

KERESZTÉNY MAGVETŐ

KIADJA
AZ
UNITÁRIUS EGYHÁZ



107. ÉVFOLYAM

ALAPÍTÁSI

ÉVE

1861

1 – 2

2001

KERESZTÉNY MAGVETŐ

107. évfolyam • 2001 • 1-2. szám
Kolozsvár

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Dán Róbert:	Vehe–Glirius és Dávid Ferenc	3
Mester Béla:	Politikai közösség és vallásszabadság	25
Czire Szabolcs:	Ha egy mai kutató őszinte Jézushoz: Robert W. Funk és a második reformáció	37
Ungváry Zrínyi Imre:	Böhm Károly filozófiájának teológiai vonatkozásai	55
Somos Róbert:	Filozófia és teológia viszonya Pauler Ákosnál	66
Dr. Veres Ildikó:	Hyparchológia és individualitás	77

SZÓSZÉK - ÚRASZTALA - SZERTARTÁSOK

Pálfi Dénes:	Örüljetez az Úrban mindenkor!	91
	A hitben erősödő, számban gyarapodó gyülekezet titka	93
	Kenyérszaporítás	95
	Orvost a betegeknek!	98
	Hit és lelkiismeret, avagy hajótöréstől megőrző lelki kincsek	100
	Áldozócsütörtök	102
	Testvéri egyetértés: áldás és élet	104
Dr. Szabó Árpád:	Teljes emberség: Önfeláldozó élet	105
	A szolgáló élet	108
Dr. Szász Dénes:	Viseljetez gondot az egész nyájra	111
Szathmári Incze Kornél:	Isten gyermekei – a szabadság gyermekei	115
Kovács István:	Egy találkozás, amely szíveket lobbantott lánggra	118
Kecskés Cs. –Kovács I.:	A lélek gyülekezete	121
KÖNYVSZEMLE		125
Eszmék–Gondolatok		130
EGYHÁZI ÉLET – HÍREK		133

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

Szerkeszti: dr. Szabó Árpád. Munkatársak: Kovács István szerkesztő,

Kürti Miklós olvasószerkesztő, Kriza János technikai-szerkesztő.

Szerkesztőség: Kolozsvár, December 21 út 9.sz. Tel: 064/193236

Fax: 064/195927. e-mail: krizajan@unitarian.dntej.ro

Postacím: 3400 Cluj-Napoca, B-dul 21 Decembrie nr.9.

Készült az Unitárius Egyház Nyomdájában.

CHRISTIAN SOWER

Journal of the Unitarian Church, Romania
CVII – Cluj-Napoca – 2001/1-2

CONTENTS

STUDIES

Róbert Dán:	Vehe–Glirius and Ferenc Dávid	3
Béla Mester:	Political Community and Freedom of Religion . . .	25
Szabolcs Czire:	If a Researcher of Today Is Open to Jesus: Robert W. Funk and the Second Reformation . . .	37
Imre Zrínyi Ungváry:	Theological Connections of Károly Böhm's Philosophy	55
Róbert Somos:	Philosophy and Theology at Ákos Pauer	66
Dr. Ildikó Veres:	Hyparchology and Individuality	77

SERMONS

Dénes Pálfi:	Rejoice in the Lord Always	91	
	Secrets of a Congregation: Strengthening in Faith and Growing in Membership	93	
	Multiplication of Bread	95	
	Sicks Need a Doctor	98	
	Faith and Conscience: Treasures Defending from Break-Down	100	
	Ascension Day	102	
	Brother's Agreement: Blessing and Life	104	
	Dr. Árpád Szabó:	Full Humanity: Sacrificing Life	105
		The Serving Life	108
	Dr. Dénes Szász:	Guard Yourself and All the Flock	111
Kornél Incze Szathmáry:	God's Children Are Children of Freedom	115	
István Kovács:	An Encounter that Blazed the Hearths up	118	
Kecskés–Kovács:	The Community of the Spirit	121	
BOOK REVIEW		125	
Ideas, Thoughts		130	
CHURCH LIFE – NEWS		133	

DÁN RÓBERT

MATTHIAS VEHE-GLIRIUS ÉS DÁVID FERENC*

János Zsigmond erdélyi fejedelem, Európa első és egyetlen unitárius uralkodója 1571-ben meghalt. Uralkodása alatt országa a vallási tolerancia szigete lett, és annak ellenére, hogy a fejedelmi székben a katolikus Báthoriak követték, az 1569. esztendei nagyváradi hitvitán elhangzott kijelentése túlélte őt: „...mert a mi birodalmunkban miképpen arról az ország végzése is vagyon, mi azt akarjuk, hogy szabadság legyen. Továbbá tudjuk, hogy a hit Istennek ajándéka és a lelkiismeret semmire erőszakkal nem vitethetik.”¹ A két európai nagyhatalom közé szorult Erdély – Ausztria és a török birodalom hol hallgatólagos, hol aktív közreműködésével – megőrizte politikai függetlenségét, és az újabb központi hatalom is tiszteletben tartotta János Zsigmond vallástörvényeit. A hivatalosan elismert egyházak között maradt a Dávid Ferenc püspöksége alá tartozó unitárius felekezet is. A nemzetközi hírű antitrinitárius orvos és polemista Giorgio Blandrata megtartotta udvari orvosi és bizalmasi beosztását. Az antitrinitárius ideológiai fejlődés sem torpant meg. Dávid Ferenc és az Erdélyben felbukkanó külföldi teológusok folytatták e tanok kimunkálását. Az olasz Niccoló Paruta, a görög Jacobus Palaeologus, a német Johannes Sommer személyükben biztonságot, elméleteiknek hallgatóságot és híveket találtak Erdélyben az 1570-es években. Tanításaik széles körben terjedtek, és egy kortárs kálvinista lelkésznek tulajdonított kijelentés szerint még a parasztok is teológiai kérdésekkel zaklatták.

Egy XVII. századi krónikás arról tudósít, hogy „*Akkori napokban hallottál volna egész Erdélyben minden helyeken a köznéptől sok esztelen disputatiot és pántolódást: falun, városon étel-ital között, estve-reggel, éjjel és nappal a két religio, úgymint a calvinista és ariana religiokon valótktól disputálást hallottál volna.*”²

A trinitárius-antitrinitárius polémiák frontvonulata az 1560–1570-es évek fordulóján a debreceni református püspök Mélius Péter és munkatársa, Károlyi Péter, valamint Dávid, Blandrata, majd Johannes Sommer és külföldi elvbarátaik között húzódott. Mélius már 1569-ben három kis könyvecskében

* Megjelent a MTA II. Osztályának Közleményei 1979. évi 1–3. számában

igyekezett bemutatni, hogy a „Servet–Blandrata-féle” eretnokségek középkori zsidó forrásokra vezethetők vissza, és jó teológiai érzékkel Jozsef Albó és Dávid Kimhi műveiben kereste az antitrinitárius eszmék filológiai, gondolati bázisát. Ez az akciója része lehetett annak az általános mozgalomnak, amely az antitrinitárius gondolat visszaszorítására törekedett. Szervezői között találhatjuk a lengyel Christoph Tretiust, aki Johannes Lasitiusszal Svájcban és Németországban járt az 1560-as évek végén azzal a megbízatással, hogy megfelelő ellenfelet találjon éppen a lengyel és erdélyi háromságtagadó irodalomnak. Mélius és Tretius szoros baráti kapcsolatban álltak, és valószínű, hogy a debreceni püspök utódja, Károlyi Péter is nemzetközi összefüggéseiben ismerte és vette fel a harcot Dávidék ellen. A tudományos régiókban folyó teológiai küzdelem antitrinitárius oldalán a kolozsvári iskola lektora, Johannes Sommer 1572-ben ideológiatörténeti szempontból igen fontos „Refutatio Scripti Petri Caroli” című munkájában hatásos filológiai és történeti bizonyítékok egész sorával utasította el Károlyi Péter: „Brevis explicatio orthodoxae fidei” című könyvének állításait. Sommer megállapította, hogy a Trinitás-dogmának nincs ószövetségi bázisa: „*In veteri testamenti nihil habetur de Trinitate*”, és ezt a fogalmat a kereszténnyé lett platonista pogányok vezették be hittételként. A hit alapjául egyébként is csak olyan tételek fogadhatók el, melyek logikailag bizonyíthatók.³

A korábban már idézett Jacobus Palaeologus az 1570-es évtized első felében készített kisebb-nagyobb irodalmi alkotásaiban a hagyományos keresztény felfogás alapdogmáit támadta meg. A „De tribus gentibus” című művében a három világvallásról megállapította, hogy tanításaik üdvösséget adnak híveiknek: az Ószövetség a zsidóknak, az Újszövetség a keresztényeknek, és mindkettőből a Koránban megtalálható tanítások a mohamedánoknak. A „De peccato originis” című kis tanulmányában a paradicsomi történetet, tehát az eredendő bűn koncepcióját érinti. Az „Ab omnes ab uno Adami descenderint” című miniatúr dolgozatban egyenesen kétségbe vonja azt. A „Catechesis Christiana dierum duodecim” című könyvében humanista dialógusformában mintegy összegezi meglepően modern mondanivalóját.⁴

Sommer, Palaeologus és mások irodalmi művei és egyéb dokumentumai jelzik, hogy az erdélyi antitrinitarizmusban, az 1570-es évek első felében, már erjedni kezdett a Dávid Ferenc által kimunkált tiszta unitárius ideológia. Dávid és társai eljutottak odáig, hogy a teológiából kiinduló exegézist egy racionálisabb, az exegézisből következő teológiával helyettesítsék. Ez a tendencia lényegében minden hagyományos keresztény tanítást érintett, de elsősorban és mindenekelőtt a a christológiát. Az elvont elméleti, tudományos rétegből az új tanítások hamar utat találtak az alsóbb papsághoz is. Már 1575. március 17-én a szász lutheránus papi szinódus kénytelen volt foglalkozni egyes „eretnokségekkel” vádolt papok ügyével. Ezek a lelkészek a keresztény rituálékat is megtagadták, limitált értelemben fogták fel Jézus megváltói szerepét. A nonadorantizmus kérdése is napirenden maradt. Az 1570-es évek közepétől az unitárius táboron belül többek között ez a probléma-

csokor választóvízként jelentkezett a konzervatívok és a radikálisok között. Az antitrinitárius csoportok lényegileg megegyeztek abban, hogy Jézus nem azonos minőségű az Istennel, de szerepkörét illetően folyamatosan viták folytak. A fejedelmi udvarban mozgó Blandrata és hívei minden innovációt távol akartak tartani az unitárius egyháztól – józan politikai megfontolásból. Az újírtások ugyanis veszélyeztették az egyház hivatalos működését. A radikálisok – élükön Dávid Ferencsel – következetesen kitarítottak korábbi eredményeik mellett, és azokból származónak fogták fel az újabb tételeket.

Dávidék már 1567-ben dialektikus folyamatként értékelték a reformáció történetét, és úgy vélekedtek, hogy a megvilágosodás lépésről lépésre adatott meg. A megreformált kereszténység ebben a szemléletben nem az ortodoxtól halad a reform irányában, hanem a bibliai keresztény vallástól legjobban eltávolodott katolikus iránytól közelít az eredeti ortodox – az unitárius felé. Aligha lehet kétséges, hogy az unitárius ideológián belüli fejlődést is így értelmezték. E szemlélet indokolja Dávid és társai fogékonyságát a mindig új gondolatokat hozó eszmék irányában. A nonadorantizmus pedig az 1570-es évek második felében már nem is számított a legmodernebb gondolatok közé. Erdélyben, 1572-ben viták indultak felette, egyes információk szerint 1578-ban Székelyföldön nyíltan hirdették, de a török hódoltságban levő temesvári szüperintendenciában 1576-tól teret nyert Jézus nem imádásának tana.⁵

Az unitarizmus két ellentétes szárnyán elhelyezkedő egykori elvbarátok és munkatársak, a konzervatívabb irányt képviselő Giorgio Blandrata és a radikálisok vezetője, Dávid Ferenc püspök között a döntő ütközet az 1578 márciusában tartott tordai zsinaton indult meg. Dávid és a megjelent papok többsége elfogadta azt a határozatot, miszerint a lelkészek szabadon hirdethetnek olyan tanokat, melyekről hivatalos zsinat nem döntött. A világi hatalom ekkor még nem avatkozott a lelkészek dolgaiba, bár egyértelmű volt, hogy Dávid a nonadorantizmus zsinati elfogadtatására készül. Blandrata ezt mindenáron meg akarta akadályozni, és sikerült oldalára vonnia a kolozsvári papokat. Dávid és hívei élénk propagandaharcban védték álláspontjukat. E nyári és nyár végi polémiák következményeként Dávid az „aratás utánra” újabb zsinatot hívott össze Tordára. Döntés azonban ekkor sem született. Időközben, Blandrata egyházipolitikai manőverei eredményeként, hivatalos meghívó ment a Bázalban tartózkodó Faustus Socinus címére, amelyben Erdélybe invitálják és megbízzák Dávid Ferenc meggyőzésével.

Faustus Socinus 1578 októbere végén, valamikor 23-a után érkezett Kolozsvárra.⁶ Tizenöt évvel később készült beszámolójában úgy nyilatkozott, hogy a nonadorandus elvek radikális képviselői között volt egy Matthias Glirius nevű személy, aki Sommerraj és Palaeologusszal már Dávid előtt hirdette Jézus nem imádásának tanát. Ez a személy jelen volt a Dávid Ferencsel folytatott vitáin az unitárius püspök házában: „*Et sane meminī, cum ipso Francisco praesente Glirium eius symmystam et ex parte praeceptorem inter colloquendum urgerem, ut mihi diceret, an crederet Jesum Nasarenum iam revera esse Christum, illum nihil respondere voluisse, et sermonem*

nostrum praefracte alio detorsisse.”⁷ Dávid Ferencnek Glirius nevű, ez alkalommal diplomatikusan viselkedő elvbarátja kétségtelenül azonos azzal a „*sídó doctorral*”, aki egy másik korabeli forrás szerint tévútra vezette az unitárius püspököt.⁸ Antonio Possevino, az Erdélyt megjárt jezsuita diplomata, aki 1583–1584-ben írt beszámolójában, amelyet a kolozsvári eretnecségekről Báthori István parancsára összeállított jegyzőkönyvekből merített, ugyancsak fontos szerepet tulajdonít Mathia Glirionak az erdélyi radikális antitrinitárius eszmék és különösen Dávid Ferenc nonadorantizmusa kibontásában: „*Era stato molto innanti in Transylvania un Mathia Glirio tutto dato al Giudaismo, il quale venuto di Polonia (dove ancor hoggidi si trattiene presso uno di quei palatini) haveva empiuto il cervello di Francesco di Davide di perniciosissimi errori.*” Mathia Glirio, Possevino szerint, részt vett volna egy készülő arianus bibliafordítás munkálataiban Palaeologus mellett. Feladata lett volna az Ószövetség textusának gondozása. Glirio vagy latinosan Glirius erre a feladatra nagyon is alkalmasnak látszott. Possevino így jellemzi: „...*il quale dagli Ariani era tenuto per dotto nelle lettere hebrae*” és egy később készült munkájában megerősíti ezt: „*Mattiam quendam Polonum tanquam Hebraeicae linguae peritum...*” Possevino arra is utal, hogy Glirius a kolozsvári iskolában viselt valamiféle oktatói tisztséget. Egy erdélyi arisztokrata fiatalember néhány évvel később írt magánlevele ezt megerősíti: „*Conveni insuper quendam Matthiam, qui quondam fuerat lector scholae Claudiacae.*”⁹

G. E. Lessing egyik tanulmányában szerényen megjegyzi, hogy vizsgálódásai során egy kis felfedezésre jutott: „*Glirius nichts anders als das übersezte Vehe zu sein scheint etc.*” A név körüli kutatásokban a teljes igazság azonban az, hogy ezt az azonosítást Lessing előtt közel fél évszázaddal G. G. Zeltner már elvégezte: „*Glirio, Germano sine dubio, et Neuseri perquam familiari, quem parum abest quin, cum natales obscurissimi sint, et tempus concordet, adhaec praenomen suffragetur, et alia plura suadeant, non alium, quam Matthiam Vehe, Diaconum in Palatinatu antehac Lutrensem, fuisse, et ejectum in exilium. A 1572 inclinato, nomen hoc, ut lateret tutius, assumpsisse conjiciam. Cur enim Transylvaniam cum fugitivo Neusero (quem tamen longius progressum esse jam supra annotavimus) abiret, et publica ignominia notatus in patria, nomen mutaret, plus satis certe caussae habuit. Neque etiam Glirii adscrititium cognomentum refragatur, utpote quod, seu pluribus Salmasius ad Solinum et Conr. Gesnerus demonstravere, animal δεγζδοφατεγ in his terris Vehe, dictum sciuro simile, denotare solet.*”¹⁰ Zeltner a Vehe-Gliriusra vonatkozó információk egy részét Martinus Ruariustól vehette át. Ruariusnál, bár némi zavar van a szerző neve körül, lényegében feltárja a Vehe-Glirius problémát, sőt újabb álnevéről is tájékoztat: „...*Dietrichus Dorsius, qui idem et Natanael Aelianus Matthiania, atquem etiam Matthias Glirius de regno Christi plane judaizat, ut qui non aliud illi quam terrenum tribuat per annos aliquando mille in Palestina gerendum, interea temporis eum ab omni rerum nostrarum cura absolvit.*

Glirü vestigia secuti sunt Jacobus Palaeologus, Franciscus Davidis, Johannes Sommer in scriptis posterioribus..."¹¹ A Vehe-Glirius azonosítást a lengyel antitrinitáriusok egyik vezetője, Szimon Budny is igazolta már 1581-ben, amikor egy kérdéssel kapcsolatban kijelentette, hogy az illető egyik írását sem látta. „*On sie nie Glirusem ale Wegiusem zowie.*” Egy névtelen lengyel arianus krónika minden további magyarázat nélkül összevonja a két nevet, és arról is tud, hogy viselőjük Erdélyben, majd Lengyelországban is tevékenykedett: „*Matthias Vehe-Glirius, de quo supra Germanus, in Transylvaniam, deinde quoque in Poloniam venerat Hebraicae linguae peritissimus, ut eam absque punctis legeret et ea in re nulli Judaeorum cederet.*” Végül pedig Socinus és Possevino fentebb idézett szavainak szinte szó szerinti mását adja a lengyel Wilkowski 1583-ban: „*Ismeretes milyen sok embert becstelenített meg Lengyelországban és Erdélyben és tanítványával Dávid Ferencsel a ronda zsidózásra vetemedett*” – Matthias Vehe-Glirius.¹²

A Ruarius-féle megegyezés lényeges eleme Matthias Vehe-Gliriusnak „*Natanael Aelianus Matthiania*”-val való azonosítása, és annak a ténynek rögzítése, hogy a soknevű szerző „*...de regno Christi plane judaizat...*” A Jézus királyságával és a teológiai tételek többségével kapcsolatban „judaizáló” Vehe-Glirius irodalmi hagyatékáról – aminek fontos szerepe lesz az erdélyi eszmetörténet XVI. század végi fejlődésében – 1590-ben készült az első hiteles feljegyzés. Akkoriban a gretzili várbörtön kazamatáiban raboskodó vádlott előéletéről és „Mattanjah” című könyvéről bírósági dokumentumok készültek. A fogoly akkor nem tagadta: Nataniel Elianus néven írta „Mattanjah” című eretnek könyvét. Hosszú évszázadokig ez volt az egyetlen hiteles információ a „Mattanjah”-ról, amely 1950. július 1. után eltűnt a kortársak és a tudományos kutatás látóköréből. Már 1612-ben hiába kutatott utána Johannes Uytenbogaerd, a holland remonstáns felekezet egyik megalapítója. Cónradus Vorstiusnak 1612. okt. 30-án küldött levelében érdeklődik a könyv iránt, majd okt. 31-én ugyancsak Vorstiusnak írja: „*Librum illum Mattanjah utinam videre liceat.*”¹³ Később valószínűleg hozzájutott a keresett könyvhöz, mert elvbarátja, Daniel Brenius látta és egyik fejezetét németből latinra fordította. Johannes a Lent 1694-ben ezt a részletet olvasta: „*Sic Nathanaelis Eliae scriptum Germanicum de Christo ejusque regno, contra Christianos, quod Brenius latinitate donavit, notisque, seu animadversionibus illustravit, in Bibliotheca Rotterdamsi aliqua absconditum vidimus et legimus.*” Christophorus Sand, az antitrinitárius irodalom bibliográfusa, későbbi információk alapján, e könyv kiadásának évéről is tud. A latin változatra hivatkozva közli, hogy a mű 1578-ban készült.¹⁴

A fontos munka felkutatása szempontjából csak Johannes a Lent megjegyzése volt értékelhető. Ennek alapján, ha nem is Rotterdamban és nem latin kéziratban, de Utrechtben rábukkantunk Nataniel Elia alias Matthias Vehe „Mattanjah” című, 1578-ban befejezett – talán akkor nyomtatott – eredeti munkájára, aminek egyik fejezete a fentiekből jól ismert: „*Die Regirung Christi*” címet viseli.¹⁵

A Dávid Ferenc körüli ügyekben és a későbbi erdélyi eszmetörténetben fontos szerepet játszó „Mattanjah”-nak önálló címlapja nincs. Az első oldalon kiemelt típussal szedett cím után rövid előirat olvasható, melynek végén áll a szerző neve: „*Mattanjah, das ist ein kurtzes und nutzliches schreiben sehr notwendig einem ieden Christen der du lust und lieb zur warheit hat zulesen, dan in im viel und mancherlei stuck und puncten, die ware Christliche Religion aus der Bibel recht zu finden, sehr notwendig in dieser itziger zeit da mancherlei Lehr und secten sich erheben, aus Hailiger geschriffi grundlich tractirt werden, geschreiben Von Nathanaele Eliano*”. A szerző erdélyi tevékenységével hozható összefüggésbe az utrechti példányon olvasható korabeli megjegyzés, miszerint Nathanael Elia „*vir ungarus*”. A mű végén levő kolofoon szerint „*Datum Dansenbrugk Anno 78 im Sept. A radikális antitrinitárius ideológiatörténet újabban előkerült forrásmunkája, lényegét tekintve minden korábbi teológiai koncepciótól eltérően, a szerző által igaznak tartott kereszténységet az Ószövetségből és nem az Újszövetségből kívánja kimutatni. És ehhez a rabbinikus irodalom számára meggyőző bizonyítékokat tartalmaz: „In sonderheit vonn Doctor Joseph Albo im Buch Ikkarim ex professo sein verteidigt worden”* – írja utalva forrására.

Vehe-Glirius ezek után megadja a „Mattanjah” programját. A könyvben bizonyítást ígér, hogy az Újszövetségnek tekintett könyvcsoport nem lehet Isten és ember között új szövetség, még átvitt értelemben sem. Mert, ha Jézus mint Messiás betöltötte az Ószövetségi Törvényt és jelenleg a messiási korban élünk –, akkor az Ószövetségi próféták jóslatai a messiási korszakról – azaz a jelenlegi világról – nem voltak igazak. Megfordítva a dolgot, ha az ószövetségi próféták jóslatai a boldog messiási korszakról igazak, akkor Jézus nem volt a Messiás, és az Újszövetségnek tekintett könyvcsoport nem beszélhet az egyszerű és mindenkorra eljött Messiásról.

E fogas kérdések megválaszolásához 4 fokozatból álló bibliaértelmezési rendszert dolgozott ki. A *legfelső* fokozatot képviseli Mózes. Szerinte a Tóra a leghitelesebb isteni kinyilatkoztatás. Ez örökérvényű és megváltoztathatatlan. A *második* fokozatba sorolja a próféták könyveit és más ószövetségi iratokat. Ezek szavait teológiailag felhasználható alapnak tekinti, ha a vizsgált locus nem mond ellent Mózesnek, és annak betű szerinti értelmétől nem tér el. Ezért természetesnek tartja, hogy a példázatok, irodalmi képek vagy az aktuális eseményekkel kapcsolatos kijelentésekből, kiragadva azokat eredeti összefüggésükből, nem lehet teológiai következtetéseket levonni. De a bennük rejlő próféciaik és más irányt adó textusaik Isten akaratát, kinyilatkoztatott szövegét tartalmazzák. Ezek követendők, és még rabbinikus értelmezésük is, természetesen, ha azok a betű szerinti értelmet viszik tovább: *törvényerejűek*. Eddig az ihletett művek. A *harmadik* csoportba tartoznak nála az *evangéliumok*, amelyekről szerinte sehol nem áll az, hogy isteni ihletésre és általános törvényi funkcióra készültek volna. Végül a *legalsó* grádicson állnak az *apostoli iratok*, melyeket egyszerű magánközleményeknek tart. A két utóbbi könyvcsoport természetesen nem ihletett.

Vehe merész bibliakritikai rendszerének legfontosabb újítása nem is ez a négy fokozat. Hanem az az elemző módszer, amivel az evangéliumok és apostoli iratokból különválasztja a koncepciójához használható és nem használható részeket. Meglepő módon a rabbinikus exegézis módszereket véli felfedezni az Újszövetség könyveiben. Ezek szerint az Újszövetség könyveiben megtalálható az Ószövetség *betű szerinti, irodalmi* vagy *áttételes és kabalisztikus magyarázata*. A *betű szerinti* magyarázathoz tartoznak azok a részek, melyek sem értelmileg, sem filológailag nem mondanak ellent az Ószövetségben kinyilatkoztatott tételeknek. Ilyen pl. az az általános kijelentés, hogy Jézus a Messiás, hiszen az Ószövetség egy helye sem nevezi meg az eljövendő Messiást. Vehe összeszedi Jézus Messiásságára vonatkozó újszövetségi helyeket, összeveti azokat az Ószövetség megfelelő locusaival, és következtetése szerint azok betű szerint megfelelnek az Ószövetségnek – és igazolják: Jézus volt a Messiás. Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy Messiás volt ugyan, de nem isten. Ezért ima nem illeti, születése előtt nem létezett, emberi úton született, halála nem lehet megváltás a bűnökért, és nem volt pap. Ezekről ugyanis nincs szó az Ószövetségben. Ezzel szemben a Messiásnak királynak kellett volna lennie, de nem lett az. Tehát küldetése célja és annak megvalósulása nem voltak szinkronban. Ezek után szemügyre veszi a hagyományos keresztény christológiában kiaknázott bibliai locusokat, melyekből bizonyítják Jézus istenfűségát, jogosnak tartják imádását, igazolják, hogy születése előtt részt vett a teremtésben, és a benne való hit üdvözített már emberi születése előtt is. Halála a bűnökért hozott áldozat volt, és halála után Istennel az égben uralkodik. Ezekről megállapítja, hogy ellentmondanak az ószövetségi Messiás-prófeciáknak. De szerinte azért sem vehetők teológailag értékelhető locusoknak, mert íróik, bár hivatkoznak az Ószövetségre, azt csak mint *általánosan köztudott*, kézikönyvként ismert forrást használják. Így minden idézetüket és hivatkozásukat ott kell megvizsgálni, ahonnan kiemelték azokat. Tehát az eredeti helyükön és eredeti összefüggéseikben az Ószövetségben. Mivel alaptétele szerint az evangélisták és az apostolok iratai csak akkor értékelhetők teológiai szempontból, ha állításaik az Ószövetséggel nem állnak ellentétben – így minden további kijelentésük egyszerű, Jézus mellett elhangzott propagandanyilatkozat. Ilyenek pl. a Jézus-Messiás tekintélyét bizonygató *Epistola ad Hebraeos* és más iratok, ahol a szerző olyan ószövetségi helyeket vonatkoztat Jézusra, amelyek az eredeti helyen egészen másról szólnak. Ez nem más, mint *irodalmi* fogás, mint pl. egy közmondás idézése egy konkrét esetre. Nyilvánvaló – mondja Vehe –, a közmondás csak irodalmilag és nem tartalmilag függ össze azzal az esettel, ahol felidézik. Hasonló a helyzet a kabalisztikus módszerrel is. Ha a kabala szót hagyományos értelemben vesszük, akkor tartalmazhat igazságokat, ha misztikus értelemben, akkor nem.

Vehe szerint ezeknek az Ószövetség-magyarázó módszereknek jelenléte az Újszövetség könyveiben nem meglepő. Hiszen az evangélisták és az apostolok zsidók voltak, akik a hagyományos zsidó irodalmi műveltséggel rendelkeztek,

és a többieket az akkoriban szokásos tudományossággal akarták meggyőzni arról, hogy az Ószövetségben meghirdetett Messiás Jézus személyében eljött. Ezért használják a rabbinikus bibliamagyarázat eszközeit, a betű szerinti, az irodalmi hivatkozással és a kétféle kabalisztikus módszereket. Szövegeik tehát keresztényi céllal készült rabbinikus munkák, melyeknek csupán a bennük rejlő „jó hír” értékük van. A „jó hír” pedig: az Isten Jézust Messiássá tette, és kísérlet történt általa az ószövetségi prófétákon keresztül ígért jóslatok beteljesülésére. De ennek a kísérletnek a sikeres befejezéséhez nem volt elegendő sem Isten akarata, sem a Jézus-Messiás. Az Isten és ember közötti új szövetséghez Jeremiás 31,33 értelmében a Törvénynek az emberek szívében való megjelenése is szükséges. Tehát szellemi minőségű új szövetség csak a szabad akarattal rendelkező emberek önkéntes hozzájárulásával jöhet létre. Ez az új szövetség pedig, éppen azért, mert spirituális minőség: nem írható le – ezért is lehetetlen írott Újszövetségről beszélni. Jézus-Messiás és az apostolok életében egyes kortársak szabad akaratukból részt kaptak ebből a megköthető új szövetségből – ezek szellemi, tehát hit-produktummal üdvözülhettek. A kortársak többsége azonban elvetette. Így a kísérlet kudarcba fulladt. Jézus és első tanítványai halála után a hit nem üdvözíthet. Újra érvénybe lépett az Ószövetség; zsidóra, keresztényre kötelezőek annak rituális és morális parancsai. A Messiás, aki egyszerű ember volt – még pap sem –, csupán küldetésével és nem kereszthalálával lehetett a benne hívők segítségére, és mártíromsága senkit sem válthatott meg. Erről ugyanis nincs szó az Ószövetségben. Érdemeiért jelenleg Isten jobbján – ugyancsak az Ószövetség értelmében – mint Messiás várja, hogy Isten ellenségeit lába alá helyezze, és megvalósuljon a neki, mint Messiásnak ígért földi királyság. De addig semmi köze a földi eseményekhez.

Az ószövetségi prófeciákból és a „jó hír”-ből tehát az derült ki, hogy Jézus csak földi életében viselt funkciót, akkor is csak azért, mert Isten Messiássá kijelölte. Ő pedig elfogadta a megbízatást. Az Isten ugyanis – Vehe, de főképpen, forrása Jozsef Albo szerint – nem mindenható, legföljebb mindenható. Vehe sűrűn emlegeti a Talmud egyik ismert mondását három nyelven is: „חבל בידו שמים תרוץ מידאת שמים, *Omnia sunt in potestate Dei, excepto timore ipsius...*; *es sein alle ding in der Hand Gott ausserhalb die forcht Gottes.*” Azaz minden isten kezében, van kivéve az istenfélelmet. Isten tehát nem befolyásolhatta Jézus nemzedékének túlnyomó többségét, legföljebb előre látta küldötte kudarcát. Így azt is tudnia kellett, hogy az ószövetségi Messiás-jóslatok ekkor nem következnek be, így új szövetséget sem köthetett az emberiséggel. Az egész ügynek – Vehe szerint – az volt a célja, hogy „jó hírt” közvetítsen az embereknek, és előkészítse őket a Jézus-Messiás újabb földi megjelenésére, jeruzsálemi királysága elfogadására. Erre az újabb eljövételre az Apokalipszis könyve ad útmutatást. Vehe szerint ez a könyv azonos grádicson áll az ószövetségi prófeciákkal. Itt isteni kinyilatkoztatás közli, hogy Jézusnak ezeréves földi királysága lesz. Ez lesz, az a kor, amikor az első eljövétel kudarcra és az arról szóló „jó hírek” beérnek. Az eltelt időben az emberek ezekből az iratokból megtanulják, hogy a Jézus-Messiás újabb eljövételéig az Ószövet-

ség érvényben marad, és követni kell a rabbinusokat. De utána meglesz Isten és ember között az új szövetség, amikor a szívükkel fordulnak majd Isten felé úgy, ahogy azt Jeremiás megjövendölte. Ez lesz az az idő, amikor feltámadnak, akik mindig ragaszkodtak a mózesi Törvényhez, vagyis a zsidók. Azok, akik a „jó hírben” elmondott első kísérlet idején hitték Jézus messiási küldetését, vagyis Jézus és az apostolok kortársai. Azok, akik a „jó hír” alapján várják Jézust, nem hittek a kitalált Újszövetségben és megtartják a Törvényt, vagyis Vehe követői. Jeruzsálemben megvalósul majd Jézus ezeréves földi királysága és abban minden prófétai jóslat. Ezt követi a végítélet, amikor az Isten ítéel el-e-venek és holtak felett.¹⁶

E tanításait tartalmazó könyve példányaival érkezett Vehe-Glirius Erdélybe. Jogosnak látszik Pirnát Antal feltevése, hogy Vehe-Glirius Jacobus Palaeologus ajánlólevelével kezében Lengyelország felől jött Kolozsvárra. Kettőjük kapcsolatáról Possevino is tud. Szerinte mindketten valamikor 1574 táján bukkantak fel Erdélyben, ahol egy új antitrinitárius bibliafordítás munkálataiban vettek volna részt. Palaeologus ez idő tájt valóban megfordult Kolozsvárott, az sem kizárt, hogy a bibliafordítási munkát Johannes Sommerrel tervezte, de annak 1574-ben bekövetkezett halála után a vállalkozás szünetelt. Palaeologus 1575-től Jetricz ž Kunovic morvaországi nemes birtokán húzódott meg. Itt kereshette fel Vehe-Glirius, és innét indulhatott tovább Erdély irányában. A Palaeologustól kapott ajánlólevélben talán szó esett a bibliafordítási munkálatok újjászervezéséről és Vehe-Glirius héberben való jártasságáról is.

Amikor Vehe-Glirius szellemi és fizikai poggyászával 1578-ban felbukkan Erdélyben, már lebonyolódott a Dávid Ferenc által összehívott és lényegében eredménytelenül végződött „aratás utáni” fent emlegetett zsinat, de az olasz antitrinitárius polemikus, Faustus Socinus nem volt még a városban. Az utóbbi valamikor 1578 október végén, november legelején jött Vehe-Glirius követően, és az érkezése előtti dolgokról bizonytalan tájékoztatást ad, közel 15 évvel később írt könyvében. De azt határozottan állítja, hogy Glirius már jóval korábban hirdette a nonadorantizmus elvét, és részt vett volna a nyár végi vitákban. Mindebből csak annyi igaz, hogy Vehe-Glirius álnéven Socinus megérkezésekor már a városban működött.¹⁷

Vehe-Glirius, ahogy az adatok mutatják, a kolozsvári iskolában kapott állást, és a szokásnak megfelelően a tanárok és diákok előtt egy teológiai kérdéstről szóló fejtegetéssel mutatkozott be új munkahelyén. Palaeologus és Dávid patronáltja élettapasztalatából merítve, jó diplomáciai érzékkel olyan témát választott, amely a forrongó antitrinitárius egyház legfőbb irányzatának megfelelt, és egyben módot nyújtott arra is, hogy burkolt formában tájékoztassa a radikálisokat valódi nézeteiről. Ebből az alkalomból hangzott el a „Declamatiuncula contra Praedestinationem Neoteritorum” című műve, amely még valamikor 1578 előtt készült. Itt a szerző az antitrinitárius mozgalomban általában megtagadott predesztinációtan szétboncolása ürügyén, de kellő simulékonyssággal az „*első teológusok, régi bölcssek, tudós előkor*”

nevében egyik-másik talmudi tételt emeli ki. Lényegében utal egész koncepciójára. A bibliai textusok értelmezésénél előtérbe hozza az ószövetségi héber prioritását, az újszövetségi görög szentségének limitálását, és így lényegében implicite érinti mindazokat a kérdéseket, melyek az egyházpolitikai élet centrumában álltak 1578 szeptemberében–októberében Erdélyben.

Ezek után érkezett Socinus Kolozsvárra, ahol Dávid Ferenc házában elszállásolva megkezdte polémiáit az unitárius püspökkel. Valószínű Vehe-Glirius is együtt lakott velük. Az tény, éppen Socinustól tudjuk, hogy vitáikon részt vett. Másrészt Possevino szavai nyomán nem kétséges, hogy Vehe-Glirius az ezt követő hónapokban egyre közlékenyebb lett, és a „Declamatiuncula” diplomatikus hangvételétől eltérve, egyre radikálisabb eszméket terjesztett a városban.¹⁸

Közel négyszáz éve vitatott kérdés az egyháztörténetben, és az utóbbi évtizedekben az eszmetörténeti kutatás számára is fontos feladat, Dávid Ferenc ideológiai álláspontjának tisztázása az 1579 tavaszán foganatosított letartóztatása előtti és utáni hónapokban. Sorra véve a korábban is rendelkezésre álló forrásokat, hitelesnek fogadhatjuk el azt a négy pontot, melyekben Dávid 1578 őszén tömören megfogalmazta Jézus nem imádásának tanáról alkotott véleményét. E pontok Socinus megérkezése után mintegy vitaalapként szerepeltek. Dávid megállapította, hogy a Bibliában Jézus imádásáról nincs nyilatkozat és az alábbi okokból nem illeti ima: *I. Dei mandatum extat severissimum, extra Deum partem creatorem coeli et terrae, neminem invocandum esse. II. Christum Magistrum veritatis docuisse praeter patrem coelestem. III. Invocatio vera esse definitur, quae fit in spiritu et veritate ad patrem. Ergo falsa est quae fit ad filium. IV. Formulae orationis directae, non ad Christum sed ad Patrem referuntur.*¹⁹ A nonadorandus kérdésben tehát Dávid határozott véleménnyel volt, és ennek kialakításához semmi kétség, aligha volt szüksége bárki segítségére. Legfeljebb arról lehetett szó, hogy Sommer, Palaeologus és mások, azaz korábbi környezetével együtt már az 1570-es évek közepe táján kialakított nézeteket fogalmazta egybe. Kevésbé egyértelműen hiteles, de elfogadható az Unitárius Egyháztörténeti Kéziratban fennmaradt 10 pontból való tételsor, amelyet Dávid 1579. február 24-én egy szűkebb unitárius zsinaton elfogadtatott egyháza papjaival. Ebben benne foglaltatott Blandrata és Socinus legfontosabb vádjának, az innovációnak tagadása. Dávid és hívei szerint nem újítanak azok, akik lépesről lépésre közelednek az eltemetett igazság felé, amint arról Dávid más helyen is világos véleményt mondott. Másrészt pedig itt is kijelenti, hogy a fides, cultus és invocatio csak az Atyát illeti.²⁰

Ezt megelőzően és közben zajlott a vita Dávid házában az unitárius püspök és újabban érkezett vendége, Socinus között. És részt vett ezeken az eszmecseréken Vehe-Glirius is. Socinus Dávid első négy tételére hosszabb fejtegetésben válaszolt, azt bizonygatva, hogy Jézust bizonyos fokig megilleti az imádság, mert beteljesedett vele a zsoldárok szava és az Atya jobbján ülve mint Fiú uralkodik. Dávid erre még terjedelmesebb írásban válaszolt, és

ebben a replikában sincs másról szó, mint a nonadorandus-kérdésről. Ez utóbbiról Dávid itt kifejti: Jézus imádása nem lehet helyénvaló, mert a bibliai szövegek szerint Jézus feltámadása óta semmit sem cselekszik az emberiségért. Küldetése mennybemenetelével véget ért, és az Atya jobbján várja az utolsó ítélet óráját. Akkor majd eljön, ítél és király lesz az emberiség felett. Érdeemes e válaszban is felfigyelni arra, hogy a vita tárgya itt és Dávid minden hitelesnek tekinthető megnyilatkozásában szigorúan Jézus imádása tárgykörében zajlik. Dávid tagadja, Socinus megengedhetőnek tartja, a fejedelmi hatalom támogatását élvező Giorgio Blandrata egyenesen kötelezőnek hirdeti.²¹ Ha most a fentiek ismeretében közelebbről szemügyre vesszük Socinusnak Vehe-Glirius és Dávid Ferenc eszmei kapcsolatára utaló megjegyzését, a német antitrinitárius „*ex parte*” a püspök tanítója volt, és már a püspök előtt is hirdette a nonadorantizmust Erdélyben. Ebből nyilvánvaló az is, hogy Socinus erre a kérdésre és nem ennél sokkal merészebb tételekre utal az „*ex parte*” kifejezéssel. Vehe-Glirius nonadorantizmusát jól ismerjük a „Mattanjah”-ból. Ez lényegileg nem sokban különbözik Dávidétól, de nem is mondható azonosnak azzal. Bár megegyeznek Jézus halála utáni mennybemenetelétől tartó passzivitásán, a bibliai textusokban egyikük sem találja az invocatio indokát. Mégis, amíg Vehe egész kereszténység-konceptiójának csak része, pontosabban következménye Jézus nem imádása – addig Dávidnál az 1578–1579-es esztendőök fordulóján ez központi kérdés. Socinus a fentebb idézett helyen a valóságot írta le. Vehe-Glirius Dávidnak csak annyiban volt mestere, hogy a szönyegen levő nonadorantizmus ügyben újabb értelmezési lehetőségeket tárt fel, esetleg addig nem tárgyalt forrásokra hívta fel figyelmét, talán része volt az egész koncepció megfogalmazásában. Socinus mindenesetre nem késlekedett volna Vehe-Glirius Dávid teljes értékű mesterének nyilvánítani – ha erre okot látott volna. Néhány szavas megjegyzésében sem mond többet róla, mint annyit, hogy Glirius a neki feltett kérdésekre kitérően válaszolt. A Jézushoz intézett imát pedig egyenesen negálta.

