöt órán belül huszonegy órát töltöttünk a terepjárón, amely mintegy tizenöt kilométeres óránkénti sebességgel tudott haladni. A halfai vonat ennek a tempónak mintegy a másfélszeresére volt képes. Ilyen viszonyok között a napi négyszáz kilométer megtétele módfelett fárasztó egy kényelemhez szokott európai számára. Szudán határtalan pusztaságai valahogy kiszívják az erőt.

Feri így summázta saját tapasztalatát: fárasztóbb, mint Afganisztán. – De ha visszagondolok az útra, mindig jó érzéssel tölt el az a tudat, hogy egyénileg jöttünk fel Dindirből – magyarán az etióp határtól – Kairóba, s közben jókora lekanyarodásokat is végeztünk.

A dindiri kirándulás – azon belül a szindzsai éjszaka – mindenképpen a szudáni útszakasz cezúráját képezte. A történet azonban némileg többértelmű, s a tárgyyszerűbb látás érdekében néhány dolgot le kell szögezni. Olyan időszakban, amikor Szudánt – különböző megfontolásokból – egyfajta hírhedett országgént kezelik, hangsúlyoznom kell, hogy a mi kisdud megpróbáltatásaink elsősorban saját feledékenységünkből és felelőtlenségünkből adódtak. Lett volna velünk Daedalon tableta, szántunk volna a kirándulásra elegendő időt, s valószínű, hogy elgyötörten, de hisztéria nélkül térhettünk volna vissza Khartúmba. A rettegésnek és az elhagyatottságnak megvan ugyan a maga különleges súlya, amit azonban mi átéltünk, önmagában nem föltétlenül szerves része egy dindiri kirándulásnak. Isten azonban az ő végtelen bölcsességében úgy látta jónak, hogy a félelem kerüljön a szudáni út középpontjába; ugyanez a bölcsesség mégis úgy intézte, hogy a félelemért elsősorban saját magamnak tehetek szemrehányást.

A szudáni „folyosó” – Egyiptom és Fekete-Afrika között – régészeti-néprajzi szempontból kimeríthetetlen. Íme egy ország – vagy legalábbis földrajzi egység –, amelyről némelyek azt állítják, hogy a déli szomszédságában jelent meg az ember, s az északi szomszédságában jelent meg a stílus. Ha egy magyarnak megadatik, hogy három-négyezer kilométert tegyen meg ezen a földön, s ráadásul egyéni úton, talán erkölcsi kötelessége, hogy papírra vessen egy rövid beszámolót.

Több mint két éve készültem erre az írásra, idáig azonban inkább egy művelődéstörténeti csevegés volt a fejemben. Most, amikor tollat fogtam, egyszeriben fölforrt bennem a kaland és a rettegés.



A piros vonal a 13 nap folyamán megtett utakat jelöli. (A Khartúmból Egyiptomba vezető hosszú szakasz kivételével oda-vissza utakról van szó.) A csillag Szindzsát mutatja.

Hárs Ernő versei

NEM TUDHATOM, DE ÉRZEM

*Szerettem volna mindig, hogy minden sikerüljön,
és mégis számtalanszor a kudarc lett az üdvöm,
nem engedett belépni tiltott kertekbe engem,
honnan lángpallos úzótt volna ki menthetetlen.*

*Forog a nagy kerék, és csillognak a küllők,
a zsibvásár pezseg, és harsognak a tülkök.
Hogy lehet végigélni ép bőrrel a kalandot?
Ezer százszemű Árgus figyeli a halandót,
mikor téveszti el a lépést más vagy önnön
hibájából, hogy árát letörleszthesse rögtön.*

*Sok hű szív vesz körül, de nem védhet meg egy sem,
nincs alkatrész, amely fölös a gépezetben.
Bármelyik romlik el, abbamarad a mozgás,
egy hajszálon múlik a jó vagy rossz megoldás:
mily mélyen hatol a bordák közé a penge,
mit olvas ki belőlem, ki belenéz szemembe,
a rejtett árura rábukkan-e a vámos,
s lehet-e jó kivétel, hol a rossz általános.*

*Hogy mégis itt vagyok, s élek ezernyi csapda
között, e rámléső ármányokat becsapva,
minek köszönhetem, kit illessen az érdem?
Lehajtom fejemet. Nem tudhatom, csak érzem.*

MI TARTJA ÖSSZE A VERSET

*Mi tartja össze a verset,
a gondolat vagy a rím?
Erről sokat vitáztak
már eszmetársaim.*

*Az egyik a végtelenből
a végtelenbe vész,
sorokba fűzi, amit csak
teremteni képes az ész.*

*Rakoncátlan a másik,
csapong szeszélyesen,
de néha akkorát cseng,
mi átüt mindenben.*

*Nehéz egyetérteni abban,
hogyan oszlik meg a rang:
üres marad a templom,
ha nem szól a harang.*

*De ha szívében a hívő
semmit sem visz haza,
hiába a sok színes ablak
s cirádák halmaza.*

*Nem döntök, Azt írom éppen,
mit tőlem a vers követel.
Mindegy, miféle parancsnak
engedve vérzem el.*

Két könyv Krisztus keresztjéről

Sáry Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*

(Szent István Társulat, Budapest, 2000.)

Sáry Pál: *Keresztre feszítés az ókorban*

(Szent István Társulat, Budapest, 2004.)

A kötetek szerzője jogtörténeti szempontból közelít az újszövetségi iratokhoz. Az elsőben Jézus perét és a Pál apostol elleni jogi eljárásokat elemzi, a másodikban pedig a keresztre feszítés (*cruciatus*) ókori történetét és Jézus kivégzésének procedúráját tárgyalja. A *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben* első része (11–105. o.) Jézus perének részleteiről és értelmezési problémáiról tudósít. A forrásanyag és a történeti, politikai, vallási háttér áttekintését, a per kronológiájának és jogi összefüggéseinek vázlatát követően (11–38. o.) tér rá a fő csomópontok elemzésére: a letartóztatás körülményeire, a főpap és a Szanhedrin előtti, majd a Pilátusnál lefolytatott első és második tárgyalásra, valamint Jézus és Heródes találkozására e két utóbbi között. Röviden szól magáról a kivégzésről (92–100. o.), mintegy a második kötet előzeteseként. A könyv első része a per értékelésével zárul. Ma aligha van kutató, aki ezen események lényegi hitelességét kétségbe vonná, de az evangéliumi beszámolók számos eltérése bőven ad okot vitákra. A fő kérdések a következők: „Folytathatott-e a főtanács Jézus ellen büntetőeljárást; hozhatott-e halálos ítéletet; végrehajthatk-e a zsidók halálos ítéletet; miért kellett az ügynek a római helytartó elé kerülnie; Pilátus csupán a főtanács ítéletét hagyta jóvá, vagy a zsidók vádemelése alapján lefolytatott perben hozott önálló ítéletet?” (20. o.) Sáry e jogi problémákra helyezi a hangsúlyt. Ismerteti a markánsabb kutatói véleményeket, majd a maga nézetét fejt ki, ismételten igazolva, hogy a per lefolyása nincs ellentmondásban a korabeli jogrenddel. Nyomon követi, miként hiúsította meg Jézus vádlóinak azt a tervét, hogy úgymond „törvényes alapon” ítéltessék el a római hatósággal. A terv kudarca elsősorban Jézus jogilag is értékelhető viselkedésének köszönhető: kimutatta a vádak ellentmondásos voltát, megtagadta az önmagára nézve terhelő vallomást (miközben nyíltan szólt vallási küldetéséről), tiltakozott az ellen, hogy ítélethozatal előtt elítéltként kezeljék stb. Mindezek jogilag korrekt és az adott helyzetben szükséges lépések voltak.

A II. rész fő témája: „Szent Pál a hatóságok előtt” (135–205. o.). Sáry az apostol elleni peres és peren kívüli eljárásokat (*coercitio*) tárgyalja a levelek, az Apostolok cselekedetei és a korai egyházatyák tanúsága alap-

ján. Az első ilyen esetre a pizidiai Antiókiában került sor 45 és 49 között, majd Filippiben 51 körül. Az areopagoszi beszéd sok tekintetben az ókori védőbeszédre emlékeztet; ezért felmerül a kérdés, folyt-e eljárás az apostol ellen Athénban. A szerző nemleges válaszában igazolása után (154. o.) vizsgálja Gallio prokonzul szerepét (Korinthus, 51–52), majd Pál jeruzsálemi elfogatásának körülményeit (58) és ügyének caesareai alakulását Judea provincia hírhedt prokurátora, a felszabadított rabszolgából lett Félix és utódja, Fesztusz előtt (58–61). Ismeretes, hogy miután Pál a császárhoz fellebbezett, 61 körül Rómába szállították, ahol pere felmentéssel végződött. A hagyomány úgy tudja, hogy ekkor utazott Hispániába, majd csakhamar ismét Rómában találjuk. A 64-es római tűzvész utáni üldözések részeként kerül sor második római perére, bebörtönzésére és kivégzésére. A Pál körüli jogi eljárásoknál a források természete miatt kevesebb a probléma és az ellentmondás, mint Jézus perében, így e rész fő érdekessége az, hogy bepillantást nyújt a római provinciális jogszolgáltatás mechanizmusába, különösen judeai működésébe.

A kötet legérdekesebb része a II. rész 2. fejezete („Szent Pál és a római jog”, 112–134. o.). Tudjuk ugyan, hogy az apostol jól ismerte a római jog alapjait, mégis elgondolkodtató, miért játszott ilyen nagy szerepet a páli teológia alakulásában e jogrend fogalomkészlete és szemlélete. A szerző bemutatja, hogyan épül Pál *megváltástana* (az öszösvetségi goél-intézmény mellett) a rabszolga-felszabadítás római jogi koncepciójára; hogy számos páli alapfogalom római jogintézményekkel, fogalmakkal függ össze – például az *istengyermekség*, *fogadott fiúság* az örökbefogadás (*adoptio*) római, a zsidóságnál ismeretlen szokásával; az *Isten országának polgára* gondolat a polgár és idegen (*civis, peregrinus*) jogi megkülönböztetésével, főleg az Efezusi levélben, ahol Pál szembeállítja ezeket a státusokat; a keresztény *kiskorúság* és *nagykorúság* koncepciója e jogállások radikális szétválasztásának római gyakorlatával; *Isten atyaságának* eszméje és annak elemei a *paterfamilias* státusával; a *Szentlélek foglaloja/pecsétje* gondolat a kereskedelmi jogban, az adásvételeknél használatos foglaloval (*arrabo*); Krisztus *mennyei közbenjárásának* tétele a jogi képviselő intézményével; a törvény és a bűn egymásra rendeltségének gondolata (Római levél) azzal a római jogelvvvel, amely szerint „törvény nélkül nincs bűn” (*nullum crimen sine lege*). Szó esik még a hitbizomány, kötelmi jog, adóslevél, munka- és társaságjogi intézmények, az eskü stb. hasonló szerepéről.

A szerző végül megállapítja, hogy Pál tudatosan, didaktikai céllal fogalmazta meg teológiáját a római jog nyelvezetén, olyan nyelven, amelyet hallgatói, olvasói megérthettek (133. k.). Alighanem többről van azonban szó. Sokatmondó tény, hogy a jogot minden archaikus kultúrában isteni eredetű és rendeltetésű intézménynek tartják; hogy a Biblia Isten és ember viszonyát első lapjaitól kezdve jogi fogalmakkal, a *szövetség*, *törvény* és *kegyelem* fogalmaival írja le; hogy Isten első szavát – „Legyen!” – törvényadóként intézi a világhoz, és így tovább. A jog minden vallás számára egyetemes diszkurzusmódot kínál az Isten és ember közötti kommunikáció közvetítőjéül: nemcsak a római jogban, *minden* ősi jogban rejtezik valami nagyon mélyen fekvő ok, ami képessé teszi erre. Ezért nincs mód rá, hogy a páli teológia nyelvezetét „modernizáljuk”, és – azon az alapon, hogy a római jog mint intézmény már a múlté – átírjuk másfajta, nem

jogi diszkurzussá. E forma és nyelvezet nem lehet egyszerűen az emberi szerző didaktikai vagy egyéb megfontolásainak tárgya; nagyon is hozzátartozik a teológiai tartalom lényegéhez, s mint ilyen, maga is kinyilatkoztatott.