Vehe-Glirius az 1578. esztendő késő őszen és a következő év legelején a kolozsvári iskolánál működött, és korábbi diplomatikus magatartását félretéve, valószínűleg a Dávid körüli események felgyorsulásával egy időben, nyílt és meglepően eredményes propagandába kezdett. Kolozsvárott széltében-hosszában hirdette ultraradikális tanításait, és az újításokra fogékony kolozsváriak hallgattak szavára. De a fejedelemség távolabbi pontjain is tudomást szereztek merész bibliakritikai nézeteiről, Jézus-konceptiójáról és a más forrásokból is ismertté váló chiliaista elképzeléseiről. Possevino atya feljegyzései szerint a legeretnekebb nézeteket vették át tőle a kolozsváriak, és „*haveva empiuto il cervello di Francesco di Davide di perniciosissimi errori...*” Annak ellenére, hogy a jezsuita diplomata számára összefolytak a különféle antitrinitárius irányzatok elképzelései, elbeszéléseiből kihámozható a „Mattanjah” jó néhány tétele. Báthori István parancsára készült jegyzőkönyvek alapján írt beszámolója adatai arról is árulkodnak, hogy eze-

ket a radikális antitrinitárius nézeteket a polgárok a „*sido doctor*”-nak tulajdonították: „*Ma interrogati onde questo sapevano, non potevano fare altro che, et pervertire le manifestissime profetie del testamento antico, stimolati da quel Glirio Giudaizante, et da altri...*”²² Feltűnő azonban, hogy sem a jól tájékozott Possevino, sem mások nem említik a „Mattanjah”-t. Pedig mint azt látni fogjuk, néhány példánya közkezen forgott Erdélyben. Ennek a feltűnő hallgatásnak vagy az volt az oka, hogy a Nataniel Elia álnevet nem tudták azonosítani, vagy az, hogy más személyt sejtettek, esetleg akartak sejtetni mögötte.

Dávid Ferenc helyzete az 1579. február 24-én összehívott, korlátozott résztvevőkkel tartott zsinatán elfogadott tézisek miatt tovább rosszabbodott. Ezek a tézisek lényegükben nem közöltek mást, mint amit a püspök és hívei már korábban is hirdettek. Jézus nem imádását kimondó nyilatkozatokat a lelkészek nem tartották innovációnak, véleményük szerint erről már szó volt, és senki sem ütközött meg rajta. Valóban, az alapvető ideológiai nézetek nem változtak, de időközben az egyházpolitikai helyzet megmerevedett. Blandrata ezt felismerve, végezni akart azokkal, akik szerinte az unitárius egyház féltve őrzött legalitását és egységét veszélyeztették. Ellenfelei között Dávid volt a legnagyobb tekintéllyel és befolyással a lelkészekre és a hívőkre, ezért a püspök meggyőzését vagy eltávolítását szorgalmazta. Az elmérgesedett helyzetben Blandrata formálisan Dávid ideiglenes felfüggesztését kérte a teológiai kérdések tisztázásáig. A katolikus fejedelem és udvarának tagjai örömmel vettek részt a radikálisok elleni hajszában - annál is inkább, mert azt az unitáriusok egy része maga kezdeményezte. Az intézkedések sorában, nem sokkal az átmeneti sikert hozó tordai zsinat után, Matthias Vehe-Glirius, a „*sido doctor*” a kolozsvári tanács elküldte Erdélyből.²³ A csupán néhány hónapig tartó erdélyi tevékenységét kényszerűségből megszakító német antitrinitárius Lengyelország irányában tartott. A nézeteit és tanításait összefoglaló „Mattanjah” egyik példánya valószínűleg a valóságban, de átvitt értelemben is, hatását illetően bizonyíthatóan Erdélyben maradt. Nem túlzás, ha azt állítjuk: Matthias Vehe-Glirius könyvének az erdélyi eszmetörténetben jelentősége akkor bontakozott ki, amikor a szerző már elhagyta az országot. A „Mattanjah” főszereplője maradt a Dávid Ferenc ellen folytatott eljárásnak, és forrása az erdélyi szombatosságnak.

Faustus Socinus és Giorgio Blandrata együttműködése eredményeként a beteg püspököt 1579. március 29-én letartóztatták. A vádlók a számottevő ellenféllel szemben nem válogattak az eszközökben. A letartóztatási akció valószínűleg Blandratától indult ki, aki nem elégedett meg a Socinus–Dávid polémia eredményével, mert az kizárólag az invocatio kérdése körül mozgott és nem tartalmazott olyan elemeket, amelyek miatt a beteg püspököt vádhatóság elé állíthatták volna. Vehe-Glirius eltávolítása után, valamikor 1579 március elején, Socinus meglepő gyorsasággal egy 15 pontból álló, állítólag Dávid nézeteit tartalmazó tételsort produkált Blandratának. Ennek alapján már letartóztatható volt. Blandrata 1579. április 26-ra összehívta papjait egy

megtartandó újabb tordai országgyűlésen való részvételre, és a meghívó felhíváshoz mellékelte az említett pontokat.

A „*Theses quibus Francisci Davidis sententia de Christi munere explicatur, una cum antithesibus Ecclesiae a Fausto Socino conscriptis...*” címmel ellátott szöveget Báthori Kristóf fejedelem előtt bemutatták. A dokumentum két szövegváltozatban maradt ránk. Az egyik, amelyet Faustus Socinus maga közölt, a korábban már idézett „De Jesu Christo invocatione Disputatio” című, 1595-ben megjelent művében, ahonnan bekerült összegyűjtött műveinek még életében kiadott kötetébe. Socinus tömör pontokba szedve sorolja fel Dávid eretneknézeteit, és hasábosan mellettük vonultatja fel a hivatalos unitárius nézeteket. A Dávid-per előkészítése és lebonyolítása szempontjából az utóbbiaknak nagyobb jelentőségük volt, mint a szakirodalomban sokat vitatott állítólagos dávidi tételeknek. Az „antithesibus Ecclesiae” igazolta az antitrinitáriusok ellen fordult fejedelem előtt, hogy a Blandrata-irányzat nem lépte túl a törvényes kereteket. Egyben pedig zsinórmértékül szolgált a püspök innovációs nézeteinek bizonyításához. Ehhez viszonyítva minden minimális eltérés már „eretnekség”-nek számított. A püspök nevében összeállított tézisek a maximális programot képviselték. Feladatuk volt a hatalom és az ingadozó papság Dávid ellen hangolása. Ezt a kéziratot kapta kézhez Blandrata, és úgy látszik, nem elégedett meg a Socinus által leírtakkal, hozzájuk csapott még egy tételt. És nem is akármilyent. Nyilván abból a meggondolásból indult ki, hogy a tézisrendszer elején álló első pont eleve megriaszthatja az olvasót. A Blandrata által terjesztésre kerülő Dávid-féle állítólagos tételek így kezdődnek: „*Homo ille Jezus Nazarenus, Mariae Josephi uxoris filius ex ejusdem semine Josephi conceptus et natus est; quocumque tandem ratione id factum sit: Credimus eum Messiam illum esse in Veteri Testamento a Deo promissum.*” Ez a Socinus által közreadott anyagban nem szerepel. Így az eredetileg 15 pontból álló bizonyíték 16-ra növekedett. Ezt a kiegészített tételsort terjesztette Blandrata a lelkészek között.²⁴

Socinus a terhelő bizonyíték átadása után hamar eltávozott Erdélyből, és így mit sem tudott arról, hogy az általa összeállított tételeket itt-ott megmásították és kiegészítették. Távozása után nyugodt szívvel adta ki a Blandratához benyújtott 15 pontot és mellette az „antithesibus Ecclesiae”-t. Talán nem is sejtette, hogy ugyanannak bővített változata 16 pontban terjesztésre került Erdélyben. Nyilvánvaló, hogy eredetinek a Socinus-féle változatot tarthatjuk. Eredetinek abban az értelemben, hogy ezt adta át Socinus Blandratának, és nem abban az értelemben, hogy azok Dávid nézeteit tartalmazták volna. A 15, illetve 16 pont ugyanis a „Mattanjah” rövidre fogott kivonatát tartalmazza.

Pirnát Antal 1961-ben felhívta a figyelmet arra, hogy a tézisek a XVI. századi kortársak szerint hamisak voltak. Így nyilatkozott Óvári Benedek simándi unitárius prédikátor, Karádi Pál temesvári szuperintendens és Trausner Lukács, Dávid Ferenc veje, a püspök ellen folytatott per krónikása.

Pirnát megjegyzése szerint e téziseket „*Glirius talán írhatta, Dávid aligha*”, mert egyetlen korábbi nyilatkozata sem jelzi, hogy eljutott volna odáig, ameddig e tételek szerzője. E kétely jogosságát sok minden egyéb bizonyíték mellett az is alátámasztja, hogy Socinus és Dávid polémiájának tárgyáról beszámoló források csupán az invocatio problémájáról beszélnek. A 15, illetve 16 pontban alig esik erről szó - egyéb és ennél jóval merészebb nézeteket tartalmaz:

1. *Homo ille Jezus Nazarenus, qui Christus appellatur, non per spiritum propheticum, sed tantum modo per Spiritum sanctum locutus est. Id est, quamvis legatus a Deo fuerit, non tamen quaecunque verba docendo dixit, ex ipsius Dei ore processisse censenda sunt.*

2. *Hinc fit, ut illius et Apostolorum ejus verba, ad Mosaicae legis, et aliorum propheticorum oraculorum normam expendenda sint. Et si quid vel contrarium, vel diversum ab his in illis reperitur, aut reperiri videtur, id aut rejiciendum, aut certe ita interpretandum sit, ut cum Mosis et prophetarum doctrina plane consentiat, quae sola morum vitae, et divini cultus regula nobis esse debet.*

3. *Nam inter Vetus per Mosen, et Novum per Christum percussum foedus, nulla penitus vel in doctrina (ea praesertim, quae ad mores spectat) vel in divinis promissionibus differentia statuenda est, sed in hoc tantummodo differe dicenda sunt, quod in vetere foedere Litterae, in novo vero Spiritus ministerium fuit, adeo ut caeteroquin per hoc illud nec antiquatum, nec immutatum ullo modo, sed confirmatum dici debeat.*

4. *Praesertim cum Novum illud foedus vere hactenus ad tempus tantum, idque per breve, extiterit, id est, usque ad Hierosolymae excidium, nec postea locum, nisi ex parte aliqua, habuerit, aut habiturum sit, donec Jesus iterum ad nos redierit, et in hoc mundo, in ipsa urbe Hierosolyma instaurata, super carnali populo Jacob, ut caeteri reges terrae solent, justissime tamen et sanctissime regnaverit.*

5. *Interim Jesus est guidem Christus, sive rex populi Dei, sed designatione tantum, cum ex omnium prophetarum oraculis certum sit, Christum illum a Deo promissum, nullum aliud regnum quam terrenum, et quale supra dictum est habiturum.*

6. *Ut ejusmodi regnum statim haberet missus fuit Jesus a Deo in mundum, sed quia noluerunt eum Judaei, quibus promissus fuerat, et quorum rex esse debebat, recipere, postquam ab ipsis contra Dei propositum interremptus fuit, sustulit eum Deus ab illis, et in locum transtulit, ubi tuto in Dei protectione quiescit. Hoc siquidem est eum sedere vel esse in caelis, a dextris sive in dextera Dei.*

7. *Itaque ibi expectans, donec subjiciantur illi a Deo omnes inimici ejus, et ita regnum sibi promissum habeat, nihil interea agit.*

8. *Non igitur Deus amplius dici potest, quemadmodum fortasse, cum in mundo versaretur, poterat ratione officii. Nam ab officio, ut dictum est, nunc plane cessat.*

9. *Propter hanc eandem causam turpiter errant. Qui eum nunc absentem adorant, quod non nisi divina ratione fieri potest, cum ne tum quidem, cum praesens erat, sine maxima Dei offensione, aliter quam civili et humana quadam ratione adorari posset.*

10. *Quare etiam nec illi servire, nec cultum aliquem praestare alia ratione, quam ei obediendo, id est, ejus praecepta conservando, aut possumus aut debemus.*

11. *Neque etiam illi confidere, nisi quatenus ea quae nobis dixit, vera esse credamus, et quae nobis Dei nomine promisit, accepturos nos esse firmiter speremus.*

12. *Ilum invocare, id est, auxilium ejus et opem in necessitatibus nostris implorare, perinde est, ac si quis Mariam, et alios sanctos mortuos imploret, qui nec quod exaudiant preces nostras, nec quod aliquid largiri nobis possint, nusquam ne minimum quidem testimonium habent.*

13. *Sed nec ipsum etiam ita invocare possumus, ut pro nobis Deum oret, vel nobis a Deo aliquid impetret, non magis, quam praedictos sanctos mortuos. Non enim amplius inter Deum et nos mediatoris officio fungitur. Nam quod scriptum est, eum adhuc pro nobis interpellare, nihil aliud sibi vult, quam preces, quas, dum hic erat, pro omnibus sibi fidem habituris Deo obtulit, efficaces etiamnum in ipsius Dei conspectu esse.*

14. *Porro ejus Sacerdotium, (si modo revera sacerdos unquam fuit) tunc reipsa finem habuit, cum in cruce expiravit, nec alia ratione ejus oblatio, nobis prodest, aut prodesse potest, quam propter ipsius oblationis, quamvis jam transactae, efficaciam, quae perpetuo duret, propter quod etiam ejus sacerdotium perpetuum, et ipse sacerdos in aeternum esse dicitur, et adhuc peccata nostra eum expiare alicubi fortasse scriptum est.*

15. *Quamobrem Jesu Christo in quiete suo placide versari permissio nihil nos ab eo nunc juvari apud Deum, vel credamus, vel curemus, nisi quatenus dum hic inter nos fuit, salutisque viam nobis ostendit, et ad Deum accedendi modum docuit, donec ad nos regnum accepturus revertens vere Christus Dei fiat, et in hoc mundo personaliter praesens, nos Dei virtute foveat atque sustentet. Interim ad Deum ipsum solum, nulla Christi praesente alia ope aut potestate confisi, perpetuo confugiamus.*"²⁵

E tézissor koncepciója a „Mattanjah” bibliaszemléletén, krisztológiáján és chiliaizmusán nyugszik. Láttuk Matthias Vehe-Glirius megállapításait a mózesi Törvény prioritásáról, a prófétai iratok értékeléséről, és az azokhoz viszonyítandó evangéliumi és apostoli iratok teológiai szerepének limitálásáról. A Dávidnak tulajdonított tézissor 2. pontja ezt az elemzést tartalmazza. Következményeit, vagyis az ember és Isten között létrejövő új szövetség spirituális minőségét és annak az Ószövetség betűit betöltő – és nem megváltoztató – lelki megváltást az 1. és 3. pontok Jézushoz kötik, aki isteni küldötként valósította meg az Ószövetségben betűkbe foglalt isteni ígéreteket. Azokon nem változtatott, hanem megerősítette azt. Vehe-Glirius egyik legjelentősebb teológiai újítása a 4. és 6. pontokban került megfogalmazásra.

Az Isten és ember közötti új szövetség csak rövid ideig jött létre, és Vehe-Glirius szerint csak az apostolok koráig volt érvényben, Socinus fogalmazványa szerint Jeruzsálem lerombolásáig. Utána megszűnt érvénye, és értéke csupán annyi, hogy jelzi a Jézus-Messiás második eljövételét, amikor Isten megadja neki a próféták által megígjósolt földi királyságot. A Jézus-Messiás ember volt és emberként fog újra megjelenni. De isteni küldetése után, amely az emberek akarátán megbukott, Isten magához vette. Az 5. pont tömöríti Vehének Jézus jelenlegi, vagyis halála után elfoglalt helyzetéről alkotott véleményét. Az égbe került Jézus ezért újabb eljövételéig nem Messiás és nem király, mert az isteni ígélet földi uralkodást jelzett. A 7. pont megállapítja, hogy passzív létre korlátozódik égi jelenléte, és várja, amíg Isten lábai alá helyezi ellenségeit. A 8-13. pontok a „Mattanjah” érvei nyomán megállapítják, hogy semmi körülmények között nem nevezhető Istennek, és ezért imádása vagy a hozzá intézett könyörgések hiábavalók és hibásak. A 14. pont érinti Jézus papságának kérdését. A Socinus-féle megfogalmazás is kétkedik abban, hogy pap lett volna, de ha mégis az volt, funkciója a kereszthalállal megszűnt. Vehével egyetértésben jelenti ki, hogy áldozata nem hozott megváltást, csak felhívta a figyelmet a bűnök megválthatóságára. A 15. pont megismétli azt a korábban már elhangzott vehei állítást, hogy Jézus Istentől megkapja majd földi királyságát, és itt fog uralkodni. Akkor lesz Isten valódi Messiása. Addig érvényben marad az Ószövetség betűje, azután megvalósul szellemi tartalma.

A Socinustól kézhez kapott „dávidi” tételsor valódi forrását Blandrata minden bizonnyal nagyon jól ismerte. Amint azt Possevinótól tudjuk, a kolozsvári polgárok is tisztában voltak azzal, hogy merész nézeteik nem Dávidtól, hanem a „*sido doctor*” Vehe-Gliriusától származtak. Ellenkező esetben nem a jöttment némethez, hanem a nagy tekintélyű püspökhöz kötötték volna szekerüket. Különös tekintettel arra, hogy a Possevino-utazás idején, 1584-ben Dávid már rég halott volt. Mivel a jezsuita diplomata nem utazásán szerzett saját tapasztalatait írta le, és minden állítása jegyzőkönyvek alapján készült, nyitva marad a kérdés, hogy mi akadályozta meg a polgárokat abban, hogy a jegyzőkönyvek felvétele idején előtárják a Dávid ellen felhozott vádak valódi forrását. Kérdésünkre közvetlen válasz aligha lesz, amíg a Dávid ellen 1579. június 1–3 között tartott gyulafehérvári per hiteles dokumentumai elő nem kerülnek. Addig csupán a jelenlevő, de elkötelezett személyek írásai állnak rendelkezésünkre.

Az eljárás lefolyásának ez idő szerint leghitelesebb informátorai homlokgyenest ellentétes nézőpontból vizsgálták az eseményeket. De Leleszi János jezsuita és Dávid Ferenc veje, Trausner Lukács írásaiból kibontakozik a per lefolyása, sőt néhány mozzat eleme is. Leleszi a per után néhány nappal, 1579. június 9-én írta meg római főnökeinek az eseményeket, és elbeszélésének a konkrétumokat tárgyaló része objektívnek látszik. Megtudhatjuk tőle, hogy Blandrata és egy társa, nevezett István pap [Basilus], a kolozsvári iskola vezetője, nyilvánosan esküt tettek, miszerint ők nem voltak Dáviddal

egy véleményen, és adandó alkalommal latin, német és magyar írásokból bizonyítani fogják a püspök újításait. Leleszi saját szerepe kihangsúlyozása-ként elmondja azt is, hogyan beszélt le a fejedelmet egy esetleges hitvita megrendezéséről. Érdekes érvelése a hitvita ellen talán csak főnökeinek szólt. Mindenesetre az előzmények után alig hihető, hogy Blandrata polémiában akarta volna meggyőzni Dávidot. A források szerint az olasz orvos és barátai igazolni akarták a püspök újításait, és nem vitában legyőzni. Leleszi 1579. május 31-én este megkapta a fejedelemtől a másnapi tárgyalás forgatókönyvét, ami ismét gyöngíti előző állítását. Ha ugyanis az utolsó percben ő beszélt le a fejedelmet a készülő vita megtartásáról, hogyan és mikor értesítették az érdekelteket? Röpke néhány óra alatt elkészíthető volt-e a peranyag? A vádlott és képviselője miért nem tiltakoztak? Az érdekükben szóló kortársak miért hallgatnak arról, hogy eredetileg hitvitáról volt szó? A másnap olajozottan működő gépezet összeszereléséhez mikor volt idő? Hiszen az 1579. június 1-én kezdődő perben az előre megírt menetrend szerint vádolták Dávidot, mégpedig az új tanítások hirdetése miatt, az unitárius egyházközösségek jelentése alapján Majd megkérdezték, szerzője-e azoknak a hittételeknek, melyek eltérnek a korábbi tanításoktól. Blandratának az volt a feladata, hogy egyrészt igazolja Dávid szerzőségét, másrészt bizonyítsa azok innováció jellegét. A másik hitelesnek tekinthető beszámoló Trausner Lukács tollából maradt ránk. Ez a nagyon agilis és apósát a végletekig védő kolozsvári polgár Vehe távozása után is kapcsolatban maradt a Lengyelországban élő német antitrinitáriussal. Pirnát jogos feltételezése szerint a perrel készült beszámolója, amely a *Defensio Francisci Davidis* lapjain *Epistola fratrum Transylvanorum ad N. N.* címmel jelent meg, tulajdonképpen Vehének volt címezve.²⁶ E leírásból megtudhatjuk, hogy a perre teljesen elgyengülő Dávid vejen keresztül nyilatkozott. Trausner Leleszinek egy másik megjegyzésével teljesen egybehangzóan állítja, hogy Dávid a nonadorantizmussal kapcsolatos kijelentéseit beismerte. De azokat a tételeket, melyeket nevében terjesztenek, nem vállalta. A Dávid irányában érthetően részrehajló leírás szerint Blandrata ekkor szerepének megfelelően bizonyítani kezdte, mégpedig állítólag Dávid nyomtatott könyveiből, a püspök merész újításait. A „judaizmus”-hoz való visszatéréssel vádolta Dávidot. Ezek után elkezdődött a Socinustól kapott pontok felolvasása. Mivel e tételsor primer forrását azonosítottuk a *Mattanjah*-val, jogosnak látszik a gyanú, Blandrata a Nataniel Elia álneven megjelent könyvet nem akarta-e Dávid nyakába varrni? A jól tájékozott Possevinónak is van egy elgondolkoztató megjegyzése, amely alátámasztani látszik, hogy a hivatalos források Dávid magyarul, latinul írt könyvei mellett németül megjelent művéről is tudni akartak. A jezsuita atya szerint Dávidnak „in lingua Unghera, Tedesca et Latina” írt könyvei nagyon népszerűek voltak az eretnekek között.²⁷ A bibliográfiai szakirodalom azonban csak latin és magyar Dávid-műveket ismer. Ezekben viszont nyoma sincs azoknak a pontoknak, melyeket Blandrata Dávid nyomtatott műveiből kívánt kimutatni. Másrészt viszont az olasz orvos nagyon jól tudta,

hogyan van egy német nyelvű munka, amely közkézen forog az eretnekek között Erdélyben – nyomait a későbbiekben felkutatjuk –, és amely tartalmazza mindazokat az „elrettető” nézeteket, amelyek miatt Dávidot elítélheti a fejedelem. Ez a könyv a „Mattanjah”, amiből Socinus summázta a püspök állítólagos tanait.

A per eredménye közismert. Kolozsvár polgárai közül jó néhányan ugyan igyekeztek megmenteni püspöküket, Trausner Lukács is mindent megtett apósa érdekében, a konzervatívok azonban erősebbnek bizonyultak. Dávidnak buknia kellett, mert veszélyeztette az egyházpolitikai egyensúlyt. A volt püspök börtönben maradt, és a dévai vár kazamatáiban halt meg 1579 november elején. Az unitárius egyházban eltávolítása után megindult a tisztogató munka. Ebben a legaktívabbak Blandrata és közvetlen párthívei voltak: Hunyadi Demeter – Dávid utódja a püspöki székben – Basilius István, Szakmári István és mások.

Vehe-Gliriusnak az erdélyi radikálisokra gyakorolt ideológiai hatása vizsgálatokkor nem mellőzhető egy további, Dávid Ferencsel kapcsolatos probléma részletesebb elemzése. A „Mattanjah” szerepének tisztázása a püspök elítélésekor nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy Dávid, bár a tételek nem tőle származtak, elfogadott volna azokból valamit, esetleg egy egész koncepciót. Trausner Vehe-Gliriusnak írt beszámolójában olvasható védekezése ugyanis úgy is érthető, hogy a püspök nem vállalta e tételek szerzőségét – de azokról nem mondott véleményt.

Vehe-Glirius a kérdésre egyértelmű választ ad, és maga határolja el saját nézeteit Dávid utolsó hitelesnek tekinthető hitvallásától. A német antitrinitárius a gyulafehérvári per után három évvel, 1582-ben Krakkóban Theodosius Schimberg álnév alatt kiadta Johann Sommer „Refutatio Scripti Petri Caroli” című könyvét. Ennek előszavában latin nyelven összegezi teológiai tételeit, melyeket németül a „Mattanjah”-ban fejtett ki részletesen. E mű függelékeként közzétette Dávidnak a börtönből kijuttatott hitvallását, melyet a fogoly az 1579. április 27-i zsinathoz küldött. Dávid ebben a legkésőbbi írásában semmivel sem mond többet, mint azokban az iratokban, melyekben nonadorantizmusát fejtette ki. A szerkesztő Vehe-Glirius számára Dávid hitvallása nem jelentett semmit. Mellékesen megjegyzi, hogy a kötetben néhány lap üresen maradt, és ezeket felhasználva közli Dávid tételeit. A számkra döntő bizonyítékot szolgáltató szövegben a püspök vallja, hogy Jézus volt a megígért Messiás, Isten fia, aki nem természet szerint, de hiténél fogva Isten, akinek tisztessége, dicsősége és hatalma az egy Istentől függ. Az Isten pedig fiát az „írások” megtartása által akarja tiszteltetni. Jézus a Messiás, élők és holtak ítélő bírója, az igazság mestere, akinek hatalma van megnyitni és bezárni az élet könyvét, aki magát az emberiségért feláldozta. Ez az engedelmes áldozatkérés, közbenjárás az örök szövetség az emberiség és az Atya között Jézus által jött létre. Ami Jézus égi uralkodását illeti, Dávid szerint a bibliai szövegek nem egyértelműek. Végeredményben tehát alapvető teológiai tételekben különbözik Vehe-Glirius tanításaitól. A német teoretikus

nem is hozza összefüggésbe e tételeket saját nézeteivel.²⁸ Pedig ha valakinek, úgy Vehe-Gliriusnak tudnia kellett volna, hogy Dávid ezeken a nézeten túljutott, és nem kis dicsőségére válhatott volna annak kijelentése, hogy a nemzetközileg is jól ismert Dávid Ferenc, az antitrinitáriusok „szentje”, az ő nézeteit fogadta el. Lengyelországban, 1582-ben már senkit sem vesélyeztetett volna ez a bejelentés. A kolozsváriak püspöke már halott volt, Vehe pedig így is, úgy is, saját, igencsak „zsidózó” tételeit terjesztette.

A további erdélyi események és azokkal kapcsolatos írásos források is bizonyítják, hogy Dávidnak a nonadorantizmuson kívül aligha volt Vehe-Glirius koncepciójával azonos felfogása.

Az 1579. esztendőben meginduló konzervatív restauráció első lépéseként, röviddel Dávid elítéltetése és halála után, az új unitárius püspök, Hunyadi Demeter adminisztratív eszközökkel hallgattatott el egy kisebb lelkészcsoporthoz, akik továbbra is ragaszkodtak a dávidi hitvalláshoz. Eőssi András szombatos szerző elbeszéli, hogy Hunyadi Demeter az unitárius egyházon belül elhelyezkedő, de vele meg nem egyező hiten levő papokat, vagyis a Dávid elveihez hűségesen ragaszkodó lelkészeket kizárta az egyházból. Eőssi éppen azon háborodik fel, hogy ezek a lelkészek nem vallottak semmi mást, csak a nonadorantizmust – tehát unitárius hitet követtek –, mégis a kiközösítés lett sorsuk. Érdemes figyelni arra, hogy a szombatos Eőssi nem arról beszél, hogy e papok hűségesek maradtak Dávidhoz és szombatos elveket hirdettek – azaz a püspök ellen felhozott pontokat terjesztették, hanem *ex pressis verbis* azt állítja, hogy ezek nem voltak hajlandók megtagadni Dávidot – és a nonadorantizmus mellett foglaltak állást. Más kérdés az, hogy a kizárt lelkészek egyike-másika később szombatos lett.²⁹ Maga az itt idézett dokumentum szerzője, Eőssi András, a szombatoság propagandistája sem állítja azt, hogy Dávid Ferenc tanaiból jött volna létre ez a XVII. században Erdélyben nagy sikereket elérő ultraradikális antitrinitárius felekezet.

Vehe-Glirius tanításai azonban nemcsak Dávidot hagyták hidegen, de a kizárt lelkészek között szereplő radikális antitrinitárius Bogáti Fazakas Miklós sem lett követője. A nagy tehetségű költő-teológus hitelvei csak az unitás kérdésben, a nonadorantizmus-problémában egyeztek a „Mattanjah” tételeivel és a Dávidnak tulajdonított tézissorban felsoroltakkal. De határozottan tagadta az Ószövetség korlátlan érvényét és a chiliaizmust. Ha pedig Bogáti Dávidhoz ragaszkodott és ezért kizárták az unitárius egyházból, másrészt nem volt szombatos – akkor az egykori kolozsvári püspök, Dávid Ferenc sem lehetett szombatos. Azaz nem érthetett egyet a neki tulajdonított tézissorral, amely lényegében a szombatos tanításokat tartalmazta. Bogáti az 1579. esztendő őszén a kolozsvári iskola tanára volt, talán közvetlen utódja az *elküldött „sido doctor”*-nak. Az információkat közvetlenül az események során szerezte. A püspök bukása után, néhány kisebb állomást maga mögött hagyva, Pécsre menekült, ahol Válaszuti György unitárius prédikátor vendégként élt. Válaszuti tőle szerezhetett első kézből tudomást az eseményekről és Dávid hitvallásáról. Az általa írt „Pécsi disputá”-ban ellenfele, Skaricza

Máté egyik kijelentése így hangzik: „*Azt tudtam én, hogy Dávid Ferencet és Basilius Istvánt követitek, az szerint az mint könyveik kinyomtatva vannak, de azokat régen elhagytátok és ő tőlük igen messze vagytok.*” Válaszuti nem tiltakozik, és megmagyarázza vitapartnerének, hogy „*azoknak a könyveknek kiadása első zsebében volt, kit sokszor Dávid Ferenc is megbánt. Ez b i z o n y s á g a lett az ő fogsága, melyben isten ki is vette ez világból. Mert ő azokat akarta felfricálni és helyre állítani...*” Ezek után közel hatszáz kézzel írt oldalon olvashatóak Válaszuti nézetei, melyek meghaladták Dávid hitvallását, amelyért börtönbe vetették az egykori püspököt. Ebből könnyűszerrel megállapítható, hogy Válaszuti, aki maga sem lett szombatos, és mégis radikálisabbnak tartotta magát, mint Dávidot, egyrészt pontosan tudta a halott püspök utolsó hitvallását, másrészt azokat a hamis vádakat, melyekkel felléptek ellene. Bogáti és Válaszuti tehát egyetértésben a Vehe-Glirius által idézett, az 1579. április 27-i zsinatra készített Dávid-hitvallással, nem tudtak a püspök állítólagos „zsidózásáról”.³⁰

De nem tekintették hittársuknak Dávidot a legilletékesebbek közül még azok sem, akik elfogadták és hirdették Vehe-Gliriusnak a „Mattanjah”-ban, valamint Socinusnak az abból készített és Dávidnak-tulajdonított tézissorban lefektetett elveket. A kolozsvári polgárok nyilatkozatait láttuk Antonio Possevino jelentésében. Ott szó sem esik arról, hogy a legradikálisabb „eretnekségek” Dávidtól származtak volna, sőt arról sem kapunk pontos információt, hogy Dávid ezeket mennyiben tette volna magáévá. A jezsuita Possevino szemében az egyik eretnekség annyi, mint a másik. A kolozsvári polgárok számára azonban kétségtelenül nagyobb érv lehetett volna, ha Dávidra hivatkoznak, mint „*Glirio judaizante*”-ra. Hasonló a helyzet, amikor Vehe és Dávid ideológiai kapcsolatát véglegesen eldönti Eőssi András korábban már idézett nyilatkozata. A szenterzsébeti székely főnemes, a szombatos felekezeti ideológusa, költője, szervezője és propagátora egyik vitairatában kijelentette, hogy a szombatos nézeteket Johannes Sommer halála után, azaz 1574-et követően elsőként „*Glerius Mattias*” hirdette, és az ő vallását követik a szombatosok.³¹ Ez a vallás pedig az Ószövetséget az Újszövetség fölé helyezi, a hitből való üdvözülést az apostolok korára korlátozza. Jézusnak földi uralmat jósol stb. Pontosán úgy, ahogy a „Mattanjah”-ban láttuk, a Socinus által összeállított tézisekben olvastuk. A kolozsvári események forgatagában élő Eőssi, aki minden fontosabb dologról tud, ami Dávid környezetében történt, seholy szóval sem jelzi, hogy az egykori kolozsvári püspök hittársa lett volna. Pedig ennek deklarációja nem kis jelentőségű lehetett volna alakuló felekezete szempontjából. De számára is éppúgy, mint a kolozsvári polgároknak, Dávid és a szombatoság két különböző dolog. Dávid Ferenc a nonadorantizmus, Vehe-Glirius a szombatoság bajnoka.

Sorsuk rövid ideig, ideológiájuk viszonylag kis területen kapcsolódott össze. Dávid számára Vehe-Glirius erdélyi jelenléte különösebb inspirációt nem nyújtott. Nézetei nagyjában és egészében Jacobus Palaeologus és Johannes Sommer hatására fejlődtek az 1578. esztendőben erőteljesebben

⁷ Socinus Faustus: Die Jesu Christo invocatione Disputatio. Rakow 1595. Praef. 5.

⁸ Pirnát Antal: Die Ideologie etc. 130.

⁹ Possevino, Antonio: Transilvania (1584) Ed. A. Veress., Bp. 1913. 104, 136, 139. – Possevino, Antonio; Atheismi, Lutheri, Melanchtonis, Calvinii... arianorum et ministrarum Transsylvanorum cum thesibus Francisci Davidis... refutati. Vilnae 1586. fol. 62b–63a. – Sand, Ch.: Bibliotheca Antitrinitariorum. 2nd. ed. Lch Szczuczki. Varsoviae 1966. 57. – Keresztény Magvető, XLIX. (1912) 209–211.

¹⁰ Zeltner, G. G.: Historia Cryptó-Socianizmi etc., Lipsiae 1729. 353. – Lessing, G. E. Werke. Hrsg. Leopold Zscharnack. Hildesheim–New York 1970. v. XXI. 234.

¹¹ Ruarius, Martinus: Epistolarum selectarum centuria, Amstefodami 1672. 217. – A Vehe-Gliurius azonosítás már a XVII-től ismert volt és az a tény is, hogy Gliurius azonos a „Mattanjah” szerzőjével Nathaniel Elianus-szal. Csupán D. L. Wundt kétkedett: Magazin für die Kirchen und Gelehrten-Geschichte des Kurtfürstenthums Pfalz. I. Heidelberg 1789. 147–148. Wundt itt hivatkozva Ch. Sand: Bibliotheca Antitrinitariorum etc. 60-ra Gliurius orvosnak mondja. Más ellenérve nincs, sőt maga is megjegyzi: „*Brenz in seiner bekannter Warnung and den Kurfürsten Ott' Heinrich unter den Gliribus den Matthias Vehe verstanden habe.*”

¹² Budny, S., O urzednie miecza używajacem (1583) Ed. S. Kot., Warszawa 1932. 220. – Az idézett lengyel mondat fordítását Keserű Bálint bocsátotta rendelkezésemre: „Őt nem Gliuriusnak, hanem Wegiusnak hívják”. Szezuczki: „Nieznanej kroniki ariänskiej” część pierwsza. -Wokol dziejow i tradycji arianizmu. Warszawa 1971. 172. Wilkowski, K.: Przyczyny nawrócenia do wiary nowszechniej od sekt Nowokrzczeńców Samosateńskich, Wilno 1583. 87–88. A lengyel szöveg néhány részletét Balázs Mihály fordítása után adom.

¹³ Rott, Hans: Neue Quellen für eine Aktenrevision des Prozesses gegen Sylvan und seine Genossen. = Neue Archiv der Stadt Heidelberg. VIII. 1910. 240–241. – Praestantium ac eruditorum virorum Epistolae eaelesiasticae. Amsterdam. 1704. 320, 322.

¹⁴ Lent a Johannes: De moderna Theologica Judaica. Herborn 1694. 136. – Sand, Christophorus: Nucleus historiae ecclesiasticae. Coloniae 1676. 490.

¹⁵ Jelzete: Utrecht Univ. Library. T. oct. 117/5–6. Újabb példányát I. Gymnazial Bibliothek zu Köln: GB IV. 5152. – E helyt is köszönetet mondok Prof. dr. Jan van Gouodoevernek, aki hollandiai és németországi kutatásaimon segítségemre volt.

¹⁶ A „Mattanjah” részletes elemzését, forrásainak bemutatását és nemzetközi hatását I. Dán Róbert: Matthias Vehe Gliurius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian. Bp. 1980. Uo. A teljes szövegkiadást is.

¹⁷ Vehe Gliurius Németországból jövet nyilván követte a német anabaptisták szokásos tengeri útvonalát, amely Danzingnál érte el Lengyelországot. I. J. Knox-Zeman; The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, Den Hag 1968. 419. Socinus op. cit. 5. 515. L. RMK III. 702. fol. 46.

¹⁸ Possevino; Transsilvania etc. 136–145. – Vehe korábban már bemutatott „Declamatiuncula” című kéziratában is terjedt az erdélyi radikálisok között. Egyik példányát 1638-ban kobozták el a szombatosoktól. Erdélyi Országgyűlési Emlékek X. 167.

¹⁹ Defensio Francisci Davidis, Basileae 1581. fol. 11.

²⁰ A zsinati összehívólevél 1579. január 28-án kelt. L. Jakab Elek: Dávid Ferenc emlékezete. II. Budapest, 1879. 18. „Articuli Synodi Thordanae ad diem 24. Febr. indictae A 1579.”

²¹ Socinus: op. cit., 8.

²² Possevino: Transsilvania etc., 136, 139. etc.

²³ Pirnát: Die Ideologie etc. 129–130. – Unitárius Egyháztörténeti Kézirat, I. 192. ELTE Könyvtár pld. Budapest.

²⁴ Lampe, F. A. Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania. Trajecti ad Rhenum 1728. 306. – A Possevino Atheismi etc. 89–69-ban felsorolt állítólagos Dávid tételeket Possevino az erdélyi hivatalos köröktől szerezte be, ezért természetesen nem azonosak az F. Socinus által közzétettekkel.

meghirdetett nonadorantizmus irányában, amelynek áldozata lett. Matthias Vehe ugyancsak nem sok újat tanulhatott az unitárius hitelvekhez konokul ragaszkodó és azokat továbbfejleszteni mindig kész püspöktől. Sorsközösségüket ellenfeleik aknamunkája, nézeteik állítólagos azonosságát a konzervatívok táborának érdekei domborították ki. Blandrata és társai arra azonban nem számítottak, hogy Vehe-Glirius tételeinek Dávid nevében való körözésével olyan olvasottságot és tekintélyt biztosítottak a német antitrinitárius ultraradikális nézeteinek, amihez azok máskülönben sohasem jutottak volna. E visszájára fordult propagandaakció nyomán a „Mattanjah” tételrendszere találkozott az unitárius papság és közönség szélesebb rétegeivel, és alapjává vált a XVI. századi protestantizmus utolsó keresztény hitújításának – a szombatosságnak. De a dévai vár kazamatáiban 1579. november elején mártírhálalt szenvedett Dávid Ferenc erről már aligha tudhatott. Pere és halála 400. évében az európai eszmetörténet kiemelkedő egyéniségét tiszteljük személyében. Olyan teoretikust és szervezőt rejt maig keresett sírja, aki felismerte százada merész ideológiai újításait, részt vett azok továbbfejlesztésében és terjesztésében. Tételei az unitárius teológia rendszerében és korlátai között a későbbi korok szabadgondolkodói útját egyengették.

Jegyzetek

¹ Az 1568. évi tordai országgyűlés határozata lehetővé tette, hogy az erdélyiek szabadon választhassanak a keresztény felekezetek közül, és mindenki azt a vallást tartsa, amelyiket jónak és helyesnek tart. Erdélyi Országgyűlési Emlékek. II. kiad. Szilágyi Sándor, Bp. 1876. 78. – A nagyváradi disputatio, kiad. Nagy Lajos és Simén Domokos, Kozsvár 1870. 130–131.

² Nagy Szabó Ferenc krónikája. Erdélyi Történelmi Adatok. I. kiad. Mikó Imre, Kolozsvár 1855. 29. – A köznép körében is érdeklődést keltő teológiai kérdésekről és vitákról Esze Tamás: A debreceni disputa, *Studia et Acta.*, Bp., 1969. 451–460.

³ Károlyi Péter könyvében számtalan esetben név szerint is támadja Dávid Ferencet és Giorgio Blandratát. Ditheistáknak tartotta az antitrinitáriusokat, és bizonyítékait hűsége sen bibliai idézetekkel támasztotta alá. – Johannes Sommer válasza már 1572. június 24-én elkészült. Nyomtatásban csak egy évtizeddel később Vehe-Glirius szerkesztésében jelent meg. Az idézett Sommer véleményt l. *Refutatio scripti Petri Caroli. Ingolstadtiae [Kra]kow] 1582.* 14. Legfontosabb ideológiatörténeti megállapításait lásd *Refutatio.* 13–33. – Pírnát Antal: *Die Ideologie der siebenbürger Antitrinitarier in den 1570-er Jahren.* Bp. 1961. 39–46.

⁴ *Palaeologus* életrajzának és irodalmi működésének bemutatását és értékelését Pírnát Antal: *Die Ideologie etc.* 54–116. és az ott idézett irodalom. I. Szczycki Lech: *W kregu myślicielu heretyckich.* Wrocław etc. 1972. 12–121. – *Palaeologus, Jacobus: Catechesis christiana etc.* ed. Ružena Dostalova 1971. – Itk 1975. 384–389.

⁵ Dávid Ferenc a teológiai nézetek fejlődésének irányát és tendenciáját az 1568-ban Gyulafehérvárott *De falsa et vera unius Dei... cognitione* című munkájában úgy határozta meg, hogy az egyik protestáns teológus követte a másikat az „igazság” feltárásában. Luthertől Servetig így lépésről lépésre bontakozott ki az „igazi” keresztény vallás. Op. cit., Ebl. Eb. Aaii. Gerezdi Rábán; Janus Pannoniustól Balassi Bálintig. Budapest 1968. 365 – A nonadorantizmus történetéhez Erdélyben *Defensio Francisci Davidis, Basileae 1581.* Fol. Ib. – Pírnát: *Die Ideologie etc.* 168–169. – Unitárius Egyháztörténeti kézirat, I., fol. 191. ELTE Könyvtár példánya. Budapest.

⁶ Pírnát Antal: *Die Ideologie etc.* 174 szerint legkésőbb 1578 november elején.

²⁵ F. Socinus, op. cit., Rakoviae 1616. 801–803. – A Dávid Ferenc nevében szétküldött tételekről nyilatkozik Basilius István blandratista unitárius prédikátor Óvári Benedekhez írt levelében. Megállapítja, hogy azok az Újtestamentum teljes elvetését, Jézus vérének és a benne való hitnek megsemmisítését, jelenlegi égi királyságának tagadását tartalmazzák. Óvári más nézeteket vallott, mint levelezőpartnere, valószínűleg jobban ismerte e tételek valódi forrását, mint Basilius, mert amint azt látni fogjuk, egyik munkájában kivonatolta a „Mattanjah” egyik fejezetét. Basilius levelét I. Unitárius Egyháztörténeti Kézirat, I. fol 191–192. pld. – A határos propaganda hatására Dávid Ferenc állítólagos zsidózásáról még hosszú évtizedekig különféle hírek terjedtek. Trausch J.: Chronikon Fuchsio-Lupino-Oltardinum, I. Brassó 1847. 71. – Hasonlóan nyilatkozott Arator Szántó István jezsuita páter 1600-ban I.: Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, XIX. (1884) 595. – Pírnát: Die Ideologie etc. 178.

²⁶ Pírnát: Die Ideologie etc., 172. – Defensio Francisci Davidis. Basileae 1581. 251–273. – Leleszi levelére Pírnát hívta fel a figyelmet. Kiadva: Studia nad Arianiznem. Warszawa 1959. 491–526. – Documenta Romana Historiae Societatis Jesu in regnis olim corona Hungariae unitis, II. Romae 1965. 353–357.

²⁷ Possevino: Transsilvania etc., 131.

²⁸ Refutatio scripti Petri Caroli. Ingotstadtii (Kraków) 1582. – Az a körülmény, hogy e hitvallás Vehe-Glirius kiadásában jelent meg, ismételtlen alátámasztja azt a feltevésünket, hogy a német radikális csupán ebben a tárgykörben hatott Dávidra. A Vehe-Schimberg azonosítást I. Dán: Matthias Vehe-Glirius etc.

²⁹ Régi Magyar Költők Tára, XVII. század. 5. kiad. Varjas Béla, Budapest, 1970. 517. – Az itt felsorolt lelkészek: Erdődi András, Pankotai Tamás irodalmi tevékenységéről, op. cit., 99, 465–466. – Bogáti Fazakas Miklós, aki ugyancsak szerepelt ebben a felsorolásban, nem lett szombatos. I. Dán Róbert: Humanizmus etc., 183–195. és Itk 1977. 355–361.

³⁰ Válaszuti György: Pécsi Disputa. 1588. Ms. Quart. Hung. 313. fol. 42, 143, L. Dán Róbert: A „Pécsi Disputa” Itk LXXX. (1976) 1–14. (Reneszánsz füzetek 31.)

³¹ Dán Róbert: The Works of Matthias Vehe-Glirius and Early Sabbatarian Ideology in Transsilvania. = Armarium 1977. 87–94.

MESTER BÉLA

POLITIKAI KÖZÖSSÉG ÉS VALLÁSSZABADSÁG*

*Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi
unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben*

Locke tolerancialevele¹ közismerten nagy hatást gyakorolt az európai eszmetörténetre. Valószínűleg jóval többen olvasták, mint összes többi munkáját együttvéve, így nem meglepő, hogy korszakokon keresztül a nagyközönség számára Locke filozófiája egyet jelentett a vallási tolerancia elveinek kidolgozásával. A kultúrtörténeti munkákban és a filozófiatörténetben a tole-

* Megjelent a Magyar Tudomány 2001. 2. számában.

rancialevél tárgyalása ehhez képest hátrébb kerül a filozófiai főműveknél. Itt ez a kis terjedelmű írás súlyát tekintve is a „kisebb írások” közé sorolódik, amelyet az elemző inkább hajlamos egy régi, inkább politikai, mintsem vallási vita dokumentumának tartani, mint lényeges szerepet tulajdonítani neki Locke *filozófiai* fejlődésében. Ennek a nézőpontnak az a hátránya tehát, hogy Locke szóban forgó írását a főmű(vek) árnyékában mintegy függeléként kezeli, hozadéka viszont, hogy ilyen módon hangsúlyt kaphat a levélben foglalt gondolatmenetnek és Locke ismeretelméletének az összefüggése, amely momentum valamilyen módon végül mégis beemeli a levél gondolatmenetét a szűkebben vett filozófia problémakörébe.²

A tolerancia gondolatának Locke ismeretelméletéből való kibontakoztatása, és így a két mű, az *Értekezés...* és a tolerancialevél kapcsolata ilyen módon megnyugtatóan leírható lenne, ha nem tudnánk a filozófus toleranciával kapcsolatos felfogásában egy éles fordulatról, amely kifejezetten hollandiai tartózkodásához kötődik, és nincs egyenes összefüggésben ismeretelméleti nézeteinek fejlődésével. Az igaz ugyan, hogy ismeretelméleti nézetei abban a kifejtett formában, ahogyan ma ismerjük, szintén kontinentális hatásra, jelesen a racionalizmus kihívására, arra adott válaszként fogalmazódnak meg benne ugyanazokban az években, azonban a tolerancia esetében másról van szó: Locke hollandiai emigrációja előtt a tolerancialevéllel homlokegyenest ellenkező álláspontot vallott, soha nyomdába nem került, azonban mégis jól átgondolt, véglegesnek szánt, hiszen egyetemi oktatói munkája segédeszközének szánt írásaiban. Így tehát e fontos politikafilozófiai elv éles megváltozását nem vezethetjük le közvetlenül valamilyen ismeretelméleti fordulatból, inkább arra gyanakodhatunk, hogy az angol filozófus politikáról, társadalomról vallott felfogása alakult át az emigráció és a hollandiai tartózkodás tapasztalatainak a hatására, viszont ezzel párhuzamosan, de ettől szinte függetlenül tovább dolgozott a szakfilozófia körébe tartozó témákon is, majd később jó szemmel észrevette a két gondolat konvergenciáját, és szerencsés kézzel felhasználta az egyiknek a másikkal való alátámasztására. Ezt a nézetet alátámasztja az ismert tény, hogy Locke mennyire kínosan, mai szemmel sokszor betegesen ügyelt politikafilozófiai írásainak anonimitására, részint gyakorlati tapasztalatai, félelmei miatt, részint viszont azért, hogy ezzel is elkülönítse e széles körben vitatott írásokat, az „igazi” filozófiai főműtől. Tehát itt is, mint a legtöbb esetben, jól tesszük, ha különbséget teszünk a keletkezés és az igazolás kontextusa között: nem biztos, sőt nem is valószínű, hogy egy gondolkodónak valami ugyanazért a dologért jut eszébe, mint amivel később – jöllehet helyesen – bizonyítja már meglévő ötletét.

Locke gondolkodásának fordulatait feltárni egyszerre könnyű és nagyon munkaigényes feladat. Az angol gondolkodó egész életében sokat és igen rendszeresen dolgozott, emellett a szellemi termékeivel, magával a szellemi munkával szemben érzett természetes lelkiismeretességén, mintegy szakmai becsületen messze túlmenően önreflexió jellemezte. Igazi, egyedül dolgozó újkori gondolkodóként természetes volt számára minden ötlet, adat leírása,

olvasmányainak gondos jegyzetelése, a naplóírás, egyszóval az írásban való gondolkodás. A Locke-filozófia nagy szerencséjére ez az egész igen tekintélyes mennyiségű kézírathalmaz az emigráció és a költözködések dacára fönmaradt. Egészen pontosan lehet például tudni, hogy mikor, mit olvasott, néha olyan részletekig, hogy melyik kiadását használhatta az illető könyvnek; sőt, hogy mennyiért, kinek a közvetítésével vásárolta. Locke gondolatait tehát a hagyaték feldolgozása révén szinte születésük közben figyelheti meg a mai kutató, habár, éppen a sok adat miatt, hatalmas energiát kell befektetnie. (Locke-nak az írásbeliséghez, saját irományaihoz való viszonyát nem csupán filozófiai haszna miatt kell értékelni: ez a viszony mély nyomot hagyott gondolkodásán, azon a módon, ahogyan műveiben az érvelési láncokat, gondolatsorokat egymáshoz fűzi. A brit filozófus talán első karakteres képviselője az olvasmányait és ötleteit cédulázó, majd ezeket a papírdarabokat könyvvé összeállító bölcsész jól ismert figurájának. Locke magát az emberi megismerést és gondolkodást is saját modern, *homo typographusi* él ténnek a mintájára az írás és az írás elrendezésének a metaforájával értelmezi: az a bizonyos *tabula rasa*, amihez a születő emberi értelmet hasonlítja, író-tábla, tehát az ismeret, amely [olyan *benyomás* révén, melyről, különösen az angol szöveget olvasva, *nyomtatásra* gondolunk] az elmébe kerül, szöveggé rendezendő *betű*. Locke szemében minden ember hasonlóan szerzi meg és rendszerezi ismereteit ahhoz, ahogyan ő szokott cédulázni, majd cédulát rendezzi.)³

E kézírathalmaznak és kortárs vonatkozásainak a feltárásában különösen a cambridge-i iskolát és a módszerüket elfogadó kutatókat illeti köszönet, akik közül főként *John Dunn* és *John Marshall* könyveit forgattam témánk szempontjából haszonnal.⁴ A cambridge-i iskola korabeli kéziratokat, kortárs szerzők vitairatait, levelezéseket bőséggel és gondosan feldolgozó eljárása lehetővé teszi, hogy képet kapjunk az adott mű és szellemi környezetének kölcsönhatásáról. A tetszetős cambridge-i jelszó - „text in context” - alkalmazásának azonban sokszor éppen az előnye válik hátrányává: az értelmezendő klasszikus szöveg eltűnik a korabeli pamfletek, magánlevelek, vitairatok halmozásában. Locke és más klasszikusok művei, filozófiai gondolatai egy síkra kerülnek az azokat egykor más szempontból bírálók, a politikai vitapartnerek és ellenfelek írásaival. A cambridge-iek feldolgozásait olvasva a legtájékozottabb olvasó is számára addig ismeretlen nevek, művek és események garmadájjal találkozik, de a könyv végén sem lesz világosabb, miért éppen Locke vagy Hobbes művei emelkednek ki a kor nyomdatermékeinek sokaságából. Sőt, a cél néha talán éppen annak a bizonyítása, hogy az illető szöveg nem értelmezhető a korabeli kontextuson kívül, így Locke könyve is csak egy olyan szintű vélemény, mint mondjuk annak a Filmernek a nézetei, akinek a neve a hagyományos filozófiatörténetbe csak annak a révén került be, hogy Locke annak idején az ő műve bírálatából indult ki. A cambridge-iek írásaik adatgazdagságában, kidolgozott szaknyelvében igen nehéz tetten érni a szerző értékelését tárgyáról. *Dunn* például csak említett rövidebb monográfiájában

húszéves szorgalmas és korrekt Locke-kutatás után engedi meg magának, hogy néhány utalás formájában jelezze saját, a felvilágosodással szemben igen kritikus nézeteit, amelyek fényében a brit felvilágosodás atyjaként tisztelt Locke szellemi hagyatéka a szabadságjogok megalapozásával és a vallási tolerancia gondolatával együtt egyszeriben a modernitás állítólagos kudarcának a gyökereként jelenik meg. Így Locke-ról szóló régebbi írásai is átértelmeződnek: annak a modernitásnak az atyjaként jelenik meg, amiben ő most, a huszadik században rosszul érzi magát.

Míndezenek azért érdemes ezekről a szerzőkről, módszereiről és néha tetten érhető nézeteikről előrebocsátani, nehogy túlbecsüljük azokat a megjegyzéseket, amelyeket *Marshall* tesz Enyedi Györgynek Locke-ra tett határsáról. Tekintetbe kell ugyanis venni, hogy az utalásokat Marshall sok más adalék közlésével együtt teszi, maguknak a Locke-i gondolatoknak az értékelése pedig - tanulva a Dunn-nál tapasztaltakból - legalábbis kérdéses.

Annyit biztosan állíthatunk, hogy Locke politikafilozófiája a hollandiai emigráció idején radikálisan megváltozott, amiben nagy része volt annak, hogy itt, a már ekkor is igen fejlett és a kor viszonyaihoz képest szabad könyvkiadás és a különböző vidékekről idemenekült számtalan irányzathoz tartozó protestáns gondolkodók között, főként a francia református emigráció révén mintegy sűrítve és szabadon bontakozott ki az a vallási toleranciával kapcsolatos vita, amely ebben az időben egész Európában közérdeklődésre tartott számot. Ennek tekintélyes mennyiségű irodalmát az angol filozófus, írásából jól adatolhatóan, behatóan ismerte. *John Marshall*nak a Locke naplóját, jegyzeteit feldolgozó, könyvtárát és – főleg hollandiai – olvasmányait rekonstruáló munkássága nyomán így merült fel többek között az erdélyi unitárius hagyomány, jelesen Enyedi György feltételezhető hatása John Locke-nak különösen a vallási toleranciával kapcsolatos nézeteire.

Ennek a hatásnak a vizsgálata előtt szót kell ejtenünk arról a fogalmi keretről és problematikáról, amelyet a vallási toleranciával kapcsolatban Locke Angliából magával hozott. A korabeli két álláspont, az államegyházpárti erasziánus és a megengedő latitudináris hívei egyaránt használták és elfogadták a „vallási tekintetben közömbös dolog” fogalmát. A vitakérdés szokásosan úgy merült föl, hogy van-e joga, és ha igen, milyen joga van a világi államhatalomnak ezekben a közömbös dolgokban dönteni. A végső gyökerét tekintve valószínűleg a sztoikus etikából származó fogalom körébe tartozott tulajdonképpen az istentisztelet és az egyházszerület egész külső formája, az egyház mint világi szervezet egésze, míg az ettől megkülönböztetett személyes hit került a másik oldalra. (A sztoikus etika erkölcsileg közömbös dolognak tekintette mindazt, amire nincs az egyénnek befolyása, vagyis a lelken kívül mindent - így érthető a párhuzam.) Az elméletben folyó vitában tehát elvált egymástól a szigorúan individuális meggyőződésként értelmezett hit és a praktikus megfontolásokból felépülő egyházszerület és ceremónia, mint ezt a legismertebb és legkövetkezetesebb erasziánus gondolkodónál, Hobbes-nál látjuk, akinek elgondolása szerint a személyes hit *in*

foro interno szabad, a külső formát viszont az államhatalom rendeli el. A föntiekből eredően tehát a vitában – legalábbis annak színvonalasabb részében, amelynek Locke Oxfordban tanúja és részese lehetett – senki sem érvelhetett valamely, a hívő lelki üdve szempontjából egyedül hasznos szerződés vagy intézmény fenntartásának szükségességével, nem vitathatta el az egyének potenciálisan sokféle személyes hitét, pusztán *gyakorlati érveket* hozhatott fel amellet vagy az ellen, hogy a világi hatalomnak joga van megszabnia a vallás külső formáját. A mindennapi vallási élet vitái azonban nem követték az akadémiai szféráknak ezt az emelkedettségét, hanem legtöbbször a mindenki számára látható formák, Angliában többnyire az orgona használata és a miseingek rojtozatának és csipkézetének részletei robbantották ki. Hobbes alapélménye egy nemzedékkel korábban a polgárháború felekezeti alapú békétlensége volt, az emigráció előtti Locke pedig azokat a puritán kollégáit látta maga előtt, akik diákjaikat bujtogatták a szerintük túl sok csipkével díszített miseingek elcsenésére és a város csatornáin való leúsztatására. Ezekből az élményekből könnyen adódik a rendcsináló állam követelése, azonban ennek a követelésnek soha nem lesz része a lelkek fölötti hatalom igénylése, még az elmélet szintjén sem. Hobbes Leviatánjának része lehet a békétlen tömegbe lövő közhatalom, egy inkvizíció-szerű szervezet gondolatrendőrsége viszont egyszerűen értelmetlen.

A kétféle álláspont politikai implikációi ugyan ellentétesek voltak, fogalmi gyökerei viszont közösek. Individuális hitre alapozott egyház- és vallás-képük élesebb ellentétben állt a középkori, és az ezt megőrző korabeli katolikus felfogással, mint egymással. Locke-nak tehát, amikor Hollandiában a vallási meggyőződések szabadságával és békéjével találkozott a vallási külsőségeken civódó angolok után, „csupán” a vallási toleranciáról alkotott *politikai* véleményét kellett megváltoztatnia az új tapasztalatoknak megfelelően, az individuális hitről és az egyház(ak)ról alkotott fogalmainak a szerkesztését azonban nem kellett átalakítania. Némi túlzással azt mondhatnánk, Locke Hollandiában ugyanolyan megfontolások alapján lett a vallási tolerancia híve, mint amelyenkből számára korábban Angliában még az állam-egyház kívánatos volta következett.

Ezen a ponton térhetünk át annak átgondolására, hogy mi juthatott el az erdélyi unitarizmus egészen más célból és kiindulópontból megfogalmazott gondolataiból az éppen hollandiai tapasztalatai feldolgozásával elfoglalt Locke-hoz.

A brit filozófus által olvasott teológiai munka szerzője, Enyedi György, az unitárius egyház sorban harmadik püspöke nálunk inkább a régi magyar irodalom szakértői előtt ismert, mint a *Gismunda és Gisquardus históriája* című, Boccaccióból átdolgozott széphistória szerzője, és Héliodórosz - Mátyás egyik corvinájában az utókorra maradt – *Aithiopikonjának* [modern fordításban Sorsüldözte szerelmesek] (latinra) fordítója, bár régóta ismeretes *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet* [1598] című teológiai főművének jelentős nyugat-

európai hatása is. (Különös tekintettel két hollandiai kiadására, melyek közül az újabb, és a szöveg gondozást tekintve élvezhetőbb volt Locke hollandiai tartózkodása idején is hozzáférhető). E művében Enyedi számba veszi és unitárius szempontból magyarázza azokat a szentírási helyeket, amelyekre más keresztény egyházak részéről a szentháromság-dogma védelmében hivatkozni szokás. Enyedi e munkáját úgy szokás tekinteni, mint amely számításba veszi a nemzetközi közönséget, és az akkori unitárius (ekkori öndefiníció szerint még csupán antitrinitárius) véleményeknek valamilyen egységesített minimumát tárja a világ elé. Az itteni érvelésből is, de Enyedi más műveiből - főleg prédikációiból, melyek közül néhány a közelmúltban került sajtó alá⁵ - látszik: szerzőnk igyekszik beépíteni érvelésébe az őt megelőző unitárius vagy az unitarizmust megelőlegező gondolkodók érveit, végkövetkeztetéseiben azonban kompromisszumra törekszik a fennálló helyzet lehetőségeivel. Enyedi szellemi törekvése teljes összhangban áll püspöki ténykedésével (hivatali ideje alatt teológiai nézeteiért pap vagy tanár ellen nem indult eljárás, ez azonban nem gyengeségét jelzi: Kötelességteljesítés elmulasztása vagy erkölcsi kifogások esetén elődjénél is keményebben lépett fel). A gondolat szabadság védelmezése humanista neveltetéséből és személyes habitusából fakadt, hogy szerencsésen találkozott a helyzettel is, mely püspökként várt rá: Neki kellett rendezni a kapcsolatokat azokkal a hódoltságbeli, főként baranyai unitáriusokkal, akiket az erdélyi fejedelem világi hatalmával nem kényszeríthetett volna a neki tetsző hitvallások és egyházi regulák elfogadására. Ezek az unitáriusok - számuk ekkor az erdélyiekkel összemérhető volt - tudatában voltak függetlenségüknek, így teológiai téren mindig radikálisabbak és nyíltabbak voltak az erdélyiekénél. Enyedi elődjét, Demeter püspököt például el sem ismerték.⁶ Talán a hódoltságiakkal újjászervezett kapcsolatok kölcsönöznek különös ambivalenciát Enyedi törökökkel kapcsolatos megnyilatkozásainak. Egyrészt kegyetlen, a keresztény világot és keresztény alattvalóikat sanyargató gonoszként tűnnek fel, másrészt viszont szinte a születő modernitás normáit olvassa bele a török gyakorlatba, mondván, ott az államhatalom csak adót és lojalitást vár el - utóbbi alatt egyszerűen a fegyveres lázadástól való tartózkodás értendő -, míg a lelkeken, a valláson nem kíván uralkodni, ellentétben a királyi Magyarországon tapasztalhatókkal.⁷ A már nem képlékeny mozgalomként, de még nem is megszilárdult dogmatikájú egyházként létező, különböző világi hatalmak alatt élő magyar unitarizmus vezetéséből következik az egyéni hit jelentőségének elméleti hangsúlyozása is, amelyet - azon a hagyományon túl, amely egy protestáns egyházban nyilvánvaló - Enyedi páduai egyetemi tanulmányai módszertanilag is segítettek. Enyedi, mint ezt több vitában a szemére hányják, teológiai jártassága mellett inkább a kor számára kevésbé paposnak tűnő dolgokban jeleskedett, így az egyetemről a módszertani individualizmusnak az akkoriban „páduai módszernek” nevezett, Arisztotelésztől származó, de igazából a kora újkori mechanikus szemléletben elterjedő korabeli változatát hozta ugyanattól a Zabarellától, akitől ez a módszer Harvey-

hez került, hogy a biológiában, majd Hobbes-hoz, hogy a társadalom vizsgálatában kamatozódjék.⁸

Ezt a háttérrel az említett munka írása során természetesen kiegészíti a saját unitárius teológiai hagyomány, a Sozzini testvérek, Dávid Ferenc és főként Jacobus Palaeologus ismerete. A fenti körülmények hatására mind a teológiai főmű kikövetkeztethető megcélzott hallgatósága, mind a prédikációkban az adott helyzettől függően több-kevesebb nyíltsággal hirdeteit megbékélés és egyben hitbéli szabadság hatóköre egyaránt módosul. Míg az unitáriussá lett, később mártírhalált halt khioszi születésű görög szerzetes, Palaeologus eredeti elgondolása minden monoteista vallásnak egymással való kibékítése volt, beleértve az iszlámot is; Enyedi már megelégedne az európai *protestánsok* valamilyen közös nevező alapján való megbékélésével. Ez sem kevés, ha meggondoljuk, hogy a korabeli vitákban a vallási tolerancia és a vallásbéke mindig magános gondolkodók jámbor óhajaként jelentkezik, és az unitárius egyház az egyetlen, amely a gondolatot kezdettől fogva saját „hivatalos” teológiai tanítása szerves részévé tette. (Már amennyiben létezik a többi keresztény és keresztyén egyház tanításához hasonlóan zárt *hivatalos* unitárius dogmatika, különösen ezekben a korai időkben. Ez az állapot nem valami kiforratlanságot jelent: az unitarizmus kezdettől fogva meglehetősen tudatossággal törekszik teológiája nyitottságának, továbbfejleszhető voltának a megőrzésére.) Az Enyedi által megcélzott közönség pedig éppen az a kör, amelyre Locke tolerancialevele is vonatkozik.⁹

Valószínűleg helytelen lenne úgy föltenni a kérdést, hogy volt-e közvetlen hatása Enyedi művének a tolerancialevél megszületésére. Annyit mindenesetre valószínűsíthetünk, hogy a holland gyakorlat által már kedvezően befolyásolt Locke-ot bátorította nézetei megfogalmazásában az erdélyi viszonylagos vallásszabadság fennállása, melynek híre és eredménye az onnan érkező szellemi termékekkel vált megfoghatóvá.¹⁰ Más kérdés a szűkebben vett unitárius teológia valószínűsíthető hatása Locke általában vett társadalom-felfogására. Itt – mivel most nem témánk – elegendő utalni arra az érdekes konvergenciára, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének a módjára vonatkozó nézetei és az unitárius gondolkodásnak az áteredő bűnre, valamint ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető.¹¹

Izgalmasabb kérdés: lehet-e találni valamilyen közös magyarázatot arra, hogy a vallási megbékélés eszméjét az egymástól messze és eltérő helyzetben élő két gondolkodó ugyanazon kör számára látja a gyakorlatban megvalósíthatónak. Ez a kör gyakorlatilag a protestánsok köre, beleértve az esetleg ezután alapítandó felekezeteket is, viszont elvszerűen ki vannak belőle zárva mind az ateisták, mind a katolikusok. A zsidók és különösen a zsidó-keresztény hagyományon kívüli vallások hívei pedig nem kerülnek szóba. A katolicizmus-ellenességet lehet persze mindkét esetben személyes tapasztalatokkal és politikai megfontolásokkal magyarázni, ezzel azonban

egy szinttel lejjebb szállítanánk a problémát. Az ateizmusról gondolhatnánk, hogy nem élő probléma a korban, de Enyedinek vannak olyan, hitetlen kortársai ellen szóló prédikációi, amelyeknek a hitet dajkameseként, babonáságként kigúnyoló alakjaiban akár a kétszáz évvel későbbi radikális felvilágosítók is magukra ismerhetnének.¹² Érdemes tehát megpróbálkozni a jelenségnek valamilyen átfogóbb magyarázatával.

Feltételezésem a következő: e századokban a vallási toleranciáról folytatott vitának volt egy eddig nem említett, latens, de annál fontosabb komponense, amely jól kielemezhető a szóban forgó iratokban. Nevezzük ezt a tényezőt a *közös platform* követelményének. A kora újkor gondolkodóinak a szeme előtt nem csupán az lebegett, hogy miként lenne lehetséges az egyéneknek úgy adni szabadságot a világi hatalomtól a saját üdvük keresésére, hogy közben ne bántsák egymást éppen a megtalálni vélt üdv nevében. (Ez sem lenne kevés, persze.) Az is követelmény volt, hogy a társadalom továbbra is *egy* közösség maradjon valamiképpen. Individualizálódott és erkölcsüket, üdvösségüket erre az individualizált helyzetre építő emberek tömegéből közösséget alkotni, illetve – ami több – újrafogalmazni, hogy mit is értünk közösségen – ez a feladvány. A probléma ismerős: azóta is ez a kérdés a modernitás mindig új és új formában felbukkanó nagy dilemmája.

Annak értelmezését, hogy miben vélték megtalálni ezt az új közösségi formát, kommunikációelméleti keretben kísérlem meg. Ennek a kornak a kommunikációs típusa a már említett *typographicus* forma. A nyomtatott könyvet olvasó ember metaforájával jól le lehet írni, milyen típusú közösség és kommunikáció lebegett az érzékenyebb koraújkori gondolkodók előtt, különösen, ha olyan, a könyv metaforája által átszőtt humanista műveltségük volt, mint Enyedinek, vagy maguk voltak a *homo typographicus* prototípusai, mint Locke. A nyomtatott könyvet magunkban, némán olvassuk, de mindegyikünk biztos lehet benne, hogy a többiek példányában is ugyanaz a történet szerepel az azonos borító mögött. Vannak persze különböző fordítások, más kiadások, de egyikük sem egy példányos. Bármelyiket is olvassuk, mindig vannak olvasótársaink. Olvasótársainkkal a kapcsolat nem kell, hogy kimerüljön abban az üres információban, hogy valószínűleg mindig léteznek emberek, akik most éppen ugyanazt olvassák, mint én, hiszen találkozhatunk, és meg is beszélhetjük az olvasottakat. Egy ilyen alkalommal valószínűleg a következő embereket nem fogják szívesen látni az olvasókörben: 1. akik valami egészen mást olvastak, nem az én regényem másik kiadását, előzményét vagy folytatását, de mindenáron saját olvasmányukról akarnak beszélni; 2. akik csak mérvadó ismerősük elbeszéléséből vagy a moziból ismerik a történetet, de igen határozott véleményük van róla, amit erőteljesen képviselnek; 3. akik szerint az olvasás fölösleges időtöltés, ezt a véleményüket viszont éppen olvasókörökben szeretik hangoztatni.

Ebben a hasonlatban az olvasókör a különböző individuális értelmezésekkel különböző szerkesztésű bibliákat olvasó, különböző felekezetű protestánsok gyülekezetének felel meg. Kommunikációs sémájuk már nem

igényli a könyv feldolgozását, mintegy elolvasását a hívő *helyett*, ami a katolicizmus sajátja, sőt kifejezetten bűnnek tartják, ha valaki lebeszéli őket a személyes bibliaolvasásról. A hallomásból vagy a moziból tájékozódó nemolvasók a katolikust jelképezik – legalábbis a katolikus hívőnek azt a karikatúráját, amely egy korai protestáns gondolatvilágában megjelenik –, vagyis azt a középkorias, sajátos *chirographicus*¹³ műveltségű embert, aki bibliaolvasás *helyett* támaszkodik egyháza értelmezésére. A másik nemkívánatos elem, aki magát az olvasást utasítja el, az ateista, akinek így esélye sincs bekapcsolódni a kommunikációs közösségbe. Aki más, furcsa könyvet olvas, képes lehet más, hasonló közösséget alapítani, de a szóban forgó közösségben nem tud megenni. A szóban forgó közösség *érti*, hogyan működik a másik, talán a párhuzamokat is felfedezi, de jobban szereti, ha az illetők más klubba járnak. Efféle képe lehetett még a felvilágosultabb protestáns gondolkodóknak is mondjuk az amszterdami zsidóságról.

A fölvázolt kommunikációs sémának később messzemenő következményei vannak a hatalmi legitimáció működésére. Számos elemző leírta már, hogy például az amerikaiak az igazán komoly politikai kérdéseket egy közös vasárnapi Biblia-olvasás mintájára képzelik el, azzal a különbséggel, hogy Biblia helyett az Alkotmányt olvassák, értelmezik, és – ideáltipikusan – az olvasottak alapján cselekszenek.¹⁴

A typographiai kommunikációs sémának e hatalmi legitimációt érintő vonása lehet az – a helyi jellegzetességeken túl –, amiért a protestáns kultúrákban problémásnak érzik a korai korban a régebbi kommunikációs séma letéteményesének tekintett katolikusok részvételét a politikai közösségben. Ha egy közösség politikai cselekvési sémája ideáltipikus esetben egy szöveg közös elolvasása, értelmezése és a vita után az olvasottak szerinti cselekvés, akkor ebbe a modellbe nem fér bele sem a szövegértelmezéstől való távolmaradás, sem a szövegen kívüli, különösen felüli, lényegükben személyes és orális, orákulumszerű autoritások pusztá létének a feltételezése. A typographiai kommunikációs és tudásformákon alapuló politikai közösségben, különösen amíg alakulófélben van, illegitimnek számít minden korábbi típusú, személyhez, nem a tipográfiai modellben szervezett intézményhez, értékhez kötődő lojalitási forma. Így a külsőségeivel, szervezeti rendszerével, kultúrájával a régebbi, *chirographicus* kommunikációs séma örökösének érzett katolikus egyház híve személyes lojalitásától és az aktuális pápai tanítás tényleges tartalmától szinte teljesen függetlenül válik gyanússá, mert a politikai közösség úgy véli, hogy nem tudja betartani az éppen alakuló kommunikációs séma normáit.

Jegyzetek:

¹ Magyarul l.: *Locke, John: A vallási türelemről* [ford. Halasy-Nagy József, átdolg. Gecse Gusztáv], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

² A legkézenfekvőbb és ezért leggyakoribb idézet arra, hogy Locke toleranciafelfogása ismeretelméletéből következik: „Ha tehát a legtöbb emberre (ha ugyan nem mindenkire) néz-

ve elkerülhetetlen, hogy véleményeik legyenek azok igazságának biztos és kétségtelen bizonyítékai nélkül; és oly nagy tudatlanságot, könnyelműséget vagy esztelenséget jelent, hogy az emberek hirtelen lemondjanak előző tételeiről olyan érvek hatására, amelyekre azonnal nem tudnak válaszolni, s nem tudják kimutatni azok elégtelenségét - azt hiszem, minden embernek a béke fenntartására kellene törekednie, hogy a vélemények különbsége mellett is barátság maradjon az emberek közösségében.”[Értekezés az emberi természetről. Budapest, Akadémiai Kiadó 1964. IV. könyv 16 fejezet 4 §., 2. kötet, 277. o., *Dienes Valéria* fordítása] A szöveg logikájából látszik, hogy Locke itt a tolerancia igényét valóban megismerésünk természetéből, jelesül vélekedéseinknek abból a korlátjából vezeti le, hogy azok nem lehetnek szükségszerűen igazak, hanem pusztán csak valószínűek.

³ Locke írói módszerének eme aspektusát többször, bár talán jelentőségénél kisebb súllyal említi John Dunn (1. a következő jegyzet). A gondolkodás története typographiai fordulatának néhány kognitív aspektusát ragadja meg tanulmányában *Demeter Tamás*, többek között Locke kapcsán [A karteziánus benső világ és az olvasás forradalma. = Magyar Pszichológiai Szemle, 1997/98. LIII. (37) 1–4. 5-18. o.]

⁴ *Dunn, John: The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969. Dunn később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is Locke-ról [Locke, Cambridge, 1984], mely hasonló címen magyarul is olvasható [Budapest, Atlantisz, 1992]. *Marshall John: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge, 1996.

Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat, A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe, Pécs, Tanulmány Kiadó, 1997. című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereihez jó közelítést ad *Huoranszki Ferenc: Nyelvfilozófia és eszmetörténetfrás = Magyar Filozófiai Szle., XXXVI. évf. 1992. 5–6. sz. 960–980 o.*

⁵ Enyedi György válogatott művei. [Balázs Mihály és Káldos János vál.] Bukarest-Kolozsvár, Kriterion, 1997. Enyedire vonatkozóan l. még Kelemen Miklós: Enyedi György. (Unitárius arcképcsarnok 1.) Budapest, Heltai Gáspár Kft. 1998.[Bibliográfiával.]

⁶ Jellemző példa a hódoltságok lehetőségeire, hogy az is előfordul: Erdélyből csempézik ki az unitárius kéziratokat a hódoltsági nyomdába, hogy azután majd a kész nyomtatványokat visszajuttassák. [Példát Hajós József hoz Lessing Dávid Ferencékről című tanulmányában. In: *Hajós József: Barangolás kolozsvári könyvtárakban. Művelődéstörténeti tanulmányok*. Bukarest-Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 1999. 263–274. o. A tanulmány témája jelen írásával rokon: az erdélyi unitárius és a német felvilágosodás tolerancia-felfogásának kölcsönhatását tárgyalja egy évszázaddal később, ezenkívül figyelemre méltó és az említett cambridge-i szerzők által nem említett adatot közöl Locke egyéb, jelesül lengyel unitárius olvasmányairól.]

⁷ Enyedi prédikációjában Jeremiás könyvének 21. részét magyarázva, a korabeli magyar protestáns irodalomban megszokottnál is erősebben és részletesebben kifejtett párhuzamot állít fel az Ószövetség zsidósága és a korabeli magyarság között. A Nabukodonozor és Egyiptom közé szorított zsidóság megfelelője a „bálványimádó német” és a „pogány török” között sínylődő magyarság, a terjedelmes fejtegetés végkövetkeztetése pedig egyértelmű: ”Pogány vala Nabukodonozor, pogány a török is, amint amaz teljességgel elfoglalhatja vala zsidó országot kétszer, de mégis jó akaratjából királyt hagyta ott a zsidóknak ő nemzetiségükből, azonképpen bizony kezében volt Magyarország és Erdély a töröknek, de mégis királyt, fejedelmet hagyott a mi magunk nemzetiségünkből. Békességben tartá amaz Sedechiást. Úgy látszik, hogy az országbeli urak jól volnának a török miatt, mind vallásunkban s mind örökségünkben megnyughatnánk. Sedechiástól csak *hűséget s adót* kíván vala Nabukodonozor. *Mit kíván tőlünk is egyebet a török császár?* Megszegé Sedechiás a frigyet s Egyiptomba cimborála [...] Sóvárkodjunk csak vissza Egyiptomba. Úgy tetszik, hogy szánkban volna az íze az olasz és német barátságoknak. [...] mi hasznunk mind testünkben, lelkünkben a bálványimádóknak barátságokban? A nyilvánvaló veszedelmet látom, a hasznát nem látom.” Enyedi idézett kiadása, 134–135. o. [Kiemelés tőlem.]