A *Keresztre feszítés az ókorban* című, alig száz oldalas, kilenc rövid fejezetből álló kötet alcíme szerint jogtörténeti tanulmány: a szerző a témára vonatkozó szövegforrások rendszerezésével és elemzésével mutatja be e kegyetlen kivégzésmód ókori történetét. Az első fejezet a *cruciatu*s szakrális eredetét vázolja, a második pedig alkalmazását mutatja be a különböző kultúrákban (11–28. o.). Valószínűleg az asszírok gyakorolták először, de szinte minden ókori nép ismerte: médek, perzsák, görögök, makedónok, szkíták, trákok, zsidók stb. Úgy tűnik, az utóbbiaknál római hatásra terjedt el mint kivégzési mód, korábban, a Kr. e. 2. századig a mózesi törvény értelmében *holttestek* fára rögzítése volt szokásban. Érthető okból a rómaiak gyakorlata a legismertebb, ez alkotja a kötet voltaképpen témáját. Sokan úgy vélik, az eljárást a rómaiak történelmük kezdetétől gyakorolták, mások szerint a föníciai eredetű karthágóiaktól (punoktól) tanulták, akikkel már a Kr. e. 6–5. századtól kapcsolatban álltak. Ezt újabban sokan cáfolják. A III–V. fejezetek (29–65. o.) arról tudósítanak, milyen esetekben foganatosítottak *cruciatu*st Rómában rabszolgák, idegenek és római polgárok ellen. A harmadik fejezetet olvasva két kérdés merül fel. Az egyik probléma, amire alább még visszatérünk, hogy valóban „ősi rabszolgabüntetésről” (29. o.) van-e szó, a másik pedig az, vajon egyformán kezelhető, összemosható-e a két kivégzési mód, a fához rögzítés (és annak módjai), illetve a megfojtás (itt a nyakat fa- vagy vasvilla, *furca* két ága közé szorítva végezték ki az elítéltet). Igaz ugyan, hogy korán összekeveredtek, ám valaha épp a lényegben különböztek: míg a *cruciatu*s eredetileg szakrális eljárás volt, a fojtás nem. Bizonyos helyzetekben később is gondosan megkülönböztették ezeket, például római polgárt csak hazaárulásért sújthattak e halálammal (lásd V. fejezet), és ekkor is csak fojtást, *furcát* alkalmaztak, valóságos keresztre feszítést – negatív szakrális töltete, megalázó volta miatt – *nem*, kivéve a centrumtól távoli provinciákban történt jogellenes visszaéléseket.¹ Az idegenekről (*peregrini*) szóló negyedik fejezetben találjuk a keresztények elleni *cruciatu*s forrásait, míg a VI–VII. fejezet (66–95. o.) technikai kérdéseket tárgyal, a VI. az eljárás kellékeit (a keresztgerenda, *patibulum* hordozásától a korbácsoláson át a holttest sorsáig stb.), a kereszt alakjára, fajtáira, részeire vonatkozó adatokat, a VII. pedig a *cruciatu*sszal kivégzettek halálának kiváltó okára vonatkozó anatómiai, orvosi elméleteket. A *cruciatu*sról alkotott ókori vélekedések kapcsán (VIII. fejezet) tér ki a szerző arra a kérdésre, mennyire befolyásolta a kereszténység terjedését, hogy megalapítóját e gyalázatos módon végezték ki. A *cruciatu*s eltörlésének 4. századtól kezdődő folyamatát elemzi a záró fejezet, végül a *Függelék*ben az egyedülálló Giv’at ha-Mivtar-i csontleletről olvasunk, amely egy keresztthalált halt ember földi maradványait tartalmazza. A tanulmányt bibliográfia zárja.

A két kötet tartalma a vallás- és kultúrtörténész olvasatában egy szakrális kivégzés-mód profanizálódásának története, amely történetben, a dolog természetéből fakadóan, nemcsak zsidó és római kultúrtörténeti elemek keverednek, hanem zsidó és *pogány vallástörténeti* motívumok is.² Ez azért fontos, mert míg a *cruciatu*s a zsidóság körében kései, idegen, átvett kivégzésmód, a rómaiaknál őshonosnak mondható, s mint ilyen

eredetileg *szakrális* eljárás, szakrális vétség büntetése. Mivel a vétkest átkozottnak (*sacer*), ezért érinthetetlennek tekintik, az ítélet-végrehajtásban a „passzív ölés” törekvése dominál, az, hogy halálában a közösségnek ne legyen *közvetlen, aktív* szerepe. Ezen alaphelyzet vallási jellegű következményeitől pedig Jézus *cruciatusa* sem mentes. A jogász szerző természetesen csak röviden utalhat rájuk, például a keresztfáról szóló fejtegetéseit így zárja: Jézus „...csodálatosan kapcsolta össze a fa-szimbólum különböző jelentéseit” (14. o.). A megállapítás érvénye azonban általánosabb, kiterjed más részletekre is. Jézus *cruciatusában* ősi rituális-kultikus motívumok sora jelenik meg, és amikor a szent szerzők halálát áldozatként, sőt önkéntes áldozatként definiálják, nemcsak *keresztény teológiai* lényegéről nyilatkoznak, hanem akarva-akaratlanul a *cruciatus* kivégzésmód *ősi* vallási tartalmáról is.

Először a Kr. e. 217. év eseményei között olvassunk arról, hogy a rómaiak *cruciatus*-hoz folyamodtak. De már a komédiaíró Plautus, aki épp ekkortájt, a Kr. e. 3. század tízes éveiben kezdte működését, közismert büntetésként beszél róla, sőt rögzült beszédfordulatként emlegeti, ami a régiség biztos garanciája (*i in malam crucem*; szó szerint: „menj a keresztre”). A még korábban, a Kr. e. 5. század közepén írásba foglalt *Tizenkét-táblás Törvény* egyik rendelkezése (8,9) szakrális mivoltában hasonlít a *cruciatushoz*, ha technikailag nem is tekinthető teljesen azonosnak azzal. Az eljárás azonban még a lejegyzés idejénél, az 5. századnál is régebbi, hiszen a gyűjtemény nem új törvényeket tartalmaz, hanem ősi szokásjogot rögzít. Livius *A római nép története a Város alapításától* című műve első könyvének 26. fejezetében a korai királykorra, a Kr. e. 7–6. századra datál egy hasonló, általa *cruciatusnak* nevezett eljárást. A történetet a kutatók múltba visszavetített narratívának, tudós kompilációnak tartják, ami azonban leginkább azt jelenti, hogy a keret, maga a korai királykor ilyen: sok legendás eseménye egy későbbi időszak, a Kr. e. 4–3. század tudatos római őstörténet-teremtő alkotása. A liviusi elbeszélés eredetének sokat vitatott kérdésénél lényegesebb itt a következő: a pogány szerző, aki művét nagyjából Kr. e. 27 és Kr. u. 17 között írta, és természetesen nem tudhatott Jézusról és *cruciatusáról*, több olyan vallástörténeti motívumot sorakoztat fel, amelyek *egyszerre* igen archaikusak (a tárgyalt korszakhoz illően) és párhuzamosak a Jézus keresztre feszítéséről szóló evangéliumi elbeszélés részleteivel.

Mindaz, amit a *cruciatus* Jézus kora előtti lefolyásáról, részleteiről tudunk, arra utal, hogy a keresztre feszítés ősi *szakrális, áldozati* jellegű cselekmény volt, amely az 1. századra, minthogy a rómaiak ekkor már évszázadok óta alkalmazták, profanizálódott. Jogilag szabályozott szankcióvá, a három „legsúlyosabb büntetés” (*summum supplicium*: lefejezés, elégetés, kereszt) egyikévé vált, miközben szakrális elemei egy megszo-kott, begyakorolt, olajozottan működő egzekúciós technika részeivé lettek. Megőrződtek, de ősi rituális-vallási jelentésük elhomályosodott. Az átértelmeződés a *rituálistól* a (negatív) *morális* hangsúlyok felerősödésének irányába haladt. Ez a helyzet a lemez-telenítés, leköpés, ostorozás, fejbefedés (töviskorona), fához szögezés esetében, vagy annál az ősi eredetű szokásnál, hogy a vízszintes keresztgerendát (*patibulum*) az elítélt maga viszi a vesztőhelyre. Ám azt tapasztaljuk, hogy Jézus kivégzésében ez az elfeledt eredeti, archaikus, kultikus jelentésréteg felelevenedik és új jelentőségre tesz szert. A kivégzők *szakrális, rituális* cselekménysort hajtanak végre – *tudattalanul*, mint-

egy motorikusan, egészen más tudatos céllal, a kínzás, megalázás szándékával. A jelenléte jól ismeri a valláslélektan. Minden tradicionális vallás, a római különösen, tele van olyan ősi rítusokkal, amelyekhez a közösség akkor is ragaszkodik, ha értelmüket rég elfeledte. *Nem tudják, mit cselekesznek* (Lk 23,34): a *cruciatus* jézusi kommentárja nemcsak erkölcsi, hanem rituális-kultikus értelemben is mélységesen igaz. A cselekmény rituális vonatkozásai tehát tudattalanok maradnak, az egész anélkül megy végbe, hogy a szereplők bármi módon „gondoltak” volna arra, hogy ősi rítust hajtanak végre – mégis ezt teszik. A vallási tudattalan efféle szívós továbbélésére sok példa van.³ Az alábbiakban sorra vesszük a *cruciatus* néhány vallástörténetileg releváns motívumát, különös tekintettel a liviusi narratíva és az evangéliumi beszámolók párhuzamaira.

Jobb nekünk, hogy egy ember haljon meg a népért, és az egész nép el ne vesszen. (Jn 11,50; 18,14) Liviusnál hasonló megfontolásból kerül sor a Róma és Alba közötti háborúban az eseményeket elindító párviadalra. A két nép vezetői a seregek csatája helyett olyan megoldást keresnek, „...amely egyik népnek sem okoz nagy veszteséget és vérontást” (1,23,9): egy albai és egy római hármassiker vállalja, hogy megküzd egymással.⁴

Perduellio – A római Horatius, miután ikertestvérei elesnek, egyedül győzi le az ellenséget, a három Curiatius-ikret. *A nép megmentőjeként* tér haza nagy ünneplés közepette. Eközben találkozik hűgával, Horatiával, aki történetesen az egyik elesett Curiatius menyasszonya. Horatia megsiratja vőlegényét, mire Horatius haragra gerjed, és megöli a leányt, amiért az ellenséget gyászolja. Ezért *cruciatusra* ítélik. Ő azonban a néphez fellebbez, a nép pedig felmenti. A halálbüntetést egy keresztségre emlékeztető rítussal válthatja ki, amely megtisztítja vétkétől. Eddig a történet, már most is érzékelhető párhuzamokkal... A jogi eljárásban az a különös, hogy a fő vád nem a testvérgyilkosság, hanem, mint Sárny is említi (14. o.), a *perduellio*:⁵ „Horatius, elítéllek *perduellio* vétkében” (26,7). A szót „hazaárulásnak” fordítjuk, de – noha a későbbi római történelemben sokakat valóban hazaárulásért ítétek kereszthalálra – itt másról van szó. A *perduellio* eredetileg és a Horatius-történetben nem akármilyen hazaárulás, átállás az ellenséghez, harctéri szökés és hasonló. Arra az esetre vonatkozik, amikor a polgár magának tulajdonítja a szakrális uralkodó címét vagy kisajátít valamely neki fenntartott funkciót, jogkört. Ez felel meg a *perduellio* szó első jelentésének, amely szerint az alattvaló mintegy párharcot, *duellumot* kezd a királlyal és az általa képviselt istenséggel. A motívum típusosan egyezik Jézus és Horatius ügyében. A Pilátus elé terjesztett fővád – a kereszt felirata – szerint Jézus azzal, hogy „királynak mondta magát”, *a császár hatalmát csorbította*: abban, amivel itt a vádlók Pilátust zsarolják (Jn 19,12.15), az ősi *perduellio*-eszmére ismerünk, akkor is, ha immár „felségsértésnek” hívják. Horatiust hasonló okból ítélik el. Hűga vétké, az ellenség siratása a korabeli szemléletben ugyan halálos bűn, de amikor az ifjú önhatalmúlag hajtotta végre rajta az ítéletet, *a király hatalmát csorbította*, annak legfontosabb elemét, a király bírói jogkörét bitorolta. Ráadásul a párhuzam erre a két esetre korlátozódik. A liviusi történet fikatív ideje és a Jézus pere közötti időből, a Kr. e. 7–6. század és az 1. század közötti korból nem ismeretes más per, ahol az ítélet indoklása hasonló *perduellio* lett volna.⁶ Jézus perében a *cruciatus* ősi *jogalapja* látszik felelevenedni. A példa általánosítható. Jézus kivégzésében a jogi és

technikai részletek kusza, illogikus, nehezen értelmezhető halmaza mögött archaikus vallási motívumok hosszú ideje inaktív ősi, eredeti jelentésrétege éled újra.