⁸ A páduaiak, különösen Zabarella és Harvey, valamint rajta keresztül Hobbes kapcsolatára részletesen kitér *J. W. N. Watkins*, [Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political

Significance of Philosophical Theories. London, Hutchinson University, 1965. 2. kiad. 1973.] Enyedi padovai tanulmányairól, Zabarella hatásáról és az ebből eredő otthoni konfliktusokról l. Balázs Mihály bevezetőjét a fentebb említett Enyedi-kötetben.

⁹ Locke – a korabeli angol protestáns politikai irodalom gyakori érvét hangoztatva – a dogmatikájukból következő politikai veszélyek miatt nem tolerálja a katolikusokat: „Mire irányul az a tanítás, hogy a kiközösített királyokat királyságukból elűzhetik, ha nem arra, hogy maguknak igénylik a királyoknak az országból való elűzésének hatalmát, amikor a kiközösítés jogát egyedül a maguk hierarchiájának követelik? [...] a hatóság részéről nem szerezhet jogot a türelemre egy olyan egyház, amelyben mindenki, aki abba belép, átkerül egy másik fejedelem védelmébe és szolgálatába”; illetve más okok miatt az ateisták: „semmiképpen sem tűrhetők azok, akik tagadják Isten létét. Az istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés és az eskü, amelyek pedig az emberi társadalom összetartó kötelékei” [idézett kiadás 109–111. o.] A nem-keresztény vallásokról viszont, bár előbb sűrűn példálózik velük, a tolerancia határait kijelölő konkludáló részben Locke már hallgat.

¹⁰ Az erdélyi állapotokról talán korábban is lehetett némi elképzelése Locke-nak, hiszen az angol és erdélyi protestantizmus között ekkorra már jelentékeny közvetlen kapcsolatok is kialakultak. Már Milton is büszkén említi, példaként hazája elhivatottságára, „az sem ok nélkül történik, hogy Erdély komoly, takarékos népe [...] évente elküldi hozzánk nem is az ifjú, hanem az érett korú embereit nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására” (Részlet az Areopagiticiából. In: Milton, az angol forradalom tükre. Válogatás prózai írásaiból. Budapest, Gondolat, 1975. 82. o.) Milton szavait nem kell költői túlzásnak tekinteni: A XVII. század közepén a magyar puritán mozgalom központjaiban, Nagyváradon, majd Debrecenben korabeli forrásokkal is adatolhatóan annyira fölszaporodik a behozott angol nyelvű irodalom, hogy rövidesen angol nyelvkönyvet is érdemes kiadni. (*Komáromi Csipkés György: Anglicum spicilegium. Debrecen, 1664.*)

¹¹ Érdekes adalék, hogy ebben az időben a holland egyetemeken az egyik legkedveltebb disszertációs téma éppen az áteredő bűn, illetve a szabad akarat kérdése. Locke idejében is több itt tanuló erdélyi protestánsnak vannak ilyen vonatkozású írásai. Két nevesebb személyiséghez fűződő példa a XVII. sz. második feléből: *Apáczai Csere János* 1651. április 22-én védi meg a harderwijki egyetemen *De primi hominis apostasia* című dolgozatát, majd *Apáti Miklós* debreceni református prédikátor, kartéziánus gondolkodó Descartes-ot a filozófia héroszaként ünneplő, a szabad vizsgálódás eszményét a szabad akarat tanával összekapcsoló *Vita triumphans* című munkája jelenik meg. [Amsterdam, 1688.]

¹² Sokan vannak, mondja Enyedi, „akik teljességgel fabulának, hazugságnak, messzünnen jött beszédnek tartják az Istennek üdvösségre hívó drága szent igéjét”, akik nem hiszik, hogy „Isten vagyon, vagy ha van is, nincs gondja az emberekre, [...] szélnek, az bolond község diszciplínáinak tartják az Isten beszédét.” [Enyedi idézett kötete 24. o.]

¹³ A *chirographicus* kultúraszerveződési modell nem csupán abban a technikai kérdésben tér el a *typographicustól*, hogy nehezkesebben előállítható, következésképpen drágább és ritkább könyveken alapul, tehát szűkebb és zártabb. Önálló kultúra- és közösség szerveződési modellről van szó, amelyben az elit az írás logikája szerint gondolkodik, az e logika szerint létrehozott tartalmakat viszont egy sajátosan inkorporált és átalakított orális szabályai szerint közli a szélesebb közönséggel. Ahogyan Jan Assmann fogalmaz: „a kanonikus szövegekkel való foglalatosság interpretátorért [kiált], aki harmadikként szöveg és címzett közé lépve felszínre hozza a szöveg mélyére zárt normatív és formatív impulzusokat. Kánoni szövegek értelme csakis szöveg-értelmező-hallgató hármasszabványában bontakozhat ki.” [In: *Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999. 95. o.*] Assmann példája az etióp kincstárnok megtérésének története [ApCsel 8,30–31.]: Fülöp, hallván, hogy a kincstárnok Ezékielt olvassa (természetesen hangosan), megkérdezi: „Vajon érted-é, amit olvasol?” A döbbszavú válasz: „Mi módon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza nékem?” E modell legkorábbi klasszikus megfogalmazása politikafilozófiai jellegű: *Platón* Államában a hatalmi legitimitá-

ció ideológiáját az írás logikája szerint alkotja meg az elit, majd mítosz formájában, a szóbeliség szabályai szerint fogadtatják el az alárendeltekkel. [Politeia 414b–415d] (A chirographicus / typographicus modellváltás összekapcsolódik a hangos olvasásról a néma olvasásra való áttérés kognitív problémáival, amelyek manapság újra sok kutató érdeklődését kezdik felkelteni.)

A chirographicus modellt a protestáns gondolkodás kezdettől a katolicizmushoz kapcsolja. Luther saját szerzetesi múltjára való, ismert visszaemlékezéseiben elsősorban azt nehezményezi, hogy mennyi közvetítőn kellett keresztüljutnia neki, a magasabb teológiai képzésre kiszemelt szerzetespapnak is, amíg a Vulgátát kezébe vehette, de folytonos Biblia-olvasását ekkor sem vették jó néven. Saját tevékenységének csúcspontját is a német nyelvű nyomtatott Biblia kiadásában látta: ez hite szerint minden embert megszabadít az olyan személyes, orális tekintélyeknek a gyámkodásától, akik fiatal korában annyi lelki gondot okoztak neki azzal, hogy az Írás és közé álltak. (Luther később, talán kissé dramatizálva a történetet, úgy meséli az esetet, hogy felettesei több intés után végül elkobozták tőle a nagy sokára, tulajdonképpen privilégiumképpen kapott Bibliát, azzal az indokkal, hogy 'túl sokat' és főként, hogy az egyházi hagyomány írott és tanítóinak élőszóbeli magyarázatait mellőzve olvasta azt.)

Jóval később a katolicizmus bizonyos áramlatai is magukat ismerik föl e modellben, és büszkén vállalják is azt. Itt példaként elég de Maistre-re utalni, aki így ír: „A kath. hitnek nincs szüksége [...] magába szállani, magához hittana felől kérdést intézni, miért hisz; benne épen nincs meg azon vizsgálódási viszketeg, mely a sektákat nyugtalanítja. Ez azon kétely, mely a könyveket teremti: miért írta tehát ő, ki soha sem kételkedik?” Majd később, a latin nyelvűség kapcsán: „Mi a szorosán vett népet illeti: arra nézve még jobb, ha nem érti a szavakat: A tisztelet csak növekedik ezáltal, az értelem pedig mit sem veszít.” [In: A pápáról. Pest, 1867. 30. o., 139. o.]

¹⁴ A politikai közösség kora újkori *typographicus* szerveződése és a reformáció összefüggésének szép példája az, ahogyan Milton röpirataiban kapcsolódik össze a sajtószabadság, a politikai szabadság és a vallásszabadság ügyével. Milton írásaiban a viták, előadások közösségi aktusainak a képét az individuális, írásbeliség által közvetített gondolkodás képei váltják föl. Nála a 'közéleti emberek eleven tevékenysége' azonos nyomtatásban megjelent írásaikkal, a könyv az 'érett emberi élet megőrzése és felhalmozása'. Amikor pezsgő szellemi életről akar beszélni, a sok londoni dolgozószoba képét írja le, ahol tollforgatók serege önti nyomdakész formába a gondolatait. [Milton i.m. 73–81. o.] (A kor politikai közösségének és a nyomdatechnikának az összefüggéseiről [is] jó elemzést nyújt *Molnár Gusztáv* Ó Anglia, Anglia ... Esszé az angol forradalomról című kötetében [Bukarest, Kriterion, 1984.] A vallási nyilvánosság szerkezetváltozására l. a 84. o., a politikai nyilvánosságéra: 62–68. o., Milton szerepére: 49–51. o.)

Milton szabadságjogokra, elsősorban a sajtószabadságra vonatkozó nézetei egyébként összefüggenek az áteredő bűnre és az embernek a szabad választás lehetőségében megnyilvánuló szabad akarataira vonatkozó, fokozatosan kialakított nézeteivel, amelyek egyre hasonlóbakká válnak az unitárius tanításokhoz.

CZIRE SZABOLCS

HA EGY KUTATÓ ŐSZINTE JÉZUSHOZ:
ROBERT W. FUNK ÉS
A MÁSODIK REFORMÁCIÓ
– A 21 TÉZIS –

Egyik kezében történeti adatokkal, a másikkban relativitáselméletekkel, Robert W. Funk egy kíméletlen tudós, aki új reformációt sürget: az ikon Jézusának kulturális transzformációját az ikonromboló Jézussá.

– New York Times¹

[Robert Walter Funk könyve] a történeti Jézus Isten országa költőjeként való rekonstrukciója, és egy megsemmisítő vádirat az előadók és prédikátorok, a professzorok és lelkészek felé, amiért nem mondják ki világosan, amit tudnak szakmailag, és nem mondják ki nyilvánosan, amin rágódnak egymagukban.

– John Dominic Crossan²

Funk a legragyogóbb, a legkreatívabb, de érthető módon a mai amerikai újszövetségi tudósok között a legkiközösítettebb is.

– James M. Robinson³

Robert W. Funk a modern bibliakutatás nemzetközi szinten elismert tudósa, tanító, fordító és kiadó. Többek között Guggenheim Fellow és Senior Fulbright Scholar címek birtokosa, szolgált a jeruzsálemi American School of Oriental Research évi meghívott professzoraként. A modern bibliakutatás egyik úttörője, aki 1968 és 1973 között a Society of Biblical Literature titkáráként tevékenykedett. Tanított a Texas Christian, Harvard és Emory egyetemeken.

Fontosabb kötetei: *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds* (a Jézus Szemináriummal közösen), 1998; *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, 1996; *New Gospel Parallels: The Gospel of Mark*, 1995; *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Roy Hoover-rel és a Jézus Szemináriummal közösen), 1993; *The Gospel of Mark: Red Letter Edition* (Mahlon Smith-szel), 1991; *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* (James Butts-szel és Bernard Brandon Scott-tal), 1988; *The Poetics of Biblical Narrative*, 1988; *Parables and Presence*, 1982; *Jesus - as Precursor*, 1975 és 1994; *A Beginning-Intermediate Grammar of Hellenistic*

Greek, 1973; *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 1966; *A Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Blass-Debrunner könyvének fordítása és kiegészítése) 1961.

Ő alapítja meg 1985-ben a *Jézus Szeminárium*-ot, amelynek eredeti célkitűzése így szól: „a Jézus nevével kapcsolatba hozott minden töredéknek a megvizsgálása, hogy meghatározhassuk, amit valóban mondott”.⁴ Később azonban a kétszáz kutatónál többet tömörítő Jézus Szeminárium kibővítette célját, és Jézus tetteit és cselekedeteit is vizsgálata alá vonta. Minderre miért volt szükség, tehető fel a kérdés, hiszen még a szigorú értelemben vett tudományos bibliakutatás is már több mint egy évszázada létezik? Funk szerint azért, mert „a bibliakutatás korábban az egyházak égisze alá tartozott. Most azonban világi intézményekbe költözött, és meglehetősen távol, bizonyos tekintetben pedig a felekezetekkel szemben működik. A Jézus Szeminárium tagja⁵ nem egyházi kézikönyvként közelíti meg a Bibliát, közelebről az evangéliumokat, hanem mint egy kulturális műalkotást. Miniket a Biblia és a benne szereplő úttörők és próféták jelentőségének az egész társadalomra, és nem csak az egyházra és tevékenységére terjedő jelentősége érdekeli.”⁶

Mit változtatna a keresztény világon, ha a hittételek helyett a történeti hús-vér Jézus autentikus szavait és tetteit tennénk vallásunk alapjává? Erre a kérdésre próbál válaszolni Funk a Szeminárium közös munkájának megkezdése után 11 évvel megjelent könyvében, *Őszintén Jézushoz. Jézus egy új évezred számára*⁷, amelyben a kutatás eredményeit összegzi, majd a körvonalazódott Jézus-arc szellemében a mai kereszténység megreformálására 21 tételben javaslatot tesz. Az alábbiakban e 21 tézist olvashatjuk:

AZ ÚJ KORNAK SZÁNT KUTATÁS

1. A kutatás célja az, hogy szabadlá tegyük Jézust.

A cél az, hogy kiszabadítsuk Jézust azokból a szentírási, hitvallási és tapasztalati börtönökből, amelyekbe bezártuk őt. Mi történné, ha ezen elhagyott férfiú „veszélyes és felforgató hagyatékáról” eltávolítanánk az értelmezés takaróit. Az történné, hogy Jézus evangéliuma felszabadulna az evangéliumok Jézusától, és önmagáért beszélne. A második, harmadik és negyedik század hitvallási formuláiról lepattogna a dogmatizmus, és Jézus mint egy hatalmas, életnagyságot meghaladó, de mégis valódi figura állna újra előttünk saját dicsőségében. Mi több, Jézus mai arca kiszabadulna a mesterkélttség és a ráerőltetett szigor szorításából. Az ikonok sápadt, fakó, vérszegény Jézusa szenvedne, ha szembenézne saját valós arcának ragyogásával.

Tudatában vagyok annak, hogy ez az elvárás éles ellentétben áll mindazzal, amit sok újszövetségi tudós a kutatásoktól remél. Számukra a Jézuskutatás nem egyéb, mint egy történelmi kirakójáték, amelynek önmagán kívüli területekre, különösen teológiai kérdésekre nézve, nincs semmilyen

jelentősége. E következmények nélküli kutatás az egyház megtisztulásáért vívott keserves küzdelemtől való régi félelem hagyatéka. De ugyanakkor az új ortodoxiáé is, amely megpróbált a hívők számára egy parányi, de sérthetetlen és szent biztonsági zónát kijelölni. Az új ortodox teológusok, mint Rudolf Bultmann és Karl Barth, ezt a „Nem átjáró!” zónát összekapcsolták egy nagy adag szkepticizmussal, ami az evangéliumokból megismerhetőt illeti. Ők nemcsak lebeszélni próbáltak a valódi Jézus újrafelfedezésének szándékáról, de állították, hogy az minden próbálkozás ellenére is lehetetlenség.

Ugyancsak egy meddő kutatást eredményeztek a tudományos színezetű más apró fogások, korlátozások és (egyház)politikai érdekek. Ez az örökség azonban egyre inkább háttérbe szorul a hagyományos kereszténység zsugorodásával és paranoizálódásával, a világpiacon való megfelelés törekvéseivel. A kétértelmű mellébeszélésbe burkolt apologetikus szándék máris nagyon sokat veszített hiteléből.

Más tudósok szerint a galileai bölcs történeti alakjának újrafelfedezése alapvető kérdések felvetésére kényszerít minket. A galileai tömegben elkülöníteni egy arcot – sokkal több, mint pusztán egy izgalmas feladat. Súlyos következményei lehetnek a keresztény hitre nézve. E következmények három kategóriába esnek, és ezek lényege alkotja második, harmadik és negyedik tézisem alapját.

2. Az új kutatások arra ösztönöznek, hogy újraértelmezzük a keresztény hit eredetéről való felfogásunkat.

Jézus indította-e útjára ezt a hitet? Közvetlenül vagy közvetve? Jézus – személye, szavai és tettei – adják-e a keresztény hit alapvető tartalmát? Ha a kérdésre adott válasz igen, akkor a második fejezet⁸ kezdő megállapítását („Az általunk ismert kereszténység nem a Názáreti Jézussal vette kezdetét”) át kell javítani úgy, hogy épp az ellenkezőjét állítsa. Ebben az esetben a kereszténységet újra le kell horgonyozni eredeti víziójában és képeiben.

Aztán ott van a következő kérdés: a második és a negyedik századok között hozott határozatok, amikor az ortodoxia egyeduralomra jutott, vajon kizáró és egyedül helyes döntések? Vajon véglegesnek kell tekintenünk Nagy Konstantin döntését, és a niceai és más zsinatokon megszavazottakat?

Ezek, és ehhez hasonló kérdések mélyreható történelmi és teológiai feladatok elé állítanak bennünket. Arra készítetnek, hogy megvizsgáljuk az őskeresztény közösségek gyakorlatait, hitfelfogásait, hogy azok összhangban állnak-e a Názáreti Jézus eredeti szándékával. A Biblia és a hitvallások helyett Jézus válik a mércévé, amelyhez a tanításokat és gyakorlatokat viszonyítanunk kell.

Újra meg kell látogatnunk Niceát és a korai hitvallásokat, a Niceai és az Apostoli Hitvallást. Szükségessé válik felülvizsgálni azokat az irányvonalakat, amelyek ortodox és autoratív iratok azonosításához, és végül az újszövetségi kánon kialakulásához vezettek. Továbbá: meg kell határoznunk, hogy a Jézusról szóló elbeszélések közül melyeknek képezi történeti vissza-

emlékezés az alapját, és melyeknek nem. Egy elbírálási szempontrendszer kell kifejlesztenünk az alapító történeteken belüli mítoszok és történeti rétegek elkülönítésére. Munkánkat a jézusi mondások vizsgálatával kell folytatnunk, különválasztva az autentikus mondásokat a későbbi hagyományokétól. Ez a munkafolyamat a kereszténység kezdeteihez vezet vissza minket, jóval a későbbi mértékadó, a niceai megformulázás előttre. A legelső követőkhöz hasonlóan, nekünk is mindent egy tiszta teológiai lappal előlről kell kezdenünk, és felépítenünk új hitünket azon az alapon, amelyet a példázatok, az aforizmák, a jelképes történések és a jézusi cselekedetek képeznek. Ez egy lélegzetelállítóan merész célkitűzés, hogy enyhén fogalmazzak.

3. A harmadik kutatás⁹ a keresztény élet megértésének is különféle módjait veti fel

E tekintetben teljesen egyetértek Marcus Borggal. Borg szembeállítja a megértés „hitbeli” és „morális” módjait; én jobban kedvelem a „hitvallásos” és „etikai” ellentétet. Amikor helyes hitről beszélünk (ez az „ortodox” szemlélet egyik kedvelt kifejezése), akkor lényegében valamiféle formuláról beszélünk, mégpedig a kereszténység egészére kötelező érvényűnek remélt krédókról vagy hitvallásokról, vagy azok pótlékairól, ugyanakkor az eretnekekről is, akiket ezek a formulák kirekesztenek. A kereszténység hitvallás nélküli ágai, úgymint a Baptisták, Jézus Tanítványai vagy a különféle Kongregacionalisták sem képeznek kivételt e tekintetben, sőt néhány esetben még merevebbek írásban nem rögzített hitvallásaikban, amelyeket adaptáltak és a tagsági megfelelés próbatételének eszközüül használnak. Továbbá, a Borg által javasolt „moralisztikus” kifejezés a mai modern nyelvhasználatban pejoratív értelmű; arra enged következtetni, hogy valaki nagyon jártas a viselkedés szabályaiban, hogy néhány előjoggal rendelkező ember - helyzetéből kifolyólag - diktálhatja másoknak, hogy miként éljenek. A kereszténység legmélyebb lényegében nem moralisztikus. Legjobb óráiban etikus. A legrosszabbakban pedig hitvallásos; a hitvallások inkább azért vannak, hogy kizárjanak és kiközösítsenek, mintsem hogy befogadjanak és tápláljanak.

4. A harmadik kutatás egy olyan világi bölcslet látszik körvonalazni, akinek sokkal több köze volt a társadalom egészének spirituális dimenzióihoz, mint az intézményes valláshoz.

Mint felforgató tanító, Jézus ugyanakkor egy világi bölcs is volt. Példázatai és aforizmái eltörlik a szent és a világi közti választófalakat. Jézus olyasmint taníthat nekünk, aminek közvetlen módon semmi köze nincsen ahhoz, amit mi ma kereszténységként ismerünk, és még kevesebb az intézményesített valláshoz mint olyanhoz. Ha kérdésben fogalmazunk: a keresztény vallásban betöltött szerepe mellett van-e Jézusnak jelentősége a mi társadalmunkra, a mi időnkre, vagy az általunk ismert világra nézve? Vagy Jézus története csupán egy régmúlt idő érdekes anekdotája?

Sokak számára, különösen azoknak, akik a keresztény vagy a zsidó hagyományokat vallják magukénak, Jézus elválaszthatatlanul egybekapcsolódik az intézményesített vallással. Amikor Jézus neve szóba kerül, elvárhatóan a „vallás” témakörében mozgunk. Ezzel szemben azonban az a Jézus, aki az evangéliumok sorain átcsillan, *vallástalannak, tiszteletlennek és kegyelet nélkülnek* mondható. Az első általa kiejtett szó, ahogy azt Paul Tillich egyszer észrevételezte, a megszokott értelemben használt vallásosság ellen szólt; mivel ő a formális vallásgyakorlás iránt közömbös volt, úgy tekintették, hogy megszenteltelenítette a templomot, a szabbatot, és saját működésében felfüggesztette a tisztasági előírásokat; ami pedig a legfeltűnőbb, hogy Isten országáról profán szóhasználattal beszélt – és mindez vallástalan. Ezek a tények már önmagukban is elégségesek ahhoz, hogy megszüntessük Jézus jelentőségének kizárólag vallási kontextusban való értelmezését, és azt egy szélesebb kulturális és társadalmi vonatkozásban érvényesítsük.

Jézus egyike a világtörténelem nagy bölcséinek, akinek tanításait komolyan kell vennünk, de ugyanakkor össze is kell vetnünk más nagy ókori és modern keresők tanításaival, akik szintén bepillantást nyertek az örökkévalóságba, és ugyanúgy össze kell vetnünk mindazzal, amit a tudományoktól, a költőktől és művészekről tanulhatunk. Az igazi tudás, az isteni tudás szétválaszthatatlan az edénytől, amelyet megtöltésre kiválasztott. Másként mondván, az isteni bölcsesség azokhoz jut el, akik nyitottak azt befogadni, függetlenül társadalmi helyzetétől, iskolázottságtól vagy politikai elkötelezettségtől. Az ihlet nincs tekintettel vallási eszmékre, teológiai iskolákra vagy evangélistákra. A szellő ott fúj, ahol akar, és ahogy akar.

A HÚSVÉTI KORLÁT ÁTTÖRÉSE

A kereszténység – amint azt nekünk tanították – azzal kezdődött, hogy Jézus meghalt, eltemették, harmadnapon feltámadt és felment az ő dicsőségébe. A húsvéti esemény egy olyan korlátot alkot, amely elválasztja a judaizmust és minden megelőző eseményt a keresztény hittől. A keresztény keresőknek azt mondták, hogy korábban semmi jelentős nem történt. E húsvéti korlát a történeti Jézus-kutatást hatásában egy üres gyakorlattá redukálja.

Azt halljuk, hogy az ember Jézus csupán előfeltétele a keresztény hitnek, és nem tényleges alapítója. A kereszténység alapját inkább Péter, Pál és más korai vezetők vallomásai képezik, mintsem bármi, amit Jézus tett vagy mondott. De azzal, hogy a feltámadt Krisztus vált a hit tárgyává, a hívők egészen megfosztották a Názáreti Jézust megtestesült valóságától, és a hitébresztés felelősségével azokat tüntették ki, akik megtapasztalták a feltámadott Krisztus jelenlétét.

Az ortodox kereszténység már legkorábbi hitvallásaiban rögzítette e meggyőződését. A Krisztusról szóló tételeket elhatárolták a Názáreti Jézusra vonatkozó adatoktól. Az Apostoli Hitvallás értelmileg magában foglalta,

hogy Jézus csodás fogantatása és kereszthalála között nincs semmi említésre méltó esemény. Ahol Jézus következett volna, ott a hitvallás néma. Mi több, még a kanonikus evangéliumok történeti Jézusra vonatkozó tudósításait is mind figyelmen kívül hagyták, amikor a hit alapjait formulázták meg. A 451-ben tartott kalcedoni zsinat pedig kimondja, hogy „mindannyian egyetértésben tanítsunk”.

Válszként a modern tudományos kutatás dekonstruktív hatására, az új-ortodoxia, amely e század elején erősödött fel, újból a korábbi korlátozásra apellált: nem található semmi lényegest a történeti kutatás a húsvéti korlát túlsó oldalán (a szüztől való születés is csak látszólagos kivétel, hiszen az sokkal inkább a húsvéti hit következménye, mintsem előzménye). Figyelmeztettek, hogy ne barangoljunk a korláton túl, mert különben elhibázzuk a kereszténység lényegét, amelynek középpontjában Jézusnak mint a feltámadt Úrnak megtapasztalása áll. Most utólag világosan látszik, hogy az új-ortodoxia képviselőinek (mint Rudolf Bultmann) vallomásai döbbenetesen ortodox jellegűek, holott felemelkedésük idején sokkolóan modernnek igyekeztek látszani.

A új-ortodoxia az ortodoxiának egy erőteljes és rejtett formája, amit azért hoztak létre, hogy védelmet nyújtson a történeti kutatás és a modern tudományos szemlélet negatív hatásaival szemben. Amerikát ez a rejtett új-ortodoxia nem érdekelte annyira. Amihez az amerikaiak sokkal jobban értenek, az egy népszerű, népies hitvallásosság, az ortodoxiának egy egyszerűsített verziója, amelyet más tömegáruhoz hasonlóan elektronikusan csomagoltak és címkéztek fel.

A népszerű hitvallásosság fenntartja a csodálatos születést, törvényesíti a csodákat, véráldozatként értelmezi a kereszthalált, tanítja a testi feltámadást és Jézusnak kozmikus bíróként való visszatérését. Rá kell kérdeznünk: e doktrinák közül melyek vezethetők vissza az általunk ismert történeti Jézusra? Melyeket tanította Jézus? Vagy ezek a tantételek ahhoz a mitológiai réteghez tartoznak, amelyet Jézus korai csodálóí saját ismereteik alapján vagy más vallásokból kölcsönözve vezettek be? És vajon ezeket a tanokat nem a modern korban különítették-e el és formulázták-e meg az evangelizálás elvárásainak megfelelően? Ugyanígy, mi köze van egyáltalán az ókori hitvallások és a mai új-ortodoxia Krisztusának a Názáreti Jézushoz?

Az előbbiek alapján tehát levonhatjuk a következtetést: az általunk ismert mai kereszténység népszerű formái nem igénylik, sőt meg sem engedik, hogy Jézus elérje őket. A hitvallásosság olyan vallásosság, amely túlhaladottnak tekinti Jézust, ezért félreteszi őt, vagy még pontosabban, behelyettesíti őt egy olyan mitológiával, aminek semmi köze nincs mindahhoz, amit Jézus – valószínűleg előre várt – haláláig tett vagy mondott.

Én Rudolf Bultmannnak és Karl Barthnak, Reinhold Niebuhrnak és Paul Tillichnek vagyok a szellemi utódja, valamint az általuk támogatott új-ortodoxiának. Mélységes hálával tartozom mentoraimnak, és tisztelem munkásságukat. Mostanra mégis meggyőződésemmé vált, hogy az új-ortodoxia

(és ennek katolikus hasonmásai) a hitvallásos kereszténységnek halálát megelőző utolsó lélegzetvétele volt, egy utolsó erőfeszítés a modern világtól való megmentés érdekében. A második világháború utáni fél évszázad világgossá tette, hogy az új-ortodoxia életképtelen, és hogy ez a nemes erőfeszítés már nem érhet el odáig, ahol most tartunk. Köznapián szólva, az új-ortodoxia halott. Ahogy lépésről-lépésre és fájdalommal hatalmasodott el bennem a felismerés, az ortodox jellegű hitvallások minden egyes tantételének átvizsgálására kényszerültem. Mindehhez viszonyítási pontként Jézust használtam, mint egy teológiai lakmuszpapírt. Keresni kezdtem, hogy mivel járult hozzá Jézus – ha egyáltalán valamivel hozzájárult – ahhoz a valláshoz, amely őt tekinti alapítójának. Íme itt vannak kutatásaim előzetes eredményei, amelyeket további tézisekké formáltam.

5. Többé nem alapozhatjuk hitünket Péter hitére vagy Pál hitére.

Nem akarom, hogy az én hitem egy másodkézből származó hit legyen. Éppen ezért nem tudok megelégedni egy olyan hittel, amelynek eredetét csupán az első követők hitéig tudom visszavezetni; az igazi hitnek, az alapvető hitnek valamilyen formában magához a Názáreti Jézushoz kell kapcsolódnia.

6. Nem Jézus maga a hit tárgya.

Belátom, hogy ez a tézis radikálisan eltér a hagyományos szemléletektől. Jézus arra tanította követőit, hogy bízzanak az Atyában, higgyenek Isten országában vagy királyságában. A Jézustól tanult hit helyes tárgya az lehet, akiben Jézus maga is hitt. Engem ezért elsősorban nem a Jézusról mondottak érdekelnek, hanem azok az igazságok, amelyek Jézust magát is megihlették és átalakították. Jézusban keresni hitünk tárgyát annyi, mint felcserélni a valóságot az arról tanítóval, a kijelentőt a kijelentettel. (Óvakodom Jézus hitét „Istenben” való hitnek nevezni, mert napjainkban olyan problematikusá vált az „Isten” kifejezés, hogy kénytelenek vagyunk idézőjelbe tenni.)

Jézus arra irányította a figyelmet, amit ő Isten országának nevezett, és amit nem ő teremtett, és nem ő irányított. Szeretném azt felfedezni, amit Jézus látott, hallott, érzékelt, és ami olyan elragadó, varázslatos és kihívó volt, hogy Jézust egészen fogva tartotta. És nem engedem magam félrevezetni az által, amit az ő követői tettek: a helyett, hogy azt nézték volna, amit ő látott, elkötelezett tanítványai a mutatóujjat kezdték bámulni.

Jézus maga nem lehet, nem szabad, hogy a hit tárgya legyen. Ez az első követők bálványimádásának megisméltése lenne.

7. Jézusról való szemléletünk megfogalmazása rendjén vigyáznunk kell arra, hogy értelmezéseink azon a sávon belül essenek, amelyet ő maga is használ példázataiban és aforizmáiban.

Jézus példázataiban és aforizmáiban egy le nem zárt (nyitott befejezésű) és nem explicit látásmódot mutat fel. Nem írt elő egyetlen viselkedési mó-

dot, és nem alakított ki egy sajátos vallási gyakorlatot. Kijelentéseiben nem volt programszerű. Követőinek az volt, és ma is az a feladata, hogy ugyanúgy közvetítsék az ő hagyományát. Teljességgel elfogadható az, ha meg akarjuk határozni, hogy Jézus kijelentései mit jelentenek itt és most, de nem egyeztethető össze az ő szellemével az, ha kőbe vesszük azokat. Példázatainak értelmezése nem eredményezhet mást, mint többértelmű, rejtélyes, humoros és változatos további példázatokat. De példája szerint ugyanakkor hozzá hasonlóan merészek és újtani tudók is kell tudjunk lenni.

Ha egyszer sikerül átszakítani a húsvéti fátylat, akkor egy izgalmas új feladat előtt állunk. Azonnal meg kell kérdeznünk: Jézus víziójának milyen következményei lehetnek arra a vallásra nézve, amit mi kereszténységnek nevezünk? Mit mond Jézus evangéliuma rólunk, és erről a bizonytalan, elröppenő világról, amelyben élünk? E kérdések megválaszolása során mi csupán Isten országának körvonalait fogjuk felvázolni úgy, ahogy az Jézus látomásában jelen volt.

Itt egy figyelmeztetéssel kell élnem. Jézus valóságérzetének naiv elfogadása szintén hiba lenne. Amint Jézus megkérdőjelezte kora sok mindennapi valóságának megbízhatóságát, ugyanúgy nekünk is fel kell fedeznünk megszokott valóságérzetünk illuzórikus rétegeit. Jézusnak az Isten országára vonatkozó tanítását is az ő valóságérzetének és a mi világról szóló kiterjesztett, ellenőrizhető megfigyeléseink összevetésének függvényében kell értelmeznünk. Nem szabadna, és nincs is szükségünk arra, hogy vakon higgyünk abban, amiben Jézus hitt. A kereszténység utáni kor hitvallásának egyik tétele az kell, hogy legyen, hogy semmi sem védelmezett, semmi sem esik kívül vizsgálódási körünkön.

A GYÖKEREK VISSZASZERZÉSE

A Nyugaton ismertté vált kereszténység erőtlen és eltűnőben van. A főbb egyházak kereteit saját tagjaik feszegetik, de jobboldali irányban elmozdulni mégis képtelenek. Az egyházak halála semmiképpen sem azonnali, de elkerülhetetlen, amennyiben nem tesznek valamit egészségük javítása érdekében. A kereszténység múltjában találunk példát a megerősödére és újjáépülésre. Csupán fel kell tudni idézni azt, ami egykor volt, helyreállítani a gyökereket, és összegyűjteni az erőket. Ez egy rugalmas vallás. Elképzelhető, hogy Jézus újrafelfedezése és felszabadítása újjászületését eredményezheti.

Ha a kereszténység visszanyeri gyökereit, akkor egy átalakuláson fog keresztülmenni. E megújulás sok hagyományos elem felülvizsgálatát hozza magával, ugyanakkor új jelképek, történetek és új kultusz teremtését is. Amikor egy mozgalom visszatekint saját indulására és újraértelmezi az arra vonatkozó tudósításokat, reformációja már küszöbön van. A megújult történeti Jézus-kutatás előfutára ennek az újraértelmezésnek.

Az új reformáció talán nem lesz olyan látványos, mint a 16. századi volt, de néhány tekintetben megközelítheti annak hatását. Ha bekövetkezik, gyökeresen át fogja alakítani a korábbi hagyományokat.

Vannak azonban nehézségek. Amint azt Karen King a Nag Hammadi Könyvtár anyagának a korai kereszténység történetére gyakorolt hatásával kapcsolatban megjegyezte, hihetetlenül nehéz visszafele haladni Niceától a hitvallásokon keresztül az Újszövetség formálódásáig, és egyáltalán az ortodoxia megjelenéséig. Meglehetősen kezdők vagyunk ezen a területen. Első kísérleteink csak tapogatózóak és esetlegesek.

Vannak, akik másként vélekednek, de én úgy gondolom, hogy a kereszténység egy olyan hagyomány, amelyet érdemes megreformálni és megmenteni. Természetesen lehetetlen előre látni egy megújult kereszténység minden részletét. Viszont eléggé világosan körvonalazható néhány olyan elem, amely mindenképpen része kell, hogy legyen ennek a folyamatnak. Az újraértékeléshez van egy pár javaslatom. Ezeket újra tézisekbe fogom foglalni.

8. Le kell fokozni Jézust.

Azzal kell kezdenünk, hogy lefokozzuk Jézust. Ezt ő kérte, ezt megérdemli, ezzel tartozunk neki.

Isten isteni fiaként, az Atyával együtt örökkévalóként, a világegyetem Isten jobbján ülő ítélőjeként végképp elkülönül saját személyétől, a sebezhető galileai bölcstől. Így végül nem marad semmi abból az emberből, aki szeretett nevetni és beszélni az asztalnál – ahogy arra Edward Beutner rámutat –, aki beszélgetései rendjén mindig igyekezett felszámolni a társadalmi válaszfalakat.

Így aztán a lefokozott Jézus alkalmassá válik arra, hogy a kereszténység igazi alapítója legyen. Ebben a státusában megszűnik Jézus pusztán egy mitikus ikon lenni, aki a pogány misztériumkultuszok leszálló/felemelkedő, meghaló/feltámadó isteneinek mítoszába volt eddig csomagolva, és velünk egylényegűvé válik. Talán azzal kell kezdenünk, hogy az ikont visszaváltoztatjuk az ikonrombolóvá.

Jézus vezetése alatt ez a mozgalom aztán az örökös reformáció tárgya lesz, amely a szüntelenül megújuló történeti Jézus-kutatásból táplálkozik.

9. Jézust egy új drámába kell meghívunk, és egy új szerepet kell neki szánunk.

A hitvallási szereposztásban Jézus úgy jelenik meg, mint a *külső* megváltó. E cselekményben a főhős alászáll mennyei otthonából, egy megmentési akciót hajt végre, majd visszatér a mennyekbe. A gesztus idegen lénytől jön, idegen lényeknek. Ez a tartalmi lényege a Filippi-levél második fejezetében szereplő Krisztus-himnusznak, János evangéliuma prológosának és a harmadik századi pszeudepigrafában, a Tamás cselekedeteiben szereplő Gyöngyhimnusznak.

De erről szól sok olyan történet is, amit a mai olvasók jobban ismernek. A legismertebb köztük a Superman film. Egy teljes megváltó mítosszal találkozunk ebben a mozivásznon-hősköltevényben: a Superman egy idegen bolygóról (menny) érkezik a földre, sok csodás elem (csúcstechnológiával, mondhatni felhőkön lovagolva) kísértében, mint egy koraértett gyerek. Az (isteni) tudást vagy bölcsességet vakító kristály formájában kapja meg, amelyet azonban nem használhat csak felnőtté válása, mondjuk harmincéves kora után. Beavatói ténykedése megkezdése előtt egy pusztai vidékre (Sarkvidék) visszavonulva kell szerepét latolgatnia. Ezt követően egy nagyvárosban (New York) kezdi meg megváltói pályafutását. Küzd az igazságért, a méltányosságért és az amerikai jóléért. Valódi lény azonban rejtve marad a világ előtt, egy barátságos riporterként ismerik. Tehát itt még egy messiási titok is szerepel. Azonban ebben a szekularizált megváltói történetben nem találunk semmi olyat, amit párhuzamba állíthatnánk a keresztény megváltó kereszthalával.

Egy hasonló külső megváltói képzet alkotja az amerikai vadnyugat mítoszvilágának alapját is. Ebben a mítoszban a cowboy-hős belovagol a gazemberek által megszállt városba, tűzharcot vív a gonosz képviselőivel, megmenti az önmagukat megmenteni képteleneket, aztán lovastól eltűnik a naplementében. A Lone Ranger (Magányos Lovas) volt ennek a mítosznak az eredeti rádióváltozata. Az ő története 1933 és 1954 között 2956 részt ölelt fel. Az Alan Ladd főszereplésében bemutatott Shane című film lehetne egy másik példa a külső cowboy-megváltóra. A témát a western filmek fél évszázadnál is tovább ismételték. Amikor pedig a jó öreg Nyugat már nem bizonyult megfelelő helyszínnek a drámához, jöhetett a világűr. A Star Trek űrruhában vesztegeti a cowboyt.

A hagyományos hitvallásokat érintő kérdés nem az, hogy lehet-e hinni egy külső megváltóban – sok mozirajongó számára látható, hogy igen –, hanem hogy egy világidegen hős üdvös-e vallási, társadalmi és politikai szempontból. Tudjuk azt, hogy a világról alkotott felfogásunkat döntően meghatározzák mítoszaink. Hogyan lehetnének hát azok károsak?

Az efféle külső megváltó hősök egy tőlünk idegen világhoz tartoznak. A hős nem közülünk való; legyen az férfi vagy nő (számos női változat is létezik, például a Wonder Woman), lényegesen különbözik tőlünk. A megváltásnak ez a képzete azt sugallja, hogy a teremtett világ alapjában véve rossz, és muszáj kívülről megmenteni.

Ebben a félresikerült világban a gonosz erősebb az embernél, így az nem tud felülemelkedni, hacsak nem külső, emberfölötti segítséggel. A mítosz szerint a halandó férfiak és nők erőtlenek, hiszen a gonosz kozmikus méretarányokkal bír.

Kirakat vallás, moralizmus és politizálás az elkerülhetetlen következmény. Az ember csupán zálogtárgya a kozmikus drámának, amely a sajátját messze meghaladó színpadon zajlik. Így arra nyerünk bátorítást, hogy hagyatkozzunk emberfölötti erőkre, melyek idegenek számunkra. Az ilyen

jellegű mítoszok funkciója abban áll, hogy megnyugtassanak, kimenekülési utat biztosítsanak.

A külső megváltó beavatkozása rendszerint erőszakos és apokaliptikus: mivel a teremtés hibás és az ember segítség nélküli, így Isten közbelépése az egyetlen lehetőség arra, hogy a rossz megszűnjék, és a hívők elnyerjék jutalmukat. Az apokalipszisek nem egyszer hajlanak arra, hogy Isten segítségére katonai erőket is felvonultassanak.

Létezik egy másfajta hőstípus is, amelyhez egy egészen más történet tartozik. Ez az ezerarcú hős, aki – Joseph Campbell szerint – útját otthona elhagyásával kezdi. Egy idegen földön haladva küzdelmekkel és kínszenvedésekkel kell szembenéznie, de végül győzedelmeskedik a gonosz erői felett, legtöbbször segítséggel. A hős aztán visszatér otthonába, visszailleszkedik saját társadalmába, most már képesen arra, hogy másokkal is jót tegyen. Ezt a fajta történetet a *belső* megváltás mítoszának nevezhetjük.

Az evangéliumok és a hitvallások a külső megváltás mítoszára vannak ráépítve. Azonban a szinoptikusok által megőrzött megkísértési történet egy *belső* megváltási változat. Az elbeszélésben egy zaklatott látnokot a pusztába vezérel látomása, ahol ő a mitikus negyven napot és negyven éjjelt böjtöléssel tölti. Szembenéz minden olyan lehetőséggel, amely a messianisztikus és profetikus hagyományokhoz kapcsolódik, és visszautasít minden szokványos elvárást: a kő kenyérré változtatását, ahogy Mózes tette a pusztában; egy isteni mágus szerepének felöltését azáltal, hogy túléli a templomról való alázuhanást; új cézárként világhatalomhoz jutást azáltal, hogy a Sátánnak hűséget esküszik. Visszautasítva ezeket a változatokat, a látnok visszatér, hogy átölelje a mindennapok világát, és azon fáradozik, hogy szentség-érintéssel felemeljen minden falut és piacteret, nem kérve semmit magának, csak a mindennapi kenyeret.

Egy igazi szabadító, aki megtestesült – az inkarnáció szó szerint testet öltést jelent –, egy igazi szabadító, aki testet öltött, ugyanazokkal a korlátokkal kell, hogy szembenézzon, mint mi mindannyian. Amennyiben a Názáreti Jézus megváltó, ez csak azért van, mert minden halandóhoz hasonlóan vágyakozott az ég felé, de volt annyira böles, hogy visszautasítsa a kísértéseket és elfogadja véges létének határoeltságát. Ha csodás módon jött volna a világra, ha Isten messiásaként és egyszülöttjeként ismerte volna magát, és előre tudta volna, hogy halála néhány nap múlva megfordul, nem minősülhetne az én megváltómnak. Én olyan megváltót szeretnék, aki ismeri az én kínos helyzetemet – az én kettős béklyómat, amely a halandót megköti mind a mennyben, mind a földön, ahogy Franz Kafka mondja –, és kész segíteni engem a menny utáni eléghetetlen vágyakozásom küszködésében, miközben a földhöz és halandósághoz vagyok láncolva.

Azonban nem a megkísértési történet az egyetlen, amely *belső* megváltói cselekményként áll rendelkezésünkre. De talán tizenháromra is szükségünk lenne ahhoz, hogy gazdaggá és változatosá tegye Jézus történetét és az ember történetét. Talán megpróbálkozhatnánk egy olyannal, amelyet Jézus maga javasolt.

A tékozló fiú példázata. E történet szerint csak az otthon elhagyásával térhet valaki haza. A tékozló visszautal Izrael alapító mítoszára – a kivonulásra és az ígélet földjének kérdésére. Ugyanakkor Izrael fogtságát és visszatérését is tükrözi. Elválaszthatatlanul kapcsolódik egybe elindulás és megérkezés, elbűcsúzás és hazatérés.

Ezek és hasonló lehetőségek feltárása rendjén szükséges lesz bevonnunk a művészeteket, az előadó és kiábrázoló, a drámai és a zenei ágakat, egy új és javított mítosz keresésébe. Találkozni fogunk olyanokkal, akik előttünk jártak. Az antik világban ott van Prométheusz mítosza, Homérosztól az Iliász és Odüsszeia, amelyek ugyanazt szövegezik meg, mint mondjuk Artúr Király és a kerekasztal lovagjainak meséi. A népmesék közül „Jancsi és Juliska” (Hänsel und Gretel) lehetne egy tökéletes példa a beavatási (belső átalakulás) mítoszra. J. J. Tolkien a *Gyűrűk ura* című munkájában próbálta a mindennapi belső megváltók körét megteremteni. George Lucas a *Jedi visszatérésében* pedig egy újabb verzióját szövegezte meg ugyanennek a beavatási mítosznak. Lucas Joseph Campbell lábánál tanulta mesterségét.

A mai bibliakutatás fő hiányossága az, hogy hiányzik belőle a mítosz iránti érdeklődés. A történetkritikát művészi szintre fejlesztettük, de képtelenek vagyunk kritikával viszonyulni azokhoz a történetekhez, amelyek hagyományaink alapját és látásunk beszűkülését jelentik. Munkánk következő szakaszában pótolnunk kell ezt az alapvető hiányosságot.

10. Újra kell értelmeznünk Jézus krisztusi hivatását.

Jézust első századi csodáló ruházták fel a krisztusi funkciókkal. Valódi hivatását azonban saját ihletettségén keresztül ismerte fel.

Jézus úgy mondta példázatait, mintha *hallotta* volna azokat. Nem annyira ő szólította Istent, inkább Isten szólította őt. Nem annyira ő kért, inkább ő kéretett. Tudjuk, hogy mit jelent valamit segítségül hívni, ezt visszavonni (visszahívni), vagy életre hívni egy csoportot. Csak éppen az alapformát nem ismerjük: hívni. Latin szó, *vocare*, hívni, ami kapcsolatban áll a *vox* szóalakokkal, ami hangot jelent. Jézus „híva” volt, megszólítva. „Elhíva” lenni annyit jelent, mint hívásban részesülni, megszólítva lenni. A hivatás főnév a hívni igével együtt jár.

Ami számomra igazán izgalmas Jézussal kapcsolatban nem az, hogy mit gondolt Péter és Pál róla, sőt még az sem, amit Jézus önmagáról gondolt, hanem az a hívás, amelyre ő válaszolt. Hogy miféle isteni megnyilatkozásnak adta át magát? Hogy milyen látomás volt az, amely egyszerre ejtette őt rabul és szabadította fel? Ez az izgalmas kérdés. Ez a meghatározó probléma.

Ellentétben egy belső megváltóval, külső megváltóként Jézus minden szükségletünket kielégíti, és minden fantáziánkat kitölti. A szexmentesség koncepciójának állandósult diétája, egy életmentő veradó és az örök feltámadás együtt van a fast fooddal, a jégkrémmel és a sorsjeggyel. Olyan, mint egy látogatás a McDonald's étterembe, ahol a menü rögzített, minden olcsó, és türelemre nincs szükség. Az efféle diéta tette a kegyes amerikai hízel-

gővé, puhánnyá és felfuvalkodottá. A legtöbb amerikaiaknak csak akkor kell a vallás, ha az tálcán van felkínálva, erőfeszítés-mentes, áldozatmentes, de nem zsírszegény. A szenteskedőknek mindenekelőtt egy teológiai diétára van szükségük, hogy az önelégültség miatt felhalmozódott kövesedést megszüntesse.

A történeti Jézus egy valóság-horgony a valótlanság és a lehetséges démoni álmok tengerében. A megújult kutatás a valóságra tekint. A önkényeztetés és cinkosság ellen van. A hitvédő szerepében való tetszelgés és a kérdések előli kitérés végét jelenti. Őszinteséget és elfogulatlanságot követel. Jézus valódi elhívása felváltja a későbbi generációk által kieszelt és neki tulajdonított hivatásokat.

KERESZTÉNY GYAKORLAT

Jézus szentségidéző költészetének, kijelentést hordozó szavainak közös elemei több olyan területre is rávilágítanak, ahol szavai és tettei kapcsolatba hozhatóak a mindennapi étellel és gyakorlattal. Helyes ezt keresztény életnek és gyakorlatnak nevezni, jóllehet a *keresztény* kifejezés könnyen félreértést okozhat. Szóhasználatommal nem kívánom javaslataimat csupán arra korlátozni, ami az egyház és keresztények fogalmai alá tartozik, viszont azokat a tevékenységeket is kívánom érinteni. Mindenesetre, ami most következik nem több, mint vitaindító javaslatok. Ezeket a Jézus szavai és cselekedetei, valamint a jelenlegi keresztény gyakorlat közti nyilvánvaló ellentmondások adják.

11. Jézus egy nyílt asztalközösséget formált.

Élete folyamán Jézus együtt evett a bűnösökkel, adószedőkkel, paráznákkal, leprásokkal és más társadalom által megbélyegzett és kiközösített személyekkel. (Barátai közt ugyanakkor befolyásos és gazdag emberek is voltak, de problémánk szempontjából ez most kevesebb jelentőséggel bír.) A jézusi rendszeres együttétkezés ritualizálása során a későbbi követők csak azokra korlátozták az asztalközösséget, akik a keresztény gyülekezetekhez tartoztak. Az I. századi keresztény kézikönyvben, a Didachéban így szól a szabály: „Senki nem ehet az úrvacsorából, csak aki megkeresztelkedett az Úr nevében. Az Úr ezt mondta e szigorításról: 'Ne adjátok a kutyáknak azt, ami szent.'”

Vajon Jézus elnézne-e – hogy ne használjunk autoritásra utaló kifejezést – egy csupán ön-hitelesített hívők számára terített asztalt? Vajon nem kelle-e újraértelmeznünk a keresztény közösségeken belüli együttétkezés célját, akár csak az úrvacsoravétel jelentőségét?

12. Jézus kölcsönössé tette a megbocsátást.

Jézus büntetés és fogadalom behajtása nélkül mondja a bénának, a vaknak, a házasságtörőnek, hogy megbocsátásban részesült. Jézus megbocsát,

mert Atyja is megbocsát, mégpedig ugyanúgy: büntetés és feltétel nélkül. Az egyetlen kiváncsi a kölcsönösség: akkor nyer valaki bocsánatot, ha ő maga is megbocsát. Tehát csak akkor lehet valaki a megbocsátás címzettje, ha korábban a megbocsátás közvetítője volt. Tudatosítva, hogy a megbocsátás kölcsönösen az emberek kezébe van letéve, Jézus kizárja a lehetőségét annak, hogy az emberek azzal a papokat vagy a klérust, vagy akár Istent hatalmazzák fel. A megbocsátás fölötti hatalom máris azoknak adatott át, akik maguk is igénylik és akarják a megbocsátást. Az ember csak azt bírhatja, amit szabadon tovább tud adni.

13. Jézus elítélte a nyilvános vallásgyakorlást.

Jézus elítéli a fitogtatott kegyességet. A magamutogató vallásosságot képmutatónak minősíti. Követőinek azt tanácsolja, hogy az adakozás gyakorlása közben ne tudja a bal kezük, hogy mit cselekszik a jobb. Azt tanítja, hogy a belső szoba magányában imádkozzunk. A labdarugó, aki a győztes játszma végén milliók előtt térdre borulva imádkozik, máris elnyerte minden jutalmát. Jézus megfoszt a nyilvános ima minden szándékától. Kegyességünket úgy kell gyakorolnunk, hogy még saját hangunkat se hallja meg fülünk.

14. Jézus az Istennel való közvetlen kapcsolatot hirdette.

Jézus hangsúlyozta, hogy minden embernek azonnali és személyes lehetősége van Istenhez közeledni. Így aligha fogadható el az, hogy az ő Isten országa víziójában e kapcsolat közvetítésére néhány tanítvány bróker szerepet kapott volna. Egy papság és klérus közbeiktatása tehát ellentétben áll Jézus akaratával.

A bizonyítékok fényében a Jézus Szeminárium arra a következtetésre jutott, hogy bár Jézus élvezte a jó közösséget, tudatosan mégsem törekedett tanítványokat gyűjteni, és nem választott ki egy belső „tizenkettes” tanítványi kört, vagy nem jelölt ki vezetőket közülük. Mi több, nem bízta meg tanítványait egyházalapítással vagy világmisszióval. Az ezekre utaló szavak és tettek az evangéliumok kerettörténeteikhez tartoznak, nem az autentikus példázatokhoz vagy aforizmákhoz. (A Szeminárium megállapítása szerint a menny kulcsainak átadása Péternek a Máté 16,16–19-ben és a missziói megbízatás a Máté 28,16–20-ban nélkülöznek minden történeti alapot.)

Magyarán, az evangéliumok arra törekednek, hogy igazolják a hatalmon levő egyház vezetőit. Jézus autentikus szavai kizárják még a lehetőségét is annak, hogy tanítványai közül egyesek megkülönböztető pozíciókba kerüljenek: az elsőkből utolsók lesznek, és az utolsókból első; aki nagy akar lenni, legyen mindenki szolgálója.

15. Jézus megfosztja követőit a keresztyén „előjogoktól”.

Ahogy azt John Dominic Crossan oly élesen kidomborította, Jézus megfosztja az emberiséget minden védelemtől és előjogtól, címtől és nemzeti

jegytől, amely az emberiséget rétegekre tagolja. Atyja nem személyválogató. Vajon a *keresztény* címke kivételt képezne? Vajon helyénvaló-e tehát, amikor a keresztények másoktól úgy különítik el magukat, mint „üdvözültek”, „megváltottak”? Milyen alapon tekintheti egyik felekezet felsőbbrendűnek magát a másikkal viszonyítva? Jézus tanításában talál-e valaki is alapot arra, hogy Isten előtt megkülönböztetett helyzetben higgye magát?

16. Jézus nyilvánvalóvá teszi, hogy minden jutalom és büntetés a belsőben történik.

Jézus szerint a cselekvés már magában hordozza a jutalmat. A felebarát szeretetének jutalma egy felbecsülhetetlen kapcsolat azzal a felebaráttal. Az egyház azonban saját hatalmának megalapozása érdekében létrehozta a külső jutalmazás és büntetés tanát. Ha a szeretet jutalma a szeretet maga, miért kellene az embert megjutalmazni azért, mert szeret? Jézus szónokian kérdezi: Nem teszik meg ugyanezt a pogányok, akiknek nincs különösebb indítékuk a szeretetre? Ebben az esetben a pogányok viselkedése etikailag magasabb rendű: ők ugyanis önös érdek nélkül szeretnek. Ám a keresztény magatartás nem előfutára egy magasabb viselkedésmódnak, hanem az maga a végső.

Egyszerűen szólva: azért kell-e a keresztényeknek most jónak lenniük, hogy majd a túlvilágon ne kelljen jónak lenniük? A népszerű ortodoxia szerint, ha a megfelelő dolgokban hiszünk és teológiailag helyesek vagyunk, akkor testi feltámadásunkat követően örök élet lesz a jutalmunk. Mi más ez az ígéret, ha nem ön-kiszolgálás? Egy Jézusra építő kereszténység nem bibelődhet a jutalom és büntetés kérdésével.

VISSZATÉRÉS NICEÁBA

A keresztény történelem során hozott határozatok felülbírálásához és igazításához újra fel kell keresnünk Niceát, ugyanis Niceához kapcsolódnak azok a legfontosabb döntések, amelyek az ősegyházat az ortodoxia útjára kényszerítették. Szemügyre kell vennünk azokat a vezetőket és mozgalmakat, amelyeket eretnekeknek nyilvánítottak, hogy lemérhessük ezek hozzájárulását a keresztény mozgalom gazdagításához és változatosságához. Közelebbről, azokat az elemeket vesszük nagyító alá, amelyek a mai népi kegyesség és ortodoxia kialakulását elősegítették. A főbb egyházak akaratlanul is egy olyan hagyományos teológiát alakítottak ki, amely gyakran nem egyeztethető össze vallásgyakorlatukkal. Talán elérkezett az ideje annak, hogy a helyes hittételek – ortodoxia – keresése helyett a helyes magatartásra – ortopraxis – figyeljünk. Egy keresztény ismertetőjegye nem az kell, hogy legyen, amit hisz, hanem ahogyan cselekszik. A hitvallásokat vagy ki kell igazítanunk, vagy kiiktatnunk. Íme az én dióhéjnyi javaslatom.

17. El kell vetnünk a helyettes elégtétel tanát.

A helyettes elégtétel tana a népi kegyességben egy olyan mítoszon alapszik, amely már többé nem hihető, ti. hogy Isten véráldozat útján kiengesztelhető. Jézus sosem ostromolta azt a szemléletet, hogy Isten mindaddig túszerként tartja az emberiséget, amíg valaki meg nem fizeti a váltságdíjat. De nem mondta ezt sem Ámos, sem Hózeás, sem egyetlen prófétája Izraelnek. És ráadásul ehhez kapcsolódik Jézus istensége, a szüztől való születés, a testi feltámadás és egy büntelen élet, mindez egy uniformizált, de naiv csomagolásban: Isten egy tökéletes áldozatot követel, tehát csak egy isteni lény áldozata teszi meg.

18. A feltámadási tudósítások értelmezésekor arra kell figyelniünk, amik valójában: látása annak, amit Jézus látott.

Utasítsd el a különféle személyeknek történt megjelenésekre alapozott apostoli elsőbbséget és autoritást. Funkciójuk szerint az evangéliumokban és levelekben szereplő feltámadási megjelenések, amelyek bizonyos követőkkel vannak kapcsolatba hozva, lényegében megbízatási történetek. Ezek adott vezetőket autoritással és tisztséggel ruháznak fel: autoritással az evangélium hirdetésére úgy, ahogy azt megértették, és olyan pozícióval, amely a feltámadás megbízható és kizárólagos szemtanúit megilleti. E zártkörű megbízatások kizárnak minden későbbi és egyéni hasonló látomásra és autoritásra való jogot. Következésképpen tehát a feltámadási történetek lényegében önigazoló történetek. Továbbá, a feltámadott Jézus megjelenési történetei – esetleg a tarzuszi Pál esetét kivéve – teológiailag és etikailag semmivel nem járulnak hozzá a keresztény hit lényegi tartalmához.

A tanítványok előtti feltámadási megjelenésekben mégis kifejezésre jut Jézusnak a teremtés fölötti isteni uralomról való látomásának egyfajta utólagos és burkolt visszatükröződése. De ezek csupán oldottan és semmiképpen sem kielégítő módon láttatják azt, amit Jézus látott. Jézus feltámadásának állítása egyfajta tanúságtétel arról, amit Jézus a világ valódi jellegéről feltárt, arról, hogy előtte felvillant az örökkévalóság. A Jézus feltámadásáról szóló tanúságtételek arra kell indítsák az ő követőit, hogy példázatain és aforizmáin keresztül keressék e villanások lenyomatait.

19. A szex és Jézus anyjának, Máriának a megváltása az által, hogy visszahívjuk Jézus biológiai vagy éppen tényleges apját.

A szüzesség nem feltétlenül isteni, kivéve egy aszkétikus, élvezet-tagadó, dualista világban. És Jézus még nem feltétlenül hatékonyabb megváltó csak azért, mert nem volt apja. Az élet minden területe ünneplés tárgya lehet, ha visszaadjuk Máriának sajátos női jogait, még akkor is, ha ez esetleg annak az elfogadását jelenti, hogy Jézus házasságon kívül született. Egy fattyú messiás sokkal emberközelibb megváltó, mint Istennek egy ártatlan báránya.

Az ókori világ hasonló születési csodatörténeteinek fényében megállapítható, hogy a szüztől való születés egy olyan mitikus kifejezésforma, amely-

lyel a rendkívüli életeket jelölték meg. A görög és római mitológia számos története beszél arról, hogy az istenek keveredtek az emberrel, hős férfiaknak és nőknek adva életet. A romantikus folklór keretein belül Jézus szűztől való születése kétségtelenül egy érdekes történet, esetleg nem túl szerencsésen társítva az érett korú Máriához és a kisdéd Jézushoz, de mindenképpen bájos, és mint irodalmasított teológia el is fogadható. Később azonban, amikor egy tökéletes áldozat és a vér általi kiengesztelés igénye jelentkezett, a szűztől való születésből egy szigorú dogma lett.

Augustinusnak azon megállapítása, hogy Ádám bűnének következményei a férfi ivarsejtek útján közvetítődnek, egyike a teológiatörténet nagy tragédiáinak. Ezért a nézetéért megérdemelné, hogy tévelygőnek és manicheusnak bélyegezzük. Ugyanakkor füttyülnünk kell a római kúria aszketikus hajlamaira, amely a megigazulás lázában a nemiség minden formáját elítéli, amely nem gyereknemzésre irányul. Mária „frigye” így egy nőtlen papsághoz vezetett azon az alapon, hogy a nemi érintetlenség isteni, míg a szex mocskos dolog, kivéve, ha az a faj szaporításának céljait szolgálja, különösen katolikus országokban. A Teremtés könyvében Isten nem azt parancsolja az embernek, hogy szaporodjon és tegye tönkre a Földet.

Az abortusz-ellenes mozgalom, amelyet a katolikusok és protestánsok egyaránt támogatnak, az élet szentségéért való mélységes aggodalom látszatát kelti, amely aggodás ellentmondásban áll a hét fő bűn idevágó kitételével. Ezek az úgynevezett szaporodáspárti emberek másfelől alapvetően elutasítják a nemiséget, ha az nem utódnemzésre irányul. Azok a bűnösök, akik ilyen szándék hiányában érintkeznek, és véletlenül megfogannak, kényszerítve vannak arra, hogy büntetésként szülői szereppel fizessenek tettükért. Az abortusz kriminalizálása a puritán szexuális kódok megerősítésének egyik útja.

Az abortusz kérdését külön kell választanunk a szex bűnként való értelmezésétől. Segítenünk kell az érett, öntudatos felnőttek felelős, biztonságos és kikapcsoló nemi életének a kialakulását. Ez az alternatíva tudna az egyetemes születésszabályozás és családtervezés alapja lenni, amely idővel csökkentené, majd teljesen megszüntetné az abortuszt, amelyet egyébként jószántából senki nem akar.

20. A kereszténység megszabadítása az apokaliptikus elemektől.

Az apokalipszis a világtagadás és bosszúállás eszméiben gyökerezik. Lényegében egy tiltakozás az életben tapasztalható igazságtalanságok ellen, és ebben keresendő népszerűsége is. Ugyanakkor azonban etikailag megtévesztő, ugyanis az apokaliptikus elme a másvilágon keres igazságszolgáltatást, a helyett, hogy már ezen a világon tenne valamit érte. Mi több, az apokaliptikus vízió azt hirdeti, hogy azok, akik megfelelően sokat szenvedtek ebben az életben, valamiféle jövőbeni létforma megszabadítja őket minden fájdalomtól. Ez megcáfolhatatlannak látszik. Másfelől azt is hozzáteszi, hogy

mindazoknak, akik itt jól boldogultak, és még inkább, akik bántottak minket, a túlvilágon szenvedésben lesz részük. Akik az apokaliptikus megoldást választják, kárpótlást keresnek elrontott életükért és bosszút azok részére, akik szerintük érdemtelenül szerencsésebbek voltak. Ez a fajta túlvilágra kivetített jutalomvágy és bosszúvágy az önzés lehető legszánalmasabb megnyilvánulása. És méltatlan a galileaihoz, aki a legalapvetőbb szükségletei fölött soha semmit nem kért magának.

21. Kinyilvánítani, hogy az Újszövetség egy fölöttébb egyenetlen és töredékes feljegyzés a kereszténység létrehozásának legkorábbi szándékairól.

Újból napirendre kell tűzni a szemtanúk és a tőlük származó tudósítások kérdését. Ezek a dokumentumok egy új Újszövetséget alkotnának, amely különböző szempontokat szólaltatna meg. Ki kellene zárni a legértéktelegebb részeket.

Akárhogy legyen is, egy ikon jellegű Biblia tekintélye már örökre a múlté. Nem lehet visszaállítani. Ismerjük fel e tény, és törekedjünk egy olyan új szentírási kánon létrehozására, amely hitelesen tükrözi a kereszténység eredetének változatosságát, és az irodalmiságnak helyet ad a vallásban.

Ez az én huszonegy tézisem. Ha lenne egy diplomom, kifüggeszteném az ajtajára.

Jegyzetek

¹ A New York Times könyvismertetőjéből, Alexandra Hall

² *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*. 344 (ajánlás a hátsó borítón)

³ Powell, Mark Allan: *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*. 1998 Westminster John Knox Press. 66

⁴ Funk, Robert W.: „The Issue of Jesus” *Foundations and Facets Forum* 1/1 (1985). 7

⁵ Angolban a Fellow kifejezéssel jelölik meg magukat a tagok, ami a bibliai „felebarát” jelentését is hordozza.

⁶ *Honest to Jesus*. 297

⁷ *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*. HarperSan Francisco, 1996

⁸ A *Honest to Jesus* könyv második fejezetére utal.

⁹ Az első kutatás (First Quest) végét Schweitzer, Albert: *Geshichte der Leben-Jesu-Forschung* 1906-os angol fordításának (*The Quest of the Historical Jesus*.) megjelenésével szokták fémjelezni, amely mintegy évszázadnyi kutatási időt ölelt fel. A közel fél évszázadnyi hallgatás (No Quest) megtörését Ernst Kasemann 1953-ban tartott előadásától számítják, innen veszi kezdetét az új Jézus-kutatás (New Quest) időszaka. A huszadik század utolsó évtizedeiben jelentkező harmadik kutatás (Third Quest) arra az elsősorban angol nyelvterületen új reneszánszát élő Jézus-kutatásra utal, amelyben a teológiai érdeklődés mellett a szociológiai érdeklődés, a kanonikus források mellett pedig az extra-kanonikus források kaptak hangsúlyt.

BÖHM KÁROLY FILOZÓFIÁJÁNAK TEOLÓGIAI VONATKOZÁSAI*

*[Böhm] álláspontjánál fogva teológiaellenes volt,
de azért hangsúlyozta: nem lesz jó filozófus,
aki nem tanul systematica theológiát,
mert a rendszerezést azon lehet megtanulni.*

(Ravasz László: Emlékezéseim)

A kulturális emlékezet relatív dekolonizálásának és természetes önreflexiójának köszönhetően Böhm Károly filozófiai életműve ma már nem teljesen ismeretlen. Böhm filozófiájának teológiai vonatkozása azonban még e filozófiát ismerők számára is az életmű részletkérdése, amely legfennebb hatástörténeti érdeklődésre számíthat. Mégsem lehet figyelmen kívül hagyni ezt a vonatkozást, ugyanis a hatástörténet felől közelítve némiképp ellentmondásosnak tűnik az a tény, hogy ezt a filozófiát, amely a teológiai reflexiót ismeretkritikai alapon elutasította, Böhm teológustanítványai lényeges el- lenvetések nélkül elfogadták és felhasználták saját teológusi horizontjuk kialakításában.¹

Amennyiben nem akarjuk azt feltételezni, hogy Böhmöt éppen legközelebbi szellemi örökösei, azaz tanítványai értették félre, figyelniük kell az életmű lehetséges teológiai vonatkozásaira is, sőt meg kell vizsgálnunk e vonatkozásoknak a koncepció lényegével való összefüggését. Feltevésünk szerint a böhmi filozófiára a teológiához fűződő viszonya szempontjából sajátos kettősség jellemző: egyfelől adott a tételesen kinyilvánított és módszeresen végigvitt elméleti alapkoncepció teológiai képe, másfelől pedig tetten érhetők a mindvégig eleven teológiai érzékenység mögöttes motívumai. Vizsgálódásunk célja ennek megfelelően egyrészt annak feltárása, hogy szellemi életútja során miként alakult Böhmnek a tételes teológiával kapcsolatos álláspontja, másrészt pedig a böhmi filozófia alapfogalmaiban olyan esetleges teológiai reziduumok kimutatása, amelyek megkönnyíthették az életmű teológusi recepcióját. Végül pedig arra kell választ találnunk, hogy milyen szellemi kontextus tette lehetségessé, esetleg szükségszerűvé az említett teológiai motívumok megtartását Böhm sajátos kritikai értékfilozófiáján belül, illetve mit nyújthatott e filozófia a teológiai gondolkodás számára.

* Megjelent a Korunk 2000/12 számában.

Böhm teológiához fűződő viszonyának alakulása

Amikor Böhm és a teológia viszonyát a böhmi filozófia teológiai vonatkozásainak előzményeként megvizsgáljuk, nem célunk részletes számadást készíteni Böhm teológusi gondolatairól, hanem leginkább e viszony időbeli alakulása, motívumainak változása foglalkoztat. Ugyanakkor tudatában vagyunk annak, hogy Böhm és a teológia viszonya nem írható le pusztán külsődleges, intézményes kapcsolat formájában, sem pedig pusztán elméleti, teoretikus viszonyulásként, hanem szorosan kapcsolódik a filozófus szellemi életútjának döntő motívumaihoz és alapvető egzisztenciális élményeihez.

Köztudott, hogy Böhm nemcsak felsőfokú teológiai tanulmányokat végzett, de kis híján maga is teológiatanári állást vállalt a pozsonyi teológián, és erre való előkészültképpen teológiai és filozófiai tanulmányokat folytatott a göttingeni és a tübingeni egyetemen. Feljegyzéseiből az is kiderült, hogy tanulmányai során nemegyszer súlyos lelki válságon és alapvető világnézeti fordulatokon ment keresztül, amelyek legmélyebb meggyőződését is érintették. Az ifjú teológus spontán, kezdetben kritikátlan vallásossága nem állta ki a fogalmilag megalapozott értelmi konstrukciókkal való szembesülés próbáját. Ekkor Böhm következetes, szenvedélyes kételkedése korábbi önmagával való meghasonlásáig fokozódott, és átmenetileg csupán a végletes materializmus tényszerűségeit volt hajlandó elfogadni.² Később, németországi útja alkalmával, a kereszténység történeti és dogmatikai tanulmányozásával egy időben, újabb sorsdöntő fordulat következett be szemléletmódjában, amely a gondolati koherencia új, magasabb szintjén állította helyre hitének hitelességét, öntudatosabbá téve vallásosságát.

Éppen az itt említett időszakból származnak azok az írások, amelyek az életmű egészén belül példátlan módon, éppen Böhm rövid életű *teológusi attitűdjébe* engednek betekintést.³ Ezek közül az írások közül legfontosabbak a *Még néhány szó a determinizmusról a vallás és erkölcsstanban* és a *Jakab levelének viszonya Pál apostol leveleihez* című exegetikai értekezés. Bár mindkét írás polémikus szándékkal íródott, gondolatmenetüket szigorú következetesség, módszeres kidolgozottság és tiszta fogalmiság jellemzi. Egy-szerre van jelen bennük a vallásos elkötelezettség, a filozófiai problémaérzékenység és az aprólékos, körültekintő tudományosság igénye.

A *Még néhány szó a determinizmusról a vallás és erkölcsstanban* (1869) Makkai Domokos és az újhegeliánusok determinizmus-fogalmával folytatott polémia jegyében íródott. Ebben az írásban Böhm az általa bírált felfogás következtelenségének és tarthatatlanságának bizonyítása mellett egyszerre mind sort kerített saját erkölcszociológiai álláspontjának a kifejtésére is. Meggyőződése szerint a szabadság nem csupán negatív fogalom, s ezért nem is határozható meg sem a külső akadály hiányával, sem pedig a szabad akarat pusztá képeességével, hanem *belső indítékok* hatására bekövetkező önelhatározáson alapul. Következésképpen az *erény és a bűn* eredetének feltárásában Böhm nem látja elégségeseknek az újhegeliánus terminusokat, a sza-

bad akarat és a *fejlődés* fogalmát, hanem e tényezők mellett döntő jelentőséget tulajdonít az akarat (isteni vagy sátáni) indítékainak. Ily módon, az indítékok szempontjából tekintve, az *erény* annak az embernek az állapota, akiben az „Isten országának” alapeszméje megvalósult. Hasonlóképpen az *erkölcsössé* válás sem egyszerűen emberi-társadalmi fejlődésként jön itt számításba, hanem mindenekelőtt a megváltásból származó lehetőségként. Ily módon alapja az egyéni erőfeszítés mellett Jézus, az istenember személyiségéből eredő *erő*. Témánk szempontjából az említett elméleti és hitbeli kérdésekkel egyenrangú jelentőségű, hogy ebben az írásban Böhm még fenntartás nélkül teológusnak tekintette magát.⁴

A *Jakab levelének viszonya Pál apostol leveleihez* című írás műfaji szempontból exegéziskritika, amelyben Böhm Ferdinand Christian Baur tübingeni teológus nézeteit bírálja. Fő célkitűzése, hogy a hit és a cselekedetek jelentőségének Jakab szerinti, illetve páli értelmezésében kimutassa a két felfogás alapvető hasonlóságát. Böhm interpretációja szerint a cselekedet hangsúlyozása Jakabnál nem a hit ellenében történik, hanem éppen a hit gyakorlativá tétele érdekében. Ez a jelentése annak az általa hangsúlyozott követelménynek, hogy a hit mutakozzon meg a cselekedetekben, különben nem élő, nem üdvözítő. Következésképpen Böhm számára Jakabnál nem a hit vagy a cselekedetek elsőbbségének a kérdése a döntő, hanem az, hogy a hit és a cselekedetek elválaszthatatlan egységet alkotnak, filozófiai szóhasználat szerint „korrelatív fogalmak”. E tekintetben Böhm úgy látja, hogy Jakab és Pál nézetei teljes mértékben megegyeznek, ugyanis Pál is az igazi, élő hit megnyilatkozását üdvözölte a felebaráti szeretetben, illetve az azt kifejező cselekedetekben. Az interpretáció bizonyosságát megerősítendő Böhm exegézisében a szövegértelmezés helyessége és a szöveg kronológiai elhelyezése egymást támogatja. Ennek jegyében igyekszik kimutatni, hogy Jakab levele sem a 2. századra, sem pedig a 42. év előtti időszakra nem datálható, hanem csakis az apostoli gyülekezet után, az 58 és 63 közötti időszakra.

Mindkét fent említett szövegben valódi teológusi állásfoglalásokkal találkozunk. Kétségtelennek tűnik, hogy Böhm nem csupán végiggondolta, de hitte is saját álláspontját, és ezen az sem változtat, hogy később ő maga másképpen vélekedik a teológiáról és saját teológusi múltjáról. Tizennégy évvel az említett írások után filozófiai főműve első kötetének előszavában mint lezárt életszakaszra emlékezett vissza teológusi éveire. Bár ekkori álláspontjában meghatározó jelentőségű súlyt képviselt a teológia eszméinek igazolhatatlansága, külön figyelemre méltó, hogy még ekkor is számolt hit és az ész termékeny együttműködési lehetőségével a teológiai tapasztalatban. Erre vonatkozó álláspontját a következőképpen fogalmazta meg: „Azon szellemi küzdelmek, melyeknek árán ezen rideg, de azt vélem, *bebizonyítható* álláspontra vergődtem, nem tartoznak a közönség elé; a teológus, *aki hitével beszámol, hogy eszével tisztába jöjjön* [az én kiemelésem – U. Z. I.], nem olyan ritka tünemény, hogy annak lelki hányattatásait, illúzióinak foszlását, leg-

kedvesebb eszméinek, *igazolhatatlanság* miatt történt elhagyását csak röviden is vázoljam. És ilyen teológus voltam én is....”⁵

A „küzdelmek” és a „leki hányattatás” kétségtelenül különös súllyal esnek latba az új álláspont kialakításában, de az illúzióknak bizonyult korábbi álláspont elutasításának módozata, amelyben a megtagadás és a letagadás szinte keverednek egymással, aligha elégíti ki a tárgyyszerűség követelményét. Nem véletlen, hogy a korábbi álláspont ismeretében meghökkentőnek tűnik a visszamenőleges önreflexió megkérdőjelező, kritikai hangsúlya, amellyel Böhm nem kevesebbet állít magáról, mint hogy sosem volt tényleges teológusi attitűdje: „Valódi teológus, aki a bebizonyíthatatlan tanok szíve vágyai kedvéért elfogadja és hiszi, sohasem voltam.”⁶ Ennek ellenére a teológiai problémák új státusára és megközelítésük újfajta módozatára nézve eligazító jelentőségű a hit és az ész említett párhuzama és együttműködése mellett az az ugyanitt található, hasonlóképpen önvallomások megfogalmazás, miszerint *Az ember és világának szerzője* „megtanulta az emberi szív óhajait épp olyan objektumoknak tekinteni, mint a külvilágot, illetve, hogy éppen azok törvényeinek kutatásában talált megnyugvást”.⁷ Ehhez képest a rendszer részleteinek kidolgozása, valamint a teológiára mint filozófiai diszciplínára vonatkozó történeti vagy propedeutikus reflexiói nem jelentettek mást, mint az itt előljáróban megfogalmazott jellegzetesen újkantiánus álláspont adatlását és különböző szintű konkretizációit.

A teológiának ez az újfajta szemlélete tükröződik Böhm ezt követő írásaiban és előadásaiban, többek között az egyik 1907-es egyetemi jegyzetnek, *A filozófiai tudományok encyklopaediájának Teologia rationalis* című fejezetében is. A filozófiai diszciplínák tematikus és történelmi áttekintésének szentelt kissé didaktikusan leegyszerűsített összefoglalásban a teológia immár semmi más, mint „a fogas és megoldhatatlan kérdések valóságos labirintusa”. Az ily módon kifejezett szemléletváltásnak megfelelően Böhm a teológia tárgyaként Isten *fogalmi alakban* megragadott eszméjét jelölte meg, mégpedig Baumgarten kifejezését idézve „a dogmatikus hit nélküli tiszta gondolkodás” számára. A rendkívül tömör és szinte csakis az ellentmondásos oldalakra összpontosító áttekintés Böhmnél három kérdéskörre oszlik: Isten létének bizonyítékai, Isten természete, illetve Isten és a világ viszonya. A gondolatmenet végpontja a különféle dogmatikus megközelítések szemléletmódjának elvetése a kanti, ismeretkritikai megoldás szemszögéből, amely ily módon lényegében kifejezi Böhm ekkori és a későbbiekben is mérvadónak tekintett álláspontját.