Engesztelő áldozat – A *cruciatu*s eredetileg *engesztelő emberáldozat* lehetett a megsértett istenség (másodlagosan az őt képviselő király) kiengesztelésére. Áldozat jellegére mutat, hogy a rítust, amellyel a történetben helyettesítik, Livius hangsúlyosan, háromszor is *piaculum*nak, *engesztelő* szertartásnak mondja. Miután a nép az irgalmas király kezdeményezésére felmenti, Horatiusnak a *cruciatu*s kikerülésére rögtönzött kapu vagy inkább iga alatt kell átmennie, hogy bűnét „lemosva” (*lueretur*) megtisztuljon (26,12–13). A rítust más forrásokból is ismerjük. Fegyvertelenül, sőt olykor ruhátlanul végzik; ez a korábbi harci erőtlől való megfosztás és a megalázkodás jele. Horatius, aki diadalmasan, fegyveresen, sőt az ellenség fegyverzetével tért haza, most korábbi hatalma kellékeitől megfosztva teszi meg ugyanezt az utat. Másrészt átmenetrítus ez (*rite de passage*): az ifjú az egyik oldalon belépve meghal mint bűnös, a másikon kilépve pedig új, büntelen életre támad, ami céljában, eszméjében a *baptismát* idézi, azzal a különbséggel, hogy ott az átkelés *mélységen*, vízben át, míg itt *magas* építményen át történik. Fontos mozzanat, hogy halál és menekülés, a *cruciatu*s és az átmenés rítusa mint afféle „pogány kereszttség” együtt van a történetben. Egy és ugyanaz a személy, Horatius az, aki halált érdemel, és az is, aki szabadul a halálból, büntetését kiválthatja a halált és feltámadást szimbolizáló rítussal.

A *cruciatu*s nemcsak áldozatnak, hanem a legarchaikusabb fokon *önkéntes* áldozatnak, *önfeláldozásnak* tűnik. Eredeti önkéntességre utal, hogy a *patibulum*ot maguk az elítéltek vitték a városon át a falakon túlra, kivégzésük színhelyére.⁷ A motívum, bár Livius történetéből hiányzik, régi lehet, legalábbis már a Kr. e. 3–2. századi Plautusnál megtalálható: „...vigye a keresztgerendát (*patibulum*) a városon keresztül, aztán szegezzék keresztre” (48. töredék). A *patibulum*-hordozás is a megőrzött, de eredeti értelmét veszített részletek egyike; ami az evangéliumi leírásban merőben értelmetlen, szervesen, illogikus, öncélú kegyetlenkedés, eredetileg az áldozat önkéntességének tartozéka lehetett.⁸

Szagrális és profán – A *cruciatu*st az ókorban *rabszolgabüntetésnek*, *supplicium servilének* tartották, és az ismert esetek zömében az is volt. Sáry joggal hangsúlyozza, hogy a keresztre feszítés *Jézus korában* a rabszolgák halálneme. A legkorábbi időkre azonban ez aligha igaz. A rabszolga-*cruciatu*s első történeti példái nem korábbiak a Kr. e. 3. századnál, magát a *supplicium servile* kifejezést pedig majd csak a Kr. u. 1. századi Tacitus használja elsőként (*Historiae* 4,11). Livius történetében viszont Horatius *nem* rabszolga, hanem szabad polgár, sőt vétke dacára hős, a haza megmentője; a korai Tizenkettőtörvény szintén *nem* rabszolgára vonatkozik. És ha már a törvényről van szó, Livius Horatius *cruciatu*sát egy még korábbi, Róma őскеzdetére, az alapító királyra, Romulusra vagy Numára visszamenő szagrális rendelkezéssel indokolja.⁹ De az (eredeti) szagrális-áldozati minőség elméleti megfontolásból is nehezen egyeztethető össze a (későbbi) rabszolgabüntetés jelleggel. A *servile supplicium* minősítést tehát nem kötnénk a *cruciatu*s eredeti képzetéhez; kialakulásában bizonyára az eljárás profanizálódása játszott szerepet. Sőt azt kell mondjuk, a rabszolgák *cruciatu*sa kifeje-

zeten a szakrális aktus megcsúfolása, travesztíája, karikatúrája. Mi más például a rab-szolgalfelkelések részvevőinek tömeges, méghozzá út mentén történő keresztre feszítése, mint a rítus *sacrum*ának, áldozati jellegének arculcsapása?¹⁰ A „szentséggúnyolás”, blaszfémia Jézus kivégzésében különösen feltűnő,¹¹ és ismét kétértelmű: *tudatos*, amennyiben a résztvevők *szubjektíve* Jézust akarják gúnyolni, megalázni; és *tudattalan*, amennyiben eddigre már az aktus maga *objektíve* a hajdani *sacrum* sötét paródiája. Így is konkretizálható az a talán már túlságosan is elcsépelet kijelentés, hogy Jézus kivégzése egyszerre volt a legmegalázóbb *rabszolgai* halál és isteni *áldozat*.

Bajelhárító elemek – Jézus keresztre feszítésének bizonyos részleteit ősi bajelhárító, *apotropaikus* rítusokból ismerjük. *Bajelhárításra*, az istenség várható haragjának elhárítására szolgál már a Horatius-monda büntető, egyben engesztelő áldozata is. Az átokfa (*arbor infelix*), amely a kereszt fájául szolgál, az elítélt megkötözése, szöggel rögzítése, fejének befedése, leköpcése: valamennyi ősi bajelhárító motívum. Egyetemes vallástörténeti toposzok, ezért bibliai jelenlétük magyarázatához nem szükséges direkt pogány *hatást* feltételezni. Az ismerős ambivalencia tűnik fel ismét: a Jézus elleni eljárás bajelhárító jellege egyszerre tudattalan és tudatos. Az említett részleteknek a régi Róma vallásában betöltött ősi *apotropaikus* jelentőségéről a zsidó vezetők *mit sem tudnak* (ahogy immár maguk a jelenlévő római katonák sem); a bibliai közlés szerint Jézus kivégzésével mégis *tudatosan* valamiféle *bajt* kívánnak *elhárítani*, a római hatalom várható büntető akcióját (Jn 11,48–50;18,14).

Sáry megállapítja, hogy az a kérdés, „...pontosan hol verték át a szögeket [a testen], a keresztre feszítés (...) legtöbbet vitatott problémái közé tartozik” (74. o.), könyvtárnyi szakirodalom tárgyalja. A probléma azonban nem technikai és anatómiai. A *szögbeverés* (*clavum figere*) bevett rituális eljárás a római vallásban, a szó szoros értelmében *apotropaikus* rítus, amelyben a baj elhárítása fixálással történik: tárgyakra vagy jelképesen személyekbe szöget ütnek. Ősiségére mutat az az etruszk sírábrázolás, amelyen egy Nortia nevű istenség látható, amint szöget ver egy ember fejébe. Sokatmondó párhuzam ehhez a Bír 4,21–22, ahol Jáhel Sisera fejébe üt szöget (sátortartó cölöpöt). Horatiusnál (*Ódák* 1,35,17) a Végzet istennője (*Necessitas*) fenyegetően, kezében szögeket tartva kíséri a halandó minden lépését.¹² A Rómában is ismert rontási mágiában a célszemély képmását túvel döfték át. A rómaiak hivatalos állami szertartásként nagyon óvatosan és ritkán, csak a legfélelmetesebb ömenek elhárítására éltek vele, például Livius szerint (8,18) a Kr. e. 4. század harmincas éveiben, amikor a Városban tömeges férjgyilkosságok történtek: a megmagyarázhatatlan szörnyűség elhárítására egy templom falába vert szöget két, külön e célból választott *dictator* (*dictator clavi figendi causa*). A gonosz erők rögzítéses megbénításának legismertebb példái az átoktáblák (*tabulae defixae*), amelyekbe az átokszöveg mellé szöget is vertek vagy a szög körvonalát karcolták, nem a fizikai rögzítés végett, hanem hogy az ellenséges erőket fixálva megbénítsák.¹³ Erre a szokásra is utalhat Pál Kol 2,14-ben: Jézus „az ellenünk szóló adóslevelet a keresztfához *szögezte*”. Az adóslevél formailag szintén *tabula*, a bűnadósság terhével megkötözött, fixált embert megbénító átoktábla; a *szögezte* ige pedig különösen árulkodó. A szögbeverés rítusának tehát változatos formái voltak, de a cél mindig azonos, a veszélyt jelentő ember, félelmetes jelenség, gonosz erő megkötözése, mozdulatlaná

rögzítése, megbénítása. A *cruciatu*snál, amelyet Jn 20,25 utalása szerint Jézus esetében is *szögezással* eszközöltek, az eredeti cél ugyanez volt: *nem* a test fizikai rögzítése, vagy ahogy sokan vélik, az elítélt elvéreztetése, sem más efféle. A fához szögezésre és a kötözésre egyaránt korai források utalnak, az előbbire Plautus idézett 48. töredéke, míg a Tizenkétábrás Törvény rendelkezése („függesszék fára”) kötözésnek érthető. Mindkettőt szakrális bűnnel vádolt, *sacer*, átkozottnak nyilvánított vagy tekintett személyeknél használták.¹⁴ A kéz, a kar átszögezése, bármit tud is erről mondani a téma anatómiai szakirodalmá, a test fához rögzítésének legkevésbé célravezető, irracionális, abszurd módja. Az a tény, hogy mégis létezett és ragaszkodtak hozzá, még akkor is, miután ősi bajelhárító rendeltetése réges-rég a tudattalanba süllyedt, a kivégzés lát-szólag technikai részletévé vált – ősi szakrális jellegével magyarázható.

Szintén a *cruciatu*s apotropaikus jellegével függ össze az a motívum, hogy a keresztfa függőleges szára eredetileg természetes fa, de átokfa volt (*arbor infelix*). Sok élőfa keresztábrázolás ismeretes az ókortól a 20. századig, olykor a fa gyökerei között Ádám és Éva koponyájával. Az ókorban Macrobius (*Saturnalia* 3,20,3) és Plinius (*Naturalis historia* 16,108) tanúsítja, hogy nemcsak a terméketlen fát tekintették átokfának, mint Sály írja (14. o.), hanem a mérgező, fekete termésű, tüskés, villámsújtott, kiszáradt, elcsenevedett fákat is, valamint egy vérfának (*sanguis*) nevezett azonosíthatatlan növényt. Livius Horatius tervezett *cruciatu*sát is természetes fán, átokfán, *arbor infelixon* képzei el, és ez arra vall, hogy a képzet az 1. században, Jézus korában – amely egyben a körülbelül Kr. e. 59 és Kr. u. 17 között élt Livius kora is – egyszerre volt *eleven*, ugyanakkor az író beállításában *ősi*. Élőfa szerepel a Tizenkétábrás Törvény idézett helyén is, szintén szakrális bűn kapcsán. Ahogy az eljárás más részleteivel együtt az *arbor infelix* vallási jelentése is elhomályosodott, profanizálódott, gyakoribbá lett az ácsolt keresztfa mint praktikusabb megoldás; úgy tudjuk, Jézus keresztje is ilyen gendakereszt volt. Mégis csodálatos módon az történt, hogy a keresztfa szimbolikus értelmezése – a bibliai szerzőktől az egyházatyákon át az újabb korokig – szorosan az ősi, eredeti jelentéshez, a természetes fa képzetéhez kötődik; ezen értelmezés szerint a kereszt fája *átokfából*, *arbor infelixből* lett az örök élet fájává.¹⁵

A *sacer* („elválasztott”) személyt, legyen bár „szent” vagy „átkozott”, el kell különíteni a közösségtől. Ezért *fejének befedésével* teszik jelképesen láthatatlanná, az emberek között jelen nem lévővé, az égi vagy alvilági istenek szférájába utalva. Ez az apotropaikus eljárás is megvan a liviusi elbeszélésben: Horatiusnak az átokfához kötözés előtt „fedjétek be a fejét” (*caput obnubito, infelici arbori suspendito*). A motívum profanizálódását az evangéliumban a jelenlévők gúnyos kommentárjai különösen feltűnővé teszik. Jézus fejét szintén *be kellett fedni*, mert a *cruciatu*s nem képzelhető el enélkül, csakhogy a fejfedő itt *töviskorona* (*koszorú*), a királyi ornátus karikatúrája. Ebben a gesztusban elválaszthatatlanul keveredik az ősi apotropaikus jelleg és a karikatúraszerrűség. Ugyanis a *corona* (koszorú) eredeti funkciója szerint maga is eleve rontásehárító eszköz, amelyet az áldozatot bemutató papok viseltek, sőt sokatmondó tény, hogy magára az *áldozatra*, az áldozati állat fejére is koszorút helyeztek. Az, hogy a gúnyból Jézusra adott „királyi palástot” végül leveszik róla, a töviskoszorút viszont – az evangéliumok egyöntetű *argumentum ex silentio*ja szerint – *rajta hagyják*, az eredeti elhárító

funkció tudattalanul megőrzött maradványának tűnik. Ismét azt mondhatjuk, hogy Jézus kínzói magát az ősi *apotropaikus* gesztust motorikusan végrehajtják, de ösztönösen az *uralkodói ornátus karikatúrájává* értelmezik át.