Érdemes tehát áttekinteni az itt említett „végső” pozíció alapvonalait, ugyanis az általános koncepció részeként különös jelentősége van a böhmi filozófia teológiai vonatkozásainak artikulálása szempontjából. Kant teológiával kapcsolatos nézeteiből Böhm mindenekelőtt valamennyi istenérv, különösképpen pedig az ontológiai istenérv tarthatatlanságának bizonyítását emelte ki, amely szerinte az egész teológiai kérdésselvetés ésszerű alapját megsemmisítette. E sorsdöntőnek tekintett bizonyíték mellett különös fi-

gyelmet szentelt ugyanakkor a megismerés, illetve az Istennel és a vallással való foglalkozás kérdését illető kanti megkülönböztetéseknek, annak a gondolatnak, hogy Isten, ha nem is a megismerés logikus következtetéseiben, de egyfajta sajátos emberi (morális) szükséglet által mégiscsak jelen van az ember szellemi életében. Saját megfogalmazása szerint: „Ha egyszer arról győződik meg az ember, hogy a lét nem tulajdonság, akkor az egész ontológiai bizonyítás elesik. De Kantot ezért istentagadónak nevezni, mint azt némelyek tették, nem lehet. Ő azt mondta, hogy az istenfogalom feltétlenül szükséges a mi értelmünk szervezetében. A világot mi az Isten ideája nélkül el sem képzelhetjük, és ha elképzeljük, akkor hiányzik a mi világunkból egy csúcspont. Tehát a belső szükséglet folytán követeljük, hogy az Isten a mi belső világunkhoz hozzátéessék. Ezt a bizonyítást Kant morális bizonyításnak nevezte.”⁸

Tömören összefoglalva Böhm világnézeti meggyőződésének kibontakozását, és ezen belül a teológiához fűződő viszonyát, két nagy ívű átalakulásnak lehetünk tanúi. Ezek közül az egyik a *spontán* hittől a módszeresen kialakított *teoretikus világkép*hez vezet, míg a másik a rendszeres *teológiai gondolkodástól a kritikai filozófiáig*. E nagy ívű átalakulások háttérben meghúzódó egzisztenciális élmények elemzése nem tartozik jelen írás feladatai közé. Mindazonáltal fontos hangsúlyoznunk a világnézeti fordulatok hatótényezőinek összetettségét, sőt az egyes szakaszokban kialakított elméleti alapállásokon belül is a kinyilvánított álláspont és a rejtett motívumok ambivalenciáját. Ennek megfelelően a böhmi filozófia teológiai vonatkozásainak vizsgálatában sem csupán a teológiával kapcsolatosan kinyilvánított teoretikus alapállás érdemel figyelmet, hanem az általános elméleti keret kiemelt premisszáiban rejlő kihasznált vagy kihasználatlan lehetőségek is.

Teológiai motívumok a böhmi filozófiában

Böhm a tudományos tapasztalat tényeinek önadottságával és az értékfilozófia problematikájával kiegészített transzcendentális idealizmus álláspontjáról dolgozta ki a maga filozófiai rendszerét. *Az ember és világa* kötetei (az *Alapfilozófia*, a *Szellemtan*, az *Értéktan*, illetve a *Logika*, az *Etika* és az *Esz-tétika* értékdiszciplínái) az ember szellemi funkcióiból kifejlődő és mindvégig az öntudatra, mint szellemi középpontra vonatkoztatott kategóriák esz-köztárával rajzolták meg az Énnel szembesített ismereti és értékvilág összefüggő képét. Ezen a gondolatrendszeren belül a szubjektum központi helye olyannyira vitathatatlan, hogy még a létével összeforrott és számára kényszerűen lezajló mechanizmusok, mint amilyenek például az öntudat harmóniáját megzavaró behatások képek formájában való kivetítése, saját funkcióinak kifejtése vagy az ösztön és kielégedés törvényszerűsége, éppúgy lényegéből fakadnak, mint az egész koncepció alapját és határpontját jelentő logikai törvényszerűségek és a logikus gondolkodás képessége.

E filozófia szemszögéből mindenekelőtt és eredendően adott tehát egy elvileg véges, de funkcióinak önfenntartó célszerűségében rendkívül sokoldalú, szellemi lényének reprodukív és kreatív kapacitását illetően pedig elvileg hártátalanul tökéletesíthető lény, aki a maga képekből és jelentésekből kialakított világának létrehozó, szervező és értékelő középpontja. A böhmi szubjektum – az alapvetően fichtei ihletettséggű *öntét* – nem csupán valamiféle „általában vett tudat”, hanem pszicho-fiziológiai mechanizmusok révén tudományosan konkretizált: „vitális és szellemi funkciók” önfenntartó szerveződése. Ez a 19. századi gondolkodásra jellemző tényközelí, pozitívisztikus mozzanat azonban mégiscsak alárendelt szempont marad, és nem fedí el az egész újkori filozófiát uraló (végső soron metafizikai) szubjektum-konstrukciónak távolabbi mitikus-vallásos magyát, az ember istenképiségének a gondolatát.

A szubjektum böhmi konstrukciója a létezőkkel szembeni kiváltságai tekintetében fichtei módon hangsúlyossá teszi, beteljesíti Kant törekvését, hogy „az én-t mint a divinizált világ helyettesítőjét divinizálja” (Rorty). Az így megalkotott szubjektum nemcsak analogikus maradványokban, hanem konstitutív jellemvonásai szerint is felölti Isten álarcát. A böhmi filozófia számtalan mozzanata tanúsítja ezt: egyrészt az én mintegy demiurgosz módjára, ha önkéntelenül is, de maga létesíti saját világát az önmaga számára kivetített képek formájában, hogy aztán e képek részmozzanatait és összefüggésüket saját tudatfunkcióinak kategoriális szerkezetében értelemmel ruházza fel; másrészt pedig az említett módon konstruált-rekonstruált képek értékelésének aktusában az én önmagából, saját szellemi lényegéből meríti az értékelés szempontjait, s így önmagát mint az abszolút érték hordozóját állítja előtérbe.

Az értékelés abszolút kritériumának, az önértéknek a megalapozása kétszeresen is problematikus Böhm számára, ugyanis akár a szubjektumba helyezi az abszolút értéket, akár a szubjektumon kívülre, mindkét esetben feloldhatatlan ellentmondásba keveredik. Az első esetben el kell ismernie az értékek radikális relativitását (emberre vonatkoztatottságát), és el kell utasítania minden olyan érték lehetőségét (lett légyen az például a maga egészében elképzelt világe vagy az örök és változatlan igazságok rendszeréé), amelynek értékessége nem a szubjektumból származik, és nem szorítkozik a szubjektummal fenntartott kapcsolatára. Ez a megoldás végső soron egyfajta antropológiai értékabszolútizmus, vagyis *az ember istenítésének* sajátos változata. A másik esetben viszont a szubjektum lénye mellett és fölött el kell ismernie egy olyan abszolút lényt, akinek az értékelő magatartása elsődleges és döntő jelentőségű a szubjektum értékelésével szemben, s ettől kell függővé tennie a szubjektum értékelő tevékenységének a helyességét. Ez utóbbi eset viszont egyenértékű *az Isten* hagyományos képzetének a visszaállításával. A rendszer kiépítése során Böhmnek egyik ellentmondást sem sikerült teljes mértékben elkerülnie.

Már az előbbiekből kétségtelenül kiderült, hogy *Az ember és világának* alapkonceptiója a fent említett első megoldást támogatja, és a szubjektum valamennyi lényeges aktusának leírásában közvetett módon hitet tesz az em-

ber „isteni lényege” mellett. Mindezen aktusok során igen csekély mértékben töltik be a szerepüket azok az ellensúlyok, amelyek által Böhm, akár az embertől független realitások és tendenciák elismerése árán is, határt szabna a tudat meghatározó szerepének. Ilyen ellensúlyképzés szerepét játssza a képkivetítés mechanizmusának önkéntelen szükségszerűsége, a kivetített kép tárgyias (tárgyakra utaló) jellege, az ismeret helyességének az ún. létesítő és ismerő funkciók általi ellenőrzése, illetve az öntét periférikus, ösztöni tartományának öntevékenysége. Minden kiegyenlítő szándék ellenére a szubjektumkonstrukció egyoldalúsága az önérték-fogalom értelmezésében nyilvánvalóvá válik.

Az önérték az értékfilozófia alapvető problémája, mindenfajta értékelés sarkpontja. Böhm a kritikai idealizmus módszertani elveit követve a tárggyal kapcsolatos bármiféle vizsgálódást megelőzően igyekszik megállapítani a vizsgálódásnak a tárgy fogalmából adódó formális, logikai követelményeit. Az így felmerülő követelmények sorában szinte axiómaként kerül előtérbe az önérték szükségszerű önreferenciájának problémája, ami a későbbiekben számos elméleti nehézség kiindulópontjává válik. Az önreferencia tételét Böhm a következőképpen határozta meg: „*az abszolúte önértékesnek olyan-nak kell lennie, ami magára nézve is értékes*”.⁹ Ezt nyilvánvalóan úgy kell értenünk, hogy az önérték nemcsak valami más számára valóan értékes (ugyanis ily módon csupán eszköz értéke volna), hanem önmaga számára is, azaz olyan értékes létező, amely, vagy helyesebben: aki tudatában van a maga értékességének, és örömét is leli benne. A „magára nézve értékes”-ség mint kitétel tehát rendkívüli módon leszűkíti az önértékként számba vehető létezők körét, sőt voltaképpen csak egyetlen lehetséges választást hagy nyitva a gondolkodás számára. Eszerint választani kell: az önérték mint önmagáról tudó és önmagát igenlő legfőbb érték vagy Isten, vagy ha „nem óhajtunk élni ezzel a hipotézissel”, akkor csakis az ember, aki viszont isteni bizonyosság és értéktudat hordozója.

Az önértékesség böhmi feltételrendszerének áttekintése megerősíti az említett feltevést. Az önértékes létező önreferenciájának leírása Böhm *Axiológiájában* csak Arisztotelész első mozgatójának közismert leírásával versenyezhet. Érdemes tehát összehasonlítani a két szövegrész gondolatmenetét. Böhm az önértékesség alapfeltételét az önszeretében látta. Eszerint „...*az önértékesség az önszeretemben nyeri kifejezését. Az önértékes az, ami magát valami minősége miatt szereti; ezt a minőséget értelmes elemzéssel meg lehet állapítani, az önszeretet azonban önkénytelen és feltétlen önállóság* (»Selbstaffirmation« Schellingnél). *Önmagát mint magától elszakíthatatlan valót állítja teljes és minden mást kizáró tisztaságban; egyetlenségének* érzete az, amiből az önszeretet önállító szenvedélye fakad; ennek az egyetlenségnek, végső létének elismerése, ez az értéknek elismerése s megszülemlése.”¹⁰ Hasonló, bár nyilvánvalóan másfajta alapállásból felmerülő problémát fogalmaz meg Arisztotelész is a *Metafizika* tizenkettedik könyvének hetedik fejezetében. Eszerint: „A magábanvaló gondolkodás tárgya magábanvaló

legértékesebb tárgy, s minél inkább magábanvaló az a gondolkodás, annál inkább ilyen a tárgya. Maga-magát gondolja az ész, mikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat, s így azonos lesz az ész és a gondolatban megragadott tárgy. Mert a gondolhatót és a lényegét magában fogadó »tehetség« az ész, tevékenysége pedig, hogy magában bírja. S ez a tevékenység, a gondolat valósága istenibb az észben, mint a gondolkodás képessége: a leggyönyörűsebb és legjobb a tiszta megismerés. Ha tehát az isten azt a gyönyörűséget élvezi állandóan, amit mi néha-néha, akkor csodálatos! Ha pedig még nagyobb mértékben jut ez osztályrészéül, még csodálatosabb! Márpedig ez így van.”¹¹

Ami mindkét szövegben közös, az a legmagassabbrendű létező ömagába záródó önelégséges, önigenlő állapota. Ez az, ami Arisztotelész „istenét” és Böhm önértékes szubjektumát összekapcsolja Nietzsche ígértételre képes emberével. Mindez azt mutatja, hogy Böhmnek ez a látszólag pusztán módszertani, fogalomtisztázó kérdésfelvetése teljes összhangban van mind a filozófiai hagyománnyal, mind pedig a korabeli filozófia problémaérzékenysé- gével. Nem véletlen, hogy éppen a kort leginkább kifejező elméleti diszciplínának, az axiológiának az alapproblémájáról van szó. A probléma a legáltalánosabban a következő terminusokban fogalmazható meg: „Mi tekinthető alapnak?”, azaz „Mi az, ami a lét elveszett egyértelműségének a helyébe állítható?”, vagy másképpen fogalmazva, „Mi teremtheti meg a magatartások és megítélések koherenciáját?”, illetve végül, az említett módszertani formában megfogalmazva „Milyenek kell lennie az ilyen alapnak ahhoz, hogy kiállja a fogalmi koherencia próbáját?” A kérdésre adható válaszok, amint arra a fentiekben már utaltunk, egyértelműek: alap csak az önmagában elégséges, önigenlő (azaz önmagáról egyértelműen bizonyoságot tevő) Isten lehet, vagy ha ő már meghalt, akkor az önmagában elégséges és önigenlő (vagyis önérvényesítő szándékában következetes) Ember.

Böhm a maga filozófiájának kiindulópontjaként az utóbbit választotta, azonban az emberi szellem ilyen mérvű felfokozásának, világelvű tételének mindenekelőtt logikai értelemben vett problematikusságát alighanem maga is érezte. Talán ennek is tulajdonítható a főmű következő, negyedik kötetében *A logikai érték tanában* tetten érhető erőfeszítése, hogy az egyetemesen törvényszabóvá magasztosult ember szellemi lényével a logikai követelmények egyetemességigényének szintjén legalább feltevészerűen szembeállítsa egy objektív szellemiség gondolatát. Ez az eljárás a mű általános fogalmi keretétől kétségtelenül jelentős mértékben eltávolodik, ugyanis Böhm itt az Upanisádok terminusaihoz (Atman, Brahman stb.) folyamodik, de tekintettel arra, hogy a világlélek és az emberi lélek viszonyát mindvégig csupán analogikusan, azaz formálisan használja, nem kerül ellentmondásba művének alapfelfogásával. A világlélek terminusának Böhm általi használata ugyanaz érvényes, amit Kant a *Prolegomenákban* a deisztikus fogalomról megállapít. Eszerint „A *deisztikus* fogalom tiszta észfogalom, de csak

egy minden realitást magában foglaló dolgot tüntet föl, anélkül, hogy csak egyet is meghatározhatna, mert e célra az érzéki világból kellene példát mérítenie, mely esetben az érzékek tárgyával, nem pedig egészen hasonlólan neművel, mely az érzékek tárgya nem is lehet, volna dolgunk. Mert például értelmet tulajdonítanak neki; de más értelemről, mint arról, mely olyan, mint az enyém, ti. melynek az érzékek adhatnak szemléleteket, míg ő maga azzal foglalkozik, hogy e szemléleteket a tudat egységének szabályai alá vonja, nincs fogalmam.”¹² Következésképpen Böhm „terminológiai kitérőjét” sem csupán abból a szempontból kell megvizsgálnunk, hogy formailag beilleszthető-e az előzetes terminológiai keretbe, hanem sokkal inkább arra kell rákérdeznünk, hogy miben áll koncepcionális jelentősége.

Annak feltételezése, hogy a tudati funkciók működése nyomán előállt szellemi tartalom csupán mozzanata egy másik (akárcsak feltevészerűen is lehetséges) egyetemes szellem gondolkodásának, olyan eszme, amely az objektív rend és a tudati rend egybeesésének magyarázatára szolgál. A gondolat helyességének ez utóbbi modellje voltaképpen azt a valamikori távoli múltban megdönthetetlenül igaznak elfogadott, ám szentségtörően arrogáns és nagyravágyó eszmét fogalmazza meg újra, hogy az ember gondolatai akkor volnának nemcsak formailag helyesek, hanem egyetemlegesen helyénvalóak, azaz tökéletesek is, ha az ember Isten gondolatait gondolná. E gondolat mélységesen teológiai, sőt misztikus lényegét azonban akkor sem sikerül hathatósan csökkenteni, ha megszorító feltételként hozzátennék, „már amennyiben Isten egyáltalán létezne”, ugyanis e gondolkodásmód teológiai jellege magában az emberi gondolkodás analogikus értelmezésében, végső soron pedig az ember istenképiségének mögöttes feltételezésében található. Úgy tűnik tehát, hogy Böhm következetesen és eredeti módon végiggondolt kritikai filozófiájának kidolgozása során elméleti értelemben is újra meg újra kénytelen volt problémává tenni világnézeti döntésének következményeit. A böhmi filozófia előjáróban említett rejtett teológiai motívuma olyan tényezőnek bizonyult, amely a koncepció bizonyos pontjain nem maradt meg pusztán alárendelt mozzanatok. Felmerül tehát a kérdés, hogy milyen indítékok hatására volt kénytelen vállalni Böhm filozófia és teológia, illetve tudomány és vallás jelzett feszültségteljes együttélését a maga koncepcióján belül.

A böhmi megoldás értelme

Böhm elméleti vállalkozása arra irányult, hogy a reflexivitás és a szabadság radikális fordulathoz hozzárendelt értékhierarchiát egyszerre láttassa a szubjektum természetéből eredőnek és az ész világfogalmával megegyezőnek. E törekvés sajátos egyensúlyorientáltsága azt a mögöttes szándékot fejezte ki, hogy a szubjektumközpontú világértelmezés legradikálisabb (pl. nietzschei) ateista és relativista végkövetkeztetéseinek levonása helyett leg-

alább formailag megőrizze egyfajta egységként az ember istenképiségének gondolatát. Éppen erre és ennek kifejezésekképpen a szellemi értékek abszolút prioritásának a gondolatára építette fel Böhm az értékdiszciplínában a maga kultúraértelmezését. Ez az értelmezés jellegében egybeesett a korabeli újkantiánus értékfilozófiák felfogásával, és nagymértékben a korszak utilitariánus szemléletének az ellensúlyozását célozta. Az egész koncepció mély-séges konzervativizmusa abból a szándékból fakadt, hogy megőrizze a pozitívista tudományosság szempontjából nem vállalható teológiai perspektívát mint a hagyományos értékhierarchia mögöttes alapját.

A szubjektív tudati aktusok objektív feltételeinek a kidolgozásával, az ésszerű magyarázat egyetemességigényének alátámasztásával, illetve a kiművelt (vagyis saját abszolút értékének tudatára eljutott) szellem legmagasabb érték szempontjának a bevezetésével a böhmi filozófia mindvégig azt az erőfeszítést képviselte, hogy a pusztán emberi megismerés és értékelés számára megszerezze a legmagasabbrendű (azaz az isteni) bizonyosság magaslátát. Az így megfogalmazott törekvést szinte képszerűen is kifejezte a *világlélek* önprojekciójának gondolata, vagy a – Böhm által a művészi és filozófiai alkotóerő legmagasabbrendű termékének tekintett – *világdrama* szemlélőjének az emberiség egész történelmét egyetlen szempillantással át-fogó isteni perspektívája.

A maga korában a böhmi eljárás különös erényének számított, hogy a kidolgozás egyszerre mutatkozott korszerűen *tudományosnak*, vagyis szigorúan tapasztalatra alapozottnak (pozitivistának) és koherens módon filozofikusnak (a kanti-fichtei módszertan értelmében). Korszerűségéhez hozzátartozott, hogy az öntét önfenntartását, az öntudat körül szerveződő funkciókra és végső soron a nem-tudatos ösztöntevékenységek rendszeres összefüggésére építette, ami megfelelt a korabeli tudomány álláspontjának. Ugyanakkor Böhm úgy érezte, hogy az önfenntartás valóban emberi vonatkozásai mégis szükségszerűen továbblépést követelnek az öntudatos lelki műveletek és a *szellem autonómiájának az irányában*. E továbblépéssel rendszerében megvalósult az alapvető egyensúly pozitív tudás és filozófia, illetve a tudományos filozófia és a (hiányzó, bár szükségszerűnek mutatkozó) teológia között. Másrésről a korabeli teológia számára hasonlóképpen fontos volt a tudománytól való eltávolodás látszatának leküzdése és olyan filozófiai álláspont elfogadása, amely képes számot adni a kulturális érték-váltás problémáiról, anélkül hogy ellentétbe kerülne a hittel. Ezt az igényt fogalmazta meg Ravasz László *Bevezetés a gyakorlati teológiába* című írásában, amikor a század eleji művelt embernek a vallással szembeni korszerű elvárásaira utalt. Eszerint: „A XX század művelt emberének lelkét nem táplálja immár naiv metaphisikájával, évezredek dogmáival, kegyes szokásaival; a mai kor emberének olyan hit kell a szívébe, hogy az beleférjen a fejébe is.”¹³ A böhmi koncepció egy ilyen értelmileg is elfogadható hit filozófiai approximációja.

Jegyzetek

¹ A böhmi filozófiának ezt a teológiai recepcióját és transzformációját Ravasz László, illetve részben Makkai Sándor és Tankó Béla fiatalkori írásaiban szövegszerűen is dokumentálja Hegedűs Loránt Újkantiánus és értékteológia című írása. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó. Bp., 1996.

² Erről maga Böhm számol be ifjúkori önéletrajzában. Lásd Böhm Károly ifjúkori önéletrajza. Kéziratból kiadta és bevezetéssel ellátta Joó Tibor. Egyetemi Bethlen Gábor Kör (Kolozsvár-Szeged) Kiadványai. Szerk. Buday György. Szeged. 1930.

³ Ekkor folyik vitája Makkai Domokossal (Protestáns Tudományos Szemle 1869. 166–173., 180–184., 196–201.) és Kálmán Farkassal (1869. 219–224., 232–240., 246–250., 257–260.) a determinizmusnak az erkölcs- és vallásban játszott szerepéről, illetve Jakab leveleinek Pál apostol leveléhez való viszonyáról.

⁴ A bűn eredetére vonatkozó kérdés jogosságát védelmezve Böhm egyszersmind a teológia álláspontját is védelmezi, rámutatva a filozófiával fennálló hasonlóságára és közösséget vállalva a teológusok táborával: „Ennélfogva én sem tartom a bűnt szabad önkényből eredő tettnek, hanem az ő s z e s szellemi fejlettséggel (nemcsak a tudással) párhuzamosan haladó eseménynek, létnek. De azon kérdés mégis mindenkor előfordul: honnan ered a bűn? Szerző e kérdést »együgyűnek« nevezi. Úgy hiszem, hogy ez mégis túl kemény, méltatlan megnevezés. E kérdés nemcsak a sokszavú teológusoktól állítatik, kiket szerző úgy látszik nemigen szívlel, – ezt, ha szerző úgy akarja, a »sokszavú philosophusok« (tessék emlékezni Cicero erre vonatkozó mondatára) is mindenkor taglalják s így nincsen oka és joga szerzőnek ellenünk, a theologusok ellen oly hevesen kikelni.” Böhm Károly: Még néhány szó a determinizmusról a vallás és erkölcsstanban. In: Protestáns Tudományos Szemle. 1869. 197.

⁵ Böhm Károly: Az ember és világa. Philosophiai kutatások. I. Dialektika vagy alaphilosophia. Bp., 1883. I.

⁶ I. m.

⁷ I. m.

⁸ Böhm Károly: A filozófiai tudományok encyklopaediája [jeletemi jegyzet]. Kolozsvár, 1907. 73.

⁹ Böhm Károly: Az ember és világa. Philosophiai kutatások. III rész. Axiológia vagy értékstan. Stein János. Kolozsvár, 1906. 56.

¹⁰ I. m.

¹¹ Aristoteles: Metafizika. Ford. Halasy-Nagy József. Hatágú Síp Alapítvány. Bp., 1992. 305–306.

¹² Kant prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni. Ford. Alexander Bernát. Franklin-társulat. Bp., 1887. 97–98.

¹³ Ravasz László: Bevezetés a gyakorlati teológiába. Ellenzék-nyomda. Kolozsvár, 1907. Idézi Hegedűs Loránt. In: H. L.: Újkantiánus és értékteológia. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó. Bp., 1996. 44.

SOMOS RÓBERT

FILOZÓFIA ÉS TEOLÓGIA VISZONYA PAULER ÁKOSNÁL*

Az első világháború kitöréséig tartó korszak az egyik legtermékenyebb szakasza volt a magyar filozófiai életnek, melyben Pauler Ákos munkássága egy markáns irányt, a logikai idealizmust képviselte. Publikációi, oktatási és tudományszervező tevékenysége révén később, a két világháború között, vitathatatlanul a kor princeps philosophorumának számított Magyarországon. Halála előtt két évvel egy interjúban saját filozófiai törekvéseit immár „metafizikai-teisztikus irányzatként” jelöli meg.¹ A „teisztikus” megfogalmazás egyértelműen arra utal, hogy Pauler úgy látja, a filozófiája egészét átható metafizikai princípiumok élén egy személyes, teremtő és gondviselő lény áll. Hogyan jutott el ehhez a filozófiai állásponthoz Pauler Ákos? Milyen motívumok adhatták számára azt a meghatározó lökést, amely nyomán korábbi, teisztikusnak éppen nem mondható bölcseletét módosította? Hogyan viszonyul egymáshoz gondolkodásában a tudományos filozófia igénye és az életfilozófiai, egy bizonyos ponton túl vallásos gondolkodói attitűd? E kérdések megválaszolása feltételez egy általános megoldást teológia és filozófia egymáshoz való viszonyának meglehetősen bonyolult problémájára, továbbá Pauler Ákos filozófiai munkássága egészének történeti szempontú elemzését igényli.²

Eljárásom a következő lesz. Először néhány általános megjegyzés keretében rögzíteném, milyen értelemben szólok filozófia és teológia viszonyáról. Utána egészen röviden áttekintem a pauleri bölcselet főbb stádiumait. A harmadik szakaszban elemzés tárgyává teszem a pauleri tiszta logika és ontológia teológiai aspektusát abból az időpontból kiindulva, amikortól ténylegesen föllelhetők ilyen vonatkozások. A negyedik pont alatt röviden összefoglalom a teológiai vonatkozások mögött meghúzódó vallási motívumokat, majd referátumom utolsó részében jellemezni próbálom a kései Pauler teisztikus bölcseletének Abszolútum-fogalmát.

1

Ha egy filozófus gondolkodásának teológiai vonatkozásáról beszélünk, akkor érdemes rögzíteni azt a jelentésréteget, amely a „teológia” kifejezés kapcsán adott esetben szóba kerül. Általános tudományos szóhasználat szerint a „teológia” az Istenről, istenekről szóló elgondolások többé-kevésbé rendszerezett formája. Ennek megfelelően olyan népek és vallások teológiájáról is szokás beszélni, amelyek nem ismerik a görög s később európai ér-

* Megjelent a Korunk 2000/12 számában.

telemben vett tudomány megközelítési módjait. Ilyen többek között az egyiptomi, a zsidó vallás és a kereszténység. E vallások az istenről szóló tanításokat egészen másképp kezelték, mint a görögök. A keresztény tanítás szerint nekünk, embereknek isteni kinyilatkoztatásban van részünk, amikor vallásunk szent könyveit olvassuk.

Nem a természetes ész, nem is a különböző, egymással és a vallási kultusszal is csak laza formában összekapcsolódó, további művészi átalakítást igénylő mitikus kinyilatkoztatás az istenről szóló tanítás forrása, hanem bizonyos szent könyvek. A speciális keresztény–zsidó koncepció szűkebb jelentést kölcsönöz a „theologia” kifejezésnek is. Eszerint az immár második jelentés szerint teológia az Istennel és az isten–ember kapcsolat szempontjából egyéb meghatározó kérdésekkel foglalkozó tudomány, melynek kiindulópontját a Szentírásból vett vagy következtetett hittételek jelentik, tárgyát a Szentírás szövegeiben föllelhető, illetve ahhoz kapcsolódó kérdések, problémák vizsgálata, módszerét pedig mindenekelőtt a szöveg értelmezési módja, a hermeneutika. Mindezzel szemben a klasszikus görög szóhasználatban háromféle teológiát tartottak nyilván: *theologia naturalis* vagy *rationis* (a filozófusok tanai az Istenről, illetve istenekről), *theologia poetica* (a költők mitológiai eredetű és jellegű tanításai) és *theologia civilis* (a városállam politikai jellegű vallása).³ Ezek közül a tudós magaskultúra az elsőt részesítette előnyben, és fokozatosan magába olvasztotta a másik kettőt. A filozófiai rendszer, mindenekelőtt a természetfilozófia jelentette a sztoikus mítoszértelmezés számára is a kiindulópontot, és a kései antikvitásban Julianus császár filozófiai minták alapulvételével kísérelte meg a *theologia civilis* újraélesztését. Mint *theologia naturalis* a teológia filozófiai diszciplínává vált már Arisztotelésszel kezdve.

A „teológia” fogalmának ez a formálódása egy sajátos tanulással is szolgál. Látható például Arisztotelésznél, hogy teológiája nem jár együtt az istenről szóló tan vallási beágyazottságával, s mozdulatlan mozgatója a mai értelemben vett teisztikus felfogás minimális feltételeinek sem tesz eleget, hiszen a földi világ jószerivel nincs átélhető kapcsolatban e princípiummal.

„Teológia” és „vallás” fogalmai tehát sajátos módon függetlenek egymástól. Az európai filozófusok műveikben alapvetően a természetes teológia antik örökségét viszik tovább, tehát még abban az esetben is, ha elfogadják Isten létét, a legritkább esetben hivatkoznak a Szentírás sugalmazott voltára. Legtöbb esetben a skolasztikus módszernek megfelelően a természetes ész világánál kívánják taglálni az Istenre vonatkozó kérdéseket. Ebben az értelemben kívánom használni a „teológia” kifejezést Pauler esetében is. Ez azt jelenti, hogy a teológiai jegyekkel is rendelkező gondolkodását mintegy a vallási elemtől függetlenül kívánom megvizsgálni, s a személyes vallási komponens mibenlétét csupán röviden villantom fel.

2

Pauler Ákost az öt életében ismerők úgy jellemezték, mint „nagy keresőt”, mint olyan filozófust, akinek „az önlegyőzés és a mindent elérés rugója” adta

meg élete dinamikáját. Erősen alanyi, szenvedélyes és energikus karakterét a szintetizáló, szisztematikus szempontokat mindenütt érvényesítő műveiben – a fiatalkori enthuzianisztikus megnyilatkozásai, a kései életfilozófiai írásai és utolsó metafizikai munkája kivételével – hűvös tárgyilagosság maszkja mögé rejtette. Filozófiájának íve a tizenéves fiatalember metafizikus álmokat szövő, az élet színpadán zajló események külső szemlélőjétől indul. A szigorú, egzakt tudomány iránti lelkesedése egyetemi éve és az azt követő egy-egy éves lipcei és párizsi tanulmányút ideje alatt a modern, pszichológiával, kantianus kriticismussal és empiriokriticista tudományelmélettel felfegyverzett pozitívizmusban kielégülést talált. A kivívott pozícióján mindig folyamatosan túllépő Pauler filozófiájában a század fordulója utáni néhány évben a pozitívizmus és kriticismus összekapcsolásának programjából a kantianus faktor erősödése tapasztalható, mely először az ismeretelmélet területén hoz változásokat. A marburgi hagyományhoz, Lotze idealizmusához és a rickerti filozófiához a század első évtizedének közepén Husserl, majd Brentano, Meinong és főleg Bolzano más karakterű kezdeményezései társulnak Pauler filozófiájában. 1910-re alakul ki a Pauler munkásságára leginkább jellemző logikai platonizmus, melynek építkezési elveit a logikai alapelvek rendszere, az ezeket felfedő reduktív módszer nyújtja. Pauler hamar kiterjeszti logikai jellegű vizsgálódásait a filozófia hagyományos részdiszciplínáira, mindenekelőtt a lételméletre. Az egyre nagyobb feladatokat magára vállaló apriori reduktív módszer a logikai alapelvek differenciálódását és korolláriumok megjelenését eredményezi, melyek révén Pauler egy zárt filozófiai szisztémát teremt a tízes évek második felében. Ennek eredménye az 1920-ban megjelent *Bevezetés a filozófiába*. Az 1918–1919-es forradalmi évek, Magyarország trianoni megcsonkítása a vallás felé fordulását felgyorsította, konzervatívizmusát erősítette, és szakfilozófiai tevékenysége mellett életfilozófiai, konkrétan vallási karakterrel ruházta fel munkásságát. Az ország szellemi újjáépítői közé kívánt tartozni, így feladta korábbi teljes gondolkodói magányát. Élete kései szakaszában logikai objektívizmusának kontúrjai lágyabbak lettek, s egy teista metafizikában egyesült a logicista racionális filozófiai törekvés és az életfilozófiai-vallásbölcseleti irány. E két egymástól jelentősen különböző vonalvezetés csak engedmények árán kapcsolódhatott össze a posztumusz kiadott *Metafizikában*.

Pauler Ákos nem túl hosszú, mintegy harmincöt évet felölelő filozófiai pályájának íve egyenletes. A filozófiai álláspont változása egy-egy kikristályosodott filozófiai rendszer meghatározott pontjáról indul ki; e pont egy nézőpontváltás során új arculatot ölt, és az évek során új rendszer formálódik nyomában. E nézőpontváltások inkább Pauler önmagát mindig meghaladni akaró karakterében gyökereznek, semmint külső hatásokban.

3

Ha azt a pontot akarjuk megragadni, amelyben a nézőpontváltás teológiai vonatkozásokhoz is kapcsolódik, akkor aligha járunk messze az igazságtól, ha ezt a tízes évek elejére helyezzük. Ekkorra lezáródott a logikai idealiz-

musához vezető út; Pauler szakított a pozitivizmussal, sőt, szakított a neokantianus szubjektivizmussal, antropologizmussal, s Edmund Husserl, Bernard Bolzano nyomán egy objektivisztikus logicizmus alapjait rakta le. Ennek a bölcséletnek a kiindulópontját az igazság fogalma jelenti. Az igazság-problematika azért is első, mert Pauler szerint maga a filozófiai megnyilatkozás egyben önmaga igazságát is kimondja, tehát minden további megnyilatkozás előtt tisztázni kell, milyen értelemben vindikál magának igaz voltot maga a filozófiai megnyilatkozás. Másfelől minden gondolat belső struktúrája előfeltételezi a logikumot. Így az igazság kérdése korábbi az ismeretelmélet problematikájánál. Mi adhat valószínűséget egy olyan elgondolásnak, miszerint a logika elsődleges az ismeretelmélethez képest, és független tőle? A választ Bernard Bolzano és Gottlob Frege adja meg erre a kérdésre. Mindketten függetlenítik a gondolatot a gondolkodó szubjektumtól, és ezzel próbálják megalapozni a kijelentések objektív igazságértékének és interszubjektivitásának doktrínáját. Bolzano meglehetősen plauzibilisnek tűnő igazságrealizmus-tétele azt mondja ki, hogy egy tétel igaz vagy hamis attól függetlenül, hogy azt valaki elgondolta-e vagy sem, s az igaz kijelentés igaz voltát nem föltaláljuk, hanem fölfedezzük. Frege a szubjektív képzet és objektív gondolat szembeállításával, egy *reductio ad absurdum* érveléssel igazolja a gondolat objektivitását.

Pauler a pszichologizmus elleni érvelése során ezt a fajta elgondolást veszi át Husserltől és tovább radikalizálja. Szerinte nincs semmilyen előfeltévesmentes fenomenológiai leírás, s csak a tiszta logika előfeltévesmentes. Magának a tiszta logikának a kiindulópontja a logikai alapelvek elmélete.

Pauler három logikai alapelvet különböztetett meg egymástól, majd élete során további korolláriumokat vélt felfedezni. E három logikai elv a következő: 1. Minden dolog csak önmagával azonos. 2. Minden dolog összefügg más dolgokkal. 3. Minden dolog osztály vagy osztálytag. Az alapelvekhez szerinte redukció révén jutunk el, azaz a kijelentések olyan elemzésén keresztül, amelyek felmutatják azokat az előfeltételeket, melyek fönnállása nélkül nem lehetnek igazak a szóban forgó kijelentések.

Pauler a tiszta logikát szigorúan elválasztja az ontológiai kérdésektől. Az általa „metafizikának” nevezett ontológia a hatásgyakorlás, illetve hatásel-szenvedés képességével határozza meg a létező fogalmát. A tiszta logika érvényességvilága és az értékek világa független a létezőktől és az ontológiától.

Úgy vélem, hogy azon a ponton, amikor Pauler a logikai alapelvekhez korolláriumokat fűz, fölbukkan a teológiai látásmód lehetősége. Ez 1915-re datálható. „A correlativitas elve” című dolgozata ekkor jelenik meg az *Athenaeumban*. Később, a *Bevezetés a filozófiába* című munkában a következőképp formulázza meg az elvet: „Ha e három logikai alapelvet: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás princípiumait alaposabban szemügyre vesszük, közöttük egy sajátos megegyezést állapíthatunk meg. Ez abban áll, hogy mindhárom princípium azt fejezi ki, hogy a »dolog«-hoz min-

den esetben *tartozik valami*, ami fogalmát kiegészíti. Az azonosság elve e szempontból azt mondja, hogy minden dologhoz hozzátartozik az önmagával való azonosság; az összefüggés princípiuma azt jelenti, hogy minden dologhoz hozzátartozik valami viszonyban való részvétel, vagyis hogy más dolgokkal valamiképpen összefüggjön; végre, az osztályozás elve azt mondja, hogy minden dologhoz hozzátartozik valamely osztállyal való kapcsolat. E »hozzátartozás« pedig voltaképpen azt jelenti, hogy minden dolognak van valami *végső előfeltétele*, mely már más dolgot nem bír feltételül, azaz: minden dolognak van oly vonása, mely már tovább nem igazolható. Mert az azonosság elve akként is kifejezhető, hogy minden dolognak feltétele az önmagával való azonosság, s ez végső feltétel, azaz már nem igazolható kelléke, hanem »magától értetődő« mozzanata bármely dolognak. Az összefüggés elve e szempontból azt mondja, hogy minden dolognak végső, már nem igazolható, azaz feltétlen feltétele a más dolgokkal való összefüggés; az osztályozás elve pedig azt jelenti, hogy minden dolog végső, már nem igazolható, tehát feltétlen feltétele valamely osztályhoz való tartozás. Röviden tehát: mindhárom logikai alapelv közös korolláriuma az a tétel, hogy minden dologhoz, mint feltételezethez (relatívumhoz) valami feltétlen tartozik. Más szóval: *nincs relatívum abszolútum nélkül*. Ezt a *korrelativitás elvének* nevezzük. Nyilván nem oly értelemben alapelv, mint a három előbbi, amit eléggé bizonyít, hogy hiszen mindhárom logikai alapelven *belül* kereshetünk abszolútumot, tudniillik abszolút elemet, abszolút (végső) viszonyt s abszolút osztályt – világos jelül annak, hogy a korrelativitás elvének érvénye már *benne rejlik* a logikai alapelvek mindegyikében, s így azokkal nem egyenrangú alaprincípium, hanem azok mindegyikének oly következménye, mely velejár: korolláriuma.”⁴

A korrelativitás elve – ha jól megnézzük – a logikai alapelvekben föllelhető metaösszefüggésből ered. Véleményem szerint nem volna szabad egy szintre helyezni a logikai alapelvekkel. Ebből a problematikus elvből Pauler még egy másik elvet is levezet; ez pedig a végtelen regresszus elve, miszerint „a feltételezett dologra nézve a feltételek száma sohasem lehet végtelen”.⁵ Így észrevétlenül átcúsúszunk a tiszta logika köréből az ismeretelmélet vagy tudománymetodológia területére. Ez a tétel ugyanis a logikai alapelveken túl tartalmi jegyeket fog felmutatni a világról.

Azt látjuk tehát, hogy a tiszta logika alapelvein mutatkozó metaösszefüggés önálló életre kel, s mint hiperentitás, abszolútum jelenik meg. Messze van még azonban ekkor, a tízes évek közepén Pauler attól, hogy teológiai karaktert tulajdonítson az abszolútumnak, mely mint a tiszta logika világának darabja, nem is létező.