Az arculköpés a szenvedéstörténet talán legalantasabb részlete, csak Máté (26,76; 27,30) és Márk (15,19) hozza. A félelmetes, fenyegető jelenség, tárgy, személy leköpésében eredetileg nem a megalázó jelleg dominál, hanem szintén az *apotropaikus*, bajelhárító szándék. A gesztust e minőségében számos kultúra ismeri. Plautus, Plinius, Tacitus, Suetonius és más antik szerzők tanúsítják alkalmazását átkok, káros erők elhárítására, akaratlanul kimondott szavak hatástalanítására, amelyekről úgy vélték, rontást idézhetnek elő, szerelmi és gyógyító mágiában, fájdalom megszüntetésére, érzékszervek, szem, fül megnyitására (vö. Jn 9,6; Mk 7,33;8,23), mérgezés ellen, lelki bajokra. A költők, Theokritosz, Kallimakhosz, Tibullus, Vergilius, Ovidius szerelmi mágia részeként írják le: a mágus előbb a célszemélyt varázsszavakkal vagy képmását szöggel fixálja, túvel, fonállal megkötözi, majd háromszor kiköp, vagy páciensét szólítja fel erre, hogy megakadályozza a mágia hatását gátló erők működését. Apollóniosz Rhodiosznál Médeia saját testvérgyilkossága vétkét próbálja elhárítani a holttest háromszori leköpésével (*Argonautika* 4,477. kk.). Egyes példákban a *gyógyító* és a *bajelhárító* hatás egy és ugyanaz, máskor a *bajelhárító* funkció kapcsolódik össze a *megvetés* kifejezésével. A biblikusok így értik Gal 4,14-et, ahol Pál azt írja, a galaták a testébe kapott tövis miatt „nem vetették meg és [azaz] nem köpték le”. A betegek, különösen a szakrális betegségben szenvedők előtti köpés nemcsak az elborzadás jele volt, bajelhárításra is szolgált.

A szögbeverés vagy másfajta fixáció és a köpés célja azonos, mindkettő a rosszat hatástalanítja a maga sajátos módján, ezért gyakran fordulnak elő együtt, egyazon bajelhárító rítusban, természetesen kötött sorrendben. A szerelmi mágiában vagy például a *Ciris* című műben (*Appendix Vergiliana* 369–377) „rituális sorrendben” szerepel előbb a fixálás, utóbb a leköpés. Jézus szenvedéstörténetében a sorrend fordítottja a hagyományosnak és logikusnak, sőt a két motívum között látszólag nincs is kapcsolat, az eseménysor különböző, egymástól távoli pontjain következik előbb a leköpés, később, attól függetlenül a fához szögezés. Ennek oka az, hogy az eredeti jelentés és összefüggés éppúgy eltűnt, mint a másik két motívum, az átokfa és a fejbefedés egykori kapcsolata. A hajdan értelmes és összetartozó elemek Jézus kivégzésében ötletszerűen és öncélúan sorakoznak egymás után, nem látszanak másnak, mint kíntások, megalázások értelmetlen halmazának, és azok is, ám nem kizárólag azok: új, mély értelmű, spirituális tartalmú egységet alkotnak. Ugyanez érvényes a többi archaikus sajátosságra, a *cruciatus* áldozati, sőt önkéntes áldozati és engesztelő jellegére, valamint szakrális-jogi alapjára, a *perduellióra* is.¹⁶

A liviusi és az evangéliumi közlések összevetése számos párhuzam, hasonlóságok és sokatmondó különbségek megfigyelésére ad alkalmat. Befejezésül ezeket röviden összegezzük és továbbiakkal egészítjük ki, a liviusi narratíva sorrendjét követve.

1. *Horatius* – Horatius alakjának lényege a mélyértelmű kettősség; hős és bűnös egy személyben, „vétkével érdeme áll szemben” (26,5).¹⁷ Hősiességében tagadhatatlanul van bizonyos jézusi jelleg: hallgatólagosan elfogadja az életveszélyes megbízatást, népe

helyett vívja halálos küzdelmét az ellenséggel, győzelmet arat, népe megmentője lesz. Vétkes mivoltában viszont a bűnös, halált érdemlő ember emblémája, aki egy bűnbocsátó kegyelmi aktussal lehetőséget kap, hogy halálát helyettesítő áldozattal váltsa ki. Ez a halál és élet kapuján való átkelés tipikus *rite de passage*, hasonló a többi átmenetrítushoz, így a *baptizma*-keresztséghez is: Horatius a megérdemelt valóságos halál helyett jelképes halált hal, meghal vétkes mivoltában és „feltámad” mint új, büntetlen ember.

2. *Ünnepélyes bevonulás* – Akárcsak Jézus perét, Horatiusét is megelőzi diadalmas bevonulása a Városba, abba a városba, amelyet megszabadított. Az ő „virágvasárnapja” is a nép lelkes hódolata közepette zajlik (26,10). Nos, biztos, hogy Livius ezzel a beállítással semmi olyasmit nem „akart mondani”, mint az evangéliumok. Ahogy oly sokszor, most is csupán a teátrális gesztusok iránti szenvedélyes vonzalma vezette, az a kézenfekvő művészi szándék, hogy érdem és bűn, dicsőség és halálos ítélet drámai kontrasztját fokozza. Ám írói szándék ide, írói szándék oda, a *végeredmény*, a két bevonulás mégis hasonló. Horatius azonban épp e diadalútja során, saját dicsőségétől megmámorosodva követi el végzetes bűnét.

3. *Felelősségáthárítás* – A tárgyaláson a király is, akár az evangélium Pilátusa, igyekszik elhárítani magától az ítélethozatal ódiáját (26,5). Erre Pilátusnak nincs módja, míg Liviusnál a király ki tudja kerülni a kényes szituációt azzal, hogy a népszerűtlen döntés meghozatalát egy bírói testületre bizza (*duumviri*).

4. *A törvény* – Hiába szól Horatius mellett érdeme, a törvény alapján bűnös. A *duumvir*-testület úgy véli, kényszerhelyzetben van, a nép megmentőjét „nem mentheti fel, még akkor sem, ha ártatlan” – „mert törvénye van” (26,7). Rejtelmes párhuzam, hogy Pilátust hasonló hivatkozással hozza kényszerhelyzetbe a Szanhedrin: *Nekünk törvényünk van...* (Jn 19,7) Persze Horatius *nem* ártatlan. Teljesen érthetetlen, miért állítják a *duumvirek* az ellenkezőjét, s mi motiválhatta Livius, hogy így írjon, hiszen ez a római hős esetében éppoly *hamis*, mint amennyire *igaz* Jézus esetében. Mégis leírta; rejtély, miért. Pilátus viszont tudja, hogy Jézus *valóban* ártatlan, mégis el kell ítélnie, azon az alapon, hogy *...nekünk törvényünk van, és a törvény szerint meg kell halnia, mert Isten fiának mondta magát.*

5. *Perduellio* – Mind a Horatius elleni, mind a Jézus elleni vád jogilag *perduellió*ként definiálható: Horatius önbíráskodásával a király hatalmát bitorolta, Jézus pedig a császárét azzal, hogy *királlyá tette magát* (Jn 19,12). Újabb megmagyarázhatatlan hasonlóság mutatkozik abban, hogy a végső, a hivatalosan megfogalmazott vád, az ítélet *causája* egyikük esetében sem azonos a tényleges váddal, azzal, amit eredetileg Horatius, illetve Jézus „igazi” vétkének tekintenek. Horatius nem voltaképpeni vétke, testvérgyilkosság miatt ítélik el, hanem *perduellió*ért (pontosabban Livius hol ezt, hol azt az okot jelöli meg); Jézus ellenfelei nem a vallási vétséget terjesztik Pilátus elé fő vádként, amelyben valójában bűnösnek tartják őt, hanem más, politikai természetű, a római hatóság előtt legitimálható vádat, a *perduellió*t, vagyis ahogy az 1. században nevezik, a felségsértés vádját.

6. *Mentési kísérletek* – Mind a római király, mind a helytartó kísérletet tesz a vádlott felmentésére. Ezért mindketten a néphez fordulnak, a közhangulatra próbálnak tá-

maszkodni. Pilátus ezt mondja: *Szokás nálatok, hogy húsvét ünnepén valakit elbocsássak nektek (Jn 18,39).* A biblikusok elég reménytelenül próbálják megfejteni, miről van szó, volt-e ilyen szokás. A helynek ugyanis alig van párhuzama, s azok sem igen hasonlítanak az evangéliumi szituációra. A halálos ítélet elleni „fellebbezés” a néphez, a *provocatio ad populum* viszont jól ismert római jogintézmény. Liviusnál a király „mint a törvény irgalmas értelmezője”, és e minőségében a Pilátus-szerep megfelelője, maga lép fel Horatius érdekében a nép előtti *provocatio* kezdeményezőjeként (26,8). A helyzet világos, nem úgy az evangéliumi közlés. Ha ugyanis a „húsvéti szokás” a *hatóság* kegyelmi aktusát jelenti (*venia*), akkor miért fordul Pilátus mégis a néphez, ahelyett, hogy maga választaná meg, kinek ad kegyelmet? Talán a nehezen azonosítható zsidó „szokás” keveredik itt a *provocatio* ősi római eszméjével? Ez megmagyarázná a helyzetet, de nem tudhatjuk, így van-e. A legjobb, amit tehetünk, ha ezt az adatot is csupán rögzítjük a többi titokzatos egybeesés között, magyarázat nélkül.

7. *A nép* – Míg Pilátus kísérlete sikertelen, a római királyé sikerrel jár: az evangéliumban a nép nem engedi megszabadítani az elítéltet a kereszttől, Liviusnál a nép korábbi honmentő hőstettéért úgymond felmenti Horatiust a *cruciatius* büntetése alól.

8. *„Technikai” hasonlóságok és különbségek* – Láttuk, hogy a *cruciatius*-eljárás több eleme, motívuma: az átokfához rögzítés, a fejbefedés, a kivégzés előtti megostorozás, az elítélt megkötözése stb. párhuzamos a liviusi és az evangéliumi leírásban. Emellett vannak különbségek is. Liviusnál a fához rögzítés kötéllel történik, nem szögezéssel; hiányzik a ruhától való megfosztás motívuma (az Augustus-kori római olvasók már nem érzékelték a mezítelenség ősi kultikus jelentését, a szemükben ez a történet légkörétől idegen obszcenitás lenne). Továbbá Livius, miközben az eljárást magát *cruciatius*nak mondja (26,10), keveri a Tizenkéttáblás Törvényből ismert fához *kötözéssel* és a villás, *fojtásos* kivégzéssel (*furca*).