Milyen ontológiát képvisel Pauler a tízes évek elején? Erről *egy Metafizika* című kézirat tanúskodik. Nos, itt Pauler a monadologikus ontológiát fogadja el. A létező analitikus egysége, a monász dinamikus atomi létező, mely szoros értelemben se nem szellemi, se nem anyagi valóság. Az individuális létezők, a testi individuumok vagy az én a monászok összeszövődé-

seinek eredményeképp adottak. A pauleri monászok, hasonlóan a leibnizi megfelelőikhez, individuális egységek, egymástól különböznek, egymásra hatnak, változnak, és vannak köztük erősebb, illetve gyengébb hatóképességgel rendelkezők. Pauler azonban nem feltételezi egy isteni monász létét, vagy nem foglalkozik vele, szemben Leibniz felfogásával. Az empirikus individuumban domináns monász az, ami vélhetően azonos Paulernél a lényeggel. Erről ugyan nem ír a filozófus, mindazonáltal a lényeg fogalmával kapcsolatos megjegyzései ezt sejtetik. A lényeg fogalma szerinte ugyanis szinonimája a forma fogalom egy speciális jelentéshasználatának.

A domináns monászra vonatkozó elgondolás később összekapcsolódva a korrelativitás elvével megteremti majd az ontológia teológiai interpretációjának lehetőségét. Ez a lehetőség a *Bevezetés a filozófiába* című munka összefüggésében kezd körvonalazódni. Pauler persze még a tízes évek vége felé is, sőt a *Bevezetés* lapjain is szigorúan elválasztja egymástól a logikai érvényesség világát és az ontológia körét. Mégis, a fentebb említett összekapcsolódás megtörténik, s egy első mozgató feltételezését eredményezi Paulernél. „Megállapítottuk (29. §.), hogy bármely dolog feltételeinek száma véges. A változásnak két irányban vannak feltételei, amennyiben elsőben is a szubsztanciák kölcsönhatása váltja ki a szubsztanciákból a változást (156. §.), s ennyiben a szubsztanciák számának végeessége következett a regressus in infinitum lehetetlenségének elvéből (157. §.). De a változás feltételeinek száma abban az esetben is végtelen volna, ha e kölcsönhatás nem kezdődne valahol, vagyis ha nem léteznék oly szubsztancia, mely *kivált* más szubsztanciákból változást, anélkül hogy ő maga változnék.”⁶

Az első mozgató eszméje egyértelműen arisztotelészi inspirációt mutat. Pauler ontológiája fokozatosan elhagyja a monadologikus kifejtést, s a monász fogalma helyett az arisztotelészi forma koncepcióját követi. Az elsődleges tiszta forma isten lesz. Ez az első mozgató azonban nem azonosítható minden további nélkül valamely vallás istenével. Ahogy Arisztotelésznél nincs szigorú megfelelés teológia és vallás között, úgy Pauler esetében sincs. A tízes évek végére kiforráló teológiai aspektussal bíró ontológiai elképzelések Paulernél még nem azon teisztikus filozófia megnyilvánulásai, amelynek hívéül tartja számon önmagát később.

Mi hiányzik itt a teisztikus minimumfeltételek közül? Mindenekelőtt a személyes gondviselő Isten eszméje. Ennek kidolgozása a húszas évekre marad, és rejtett módon, Pauler Arisztotelész-értelmezésének átalakulása során bontakozik ki. Másodszor a teremtő Isten koncepciója, mely csak Pauler utolsó éve során formálódik ki.

Mielőtt a teisztikus hangsúlyok előtérbe kerülésének folyamatát áttekintenénk, röviden szólnunk kell a vallási faktorról is.

4

Pauler Ákos katolikus környezetben nőtt fel, ám egyetemi tanulmányai során a biológista, pszichológista pozitívizmus hívévé válva a hagyományos

vallási elgondolásokat az emberiség története során meghaladott eszméknek tekintette. Ahogy Comte hitt az ész isteni voltában, s kultikus tiszteletben részesítette, úgy Pauler is egy vallásos, idealista színezetű tudományvallás hívévé vált, panteisztikus metafizikája is ezt tanúsítja. Az 1912-ben készült *Vallásbölcseleti propedeutika* előadaskézirat már a kereszténységet tekinti a par excellence vallásnak, ám nem azonosul vele, sőt jelentős reformját jósolja.

Paulernek a vallással kapcsolatos személyes viszonya döntően a világháború után változik meg. A katolicizmushoz történő visszatérésében az idealisztikus ontológián keresztül a racionális teizmushoz való fokozatos közeledésén kívül az 1918–1920 közötti időszak politikai eseményeinek igen fontos, sőt meghatározó szerepe volt. Pauler fiatal korától haláláig rendszeresen vezetett *Naplója* nem szubjektív vallomás. Ugyanakkor bizonyos belső változásról tanúskodnak ezek a feljegyzések. Dokumentálják, Pauler a forradalmak idején kilép a szakfilozófia nyújtotta szerepkörből. Trianont olyan súlyos csapásként éli meg, hogy a *Napló*ban felbukkannak a fohászjellegű megnyilatkozások. Legjellemzőbb talán az 1920 szilveszterén kelt bejegyzés: „Véget ért tehát ez az esztendő is sok-sok bánatával. De az isteni jószágba vetett hitünk megengedi, hogy bizalommal nézzünk a jövőbe, mert hiszen ez az egyetlen dolog, ami sohasem múlik el.”⁷ Rendszeres templomlátogató lesz, 1921-ben pedig a várbeli katolikus hitközség tanácstagjává s más konzervatív egyesület tagjává válik. Hogyan értékelhetjük ezt a folyamatot? Pauler egyetemi funkcióiból adódóan akkor, midőn a forradalmi politika betör az egyetem falai közé, kénytelen feladni a külső szemlélő pozícióját. Állást kell foglalnia, s ő állást foglal az egyetemi autonómia mellett, ezzel együtt a forradalmakat megelőző status quo mellett. A Monarchia iránti nemesi-kispolgári lojalitásánál fogva elutasítja a forradalmi eszméket, s a kereszténységben véli felfedezni azt a megtartó erőt, amely reményt nyújt egy megcsonkított ország érdekében való erő kifejtésre. A tiszta elméleti filozófia képviselője számára a világ külső szemlélete a kitüntetett vonatkozási pont. Pauler feladván e tiszta elméleti perspektíva kizárólagosságát, vallástipológiai felfogása, családi neveltetése, a hagyományok iránti tisztelete és nyilván egy csomó személyes élmény, értékelés és döntés nyomán a gyakorlati élet szférájában egy közösségi életben szervezett vallási álláspontra helyezkedik. Korábbi optimisztikus ontológiai elgondolásokon alapuló világszemlélete megváltozik, tragikus színezetet ölt, a jövő nem egy egyenes vonalban előrehaladó evolúció eredményeként válik elgondolhatóvá, hanem egy ennél irracionálisabb, rezignáltabb remény tárgyává lesz számára, tehát egy vallási természetű hit objektumához válik hasonlóvá. A húszas évek elejére tehát a katolicizmushoz való visszatérés folyamata lezárul. 1933-ban bekövetkezett halála előtt már jó tíz évvel elkezdődik a vallási komponens egyre erőteljesebb kibomlása.

5

Úgy vélem, e kibomlási folyamatnak két oldala van. Az egyik Pauler életfilozófiai motívumainak közvetlenebb megszólaltatása a *Napkelet* folyóirat

köre közegeiben, másrészt pedig a tudományos filozófia fokozatos teologizálódása. Az elsőként említett mozzanat időben is korábbi, s Arisztotelész, illetve Liszt Ferenc pauleri bemutatásának kapcsán kitapintható. Utóbbi a posztumusz *Metafizika* abszolútum-elméletével azonosítható.

A húszas évek elejétől kezdve Pauler sajátos teista Arisztotelész-értelmezést részesít előnyben: „Arisztotelész későbbi magyarázói közül sokan deizmust láttak tanításában, vagyis az arisztotelészi istenséget olyannak látják, ki nem törődik a világgal: mindenek szeretik őt, de ő maga az igazságok örök szemléletének boldogságába merülve hidegen áll a világgal szemben. Azonban az idevonatkozó szövegek fogyatékoságának ellenére néhány olyan nyilatkozat maradt reánk, melyekből kiderül, hogy Arisztotelész gondolkodásától nem volt teljesen idegen az *isteni gondviselés* eszméje. Így ki mondja, hogy a világ folytonos tökéletesedését Isten azzal éri el, hogy »geneszisszel tölti be a világot«, miáltal azok a lények, melyek nem létezhetnek lényegük teljességében, mert »távol állnak az őselvtől«, legalább az idők folyamán bonthatják ki tökéelyeiket. Isten (ho theosz) itt mint a világfolyásba belenyúló *világrendező* van megjelölve, aki e tevékenységével *jót cselekszik* a tőle messze eső, tökéletlen kis lényekkel, ahogy az áldásos napfény a legszerényebb kis virágot is élteti s magához emeli.”⁸ A későbbiekben pedig így fogalmaz: „A teisztikus dualizmus Arisztotelész gondolkodásának legmélyében gyökerezik, s ezért rendszerének bármely panteisztikus magyarázata eleve halva született.”⁹ Teisztikus dualizmuson Pauler azt érti, hogy az Istennel mint abszolútummal áll szemben a világ, mint relatívum a korrelativitás elvének megfelelően, sőt odáig megy, hogy azt mondja: „Ami a logikában az ellentmondás elve mint ősprincípium, az a metafizikában Isten mint ősmozgató.”¹⁰ Pauler ezzel nyíltan a teisztikus Arisztotelész-értelmezés mellett tör lándzsát. A főtebbi utalása bizonyos arisztotelészi szöveghelyekre abban merül ki, hogy lapszélien az arisztotelészi *De generatione et corruptine* II. könyvének 10. fejezetére hivatkozik, ahol azonban olyan szöveg nem olvasható, mely igazából alátámasztaná azt, hogy Arisztotelész elfogadná a gondviselés eszméjét.¹¹ „Deista értelmezésen” épp azt érti, hogy Isten nem folytat gondviselő tevékenységet. Mindazonáltal Pauler, amikor a teisztikus interpretáció mellett áll, csak egyik lábával teszi azt. A teisztikus minimumhoz tartozó teremtéseszmét elutasítja; Isten nem teremti a világot, mert az örök. Ebben a tekintetben nem változott álláspontja a Brentanonekrológhoz képest, ahol kritikával illette Brentano kreacionizmusát.¹²

A vallási motívum közvetlenebb módon jelenik meg a *Liszt Ferenc gondolatvilága* című munkában. Pauler itt az alkotást már a vallási szférába utalja. Liszt szerelmeit a vallási szeretet alapján magyarázza, gyötrődéseit a test-lélek dualizmus kivetülésének tartja. Ontológiai, életfilozófiai és vallási mozzanatok pauleri szimbiózisát talán az itt fölbukkanó „megváltás” fogalma mutatja a legpregnansabban. A „megváltás” fogalmán mindenekelőtt Jézus Krisztus megtestesülését és szenvedését érti a kereszténység. Épp a megváltás ezen eszméje választotta el egymástól a születő kereszténységet a

nem keresztény görög világtól. Mit ért mármost e kifejezésen Pauler? „Azt az élményt, mely valamely nyomástól szabadít meg bennünket, s így lehetővé teszi a lényünk mivoltából fakadó energiák kibontakozását, *megváltásnak* nevezzük.”¹³ Ez voltaképp nem más, mint a pauleri *Metafizika* kézirat egyik alapgondolata; az öntevékeny pszichomorf monások egymást serkentik vagy gátolják működésükben. Tehát a leghétköznapibb dologról van szó. *A Liszt Ferenc gondolatvilágában* azonban ez már úgy jelenik meg, hogy Arisztotelész ontológiája szerint minden lény lényegének teljességét törekedvén megvalósítani külső lény indítékára, segítségére szorul. „E külső indító lények pedig azáltal érik el említett hatásukat, hogy a *magukéból adnak*, miáltal önmagukat emésztik fel. Képletesen kifejezve: *feláldozzák* magukat, hogy mást megválthassanak. Minden változás és fejlődés tehát áldozatok, vagyis *önfeláldozás* útján történik e világon.”¹⁴ Nyilvánvalóan metaforikusan használja tehát Pauler a „megváltás” kifejezést. Műve záróbekezdésében azonban látható formát nyer az arisztotelészi bölcsélet gondviselő istene és kereszténység istene azonosításának motívuma. „Azt is Arisztotelészről kell megtanulnunk, hogy e külső behatások, e felszabadító és megváltó befolyások végül abból a lényből indulnak ki, mely mint változatlan és abszolút valóság végső és szüntelen indítója és fenntartója e világ minden változásának és fejlődésének. Az ő jósága nélkül semmi sem változnék, semmi sem fejlődne, semmi sem történnék e világon. A végső, az igazi megváltó csak maga Isten lehet. És midőn a felszabadulás, a végső megváltás után sóvárgunk, feléje szárnyal a mi lelkünk. A mindenség szüntelenül imádkozik, ha öntudatlanul is, – mondja Alfarabi arab bölcselő. Ez öntudatlan ima egyik formája a művészet; mentől mélyebb a művész elméje, annál inkább megérti és hiszi ezt. Liszt az a gondolkozó, ki legvilágosabban ismerte fel és fejezte ki e mély igazságot. E ponton találkozik azzal az élet- és világfelfogással, melyet az emberi gondolkodás terén Platón és Arisztotelész, a vallásos hit birodalmában pedig a kereszténység ért el.”¹⁵

Most lássuk, hogyan érvényesül a teisztikus vonalvezetés az utolsó évek elméleti célzatú munkáiban!

Pauler korábban mindig egy speciális létmód keretén belül beszélt abszolútumról és relatívumról. *A Bevezetés* első két kiadásában a valóságos dolgok lételméleti értelemben vett abszolútuma játssza a legfontosabb szerepet. *A Bevezetés* harmadik kiadásában alaposan átdolgozza a vonatkozó fejezetet, s a kisbetűs „abszolútum” helyébe a nagybetűs „Abszolútum” fogalmát állítja nyilvánvaló jeléül annak, hogy a személyes isten-fogalmát is ezzel azonosítja. *A Metafizikából* azután egyértelmű, hogy itt nem csupán a hatáskifejtés értelmében vett létezők abszolútumáról van szó, hanem minden létmód egyesül, s annak abszolútumát kívánja megragadni: „»Abszolútum«-nak azt a dolgot nevezzük mely semmi tekintetben sem függ más dologtól: sem ontológiai, sem logikai, sem értékbeli szempontból.”¹⁶ A redukció módszere, amely eddig csak a logikai alapelvekig jutott el, most már túlfut eredeti illetékességi körén, és egy magukat az alapelveket átfogó hiperentitást hiposztazál. Az Abszolútum

ugyanis végső soron nem azonos a logikai alapelvek regulálta igazság rendszerével, hanem azokon túli, Pauler szerint ugyanis „lényegében és létmódjában is örökké ismeretlen marad számunkra”.¹⁷ A szubsztanciák esetében képesek vagyunk a definíció szükséges kellékei segítségével a végső alanyt és az attribútumokat egymástól időlegesen megkülönböztetni. Ez azonban az Abszolútum esetében nem lehetséges, mert itt nincs meg az abszolútum-relatívum egymásrautaltsága (lényeg és attribútum dualitása), amely a megismerés során minden elért abszolútum esetében fölmerül úgy, hogy rájövünk, miszerint az elért abszolútum újra relatívum lesz egy új szempontból. Az Abszolútum egyszerű, azaz definiálhatatlan, megismerhetetlen, analógia szerint azonban, amennyiben a relatívumokban utal valami az abszolútumra, mégiscsak bírjuk valamiféle homályos ismeretét. Létmódja nyilván azért ismeretlen számunkra, mert a számunkra elérhető létmódok (létezés, érvényesség, érték) forrása. E létmódok közül az érvényesség és érték felismerése közvetítésével közelíthetjük meg az Abszolútumot. Paulernek az összes létmód fölé hatoló redukciója egy egyszerű (simplex) hiperentitást eredményez. Az Abszolútum ezen egyszerűsége, struktúranélkülisége a neoplatonikus „egy” fogalmával rokon. Így az ideavilág sem lehet azonos az Abszolútummal. Plótinosz is fölébe helyezi az ész (nusz) szférájának a pontszerű „egyet” (hen=tagathon). Mindez azonban egy platonikus teológia keretébe illeszthető ugyanúgy, ahogy az Abszolútum egyetlensége, változatlansága és megismerhetetlensége pauleri doktrínája esetében. Plótinosznál az a tény, hogy a „to hen” a „nusz” fölött álló létezés fölötti struktúra nélküli pontszerű hiperentitás, mely jó lévén kiárasztja jóságát, anélkül hogy benne bármilyen csorbulás történne, egyben azt is jelenti, hogy nem is állítható róla semmi. Pauler ugyanakkor lépéseket tesz abban az irányban, hogy sajátos keresztény értelmezést adjon az Abszolútumnak. Így a következő válaszút előtt áll: vagy a görög keresztény, Plótinoszra és Prokloszra támaszkodó, az Isten megismerhetetlenségét hangsúlyozó negatív teológia irányában halad tovább, vagy az augustinusi, tomista, neotomista nyugati tradíciót követve a korabeli katolikus dogmatika vonalvezetése szerint pozitív karakterek hordozójának tartja az ens realissimumot. Nyilvánvaló, hogy filozófusunk az utóbbit választja, hiszen a negatív teológia keresztény meghonosítóját, Dionüsziosz Areopagitát soha nem idézi, az őt követő Johannes Scotus Eriugenát „panteistának” nevezi,¹⁸ a negatív teológia agnoszticizmushoz vezető formáját Brentano érvével bírálja. A latin nyelvű keresztény irodalom irányában történő tájékozódás azt is eredményezi, hogy az Abszolútum főntebb ismertett karakterisztikumait azokkal nem egészen összhangban lévő további pozitív vonások egészítik ki.

A keresztény teológiai hagyomány legmeghatározóbb irányának megfelelően Isten szellemi lesz Paulernél, végtelen, teremtő, tudattal bíró és individuális. Paulernek az Abszolútumra vonatkozó teológiai eszmefuttatásai végső soron az ágostoni neoplatonizmus és a skolasztikus arisztotelianizmus együttes hatását mutatják. Pauler interpretációi az Arisztotelész–Platón viszonyban kapcsolatban azon alapulnak, hogy a két filozófus tanítása között

nincs olyan fokú különbség, mint azt általában véljük. Mindazonáltal úgy véljük, hogy a Paulernél a tízes években megjelenő **Arisztotelészi** elemek, mely mindenekelőtt a szisztematikus filozófia eszméjét, a logikával kapcsolatos kérdéseket, a metafizikát, de még az éietfilozófiai karakterű Liszt tanulmány teológiai vonatkozású gondolatmeneteit fedi le – az uolsó években némileg háttérbe szorítja egy, a tiszta logikát a platóni értelemben ontologizáló ideaelmélet, teológiai vonalvezetés. Ez az ismeretelmélet és az etika területén is hangsúlyt kap, és elősegíti azt, hogy a neoplatonikus vonásokat mutató Augustinus, az azokat részben megőrző skolasztika, mely az arisztotelészi szisztematizáló tendenciákat is megújítja, Pauler számára a legfontosabb filozófiai irányvá váljon.

Jegyzetek

¹ Nemzeti Újság. 1931. április 26. Pogány Kázmér interjúja a „Tudományos életünk” rovatban.

² Monográfiámban remélhetőleg választ talál erre a kérdésre az olvasó. Somos Róbert: Pauler Ákos élete és filozófiája. Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó. Bp., 1999.

³ Augustinus: De civitate dei. VI Praef., 6.4–5, ahol az egyházatya Varróra támaszkodik. Lásd még: Plutarkhosz: De placitis philosophorum. I. 879 F.

⁴ Bevezetés. 28. §.

⁵ Bevezetés. 29. §.

⁶ Bevezetés. 157. §.

⁷ Napló. III 214. Ne feledjük el Pauler életében magában a határon túlra került területek mint személyes terek játszottak szerepet; Pozsonyban és Kolozsvárott volt tanár pályája kezdetétől 1915-ig, a nyári programjai pedig Fiuméből indultak ki.

⁸ Aristoteles. Bp., 1922. 62–63.

⁹ Aristoteles: 142–143.

¹⁰ Aristoteles. 142.

¹¹ Hogy pontosabban mire is gondolt Pauler, az az „Aristoteles theismusa” című írásából talán kihámozható. Itt egzakt Bekker-számokat ad meg (336 6 27-). A szóban forgó rész fordítása, melynek csak görög textusát idézi, így hangzik: „Mivel ugyanis állításunk szerint a természet minden esetben a jobbra törekszik – márpedig létezni jobb, mint nem létezni... lehetetlenség viszont, hogy a létezés minden dologban meglegyen (merthogy messze eltávolodtak a forrástól), ezért, nem lévén más mód, az isten a mindenséget úgy tette teljessé, hogy a keletkezést szakadatlaná tette. A létezés tudniillik ezen a módon lehet a leginkább folytonos, minthogy a mindig újra keletkező keletkezés van a legközelebb a létezés.” (Bognár László fordítása. MFSZ 1988/3–1. 362.) Pauler a következőket füzi hozzá ehhez: „Itt Arisztotelész Istent félre nem érthető módon olyannak tünteti fel, ki sajátos ténykedésével jót cselekszik a világot alkotó lényekkel.” „Aristoteles theismusa”. Religio 1926. 33. E platóni reminiscenciákat ébresztő szöveghely önmagában aligha igazolja azt, hogy Arisztotelészhez közel állt volna a teljes, a szubunáris világra is kiterjedő gondviseles eszméje.

¹² Pauler Ákos: F. Brentano. 1837–1917. Athenacum. 1918. 75.

¹³ Liszt Ferenc gondolatvilága. Bp., 1922. 58.

¹⁴ I. m. 59.

¹⁵ I. m 60.

¹⁶ Metafizika. Sajtó alá rendezte Dékány István. Bp., 1938. 28. §.

¹⁷ Metafizika. 30. §.

¹⁸ Bevezetés. 207. §.

HYPARCHOLÓGIA ÉS INDIVIDUALITÁS

Amikor Varga Béla eljut a subsistentia elemzéséig, először is világossá teszi az existenciától való különbözőségét. Mint mondja: a létezés egy különös esete annak, amit subsistentiának nevezhetünk.

S mivel itt értelme általánosabb, magát a fennállást jelentheti, a létezés ennek csupán egyik módja.

Alapkérdés: hogyan állnak fenn a dolgok, a fennállásnak milyen módjai és milyen jellemzői vannak? Módszere a fenomenológia, melyet, mint leírást, lényegszemléletet és természetes valóságtól való elrugaszkodásként használ. Előfeltevés-mentességet, analízálást követelményként felállítva, összehasonlítva a kanti transzcendentális módszerrel világosan látja, hogy az utóbbi szubjektivistikusságától mentes lesz. Nagy érdemének tartja a fenomenológiának, hogy a hit eredeti jelentését segíti felkutatni – de ez egy későbbi problémaként vár átgondolásra.

Az előző tanulmányban vázolt logikai vizsgálódás a fenomenológiához, mint láttuk, alapként szolgál, ahol is a kérdés: mik a tárgyak és miképp állnak fenn? Ha a lét egyik módja a fennállásnak, akkor a metafizikai háttér ez esetben a modalitás fázisait – a lehetőséget, valóságot, szükségképpen létezőt jelenti. Itt Kantra utal ugyan, de az előző és e gondolatokban sokkal inkább Hegel logikája fedezhető fel. A modalitás legfelsőbb foka a valóság. A létező – mondja Varga – három oldalról, ontológiai, logikai, pszichológiai oldalról közelíthető meg.

A logikai előfeltétel az előző oldalakon tisztázódott, az alábbiakban ontológiai és pszichológiai vonatkozásait gondoljuk át. Russell formulája szerint: „az existencia fogalmának több formája lehetséges, de valamennyi a »néha igaz« (sometimes true) fogalmára vezethető vissza.” „... csak az létezik, ami létezhetik. Csak az létezhetik, ami igaz, tehát a lehetetlenség nem létezik. Ezért hiába beszél A. Meinong aranyhegyről vagy kereknégyyszögről.”¹ „Az igazság a lét teljessége, tehát hiánynélküliség” – mondja Varga, mint ahogy a címből is kiderül, tehát a létező totalitás, mint egész, egyben igaz is.

Az ontológiai megalapozásnál Leibnizre hivatkozik, a létezés hatáskifejtés tehát, létezni annyi, mint hatni. A hatás elővételezi az önfenntartást és az ön-megalapozottságot. A hatás transiens, s ebben az értelemben az individualitás is definiálható. Vagyis: „minden létező, amely hatást fejt ki, individualis, vagyis olyan, amely a maga egyéni alkatában minden mástól elütő.”² Miután a pszichológiai vonatkozásokra kitér a lelki élet – különösen saját korában erőteljes elemzésnek alávetett szellem világa, a szellemiség, amely

már, mint az öntudatos lelki élet – képezi elemzéseinek tárgyát, különös tekintettel a tudatalattira, mint alapra, vagy nem tudatos rétege.

Mit is jelent a szellemiség, vagyis a szellemi élet alanya: hozzátartozik a szellemi kozmoszhoz, alapvetően jellemző rá a spontaneitás és a szabadság. Itt kapcsolja be Varga Béla az öntudat problémáját, ami a Kolozsvári iskola több gondolkodójának (Böhm, Bartók, Tavaszy) egyik központi problémája lesz ugyanúgy, mint a szellem egyéb, más vonatkozási pontjainak elemzése. (Például Bartóknál az életmező és a szellem kapcsolata.)

Brentanot, Husserlt citálva elemzi az intencionalitás problémáját: „...a lélek tudatosító tevékenységének két fontos jellemző tulajdonsága van. Az első az, hogy mindig valami tárgyra irányul. Ezt nevezzük az öntudatos lelki élet intencionális karakterének Minden öntudatos lelki művelet valami tárgyra irányul, habár nem mindig egyformán. A képzetben valamit maga elé állít, az ítéletben valamit elismer vagy elvet; a szerelemben szeret, a gyűlöletben gyűlöl, a kívánságban kíván. Semmiféle fizikai tünemény nem tud hasonló jelenséget felmutatni, s azért helyesen mondja Brentano, hogy az intencionális jelleg a pszichikai tünemények legjellemzőbb sajátossága.”³

A lelki mechanizmusok működése szempontjából Varga kiemelkedő szerepet tulajdonít a tér- és időbeliségnek. Minden ezzel kapcsolatos vitát át-gondolva nyilvánvalóvá teszi, hogy: a lelki funkciók nincsenek olyan értelemben térben, mint a tárgyak, ezért határtalanabbak az érzések, vágyak, gondolatok, viszont az időhöz-kötöttség egyértelműbb. Így válik egyértelműbbé, hogy a „lelki élet; bármily kompakt individuális egység, tud produkálni olyant, ami nemcsak hogy nem individuális, hanem teljesen általános, egyetemes jellegű. Az öröm, bánat, gyűlölet s minden indulat mindig egyéni, a gondolat azonban lehet nem egyéni is, s kétségtelen, hogy az ilyen egyéniségüket vesztett, vagy jobban mondva, egyéniségüktől felszabadult gondolatok legalább is logikailag magasabb rendűek, mint azok, amelyek eltörülhetetlenül magukon hordják az egyéniség bélyegét.”⁴ Így válik egyértelműbbé a lelki élet individualitása és oszthatatlansága.

Az individualitás subszisztenciális kérdései vetik fel a reláció hasonló vonatkozású problémáit. A kérdés az, hogy a reláció subszisztenciája miben különbözik az alapul szolgáló tagok létezési módjától. Nincs önállósága, nincs individualitása, függési viszonyt jelent.

Alapvető relációként kezeli Varga Béla azt, ami a reális tárgyi világ és a szellemi világ között húzódik meg, s amely felveti a megismerés, az érték, a kultúra, a gondolat és a tett relációját, problémáit.

A létező tárgyi világ s a szellemi világ relációja az érték és a kultúra vonatkozásában felveti a Sollen modalitását, azt, amikor – gondolja tovább a sort Varga – az értékek megvalósulásában érhetjük tetten a Sollent, amikor a történelmi események és az értékek összekapcsolódnak. Vagyis Varga Béla értelmezésében az események összessége adja a történelmet, s ezt összekapcsolva az érték fogalmával, megkapjuk a kultúrát. E túl leegyszerűsített és kissé zavaros értelmezése Vargának aztán odavezet, hogy ilyen és hasonló

megfogalmazásokra bukkanunk: „...a kultúrában az emberi alkotásnak egy fájával van dolgunk, amelynek szülőanyja nem a phantasia, hanem az emberi akarat, amely az egyénektől független alkotásokban tárgyiasul meg.”⁵

Ismeretelméletileg vizsgálva a kérdést: az alanyi és a tárgyi oldal relációjában a létező világba vannak beágyazva az ismereti világ alanyi és tárgyi vonatkozásai egyaránt. A megismerés törvényeit egyik oldal sem foglalja magában teljességében, mondja Varga, s az ítéleti tárgyban (amely Meinong objektumára utal) találja meg a fennállásnak egy másik módját: a „megállást”. S hogy mit is rejt e furcsán elméleti fogalom? „A kétféle fennállási mód között még az is különbség, hogy aminek lehet existenciája, annak megelőzőleg »megállásnak« kellett lennie. Pl. ha a kormányozható léghajóról beszélek, akkor ennek még nincs existenciája (1910-ben), de van megállása, mert egy, az időtől független (ideális) tárgyat jelez. További különbségek a következők: a megállás területén nem érvényes az oki szemlélet, ami létezik, az empirikus, ami megáll, az a priori. A megállásnak két formája van: a tiszta és a vegyes. Tiszta megállása van az oly objectiveknek vagy más tárgyaknak, amelyeknek a reális valósággal semminemű érintkezésük nincs, míg vegyesek azok, amelyek a valóság bizonyos mozzanataival érintkezve, esetleg annak időbeli meghatározottságban is részesek lehetnek. Egyébként az egyik subszistenciális formának a másikba való átmenete kizárt dolog. Amint ebből látható, az ítélet – egységben megjelenő tárgy (objectiv) a subszistenciának egy olyan fajtát képviseli, amellyel eddig még nem találkoztunk.”⁶ Mindezek kapcsán csatol vissza az értékhez, amelyet átmeneti fennállásnak nevez, s modalitásának természetét N. Hartmann felfogására alapozza. Ha a tapasztalat és a gondolkodás a létezőre irányul, a cselekvés pedig valamire, amit meg akarunk valósítani, akkor nyilvánvaló a szellem átmenetisége. S itt alapvető a különbség a valóság és a megvalósulás között. A lehetőség és a szükségképpeniség közti egyensúly felbillen, és helyébe „die Unruhe des Tendierers” kerül, a szükségképpeniség dominál. A „kell”, a megvalósítás aktív erejét látjuk előtérbe kerülni, amely csak ott működik, ahol nincs természeti kényszer, eredménye minősített etikai érték lehet.

A plotinoszi, laski, richeri, böhmi, hartmanni, meinongi, scheleri érték-elméletek vizsgálata után az érték Janus-arcát emeli ki: „Akár pusztán az alany műve az érték, akár vannak tárgyi feltételei, abban az esetben, ha az értéket az alany és tárgy viszonyából fakadónak állítjuk, a subjectiv elem az alapvető benne, s ennek dacára mégis a tárgyhoz is hozzátapad. Ha ugyanis azt mondjuk valamiről, hogy szép, ez bizonyos tárgyi tulajdonságok fennállását is fölteszi, amelyek a szépség elismerését váltják ki az alanyból.”⁷ Végül is arra a következtetésre jut; hogy az érték csak mint vonatkozás fogható fel, s több tekintetben különbözik a többi relációtól: 1. alanyi oldalról: nem a teoretikus jelleg érvényesül, hanem az (értékelés), állásfoglalás; 2. tárgyi oldalon: az érték nem objektív tulajdonsága a tárgynak, s axiológiai struktúrája sok esetben ellentmond subszistenciális struktúrájának.

Amíg az etikai érték csupán a cselekedetre korlátozódik, az esztétikai érték mutatja leginkább az érték kettősségét, s megvalósulási területe természetéből következően tágabb, mint az etikaié, s mindkettőnek az alapja a logikai érték.

A többi reláció közül kiemeli a kultúrát, a közösséget, mely természet-szerűleg önmaga nem érték, s eléggé meglepően a sor végén a számot, amely a mérhetőség jellemzőit magát hordozva jelentősen eltér az előzőektől, nem pusztán logikai, subsistentiája – A. Müllerrel egyetértve – az időfölötti ideális létezésben rejlik, tevékenységmentes.

Az idő, a tér és az individualitás alapvető három tényező, amelyek meghatározzák az egyes szubszisztenciákat. „E három alaptényező subszisztenciális csökkenésével vagy gyarapodásával bizonyos párhuzamos tünetek járnak együtt, amelyek a subszisztenciáknak szintén jellegzetes sajátosságai. Ezek közül az individualitással igen szoros összefüggésben áll a hatáskifejtés. A reális és pszichikai valóság öntevékeny individualis erőcentrumokból áll, amelyek hatást fejtenek ki. Létezik az a substantia, amely hatástevékenységet fejt ki. A relációk világában a substanciót a funkció váltja fel. A funkció hatása vagy tevékenysége, ha ugyan szabad így nevezünk, egészen más természetű, mint a substanciónál. A tárgyak és relációk heterogeneitásának megszűnésével minden hatás megszűnik a matematikai és logikai síkban. S evvel együtt jár a változás, amely csak ott létezik, ahol van hatás és tevékenység, s fokozatosan csökken ezek háttérbeszorulásával.”⁸

Itt szubszisztenciák hármasságát vizsgálva az alábbi végkövetkeztetésre jut: „Az első a természeti és lelki valóság. A második – a középső réteg – a különböző relációk következtében létesült tartalmak fennállása, végül pedig a harmadik, amit érvénynek nevezünk, amely az első és második síkban mutatkozó tartalmi sokféleséget magasabb egységekben mutatja. Ez a hármasság megkülönböztetés azonban csak általános keret, amelyen belül ismét lényeges különbségekre bukkanunk. A természeti realitás és a tudat az a két sarkpont, amelyek köré az első subszisztenciális sík tárgyai csoportosulnak. A szellemiség kategóriája sok tekintetben átnyúlik a második, sőt a harmadik sűrűségi síkba, amint ahogy bármely subszisztenciális sík adottságaiban meg lehetnek azok a logikai föltételek, amelyek alapján magasabb egységben juthatnak kifejezésre. Az alap az, amelyre a másik két subszisztenciális réteg fölépül. Az első rétegben mutatkozó fizikai, illetve pszichikai dualitáson emelkedik s az ítéletben felvillanó egységes objectív tartalomban (Sachverhalt, Objectiv) egy magasabb egységbe olvad, melynek subszisztenciális síkja is más, mint az ítélet tagjaié külön-külön véve. Az a körülmény azonban, hogy ez a magasabb egység az ítélet alkotórészeinek kapcsolatában ölt testet, nem jelenti azt, hogy ettől a kapcsolattól függ. Már a scholastika meg tudta a kettőt különbségtetni. A létező dolgok három faja, melyen subszisztenciális megkülönböztetésük is alapul, Duns Scotus szerint a következő: ens naturae, ens rationis, ens logicum. Az első és az utolsó mineműsége és hovatartozásának megállapítása nem ütközik nehézségekbe. Ellenben az „ens rationis” miben-

léte nehézségeket rejt magában, az objectív tartalmat; az értelmet a logikai jelenést jelöli meg. Ez az „ens cognitum” a pszichikai aktusok fölött álló tartalom, mely lényegesen különbözik az „ens in anima”-tól, amely a lelki tevékenység realitásában gyökerezik „subiective in intellectu.” „.....a subsistenciának a középső rétege (Zwischenregion), amely a valóság és az érvény között helyezkedik el, a tárgyi és szellemi relációk nagy változatosságát foglalja magában, a leggazdagabb, a legszínesebb, de nagyon komplikált és sokszor mutat homályos pontokat. Az érvényről való bővebb tudásunk is a második réteg minél tökéletesebb megvilágításától függ, mert hiszen ezen keresztül talál az érvény a lelki étellel, valamint a természeti tárgyakkal közvetlen összeköttetést.”⁹

Az individualitás, mint a szubsztencia egyik alap és meghatározó tényezőjeként való jellemzése, Varga számára a „natropi értelemben vett gondolati síkot jelenti, vagyis az individuum örökkévaló jelenvalóságát és a jelenvaló örökkévalóságát.”¹⁰

A valóság két részét, a természetit és a szellemit élesen elhatárolva egymástól, világossá válik, hogy az individualitás az utóbbi területén valósul meg a legteljesebb mértékben. Ha az előzőt anorgikus világnak nevezzük, ahol vannak fizikai, kémiai, kristallogiai konstansok, az utóbbiban, mint organikusban, az entellecheia és a moralitás alapvető, akkor néhány kémiai kivételtől eltekintve azt mondhatjuk, hogy az individuum csak az organikus világban jelenik meg, legfelső fokon a moralitásnál. A kérdés metafizikai háttérét elemző gondolkodók Arisztotelésztől Driesch-ig az entelecheiat úgy tekintik, mint az individualitás meghatározó alapelemét, létrehozóját. Varga, bár figyelemreméltónak tartja e megközelítést, nem ismeri el prioritását a logikai hyparchológiai elemzésekkel szemben.

Az individualitás fogalmának teljességét az egyetlenség és a belső minőség adja. A minőségi mozzanatok, jellemzők a dolog belső szerkezetét jelentik, azt a belső struktúrát, amelyben bizonyos vonások másodrendűek, s amelyek más individuumnál elsőrendűek lehetnek. Minél erőteljesebbek az elsőrendű minőségű vonások, amelyek involválják egyedüliségét, annál határozottabb az individuum logikai alkata.¹¹

Varga amikor elkezd az individualitás kérdésének tényleges értelmezését, elkülöníti a fogalmak értelmezésének egy felső és egy alsó határát. A felső a logikai sík, az alsó az individualitás, amely ott kezdődik, ahol az előbbi végződik. A logikai sík a fogalom, az individuális a tárgy. „Az individuális sík fizikai variabilitása végtelen, a logikai síké vele szemben korlátozott, legalábbis a megismerés szempontjából.”¹²

Az az ellentmondás, amelyet érzékelhetünk Varga megközelítésmódjában, hogy ti. a logikai síktól különbözik az individuális, ugyanakkor van belső logikai struktúrája látszólagos, hiszen az előző ismeretelméleti, a második hyparchológiai, illetve ontológiai probléma. Ismeretelméletileg tehát arról van szó, hogy az ember egyszerre platonizál és individualizál – mondja Varga –, de hogy miért jellemző mindez a hyparchológia szempontjából, azt

az alábbiakban gondoljuk át. További alaptulajdonsága az individualitásnak: zárt egység, összetett, a részek meghatározott relációban állnak egymással.

Kérdés ezek után az, hogy miután az eddigiek a „valamire” mint egészre vonatkoztak, a rész mint olyan lehet-e individuális. Itt az ismert sigwarti Akropolisz példát említve, a következőt jelzi: „Valamely résznek vagy darabnak individuálitását vagy annak ellenkezőjét nem az dönti el, hogy egy nagyobb egység tagjai, vagy hogy még kisebb részekre bontható, mert hiszen minden rész és darab ilyen, hanem csakis az, hogy a tartalomnak az az egésze, összessége, amelyből kiszakított, általa és benne felismerhető-e egész határozottsággal. Minden rész vagy darab lehet individuális, ha a maga sajátosságában képes meghatározni azt a specifikus, individuális egészet, amelynek része. A rész vagy darab individuális akkor, ha egy olyan relációnak egyik tagja, amelynek másik relátuma egyértelműleg határozható meg. Ilyen rész vagy darab talán kevés van, de ha csak egyetlen egy is van, akkor is két fontos tanulság állapítható meg ebből, és ez az, hogy individuális lehet az is, ami nem egész, és hogy individuális lehet egy reláció is.”¹³ A relációk tehát az individualitásnak egy meghatározott megjelenési módját jelentik, de nem önállóak, mert függenek a relátumok individualitásától.