9. *Kereszt és megváltás* – Liviusnál a történet sokatmondó közléssel zárul. A helyettesítő rítus, amely az ifjút megtisztítja a bűntől és megmenti a haláltól, mint engesztelő áldozat (*piaculare sacrificium*) hagyományá lett Horatius nemzetségében, az ő nevét viselőik között, a *gens Horatiában* (*genti Horatiae tradita*; 26,13). Nem másként, mint a kereszttség hasonló célú átmenet-rítusa Krisztus nemzetségében, az ő nevét viselőik, a *gens Christiana* körében.

Dér Katalin

Jegyzetek

¹ Megkülönböztetésük mellett szól, hogy Konstantin császár, aki 314 után eltörölte a *cruciatust*, a *furcával* történő fojtásos kivégzést érvényben hagyta (Sáry 2004, 99–101. o.): különbségük tehát e kései időben is elevenen élt.

² A jogi eljárás és a kivégzés alábbi részleteit a római *kultúrtörténet* tényeinek, bibliai jelenlétüket magától értetődőnek tekintik, míg a hasonló *vallástörténeti* vonatkozások kevés figyelmet kapnak.

³ Így a legújabb korban is. Például akik az ötvenes-hatvanas években az archív felvételek tanúsága szerint a 301-es parcella halottainak sírján rendszeresen lovakkal gázoltak át, öntudatlanul ugyanolyan szentésgyalázást követtek el, amelyet már a Kr. e. 5. századi Tizenkéttáblás Törvények súlyos szakrális vétésékként ismertek.

⁴ A hármasság, hármasier-motívum sajátos római vallási eszme: a *három* iker valamiképpen *egységet* alkot.

- ⁵ Pontosabban Livius összemossa a kettőt.
- ⁶ Ami nem csoda, hiszen a királyság megdöntése (Kr. e. 510) és a császárkor között nem lehetett az eredeti értelemben *perduellióról* beszélni; a szó ekkortól, a köztársaság korában jelenti a Sárnyál említett hazatérülést.
- ⁷ És erre utal metaforikusan Jézus is, amikor követőit keresztjük *önkéntes felvételére* buzdítja (Mk 8,34 párh.).
- ⁸ L. Izsák feláldozásának hasonló részletét, amelyet a keresztény értelmezők kezdettől előképnek tekintettek. Itt az áldozathoz (bár másfajta áldozathoz) szükséges *fát* – amint az egyebekben nagyon is szükségessé vált – szintén *maga az áldozat, Izsák hordozza* (1Móz 22,6), ami nincs ellentmondásban azzal, hogy az *önkéntességet* ezúttal az apa, Ábrahám képviseli.
- ⁹ Az író „idézi” is ezt az állítólagos rendelkezést (26,6), de a nyelvtörténeti vizsgálat megállapítja, hogy bár nyelvezete kétségtelenül archaikus, mégsem eléggé az, a szöveg nem korábbi a Kr. e. 3. századnál.
- ¹⁰ A Spartacus-lázadás leverése után 7000 emberen végeztek *cruciatust*, méghozzá a Rómát Capuával, a felkelés kiindulópontjával összekötő *út mentén*.
- ¹¹ Kevésé valószínű, hogy a Jézus *cruciatusa* körüli számos gúnyos és karikatúraszerű epizódnak ne lettek volna motivikus előzményei; ezek éppen a rabszolgák kivégzésének körülményeiben kereshetők.
- ¹² Pontosán idézve: „*gerendaszöveget, éket, cölöpöt és folyékony ólmot tart vaskezében*”. A különös felsorolás tagjaiban az a közös, hogy valamennyi tárgy *építkezéseken* használatos, ugyanakkor mind kínzóeszköz. – Vajon nincs-e valamiféle titokzatos kapcsolat a *szögek*, Jézus kivégzése mint *áldozatbemutatás* és az *építkezési emberáldozat* szokása között, amelyet a kánaániták nyomán olykor izraeliták is gyakoroltak abban a hitben, hogy az áldozat vére, életereje az a „kötőanyag”, amely megszilárdítja az épület alapját (lásd Kőműves Kelemenné legendáját)? Gondoljunk a vád ama pontjára, amely szerint Jézus azt állította, lerombolhatja a Templomot, és három nap alatt *felépítheti* (Mt 26,61;27,40; Mk 14,58). A kapcsolat persze túl homályos ahhoz, hogy tényszerűen igazolható lenne, ám *metaforikus* szinten világos. Pál buzdításában, hogy a hívek *épüljenek templommá* az alapzaton, amelyet Krisztus életáldozata biztosított (Ef 2,20–22), az *áldozat* és az *építés* közötti összefüggés nyilvánvaló. Ezt a helyet a *valóságos* építési áldozat mögöttes eszméje nélkül megérteni elég bajos lenne.
- ¹³ Hasonló célt szolgált eredetileg a koporsósözög, amelynek éppoly kevés „praktikus” értelme van, mint a keresztre szögezésnek. Néhány antik auctor, így Apuleius és Lucanus beszámol róla, hogy mind a koporsók, mind a keresztfák szögeit mágikus praktikákra alkalmazták, mivel a holttesttel ténylegesen vagy jelképesen érintkező eszközöknek varázserőt tulajdonítottak. Ez utóbb az ereklyetiszteletben folytatódik.
- ¹⁴ A *holttestre* vonatkozó 5Móz 21,23 (*átkozott, aki fán függ*) vallásfenomenológiai szempontból más eset.
- ¹⁵ A keresztfa szimbolikus értelmezése természetesen számos egyéb képzethez is kapcsolódik.
- ¹⁶ Itt említjük, hogy a *cruciatust*ban az apotropaikus elemek mellett *termékenységgel* összefüggő motívumok is találhatók: a *megostorozás* és a részleges vagy teljes *meztelenség* (Liviusnál csak az előbbi). Mindkettőre külön-külön is, együtt is számos példa van a római termékenységi rítusokban, azon az alapon, hogy minden szentségtörés, szakrális vétség negatívan befolyásolja a növényi, állati, emberi termékenységet, s rituális orvoslást kíván. Az 1. századra ezek is profanizálódtak, eredeti értelmük elhomályosult, a meztelenség immár az elítélt megalázására, az ostorozás pedig mellékbüntetésül szolgált.
- ¹⁷ A „hős és bűnös” a görög és a római mitológia jellegzetes alakja. Több típusa van, köztük olyanok is, mint Oidipusz vagy Coriolanus, akiknek a hősiessége szintén a *nép megmentésében* nyilvánult meg, mint Horatiusé.

Bronzba zárt imák*

Orosz fémikonok – különös tekintettel a magyar kapcsolatokra

„Az (ortodox) templomok falfestményei, a jellemző ikonosztáz, azaz képfal szorosan egymás mellé sorakoztatott képei a vallás szentjeit ünneplik, de ami egykor stílusos volt, az az évszázados folyamatos ismétlésben sematikus lett” – írta a bizánci művészet utóéletéről Lyka Károly, az egyik legműveltebb és legismertebb magyar művészettörténész.¹ A. Didron pedig a következőképpen vélekedett: „Görögországban a művész a teológus rabszolgája. Művei, amiket követői majd másolnak, tulajdonképpen elődei műveinek másolatai. A görög művészt a hagyomány ugyanúgy fogságában tartja, ahogyan az állatot az ösztöne.”² A 19. században, de még később is sok igen nagynevű történész és művészettörténész gondolkodott hasonlóan az ikonokról és azok hagyományörző, másoló szerepéről. Mintha csak nekik válaszolt volna – igen szellemesen – M. Volosin orosz költő és festő *Mire tanítanak az ikonok* című, 1914-ben megjelent munkájában, ahol az ikonfestő hagyományörzését és kánontiszteletét a költőnek a versformák iránti természetes vonzódásával hasonlítja össze. „Vajon nem ugyanezt teszi-e a költő, amikor valamely szigorúan meghatározott formához, például a szonetthez nyúl, és ebbe az előre kimunkált ritmikai és logikai alakzatba önti lelkének lírai állapotát?”³ Tegyük hozzá: a zeneszerző is egész sor kötött szabályt használ föl érzelmeinek kifejezésére.

Az első két idézet – bár alapos félreértéssel – mégiscsak felhívja a figyelmet az ikonművészet néhány lényeges kérdésére. Az ortodox képtisztelet fontosnak tartja a másolatokat, hiszen a prototípus festője – a hagyomány szerint – még eredetiben láthatta azt a szentet vagy szent jelenetet, amelyet ábrázolt. Saját vallásos érzéseit azonban a másoló is kifejezheti. Így jöhetnek létre az ikonfestészetben egyéni intenzitású színek, sajátos jelekkel kiegészült alkotások. Pável Florenszkij, az egyik szovjet munkatáborban mártírhalt kitűnő teológus és művészettörténész az alábbi hasonlaltal próbálja megértetni a prototípus és a másolat kapcsolatát: „Ha most figyelmen kívül hagyjuk a szolgai utánzást – mint mechanikus reprodukálási módot –, akkor az ősképpikon és a másolat között körülbelül olyan jellegű különbséget állapíthatunk meg, mint amilyen egy újonnan felfedezett ország első leírása, illetve a között a leírás között van, amelyet egy utazó már úgy készített, hogy az országot a kapott útmutatások szerint járta be és tekintette meg; bármily fontos legyen is történetileg az előbbi, a második mégiscsak teljesebb és pontosabb.”⁴ Az ikonfestő munkájára készülve vagy éppen munkája közben imádkozik és koncentrálna, hogy az ősképpel összhangban álló, tiszta és emelkedett alkotást hozzon létre. Segítségére van a podlinnyik (подлинник), görög néven hermenia (ερμηνεία) – ikonfestő kézikönyv –, amely részletesen leírja, néha vázlatosan még ábrázolja is az adott témát. Festőjének szándéka szerint az ikon képben kifejezett imádság.

* Ruzsa György írása lényegében a téma önálló bemutatása; mivel azonban az Iparművészeti Múzeum tavalyi fémikonkiállításra kapcsán íródott, s képanyaga is a kiállított darabokról készült, célszerűnek látszott a Figyelő rovatba helyezni. – A szerk.

A 17. század közepi orosz egyházszakadás, a raszkol (раскол) az ikonművészet történetében is nagy megrázkódtatást jelentett. Az ószertartásúak (старообрядцы), más néven óhitűek (староверы) – gyakran raszkolnyikoknak (раскольники), szakadároknak is nevezték őket – még inkább ragaszkodtak a hagyományokhoz. Ellenezték Nyikon pátriárka reformjait, amelyek a késő középkori görög gyakorlatot tették kötelezővé. Ragaszkodtak a régi kétujjas keresztvetéshez a háromujjossal szemben, a korábbi kétszeres „allelujához” az új háromszorossal szemben, a nap járásával megegyező irányú körmenethez a nap járásával ellenkező irányú körmenettel szemben. A Proszkomidiánál továbbra is hét, nem pedig öt felajánlási kenyeret – proszforát – használtak. A nyolcvégű – később orosznak is nevezett – keresztet sem fogadták el, s ragaszkodtak a régi, négyvégű keresztet. Ellenezték a görögből egyházi szlávra fordított szertartáskönyvek szövegrevizíóját.

Sokszor életüket is áldozták hagyományőrző elveikért. Megemlíthetjük Pável kolomnai püspököt, akit vízbe fojtottak vagy vadállatokkal falattak fel, a gazdag Fedoszja Morozova bojárasszonyt, akit kolostorba zártak, majd kínvallatások után 1675-ben halálra éhezettek, a prédikáló, aszkéta Avvakum protopópát, akit 1682-ben égettek meg Pusztózerje főterén.

Bár az utóbbi időben az orosz kutatás egyre többet foglalalkozik az ószertartású kereszténység kialakulásának okaival, a kérdés még korántsem tekinthető tisztázottnak. A szovjet marxista történetírás haladónak tekintett minden olyan mozgalmat, amely a hivatalos egyházzal szemben állott. Ám a helyzet korántsem ilyen egyszerű, s a prekoncepció aligha visz közelebb a megértéséhez. Tisztázni kell, hogy az ószertartásúak gondolkodása mennyiben tekinthető a keresztény eszkatológia orosz variánsának; vizsgálni kell a hit és az ész viszonyáról vallott álláspontjukat ugyanúgy, mint a 17. és 18. századi orosz állam és egyház kapcsolatát, valamint a hagyomány és az újítás kérdéskörét. Minket ezúttal főleg a hagyomány szerepe érdekel, az is elsősorban művészettörténeti szempontból. Pusztán ilyen összefüggésben próbálok néhány adatot és elképzelést felidézni.

Mindenekelőtt megállapítható, hogy az ószertartásúak megjelenésével nagymértékben megnőtt a fémikonok száma. Igaz, korábbi évszázadokból is maradtak fenn fémikonok főleg Kijevben és Novgorodban, de a 18. század elejétől már tömeges gyártásról beszélhetünk. Ennek oka nyilván az, hogy az öntvény pontosabban megőrzi az előképet, mint a fára festett egyedi alkotás. Sajátos jegyek persze itt is vannak, hiszen az öntvényt utólag megmunkálták, és gyakran sokszínű zománcal díszítették.

A hagyományőrzés szempontjából az is fontos volt, hogy rézőntvényeket, pontosabban rézőtvözetet használtak: korábban bronzot, vagyis tiszta réz (vörös-réz) és ón ötvözetét, később – és ez volt a gyakoribb eset – sárgarezet, vagyis tiszta réz és cink ötvözetét. Kisebb mértékben azonban egyéb színesfémek is bekerültek az ötvözetbe. Igen ritkán vörös-réz öntvényvel is találkozhatunk. A rezet Oroszországban régóta sajátos kultikus-mágikus szemlélet övezte. Ritka, értékes anyagnak számított, hiszen külföldről hozták be.

Amikor ikont öntöttek belőle, gyakran hivatkoztak az ószövetségi említésekre. A szent sátor felszereléséről – többek között – az alábbiakat olvashatjuk: „Azután min-

den edényét is megcsinálá: a fazekakat, a lapátokat, a medencéket, a villákat és a szenes serpenyőket, minden edényeit rézből csinálá. Csinálá az oltárhoz hálóraforma rostélyt is rézből, annak párkányzata alá alulról a közepéig.” (2Móz 38,3-4, Károli Gáspár ford.) Legismertebb azonban a rézkígyó története: „És monda az Úr Mózesnek: Csinálj magadnak tüzes kígyót, és tűzd fel azt póznára: és ha valaki megmarattatik, és feltekint arra, életben maradjon. Csinálá ezért Mózes rézkígyót, és feltüzé azt póznára. És lőn, hogy ha a kígyó valakit megmar vala, és az feltekinte a rézkígyóra, életben marada.” (4Móz 21,8-9, Károli Gáspár ford.)

A réz kiválasztásában talán a népi hagyományok, hiedelmek hatását is föltételezhetjük. A 18-19. századi orosz népi gyógyászatban jelentős szerepet játszottak az úgynevezett konoválok (коновалы), lódoctorok. Nemcsak állatok, hanem emberek gyógyításával is foglalkoztak. Jellegzetes sárgaréz öntvényeket hordak maguknál, amelyeket – gyógyhatásukban bízva – a beteg testrészeire helyeztek.

A hagyomány szempontjából rendkívül figyelemreméltóak a fa ikontáblába helyezett rézionok. A fémikonok számára gyakran festett fa ikontartót készítettek (1. és 2. kép), de az is gyakori volt, hogy a már meglévő festett ikontáblákat használták fel a fémikonok tartójaként. Ilyen esetben a két tárgy között általában sem stilisztikai, sem ikonográfiai kapcsolat nem volt. Az elkopott festett fa ikont nyilván nem akarták eldobni, a régi, az ősi fatárgyat megőrizték, azt is tisztelték, noha ábrázolására, jelentésére már nem figyeltek. Jó példa erre egy triptichon (3. kép), amelyet két ikontáblából alakítottak ki.

A szárnyak valaha egyetlen ikontáblát alkottak, amelyet középen kettévágtak, felső részét lekerekítették. Még felismerhető, hogy korábban úgynevezett négyosztatú ikon volt, amely négy Istenszülő-ikont jelenített meg. A bal szárny közepét fatáblába mélyített, fára festett ikon foglalja el, amely Jézus születését ábrázolja. Felette és alatta egy-egy sárgaréz ikon látható. Témájuk „Az Istenszülő dicsőítése”, valamint „A Tyihvini Csodatévő Istenszülő ikonjának tisztelete”. A triptichon jobb oldali szárnyának felső és alsó sárgaréz ikonja a „Krisztus a kereszten”, illetve „A Vlagyímiri Csodatévő Istenszülő ikonjának tisztelete” című jelenetet ábrázolja. Középen itt is mélyített fatáblába helyezett, fára festett ikont láthatunk „Krisztus keresztelése” témával.

A triptichon középső részének fatáblája ugyancsak másodlagos felhasználású, de a festett töredékekből itt nem deríthető ki az eredeti ábrázolás.

A triptichonba helyezett fémikonok – természetesen a kereszt kivételével – egyazon *tetraptichon*hoz (esetünkben négy fémikonból álló házioltárka) tartoztak. Közös eredetük abból is nyilvánvaló, hogy öntési jellegük és kopottságuk mértéke teljesen egyezik. Ennél is fontosabb, hogy a megmaradt sötétkék és világoskék zománc-töredékek pontosan azonos színárnyalatúak. A triptichonba helyezett fémikonok és a két fára festett ikon valószínűleg egy időben, a 18. század második felében készülhetett, s ma látható összeállításuk talán a 19. század közepére tehető.

Az ószertartásúak a fémikonokon is kifejezték hagyományőrző nézeteiket. A kétujjas keresztvetésre utal, hogy a szent fölemelt jobbával gyakran nem áldást oszt, hanem mutató- és középső ujját vízszintesen tartja, kiemelve a két ujjat. Ez a sajátság főleg

Szent Miklós és Szent Antipász ikonjain figyelhető meg. Ráadásul néha szokatlanul nagyméretűek ezek az ujjak.

Az ószertartásúak az ikonok feliratain is mindig a régebbi formát használták. A korai egyházi szlávban dativusszal is kifejezheték a genitívust. Ezért „Az Istenanya minden fájdalmasok öröme” ikonon a Богоматерь Всехъ скорбящихъ радость helyett a Богоматерь Всемъ скорбящимъ радость formát használták.

A fémikonokat az óhitűek előszeretettel hordták magukkal. Gyakran szüleiktől, nagyszüleiktől örökölték őket, így nem csupán egy-egy szentre, hanem tulajdon őseikre is emlékeztek általuk. Ezeket az ikonokat sokszor simogatták, csókolgatták imádkozás és elmélkedés közben, s erőt merítettek belőlük az élet nehéz pillanataiban, válságos helyzeteiben. Érdemes fölfigyelnünk Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényének arra a részletére, amikor a főhős, Rogyion Romanovics Raszkolnyikov – akinek a neve egyébként az óhitűeket idézi – úgy dönt, hogy beismerő vallomást tesz. Mielőtt a vizsgálóbíróhoz indul, áldozatának rézkeresztjét menyasszonyának adja. „A rezet, a Jelizavetáét te viseled majd...” A kereszt így a szenvedés és a megtisztulás szimbóluma lesz.

A fémikonok az államegyház híveinek körében is olyannyira népszerűek lettek, hogy – hosszas tiltás után – hivatalosan is elfogadták őket. Ezek a kicsiny műrecek nemcsak a nagyon hagyománytisztelő orosz vallásos élet megkapó emlékei, hanem ettől teljesen elválaszthatatlanul magas művészi értéket is képviselnek.

Igen meglepőnek tűnik, ha az orosz fémikonok magyar kapcsolatait próbáljuk bemutatni. Hiszen az orosz kultúra útja nagyon különbözik a magyarétól. Bár a korai Árpádok idejében még voltak bizonyos közös vonások, később azonban a két terület vallása és kultúrája nagyon eltérően alakult.

Figyeljünk tehát először a 11. század magyar–orosztörténelmi kapcsolataira! Ismert, hogy I. András magyar király felesége, Anasztázia Bölcs Jaroszláv kijevi fejedelem leánya volt. Magyarországra költözésekor számos szerzetes kísérte. Ők alakították ki – a híres kijevi barlangkolostor mintájára – a tihanyi barlangcellákat. Nem messze az apátságtól, a hegy Balatonra néző oldalában ezek ma is láthatóak, gondosan helyreállítva. Az írott források ugyan hallgatnak róla, de így is nagyon valószínű, hogy a szerzetesek számos értékes liturgikus tárgyat hoztak hazánkba. Néhány kijevi típusú bronzkereszt ekkor kerülhetett hozzánk. Nagyobb számú kereszt érkezhett azokkal a kijeviekkel, akik 1240 táján a tatárok elől menekültek Magyarországra. Az ásatási leletekből itt csak a Dunaszentmiklóson talált bronzkeresztet említtem (4. kép).⁵

E korszakból még egy fontos és érdekes kijevi–magyar kapcsolatra hívhatjuk fel a figyelmet: Mojszej Ugrin, azaz Szent Magyar Mózes kijevi barlangkolostori szerzetes-társait, Antonyijt és Feodoszijt láthatjuk egy 18. századi tetraptichonon (5. kép). Egyébként itt az első három táblán a tizenkét nagy egyházi ünnep, a negyediken pedig a négy híres csodatévő Istenszüülő-ikon látható. Antonyijt és Feodoszijt (Barlanglakó Szent Teodózt) a negyedik tábla bal alsó részén találhatjuk.

Amikor a fémikonok készítése a 17. század végétől újra fellendült, Magyarországra is több példány eljutott, különösen olyan vidékekre, ahol nagyobb számban éltek pravoszlávok. Miskolcon például Szent Miklós-triptychont találtak, Pilismaróton pedig 1887-ben egy régi ház lebontásakor bukkantak rá egy 18. századi Szent Miklós-ikonra, amely ma az esztergomi Keresztény Múzeum tulajdona (Ltsz. 54.291). Ez az ikon jó példa arra is, hogy a fémikonokat gyakran a ház alapjába építették, hogy megvédje a házat és lakóit.

Igen meglepőnek számít az a tény, hogy már az első őszertartásúak között is találkozzunk magyar vonatkozású névvel. A nyugat-szibériai Dalmatovo egyik ismeretlen szerzetesétől származik egy datálatlan kézirat, amely nem lehet korábbi, mint az 1670-es évek második fele. Szó van benne arról, hogy abban az időben Nyugat-Szibériában már öntöttek kereszteteket. Ugyanebben az írásban a szerző megemlíti egy Avraamij Vengerszkij, vagyis „Magyar Ábrahám” nevű tjunényi őszertartását. (Kilétéről semmit sem tudunk, de feltételezhető távoli magyar származása.)⁶

I. Pál cár leánya, Alexandra Pavlovna 1799-ben József nádor felesége lett. A nagyhercegnő ikonokat – köztük valószínűleg fémikonokat is – hozott magával Magyarországra. Közel hatezer kötetes könyvtárát, amely korának egyik legértékesebb orosz könyvtára lehetett, a „felszabadító” szovjet hadsereg katonái mint vallásos emléket elégették. Mindössze hatvan kötet maradt meg belőle.⁷

1849-ben a cári hadsereggel együtt nagyszámú fémikon érkezett Magyarországra: sok katona védelmezőként – mintegy amulettként – hordott magánál ilyen kegytárgyat. Ballagi Aladár egyetemi tanár már 1888-ban írt erről oroszországi úti beszámolójában: „A cárok többnyire kereszt alakú amulettet hordanak mellükön, melyet holtuk után utódaik a Gyümölcsoltó Boldogasszonyról nevezett moszkvai székesegyházban állítanak ki közszemlére. Háborús világban számos ilyen amuletre bízta életének oltalmazását az orosz katona. Karacs Teréz naplójából tudjuk, hogy az 1849-ben Miskolcon százanként elhalt orosz katonák meztelen mellükön rézlemezű keretbe foglaltan viselték egyebek közt Kossuth Lajos medaillon arcképét. A dolognak az lehet a kulcsa, hogy Kossuth ily miniatűr arcképét, melyet felvidéki városokban kereskedők árulgtak, az oroszok szentnek nézték, megvásárolták, s annak védelme alatt folytatták a harcot Kossuth népe ellen.”⁸ Itt érdemes megjegyezni, hogy az egyszerű orosz hívő nagy buzgalmában gyakran kőporral dörzsölve tisztította fémikonját, olyannyira erősen, hogy a rézdombormű felülete a felismerhetetlenségig megváltozott. A hívők nem is tudták, hogy melyik szentet ábrázolja az ikon, s végül már csak egy rézlap előtt imádkoztak. Az orosz egyház tiltakozott is az ilyenfajta „ájtatosság” ellen.

Az orosz szakrális bronzművészeti tárgyakat már régóta ismerik Magyarországon. A hazai ortodox vallású nemzetiségek, főleg a szerbek és a románok évszázadok óta kapcsolatban álltak az orosz kereszténységgel. Kijevből, Lembergől és Moszkvából nagyszámú fadúcra nyomtatott szertartáskönyv került Magyarországra, de érkeztek hozzájuk ötvöstarjak és ikonok – köztük valószínűleg fémikonok – is. Arra a kérdésre azonban nehéz válaszolni, hogy a magyarországi szerbek – orosz mintára – készítettek-e rézionokat. Tudjuk, hogy kitűnő rézöntő műhellyel rendelkeztek: a Radnics Simon által alapított pécsi műhelyre gondolunk. Itt készült a krusedoli monostor

aranyozott kandelábere,⁹ fémikonokról azonban nem tudunk. Mindenesetre szempon-
tunkból is figyelemre méltó a grábóci evangéliumos könyv borítója, amelyről tudjuk,
hogy 1663-ban Becskereken, Vuk ötvösműhelyében készült. A könyvborítón kilenc
darab aranyozott, öntött ezüst kis ikont láthatunk, amelyek Krisztust, az Istenszülőt,
az evangélistákat, Mihály arkangyalt és Szent Györgyöt ábrázolják. A borítót Vasilije
Dragovčanin igumen rendelte a grábóci monostor kódexe számára.¹⁰

Ausztria-Magyarország területén az ószertartásúaknak avsztrijci (osztrákok) néven
pópás szektája alakult ki. Ez viszonylag későn történt, nevezetesen 1846-ban, amikor
sikerült saját főpapot találniuk Amvroszij szarajevói metropolita személyében. Az
1850-es évek végére az „osztrákoknak” már több püspöki vezetésű egyházmegyéje volt
Oroszországban. 1857-ben alakult meg a permi, 1862-ben pedig a belőle önállósuló
tobolszki és szibériai püspökség.¹¹ Az „osztrákokat” sok gazdag moszkvai kereskedő is
támogatta. Moszkvai híveik közül Rahmanov és Szoldatyenkov nagy ikongyűjtemé-
nyükkel váltak híressé. Feltehető, hogy az „osztrákok” számára is nagyszámú fémikon
készült.

1898. február 20-án Budapesten az újonnan épült Múcsarnokban nagyszabású Ve-
rescsagin-kiállítás nyílt. Ez volt egyébként Verescsagin harmadik budapesti kiállítása.
Főleg a napóleoni háborúval kapcsolatos műveit állította ki, de rézionokat is szere-
peltetett a saját gyűjteményéből. A kiállítás magyarázó tárgymutatójában a II. szekrény
ismertetésénél a következőket olvashatjuk: „Koszorúk, mellképek (panagiumok) fából
és kőből, de különösen rézből; ez utóbbiak közt igen régi ritkaságok.”¹²

Magyarországon a fémikonok kutatása viszonylag korán kezdődött. Somogyi Árpád
és Lovag Zsuzsa publikációi után az Esztergomi Keresztény Múzeumban Cséfalvay
Pál igazgató támogatásával nagyméretű orosz fémikonokból nyílt kiállítás,¹³ majd
2005 áprilisában az Iparművészeti Múzeumban létrejött a világ eddig legnagyobb,
katalógussal is dokumentált fémikon-kiállítása.¹⁴

Ruzsa György

Jegyzetek

¹ Lyka Károly: *Vándorlásaim a művészet körül*. Budapest, 1970. 236. o.

² Théophile Gautier: *Voyage en Russie*. Paris, 1901. 308. o.

³ М. Волошин: Чему учат иконы? In М. Волошин: *Стихотворения*. т. 2. Париж, 1984. 280. o.

⁴ Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Budapest, 1988. 38. o.

⁵ Zsuzsa Lovag: *Mittelalterliche Bronzegegenstände des Ungarischen Nationalmuseums*. Budapest, 1999. 26. o.

⁶ С.А. Белобородов, Ю.А. Гончаров: Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Заурале в XVII – начале XX в. In: *Сибирская икона*. Омск, 1999. 207. o.

⁷ Олег Воловик: *Александра. Жизнь. Семья. Судьба. Память*. Санкт-Петербург, 2004. 230–234. o.

⁸ Ballagi Aladár: *Búcsújáróhelyek Oroszországban*. Budapest, 1888. 25. o.

⁹ Somogyi Árpád: Paleológ-kori bizánci encolpion ószláv változatai. *Művészettörténeti Értesítő*, 1958/4. 275. o. Czobor Béla: *Egyházi emlékek a történeti kiállításon*. Budapest, 1883. 115. o.

¹⁰ Vukovits Koszta: *Szerb Egyházművészeti Gyűjtemény*. Szentendre, 1998. 28–29. o.

¹¹ Белобородов-Гончаров 1999, 210. o.

¹² A Verescsagin-kiállítás magyarázó tárgymutatója. Budapest, é. n. 99. o.

¹³ Ruzsa György: *Orosz fémikonok*. Budapest, 1996.

¹⁴ S. Gnutova – Gy. Ruzsa – E. Zotova: *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons*. Budapest, 2005.

A képek jegyzéke

1. kép: Fatáblába helyezett fémkereszt, 19. század, 44,3x36,5 cm, 35,4x17,8 cm, magántulajdon
2. kép: Fatáblába helyezett fémikonok, 17–18. század, 44,7x37,8 cm, magántulajdon
3. kép: Triptichon. Fatáblába helyezett fémikonok, 18–19. század, 33,5x54 cm, magántulajdon
4. kép: Kereszt hátlapja (Istenszülő a gyermek Jézussal). Kijevei Fejedelemség, 11–12. század, 14,5x7,8 cm, Magyar Nemzeti Múzeum, Ltsz. 1870.117.
5. kép: Tetraptichon. A tizenkét egyházi ünnep és a négy Istenszülő-ikon, 18. század, 16,2x40 cm, Iparművészeti Múzeum, Ltsz. 58.330.

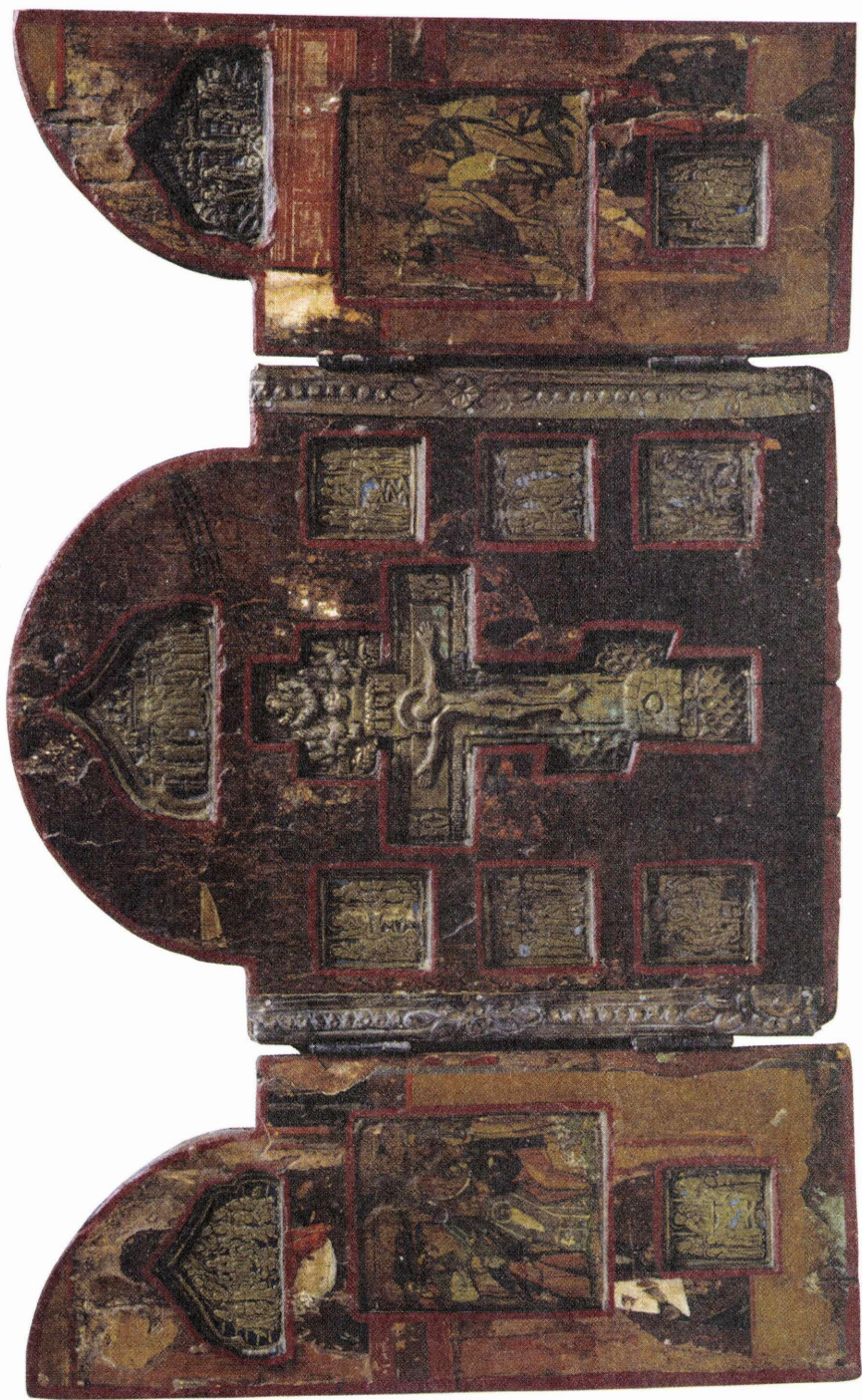
Fotók © Dienes Judit



1. kép



2. kép



3. kép



4. kép



5. kép

„S betűk bilincsébe zárod léted foghatatlan örömét...”

Somkuti Gabriella: *Ajándék mégis*

(Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 2005)

Szép élmény vár arra, aki kézbe veszi Somkuti Gabriella *Ajándék mégis* című verseskötetét. Az egyéni lét belső történéseiről, a veszteségeinket sirató fájdalomról és az öröm ihletett pillanatairól szóló versek olvastán olyan érzésünk támad, mintha egy jó barátal ülnénk szemközt, és körülölelné bennünket a mai életünkben egyre fájóbban hiányzó meghitt beszélgetések hangulata. És nagy örömmel tapasztaljuk, hogy egy másik élet ilyen őszinte, ajándékozó kedvű felmutatásában mindinkább magunkra ismerünk, új, gazdagabb megvilágításba kerülnek személyes és közösségi életünk naponta felmerülő kérdései.

Somkuti Gabriella ihletett módon tud a hétköznapi tárgyaiból, történéseiből építkezve új dimenziót teremteni az emberi lényeg hétköznapi szavakkal megnevezhetetlen titkainak kifejezésére. Alkotásmódjának kiemelkedő jellemzője a feltűnő tömörség. Az érzés, emlék, indulat nem naplószerű közvetlenségben, nem a vallomások oldottabb formájában jelenik meg költészetben, hanem nagy művészi fegyelemmel megmunkálva az éremművészet véglegességében. Ebben a tömör plaszticitásban van verseinek szépsége és eredetisége. Legemlékezetesebb költeményei csak néhány sorosak, bizonyítva, hogy a költészetben a gondolat kiérlelt tisztasága éppen művészi igazságánál fogva nem igényel és nem is tűr magyarázatot.

A gondolatközlésnek ezt a rendkívül tömör formáját a nagy művészi leleménnyel teremtett képek teszik lehetővé. Meggyőződése szerint:

A látványban az élet teljessége alszik.

Ha felébreszted,

varázsa megtörik:

szemed gyönyörét kánpadra vonja,

ami a dolgok és a lelkek

legmélyén lakik.

(A látszat)

A gondolatnak és a képnek ezt a bonyolult, rejtélyes összefüggését találjuk egész sor versében. Képei sok rokonságot mutatnak azzal, amit Nemes Nagy Ágnes a modern képköltés meghatározó jellemzőinek mond. A képek Somkuti Gabriellánál is „a lelki tények másként ábrázolhatatlan jelei”, egyúttal „a pontosság apró villámcsapásai”.

Képei erős plaszticitást, érzékelhető testet adnak a mindennapi szavakkal el nem mondhatónak, ezzel mintegy birtokunkba adják az addig megnevezetlent. Ezáltal – ugyancsak Nemes Nagy Ágnes szavaival szólva – „a valóság konvenciótlan felfedezésének lehetőségeivé válnak”, vagyis a megismerés, sőt a ráismerés, egyben az átadhatóság eszközeivé is.

A látványt és a lényegyet egyszerre magába sűrítő, szűkszavú közlés mód nem kevesebbre hív meg bennünket, mint alkotótársi együttműködésre, hogy ne csak megért-

sük gondolatait, hanem az értelmezés folyamatában a magunk élményeivel egyesítsük, akár gazdagítsuk is. Mint például ennek a versnek olvastakor:

*A tenger ölelése nélkül
mint óriás-hal teteme,
olyan a partravetett szerelem.
(Hiány)*

Más verseiben a jelenetté sűrűsödő képiséggel valósággal belekényszeríti olvasóját a létezés tragikus pillanatainak jelenvaló átélésébe:

*Bensőmben egy gazdátlan kés forog,
bennem felejtette valaki,
majd továbblépett, sorsomra hagyva,
az örvénylő sebet
az időre bízva.
(A kés)*

Elsősorban az egyéni lét, a lélek belső történései foglalkoztatják, de mindez hangsúlyozottan mai életünk viszonyai között, a mi korunk konfliktusainak kritikus, a nagy összefüggések meglátásáig emelkedő megítélésében. A kötet szerzője a napjainkban oly sokat vitatott ún. közéleti témakörben is meglepő újszerűséggel szólal meg; nem kiáltványok ezek a versei, nem is gúnyrajzok vagy panasziratok, hanem megvilágítóan hiteles látletelek. Mennyi igazság, felismertető gondolat van például a Falfirkák című versben:

*Torz betűk lázadnak a falon, bennük az üresség kiabál,
keresve sem találsz egy arcra,
mely mögéjük úszva,
vonalak rácsain át
valami emberit mutatna.*

Vagy a kisebbségi sors lényegének megragadása egyetlen képben:

*Sorsodba beleszótték
a század minden viharát,
s vitorlás kedved tőből kiszakítva,
sziklához csapódva tanultad
az árbóc-nélküliek
gazdátlan árvaságát.
(Kisebbségben – részlet)*

Végül a gazdag gondolatiság és a tovább már nem sűrítendő tömörség példájaként az elmúlt század kőbe véshető summázata:

*Szarajevótól-Szarajevóig,
pisztolylövéstől bombazáporig,
szelíd szőlőindáktól
a betonoszlopok szögesdrótjáig
elnyújtózott e század bennünk,
kik vétlen bűnösökként
irtózatot napjait végigéltük.
(XX. század)*

Az *Ajándék mégis* című kötet versei távol vannak korunk sokféle – modernnek mondott – kísérletezésétől, de a korábbi versdivatok naplószerű, részletező vallomásaitól is. Szerzőjük az élesen elkülönülő irányzatok egyikéhez sem csatlakozott, mégis nagy biztonsággal találta meg a maga egyéni hangját. Ez a szigorúan tiszta szerkezetű, szűkszavú, gazdag képi világú költészet újjító és hagyományos egyszerre. Éppen ebben van jól felismerhető eredetisége, művészi rangja, szépsége.

Címével egybehangzóan a kötet igazi ajándék mindazoknak, akik mindennapjaink zűrzavaros világában sem szűntek meg keresni az igazságot, a teremtett világ igaz értékeit, vigasztaló örök rendjét.

Jobbágyiné András Katalin

Summary

In *Corpus evangelicorum* the activities of 17th century politician István Vitnyédy in public education are introduced by Gergely Sárközi. The life and work of one of the greatest figures of Semitic philology, Enno Littmann are presented by Rainer Voigt.

In *Seminarium ecclesiae* the missionary possibilities of protestant secondary schools are discussed by László Gonda. The past and present of the Roman Catholic interpretation of mission is presented by György Benyik.

In *The Progress of Thought* the intellectual background and the original function of basilicas from the time of Constantine the Great are introduced by Dorottya Gáspár. Judit Németh presents the theology of the mass as understood by Luther's Roman Catholic opponents. Gábor Pintér analyses the connections between faith and the European history-writing.

In *Our Relatives* you can read essays by Toomas Paul (Estonian) and poems by Orhan Veli Kanik (Turkish).

János Mányoki gives an account of his journey to Sudan. There are two poems by Ernő Hárs.

In the *Reviews* Katalin Déri introduces Pál Sáy's two books on Jesus's trial. György Ruzsa writes on the Russian metal icons on the apropos of last year's exhibition in the Budapest Museum of Applied Arts. Gabriella Somkuti's collection of poems is reviewed by Katalin A. Jobbágyiné.

Zusammenfassung

Im Teil *Corpus evangelicorum* wird der Politiker des 17. Jahrhunderts, István Vitnyédy, und seine Wirkung auf das Bildungswesen von Gergely Sárközi vorgestellt. Rainer Voigt schreibt über das Leben und Wirken von Enno Littmann, einem der größten Semitenphilologen des zwanzigsten Jahrhunderts.

Die Möglichkeiten der Mission in protestantischen Gymnasien werden im Teil *Seminarium ecclesiae* von László Gonda behandelt. Über Vergangenheit und Zukunft des römisch-katholischen Missionsverständnisses berichtet György Benyik.

Eine Darstellung über Basiliken aus der Zeit Konstantins des Großen ist im Teil „*Auf dem Wanderwege des Gedankens*„ zu finden, die ideologische Grundlage und ursprüngliche Funktion der Basiliken werden von Dorottya Gáspár erörtert. Judit Németh schreibt über die Theologie der Messe bei den katholischen Partnern in den Streitigkeiten mit Martin Luther. Gábor Pintér untersucht einige Zusammenhänge zwischen dem Gottesglauben und der europäischen Geschichtsschreibung.

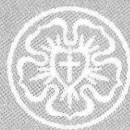
Unter der Rubrik „*Aus der Literatur Verwandter Völker*„ werden Essays von dem estnischen Denker Toomas Paul und Gedichte von dem türkischen Dichter Orhan Veli Kanik vorgestellt.

János Mányoki berichtet über seine Reise in den Sudan, von Ernő Hárs wurden zwei Gedichte veröffentlicht.

Zwei Bücher von Pál Sáry werden in der „*Bücherschau*„ von Katalin Dér behandelt, beide haben als Thema den Prozess Jesu. Russische Ikonen auf Metall wurden im vergangenen Jahr im Kunstgewerbemuseum in Budapest ausgestellt, György Ruzsa schreibt in Zusammenhang damit darüber. Der Gedichtband von Gabriella Somkuti wurde von Jobbágyiné, Katalin András vorgestellt.

A LUTHER KIADÓ

nyári könyvajánlata

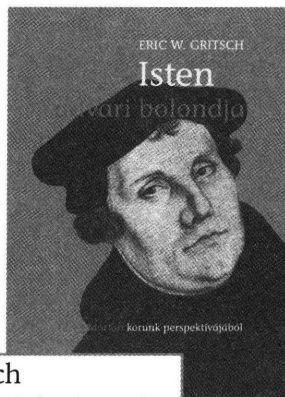


2006.
július

Egyesek szerint az *Isten szeretetének ünnepe* forradalmian újszerű, sőt egyenesen botrányos könyv. Biztosíthatok mindenkit, hogy mindenféle felforgató szándék távol áll tőlem. Az azonban kétségtelenül igaz, hogy szeretném a fejről a talpára állítani azt, amit mi itt Nyugat-Európában „istentiszteletnek” nevezünk. Annak ugyanis, amit mi istentiszteletnek hívunk, nagyon kevés köze van az újszövetségi istentisztelethez. Nem gondolom, hogy a bibliai istentiszteleti formákat kellene ma változatlanul lemásolni, de felmerül bennem a kérdés, vajon jót tett-e nekünk az, hogy az Újszövetségben megismert istentisztelettől ilyen mértékben eltávolodtunk. *(Részlet a szerző ajánlásából)*

Klaus Douglass Isten szeretetének ünnepe

296 oldal, 160x230 mm, kartonált
1900 Ft



Eric W. Gritsch Isten udvari bolondja

344 oldal, 168x238 mm, kartonált
2750 Ft

Ki volt Luther Márton? Csalódott, kiugrott szerzetes, aki leckét adott keresztény szabadságból egy totalitárius keresztény kultúrának; bőbeszédű pap-professor, a munka megszállottja, aki a természetben, a zenében és a nyelvben feltáruló határtalant jó érzékkel és ízléssel ragadja meg; akinek jelszava – „Itt állok” – egy olyan mozgalom harci kiáltása lett, amely elkötelezte magát a hierarchikus klerikalizmus elleni harca? Ez csak kis ízelítő a sok képmásból. Ez a könyv a történeti Luthert, valamint a legfontosabb tudományos felfedezéseket próbálja meg vizsզatekintés formájában ismertetni. Az a célja, hogy egyszerre mutassa be és értékelje Luther Mártont. A szerző az amerikai Luther Kutatóintézet igazgatója.

Vajta Vilmos

A diakóniai teológia
a magyar társadalmi
rendszerben

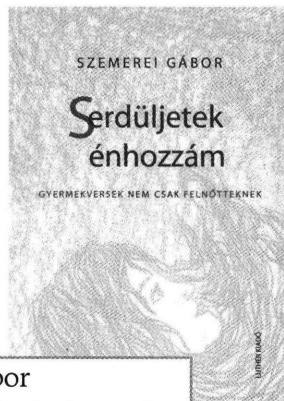
Vajta Vilmos

A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben

212 oldal, 130x197 mm, kartonált
650 Ft

Jelen kötettel az egyház szocializmusban megtett útját mutatjuk be, amelynek középpontjában az evangélikus egyház áll. A „diakóniai teológia” teológiai programként ennek az egyháznak a keretein belül jött létre, és képviselői „megalapozott kísérletként” jellemezték, amely a szocialista társadalmi rendszerben az egyház és az állam közti problémát megnyugtatóan oldotta meg. A tanulmány végigtekint azon, amit a „diakóniai teológiáról” mondtak, és szembenézve vele, vizsgálat alá veszi azt.

Nagykorúságra serdülni – ezért születtek ezek a versek. Néhol a százéves báty, József Attila élményei visszhangoznak – micsoda rang ez! –, néhol az olvasó csöndesen elmosolyodik, hiszen szinte a saját gondolatait, gyermekkori tapasztalatait idézik vissza a versek, másutt pedig eszméletű eredetiséggel találkozunk. A régből visszacsengő gondolatok és formák, valamint az új megfogalmazások egyaránt a nagykorúságra serkentenek, hogy hitünk kamaszkorából végre a felnőtt bizalomra vagy – ahogy Muntag Andor professzor mondta – a második naivitásra eljussunk.



Szemerei Gábor

Serdüljetek énhozzám

136 oldal, 148x210 mm, kartonált
1300 Ft

KIADVÁNYAINK MEGRENDELHETŐEK AZ ALÁBBI ELÉRHETŐSÉGEKEN:

1085 Budapest, Üllői út 24. • Tel.: 317-5478, 486-1228 • Fax: 486-1229

e-mail: kiado@lutheran.hu • e-bolt: <http://bolt.lutheran.hu/>

SOK SZERETETTEL VÁRJUK KÖNYVESBOLTUNKBAN:

Budapest VIII. kerület, Üllői út 24. (Üllői út – Szentkirályi u. sarok)

Boltunk közvetlen telefonszáma: 411-0385

Nyitva tartás: hétfő–péntek: 9.00–17.00, szombat: 9.00–13.00



12196800601-2