S hogy mi Varga Bélánál az individualitás fogalma? Első megközelítésben: a logikai érvényesség kapuja a világba. „Jól meghatározott individuumnak neveztük azt, amelynek jelentése egy tárgyra utal. Kevésbé jól meghatározottnak pedig azt, amely több különálló, de logikai tartalmában, jelentésében azonos dologra vonatkozik. Vannak olyan jelentések, amelyek nem valósulnak meg individuumokban. A jelentéshez tehát nem feltétlenül tartozik hozzá az individuálitás, azonban minden individuálitáshoz hozzátartozik egy jelentés. A kérdés éppen az, hogy mit jelent, amikor valamely jelentésnek individuumban kell megvalósulnia.”¹⁴ Minden individuum az azonosság, a koordináció és a subsumtio sajátos megjelenése, kifejezése. „Az első jelzi a tartalmi vonások intenzív egybetartozását, a második az individuumokban a vele egy típusú individuumok között való elhelyezkedését, míg az utóbbi a rendszerbeli elhelyezkedést, vagyis az osztályt. Az utóbbi kettőnél a logikai síkban mozgunk, s így elvi nehézségek csak az elsőnél tűnnek fel. Míg az identitás a tartalmi vonások intenzív egybetartozását jelzi, a subsumptio e vonások extenzív áttekinthetőségét foglalja rendszerbe. Sem egy, sem több tartalmi vonás felhalmozása nem adja az individualitást, hanem a tartalmi vonások intenzív összefonódásának egységében kifejezésre jutó jelentés. Azért az individualitás magvához analitikus úton eljutni nem lehet. Az analitikus és a szintetikus módszer együtt adja a megközelítő megoldást. Tovább vezethet esetleg, különösen a szellemi és lelki individuálitásnál, az intuíció, amennyiben beszélhetünk ilyenről, amelynek feladat az volna, hogy a megismerhető tapasztalati adatok alapján vessen egy pillantást az irracionális mozzanatok tömkelegébe. Ez azonban már túlmegegy a tudományos vizsgálódás határain.”¹⁵ Az individualitás, mint az eddigiekből is kiderült, nem mindig utal feltétlenül a létezésre, függetlensége az egzisztenciától

az érvényesség problémakörére utal vissza. E vonatkozásban a tárgy jelentését létrehozó sajátos alkati vonások döntően meghatározzák, s a subsistentia különböző síkjaiban különböző módon érvényesülnek. „Az existencia és az individualitás tehát nem korrelatív fogalmak; egymásra való vonatkozásuk nem szükségképpen. Minden individualitás egy logikai, érvényes mozzanat hordozója amelynek lehetnek existenciális vonásai is. Az individuum mindenütt az a közvetítő, amely lehetővé teszi bizonyos subszistenciáknak bizonyos logikai mozzanatokkal való sajátos egyesülését. Az előbbiekből következik, hogy az individualitás a substanciával sem azonosítható. Igen találó Duns Scotus következő megjegyzése: Prio consequitur individuum. Individuum enim per se et primo existit, essentia (substantia) non, nisi per accidens. A substantia és az accidens viszonya mindig pusztán kauzális. Amit azonban individualitásnak nevezünk, az a kauzalitáson túlra utal. Ahol csak kauzalitás van, ott tulajdonképpen nincs individualitás. Mindez a mellett tanúskodik, hogy valamely dolog individuális egysége nem jelenti szükségképpen annak substanciális egységét. Egy individuumban több substantia is helyet foglalhat.”¹⁶ A subsistentia síkjaiban, a természetben a lelki és a szellemi világban vizsgálva az individualitást, mint már említettük, kiemelt szerepet kap a köztes sík a realitás és a szellemiség között, vagyis a lelki élet. Ezen elemzések kapcsán érvel amellett, hogy az individualitásra irányuló megismerési folyamatban a gondolati és szemléleti mozzanat összekapcsolódásában fontos szerepe jut az időnek, fontosabb, mint a térnek. Minden individuum életébe sokkal mélyebben nyúl bele az idő, mint a tér. Kétségtelen, hogy a lelki élet alapvető meghatározója öntudat mellett. Individualitásnak alapja saját magunk létezésének, életérzésének tudomásulvétele, s a lélek vallásos vagy/és társadalmi kapcsolatokban építkezve problémája a természettel elveszített kontaktus. Miből alakul ki az egyéni karakter, az individualitás? Hoesslin elméletét igénybe véve¹⁷ (Die Abstufungen der Individualität 1929. 11. skk.) a következőket gondolja át a lelki élet fejlődési síkjából:

1. ahonnan ered a lelki élet, a normák szintje
2. amiből ténylegesen kifejlődik: a karakter
3. a vágyak, kívánságok, törekvések
4. az érzékek, amely már az általánoshoz állnak közelebb.

Ilyenténképpen világos, hogy a lelki élet individualitásának alapja nem az Én aktusaiban rejlik: hanem a nem-tudatosban, tapasztalatfölöttiben. Volgelt citálja: „...a lélek azt a tapasztalatfölötti, belső, nemtudatos, individuális Valamit jelenti, amely által az empirikus Én ténylegesen fennálló összefüggéstelensége megszűnik, s ennek helyébe rend, egység és jelentés kerül. E szerint az egyéni lelki élet minden megnyilvánulása a legegyszerűbbtől kezdve, amilyen lehet pl. egy mozdulat, a legkomplikáltabbig bele van ágyazva a lételők ama nemtudatos egészébe, amely minden szavunkban és tettünkben megnyilvánul.”¹⁸ Az életaktusok ugyanakkor értékelő aktusok is: amelyek a lételők legegyszerűbb megnyilvánulásai. A tudat, a lelki élet két

vonatkozásban meghatározó az individualitás számára: egyrészt az élmények, másrészt az alkotások létrejöttében. Hogyan? Élmények útján válhatnak individuálissá olyan tartalmak, amelyek önmagukban, eredendően nem azt az érzelmet és jelentést hordozták, amelyek kialakulnak az individuális élmény szituációjában. Az alkotások kilépnek a megélés világából, s önálló életet élve, teoretikusan azt a kérdést teszik fel problémánk szempontjából, hogy individuálisak-e vagy sem. E vonatkozásban egy sajátos kettősségről beszélhetünk: „Kétségtelen, hogy vannak szellemi alkotások, amelyek annyira objektívek, annyira függetlenek lesznek alkotójuktól, a szellem alkotó munkájától, hogy számukra egészen megszűnik az az individualitás, amelynek már eredetüknél fogva is részesei lehetnének. Az ilyen tárgyak individualitásáról pusztán abban az értelemben lehet beszélni, mint bármely természeti tárgyéról. Vannak azonban olyan szellemi alkotások, amelyeknél az individualitásnak több, egymástól megkülönböztethető oldaláról lehet szó. Egyfelől arról, amely őket általában, mint tárgyakat illeti meg, másfelől arról, amelynél fogva magukon viselik alkotójuk szellemének bélyegét. Az individualitás ezen, mondhatni kettős oldalának megvalósulását láthatjuk a művészetben, de ott sem mindenkiben, tehát nem minden művészi alkotásban egyformán. Leginkább a zenénél, amely a legszubsztívtebb. Egy Beethoven darab nemcsak annál fogva individuális, mint bármely zenedarab, hanem külön azért is, mert „beethoveni”. Lehet egy zenedarab individuális nélkül, hogy alkotója szellemének jellegzetessége rajta felismerhető volna, de kétszeresen individuális akkor, ha ez utóbbi külön is hozzájárul egyéni sajátosságainak kiemeléséhez. Ebben az esetben a tárgy alkotója szellemének mintegy gyűjtőcsomója. Olyan objectivitás, amelyen átvillan a szellem, amely, ha el is szakad a subjektumtól, megtartja annak bélyegét. De nemcsak a zenében, hanem a többi művészetek mindenkénél vannak olyan esetek, amikor az egyéniség hatalmas erővel nyilatkozik meg az alkotásokban (ibseni, rhodini vonások).”¹⁹

A lelki élet teoretikus vizsgálata két másik, a konkrét elemzések síkjában keletkezett tanulmányban történik meg. Az 1909-ben keletkezett A lelkiismeret és a húsz évvel későbbi A fausti és a karamazovi lélek (1929) a vallás és az irodalom vonatkozási pontjait figyelembe véve gondolja át a két rendszer koordinátáin belül a fenti kérdésköröket.

A lelki élet különösképpen az erkölcsi értékek vonatkozásában domináns, hiszen az akarat mint a cselekvés alapvető meghatározója és a lelkiismeret lényeges pontokon függenek össze.

A lelkiismeret „becslési processzus” Varga szerint ezzel kapcsolódik – többnyire elvetve a metafizikai-teológiai irányzatot – az axiológiai értelmezéshez.

A filozófiai alapot a böhmi ontológia – deontológia-értelmezés jelenti számára, s itt kulcsfogalom az öntét, amely a valóság azon egysége a konkrét jelenségben, amely az Énből és a Nem-énből áll, s a kettőnek ideális, szellemi egysége. Az öntét működését az öntudat tevékenységei határozzák meg,

amelyeken belül különös jelentősége van annak az érzésnek, amellyel a saját maga által alkotott világot értékelve, érzékelve érzelmileg is tudatosítja, saját magának értékét is érzi, amelyet rávetít az egész világra.

A böhmi öntét fogalmát alkalmazva jelzi, hogy az önállóság folyamatában az élvezet és a kín (siker – sikertelenség – V. I.) valamelyike kíséri a tevékenységet, de az utóbbinak, a kínnak, a fájdalomnak primátusa van. (Kant is látta ezt.) „Azzal azonban – mondja Varga Béla –, hogy a fájdalom primátusát fogadtuk el, még nem állítottuk azt, hogy a fájdalom állandó érzés. Mert az énnel örök célja minden hiánynak elhárítása, ami fájdalmat okoz és a maga változatlan épységének megőrzése, „...mert az én szabadulni akar a folyton ránehezedő hiányoktól.”²⁰

A lelkiismeret részt vesz a három alapérték fajainak (logikai, etikai, esztétikai) megállapításában. Rickert, Windelband, Wundt vonatkozó nézeteit veszi át Böhm mellett.²¹

A processzus a következő:

1. Az É_1 (érzékiesség szintje) ösztönszinten érték
2. É_2 (értelmi szint) a racionalitás eszközeivel próbálja meg pótolni a hiány(ai)t
3. É_3 az előző kettőtől függetlenül önmaga minősége miatt becsüli, értékeli saját magát és másokat. Ez a mérték változik. A magasabb értékek létrejöttkor, megvalósításánál az intelligencia önfenntartó aktusáról van szó, s a három érték nemléte mint lelki hiány értelmeződik, e hiány készíti az ideák megvalósítására az öntudatot.

A megvalósulásban jelenlevő akarat kiindulópontja a hiány Varga szerint is (itt utal Schopenhauerre). A folyamatban egy sajátos nyugalmi állapot következik be akkor, amikor az Én meghozza becsülőítéletét: „A lelkiismeret szavában való megnyugvás nem pozitív (mint az öröm), hanem csak negatív (megnyugvás a megelőző aggodalmak után); mert örömet csak a rossz elvek elleni harcból győzelmesen kikerült erény okozhat” (jelzi Kant – kiemelés V. I.). Kantnak ebben a nézetében mi is osztozunk. Az igaz, hogy az öntét a lelkiismeret megnyugvásában semmi újat nem nyert, de visszanyerte önmagát, s az akadályokat elhárítva önmagát állította. S ezzel visszaszerezte nyugalmát, életének harmonikus egységét. S ha csak ennyit nyert is, úgy is megérdemelte ez a küzdelmet, amelyen keresztül ment. Mert ezen nyugalomban mégsem vagyunk indifferens állapotban. Az én ugyanis, midőn magát állította, örömet érez azon ereje miatt, amely őt erre képesítette. Minden küzdelem után, ha győztünk, önerőnk tudata és érzése tölti el keblünket. Minél nagyobb erőt kellett kifejtenünk, annál intenzívebb az erőérzet keltette öröm.

A mérkőzésben – mint fennebb mondtak – az én minősége a döntő, ez pedig a reflexio fokától függ. „Az én reflexio fokai azonban nincsenek egymástól teljesen elszigetelve, hanem átmenetek vannak egyikből a másikba. S igen gyakran, noha tisztán érezzük énkünknek minőségét, a külső világ hatásai, a társadalmi szokások nyomása arra visz, hogy az alsóbb fok győzzön bennünk, s ilyenkor a tárgyakra alkalmazott mértékünk is más.”²² A tenyle-

ges teljes nyugalmat, azonban csak az intelligencia öntudatosodott, magasabb értékeinek megvalósítása segít elérni.

Már itt felveti Varga a dosztojevszkiji dilemmát, amely Raszkolnyikov lelkiismereti küzdelmét világítja meg a fenti elméleti vonatkozások tényében: „Az önvád súlya alatt roskadozó Raszkolnyikov bizonyítéka annak, hogy a gonoszság maga boldogtalanabb, mint vérző áldozata.”²³

Ha tehát lelkiismereti kérdés vetődik fel, sematikusan a következőképp válaszolható fel. Mivel egy sajátos logikai sémát ír le Varga, érdemes az idevonatkozó részt teljességében citálni:²⁴

Az Én_3 (=A) ha bármely motívum által a lelkiismereti küzdelemben „leszorítkozik”, a lélek fájdalommal telítődve tisztában van azzal, mi az, amit meg kellett volna tennie, de nem tett meg. Példaként Anna Kareninát hozza, aki, elhagyva családját, tudatosan cselekszik, de a lelkiismeret, a mégiscsak működő Én_3 állandó (tudatalatti) jelenléte kergeti a tragédiába, az öngyilkosságba.

A lelkiismeret, a kötelesség vizsgálatokor két további kérdés merül fel Varga Béla számára:

1. Milyen irányban vezeti az embert?
2. Miért abban az irányba?

Ismét Böhm elméletéhez fordulva gondolja át azt a problémát, amely a kényszerűség és a kötelesség kapcsán jelentkezik. Az öntudat választja a kettőt szét. A normativitás a kötelezőben foglaltatik, s ilyenképpen az önérték fajtái, illetve azok megvalósítása a kötelezők. Mivel az önérték a lelkiismeret legmagasabb foka, az abszolút lelkiismeretnek erre kell hallgatnia.

Hogyan alakul a probléma a társadalom kapcsán? A nagy történelmi személyiségek ragaszkodnak ahhoz az ideálhoz, amelyet lelkiismeretük szerint megvalósítandónak tartanak. Itt a legerősebben érzékelhető az értékek ütközése, ütköztetése a jelen és a jövő között. A lelkiismeret szabadsága ott és akkor valósulhat meg, ha megszűnnek az önfenntartási hiányok, s így a szabadságfok növekedése együtt jár a lelkiismeret fokának emelkedésével. Mit jelent mindez a vallás, a hit vonatkozásában? A lelkiismeret és a vallás összefüggését nem tagadja Varga, de mivel elsősorban a vallásbölcselet tárgyát képezi, ezért itt csak a leglényegesebbeket emeli ki, úgy mint:

– a hit nyilvánvalóan itt Isten fogalmára utal, s e vonatkozásban bizonyára minden vallásban az a hiányérzet vezeti az embert Isten keresésére, hogy találjon egy olyan egészet, amely a legtökéletesebb. Így Istent, mint „...minden idők legfőbb értékeinek összességét”.²⁵ Isten tehát mint a legfontosabb értékek tökéletes hordozója kötelezi az embert ezen értékek megvalósítására, így az Ő parancsainak betartására, teljesítésére. Amíg Rickert tételez egy pusztán teoretikus lelkiismeretet, amely az igaz–hamis kettősségét jelenti, addig Varga azt mondja végső konklúzióként, ami az eddigiekből is kiderült, hogy a *lelkiismeret mindig értékelési processzus*.

A probléma filozófiatörténeti irányzatai között, amelyet vázlatosan fejteget Varga, az ő elmélete köztes helyet foglal el, hiszen összekapcsolja az

ontológiai és axiológiai vonatkozásokat, illetve sajátosan ötvözi a kanti és a böhmi filozófiát. (A metafizikai vagy teológiai (Ágoston, Origenész, Bonaventúra, Rothe, Hofmann, Martensen), a lélektani irány; úgy mint – Kant, Schopenhauer, Cathrein – mint intellektualisták, ahol is az ész, az értelem, a reflektált értelem törvénye a domináns, és a moralisták, az erkölcsi érzés prioritását tételezők – Hoppe, Whudt, Paulsen, Elsenhans, A. Bains (Bain Sándor) értékelmélet képviselői – Ehrendfels, Kreitig, Hartmann. A harmadik irányzat, szerinte, az empirizmus vagy a szociológiai, amely a lelkiismeretet a társadalom produktumaként kezeli (Paul Rée, Spencer)).

Az irodalomtörténet két nagy lélektani típusát – Faustot és a Karamazovokat – elemezve, a lelkiismeret konkrét megnyilvánulásait értelmezi, a kor paradigmáit és a couleur local dimenzióit figyelembe véve. Nem véletlen, hogy ezt a két alakot választja, hiszen mindkét hős egy-egy válságszituációban vívja meg monumentális harcát saját belső erkölcsi érdekében a környezettel; de saját magával szemben is.

A szerzők személyisége valamilyen formában nyilvánvalóan tükröződik szereplőik személyiségében és történeteikben. Ezt elemzi Varga halványan részletező finomsággal A fausti és a karamazovi lélek című esszéjében. Az alapvetően racionális eszközökkel dolgozó, író Varga itt megmutatja lélekelemző képességét s a líraiságra való nyitottságát.

A líra, a regény, a dráma, egyáltalán az irodalom egyes műfajai gyakran megelőzik egy-egy kor tudományos eszközökkel feltárt paradigmaváltásainak jelenlétét, folyamatát, mintegy „benne állva” a kor valóságában az élményszerűség – alkotó-olvasó – szintjén közvetítik az értékváltságokat, az értékváltságokat.

Hogyan látja mindezt Varga Béla Goethén és Dosztojevszkijen keresztül? Kérdés: mennyiben gazdagodott vagy szegényedett az emberi lélek képe a Fausttól a Karamazovokig?

Goethe apollói természet, abban az értelemben, hogy az intellektus érejével működteti a lélek tevékenységét, míg Dosztojevszkij a forradalmiságot; a meg nem nyugvást képviseli, a tipikus nyugati-germán lelki alkattal szemben a sem nem nyugati sem nem keleti (a kettő együtt) orosz lelkiséggel. „Az előbbi intellektuális és transzcendens, az utóbbi misztikus és immanens. A fausti lélek uralkodó eszméje ez: Ihn reibt die Gährung in die Ferne. (Hajt a forrongás a távolba). A karamazovi lelket is a vágyódás hajtja, de nem »a távolba«, hanem a lélek rejtett mélységeibe: Az előbbinek (a fausti léleknek) mozgatója: az univerzalizmusra való törekvés (Wille zum Universalismus), az utóbbinak: a szellem belső világának lehető legteljesebb föltárása (Wille zur Seele). Éppen ez a megállapítás rávezet a két lélektípus egy másik jellegzetes vonására, amit röviden úgy fejezhetünk ki, hogy a fausti gondolkör antropocentrikus, a karamazovi pedig animocentrikus. A fausti gondolat a humanitás eszményének és a kultúra megvalósításának a szolgálatában áll. Ezért érdeklí az ember testi és lelki életének minden mozzanata, az ifjúság, az öregedés problémája, a szépség, az asszony, a szerelem. A teljes ember teljes megvalósulása.”²⁶

Faust egy határozottan körvonalazható kultúrát akar megvalósítani, Dosztojevszkij látja ennek a klasszikus szellemiségből táplálkozó szellemnek a krízisét, s ezért a lélekhez, s nem az intellektushoz fordul, s mint mondja: „Egyedül értékes és egyedül méltó az író tollára az, ami benn van az emberi lélekben, ami most van benne, ami vajúdik, amitől várjuk korunk szenvedéseinek megváltását, a külső élet és a lélek belső élete között fennálló, elviselhetetlen diszharmónia megszűnését. A lélek apokalipszisétől vár eredményt, s ezért nem menekül a múltba, nem törődik az antik világ szépségével, harmóniájával, neki más harmónia kell, amelyet nem adhat meg semmi, csak az, ha bátran szembenézve korunk vergődésével, tudatossá tesszük a lelki élet hiányait, fogyatkozásait, s igyekszünk ezen segíteni.”²⁷

A fő probléma a lélek megszólaltatása; s ami ezzel összefügg: a bűn és bűnhődés kérdése.

A bűn, ami nem csupán egy epizód, hanem olyan hatalom, amely a lelki élet kulcsa, egyfajta hatalom a lelkiismereten. Úgy is fogalmaz Varga, hogy a karamazovi kereszténység az élet tragikusságán, a szenvedésen alapul, kifejezetten a szenvedés vallása, szemben a fausti, teoretikus alapozású lélekkel.

A karamazovi lélek ezzel együtt leszámol a humanizmussal s a nietschei értelemben vett ember feletti emberrel is, s így – mondja Varga – az emberiség és a kereszténység tragédiáját képviseli.

Elővételez ugyan egy új hitet, de kétségek között gyötrődik: „Nem tud tisztába jönni azzal, hogy vajon tud-e igazi keresztény lenni, aki megtagadja magát, aki elhagyja mindenét és fölveszi a Jézus keresztjét, aki áldja az ő ellenségét, aki a követ kenyérrel fizeti, aki szelíd; önmegtagadó, aki le tudja győzni magában a démonit, az érzékiséget, a kajánságot, az irigységet; aki tud szenvedni, és aki csak szenvedni tud igazán; aki ki tudja ragadni magát mindabból, ami emberi, hogy igazán emberré legyen Jézus értelmében, Istennek embere. Mert mindezek nélkül nincs igazi kereszténység. A karamazovi lélek a valóban kereszténnyé válhatás lelki tragédiájának gigászi küzdelme.”²⁸

Az individualizmus és a közösség vonatkozásában – az előbbit a fausti, az utóbbit a karamazovi lélek képviseli –, a böhmi paradigmát, az intelligenciát citálva jelzi, hogy Faust képes mindazt képviselni, ami ebben van (igaz, szép, jó), de a dosztojevszkiji hősök a lélek mélységeiből építkezve remélik a teljes lelki élet újjáalakulását, amelytől minden egyéb függ.

Így „a karamazovi lélek meghasonlása a látszat ellenére sem a halálnak, hanem a fejlődő, előretörni akaró életnek az útja.”²⁹

Jegyzetek

¹ Varga Béla: A subsistentia fajai, MTA, Bp. 1928. 11. o.

² i. m.: 9. o.

³ i. m.: 20. o. Log. Unt. II. 458. I

⁴ i. m.: 23. o.

- ⁵ i. m.: 32. o.
- ⁶ i. m.: 34–35. o.
- ⁷ i. m.: 41. o.
- ⁸ i. m.: 74. o.
- ⁹ i. m.: 76–77. o.
- ¹⁰ Varga i. m.: 74. o. Natrop i. m. 72.
- ¹¹ Varga Béla: Az individualitás kérdése, 10. o. Minerva Irodalmi és nyomdai műintézet Rtv, Kolozsvár, 1932.
- ¹² i. m.: 5. o.
- ¹³ i. m.: 16. o.
- ¹⁴ i. m.: 22. o.
- ¹⁵ i. m.: 24. o.
- ¹⁶ i. m.: 43. o.
- ¹⁷ Das Proplem der Individualität, 1928. 67. o.
- ¹⁸ i. m.: 47. o.
- ¹⁹ i. m.: 51. o.
- ²⁰ Varga Béla: A lelkiismeret, 51. o. Gámán J., Kolozsvár, 1909.
- ²¹ Rickert: Der Gegenstand der Erkenntniss II. Aufl. 228. I., Windelband: Präludien. 283. I., Wundt: Ethik. II. B. 88 S. (hivatkozás Varga Béla: A lelkiismeret 57–58. o.)
- ²² L. Kant: Metaphysik der Sitten: Tugendlehre. Eth. Elementarlehre I I. B. 2. Hauptt. I. Abschnitt 13. §. i. m. Varga Béla: A lelkiismeret, 66. o. Kolozsvár, 1909.
- ²³ L. Böhm K. E. és V. II. k. Bev. XII. old. Im: Varga Béla: A lelkiismeret, 68. o., Kolozsvár, 1909.
- ²⁴ „Ha a lelkiismereti kérdés előtt állunk, akkor ez a kedvérzet mindig negatív (-). Az egész komplexus így ábrázolható. A tárgy (O) hatott rám (S) mégpedig kellemetlenül (-K). Minthogy pedig a K az S-től függ, ezért mondhatjuk, hogy maga az S is pozitív vagy negatív előjelű lehet. Jelen esetben az S is a K is negatív előjelű lesz. Tehát $[O+(-S)+(-K)]=(O-S-K)\Sigma^*$ vagyis Σ : Én. Az O itt háttérbe szorul. Fő az S (itt-S) organikus érzése, mely maga után vonja az Én állapotát (-K). Ez az egész processus eddig tisztán ontologiai természetű. Ez az, amit a tárgy benyomásának nevezünk. Az egész áll egy objektív csoportból: (-K). Egy dolog azonban magyarázatra szorul. Az mondtuk ugyanis, hogy a lelkiismereti döntések előtt ezen benyomás mindig negatív. Ha valamit cselekedni akarok, vagy valaminek helyességét vagy szépségét akarom megállapítani más szóval, mikor meg akarom állapítani, hogy vajon mi jobb, helyesebb vagy szebb, akkor nem a habozás és ingadozás érzését felkeltették, épen azért, mert nem tudom magam velük szemben állítani, kellemetlenül hatnak reám. A kétséges helyzet megakasztja az én önállítását s a kötöttség állapotába juttatja. Ez ellen azonban az én mindig reagál, mert önmagát megvalósítani kénytelen. Ezen állapotot voltaképpen bizonyos kapcsolatok véghez nem vihetése okozza, tehát $S \alpha \beta$ s ha $\alpha, \beta = Px$ akkor $S:Px$ Ha a fenti kapcsolatok valamelyike létrejöhetne; akkor a kötöttség megszűnne egy ítélet által, melyet öntudatosan végrehajtott felsőbb synthesis útján nyerünk. Mert az öntét önfenntartása ítélet alakjában történik. A hamis ítélet sokszor az egyén életébe kerül, vagy legalább is kínos gyötrelmek forrása lesz. Az énnel nagyon érdekében áll tehát a fentjelzett ingadozó állapotot úgy megszüntetni, hogy az öntudat megnyugvását helyreállítsa. Ezt pedig csak helyes ítélet által érheti el. (Az ítélet ezen nagyfőntosságát l. Böhm k. i. m. II. k. 47. §) A lelkiismeret ezen első stádiumában az én, a tárgy hatása által van leszorítva s mint emésztő kín nehezedik reá a helyzet bizonytalansága. S minthogy az én tartalmának megalósítása igen sokszor életkérdés, felhangzik a Hamleti töprengés kétségbejítő szava (To be, or not to be). Ezért mondtuk, hogy az én állapot ebben az esetben mindig fájdalmas, kötött vagyis negatív (-). Maga ez az állapot azonban még nem az, amit lelkiismeret alatt értünk. Most áll elő a kérdés, mit tegyek, mit válasszak, hogy ebből a helyzetből kijussak? Mi lesz nekem élvezetesebb, hasznosabb, mi jobb, szebb igazab? Hogy erre a kérdésre feleletet kapjunk, a dolgokat értékelniünk kell. Az értékelés központja maga az én; én alkalmazom saját mértékemet a dolgokra. Csakhogy ebben épen

az akadályoz, hogy ingadozom, micsoda mértékkel mérjem a tárgyakat, hogy az öntudat nyugodtsága helyreálljon. Ha ezt biztosan tudnám, akkor nem kellene haboznom a cselekvésben. Ámde mértékem ingatag, s minthogy ez magam vagyok, tehát énem ingatag. Az alsóbb fokú én mértéke aljasabb, magas fejlettségi fokúé nemesebb úgy, hogy voltaképpen az $\dot{E}n_1$ és $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$ küzdenek egymással megvalósulásokért. Mikor Macbeth meg akarja ölni a királyt, feltűnik előtte a tett aljassága, a bűn rútsága, evvel szemben a királyi hatalom dicsfénye. Ezt a fényt ő elébe tette a lélek tisztaságának. Az alsóbb fok győzött benne. Maga ez a mérkőzés: $\Sigma: \dot{E}n \times$ vagyis a tárgyat az $\dot{E}n_x$ mérlegeli, egy olyan $\dot{E}n$ t. i., mely nincs tisztába magával, tehát a mértékkel sem, melyet a tárgyra alkalmazzon. S így nem ismeri vagy félreismeri saját lelkének tartalmát, s ezen tartalom minőségét. Mert ha ezt ismerné, akkor „lelkiismeretes” ember volna, aki mindig tudná, hogy miként becsülje meg a dolgokat. Ha ezt nem tudja, akkor ingadozik, s ez a lelkiismeret gyötrelme. Az $\dot{E}n_x$ mindaddig nyomasztó helyzetben marad, amíg nem tudja, hogy az $O=M M_1$ (M a mértéket jelenti) lehetőségek közül melyik kapcsolatot létesítse. Ebből a kínos helyzetből az $\dot{E}n_x$ -et a való $\dot{E}n_i$ (ítélő) menti meg. Míg az $\dot{E}n_x$ -et a mérkőzés kínos processusában a motívumok tépik, az alatt a homályos tömkelegből mindinkább kiemelkedik a valódi $\dot{E}n_i$. Az ember akkor már megjárta az önmegértés kínos kálváriáját, s végre megértette önmagát, a maga tiszta valóságát. S a motívumok harcából a lelki megismerés útján kivált $\dot{E}ni$ a maga nyugalmas egységében (gesammelt) megítéli már most, hogy micsoda mértéket alkalmazzon a tárgyakra. A lelkiismeret-processus tehát egy ítéletben ér véget, melyet a maga valóságát felismerő $\dot{E}ni$ hozott. Ez mondja ki, hogyan becsüljük meg a tárgyakat s egyszersmind azt a fejlettségi fokot, amelynek mértékét alkalmazta. a magénak elismerni s azt magáénak vallja. (Tehát $\dot{E}n_1=\dot{E}n_1$ vagy $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$ ha t. i. már túl van az értékelés processusán). Az ítélő $\dot{E}n_i$ kimondja, hogy: $O S P$. Ha az $\dot{E}n_i$ ezt az ítéletet hozza, akkor a tárgyat magával egyezőnek, rokonnak ítélte s benne magát felismerte. Itt tehát $O=S$ s így $S S P$, ahol S (most már + előjelű, mert felszabadult a nyomás alól = $\dot{E}n_1$ vagy $\dot{E}n_2$ vagy $\dot{E}n_3$; P pedig a P_x -ből vált ki ($P_x X=M_1$ vagy M_2 vagy M_3). Vagyis az egész processus eredménye az, ahogy felismertem magam és ezen felismert valóságom szerint a tárgyat, mely az én képem saját mértékem szerint értékeltém. Ebből látható, hogy a lelkiismeret becslési processus.” (i. m.: 63–65. o.)

²⁵ i. m.: 84. o.

²⁶ Varga Béla: Bölcséleti írások, 252–253. o.; Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979.

²⁷ i. m.: 255. o.

²⁸ i. m.: 262. o.

²⁹ i. m.: 266. o.

PÁLFI DÉNES

„ÖRÜLJETEK AZ ÚRBAN MINDENKOR!”

Fil 4,4-5

A mai világot, 21. századi életünket szemlélve, elmondhatjuk, hogy azt inkább jellemzi a bánat és szomorúság, mint a jókedv, vidámság és öröm. Pedig Isten az embert – hitünk szerint – öröme, örvendező lénynek teremtette, akiben Ő is mindenkor örömét leli. Azért azonban már nem Ő a hibás, hogy teremtése koronáját a legtöbbször a bánat, szomorúság borúja kíséri végig életútján, a jókedv, vidámság és öröm derűs napfénye helyett. Ezért az ember maga felelős a legtöbb esetben. A televízióknak köszönhetően nap, mint nap rengeteg autóbalesetnek vagyunk a „szemtanúi”. A sokszor vérfa-gyasztó szerencsétlenségek láttán önkéntelenül szalad ki az ajkakon a jól ismert kijelentés: „Ennek így kellett lennie, így volt elrendelve, így akarta az Isten.” Mintegy felmentve a balesetet okozó embert, aki, ha körültekintő óvatossággal idejében lassított, fékezett volna, mennyi kártól, bajtól, fájdalomtól, gyásztól, szomorúságtól kímélhette volna meg embertársát vagy önmagát. És ehhez hasonló példák sora igazolja, hogy nem Isten, hanem az ember „vétkes abban”, hogy örömünk bánatra, jókedvünk szomorúságra fordul sokszor pillanatok alatt.

Így volt ez közel 2000 évvel ezelőtt, Pál apostol idejében is. Akkor is megvoltak az ember okozta bánatok és szomorúságok, talán még fokozottabb formában, mint ma. Különösen igaz ez, ha arra gondolunk, hogy az első keresztényeknek, közöttük Pál apostolnak is, mennyi szomorúságot okozó szenvedést, üldöztetést, sőt a kegyetlen halált is el kellett viselniük a jézusi eszmék hirdetéséért és megéléséért. Mindezek keresttüzében írja Pál az 51-ben általa alapított első európai keresztény gyülekezet, a Filippi-i egyház tagjainak: „Örüljete az Úrban mindenkor! Ismét mondom: örüljete.” Bizonyára voltak akkor is, mint ahogy vannak ma is, olyanok, akik eszelősnek, bolondnak nézték/nézik az apostolt, s értetlenkedve kérdezték/kérdezik: Hogyan biztathat ilyesmire az apostol? Hogyan lehet örülni a bánatban, a szomorúságban, a kegyetlen halál árnyékában; avagy a szívetépő gyász és fájdalom közepette? Vajon nem gúnyból mondja mindezt? Örüljete mindenkor, szüntelen? De hisz így csak az örültek képesek örülni! Ennek a Pálnak a sok tanulás valóban megzavarta az eszt!

Sokan vannak, akik bolondnak tartják az apostolt, és bolondnak mindazokat, akik Jézus követőinek vallják magukat. Elfelejtik azonban, hogy – az apostol szavaival élve – akik balgák a világ szemében, azok bölcssek Isten előtt. De a legnagyobb baj az, hogy az ilyeneknek épp Isten, tehát a legfontosabb, marad ki életükből, s Vele együtt a világ előtt balgák, bölcs, tiszta öröme is. Az az öröm, mely a közel levő, mindig jelenvaló Úrba vetett hit dús táptalajából nyílik ki üde, illatos virágként, s méltó párja a minden ember előtt ismert jóság lélekgyümölcsének. Mert öröm és jóság kézen fogva járnak ott, ahol a gondviselő Isten közelsége nem elhervadó színes szövirágokban, gépiesen ledarált imákban, hanem erős, szilárd, élő hitben tapasztalható meg nap mint nap. Az ilyen ember az Úrban örül. Ezért tud örülni mindenkor: bánat, szomorúság, szívszaggató gyász és fájdalom örömfényt eltakaró, ádáz fellegei alatt éppúgy, mint a jókedv, vidámság, derűs napsugarának ragyogásában. És ezért ismert az Urat közelítő jósága minden ember előtt.

Míndezeket különösképpen megmagyarázni nem lehet, de a „szívvel látóknak” nem is kell. Az ilyen „szívvel látók” meglátják a szemnek láthatatlan lényegest, tiszta szívükön át meglátják a közel levő Istent, és örömujjongással vallják a Zsoltáíróval: „Ő megsegít engem, ezért vidám a szívem, és énekelve adok neki hálát”.(28,7b).

Egyházi szempontból az ún. farsangban élünk. Valamikor ezt a vízkeresztől hamvazószerdáig terjedő időszakot öröm, vidámság, jókedv, mulatozás és éneklés jellemezte. Mára már maga a farsang szó is lassan kimegy a divatból, az örömről, jókedvről, mulatozásról, éneklésről nem is beszélve. A hétköznapiok szürkeségében, szomorúságában, gondjai-bajai közepe tette már-már elfelejtünk örvendező, jókedvű emberek lenni, elfelejtünk énekelni. Pedig az öröm „édes, égi szikrá”-ja – ahogy azt Beethoven gyönyörűen nevezte – sokszor épp a vidám, önfeledt, lelkes éneklésből pattan ki, fénnel árasztva el a szomorú szívet is. A nagy reformátor, Luther Márton is az evangélium, az ige hirdetése mellett, az énekben lelte legnagyobb örömét. Erről egyik költeményében így vall: „Öröm e földön neme sebb / nem is tudom, mi más lehet / mint amit az ének szerez, / az ékességes, zengzetes. / Hol társas ének szólal, ott / a rossz kedvnek már 'Jónapot!' / viszály, irigység, gyűlölet, / harag és kín onnét mehet, / fukarság, gond és egyéb teher / s a bánat rajban lebben el.” Csodálatosak és igazak a nagy reformátor szavai! Csak sajnós, egyre inkább elfelejtünk énekelni, s az énekkel együtt az öröm, jókedv és vidámság farsangi hangulata is kikopik életünkéből. Pedig – valaki szerint – az a nép, amely elfelejtett énekelni, megtette az első lépést a pusztulás felé. Viszont az a nép és az az ember, aki énekel, az öröm útját járja, mely megmaradást és életet jelent.

Az öröm, a vidámság, a jókedv a mi nemzetünk, a magyarság esetében is nagyon elkelne már. Hisz immár 1000 esztendő államiságunk és kereszténységünk alatt többször voltunk szomorúak, bánatosak, borúlátók, mint örvendezők, vidámak, derűsek és bizakodók. Mohi, Mohács, Nagymajtény,

Világos, Trianon, 56 – nemzetsülylesztő, tátongó sírokként állnak előttünk, számúzve évtizedekre, századokra szívünkéből az örömet, késleltetve az anynyira sóvárgott „víg esztendő” megérkezését. Nem csoda, hogy a 197 éve, 1804. január 31-én született Bajza József költő, szerkesztő, a mi örömünket e mondással jellemzi: „Sírva vigad a magyar!” Ő maga azonban – ettől eltérően – Istent és nemzetet szolgáló örömmel töltötte be hivatását: 54 évre terjedő életében a reformkor egyik irodalmi vezéralakjává nőtte ki magát, a Magyar Tudományos Akadémia, a Kisfaludy Társaság tagjaként, a Nemzeti Színház első igazgatójaként, híres költőként és újságíróként, szerkesztőként. Nehéz időkben is tudott örvendezni az Úrban, s népe, ember iránti jóságát, szeretetét felmutatni, az öröme, igaz életre vágyó millióknak, örök, kövemtendő példaként.

Mai megszomorodott, hitben megingott, jóságban elszegényedett világunkban, ilyen bajban is bizakodó, örvendező, szolgáló, jóságot felmutató magyarokra, de főként keresztényekre van szükség, akik az elesett, eldurvult lelkű embert felemelve, a hit, remény és szeretet útján újra elindítva, az Úrban mindenkor örvendező emberré nemesítik, akiben Istennek is kedve, öröme telik. Ámen.

A HITBEN ERŐSÖDŐ, SZÁMBAN GYARAPODÓ GYÜLEKEZET TITKA

ApCsel 16,4-5

A felolvasott bibliai verseket abból a leírásból vettem, amely Pál apostol második missziói útját örökíti meg. 50 tavaszán újra bejárja azokat a helyeket, ahol első missziói útja során gyülekezeteket alapított. Meglátogatja Kis-Ázsiában Derbét, Lisztrát, Ikóniumot, majd átmegy a mai Görögországba, ahol 51-ben Filippiben megalapítja az első európai keresztény gyülekezetet. Mindenütt ismerteti az apostolok és jeruzsálemi vének határozatait, s örömmel tapasztalja, hogy a gyülekezetek hitben erősödnek és számban gyarapodnak naponként.

Az apostolnak örömet jelentő tapasztalatot ma, 1950 esztendő múltán, mi – sajnos – nem mondhatjuk magunkénak! A statisztikai adatok tükrében láthatjuk, hogy magyar keresztény egyházaink, köztük a mi Unitárius Egyházunk is, számban állandóan apadnak. Mi, unitáriusok évente legalább egy 5-600 lelkes gyülekezetet írunk le lélekszámunkból, ennyi egyetemes egyházi szinten az apadás, elsősorban a természetes szaporulat negatív előjelű eredményeként, mert több a temetés, mint a keresztelés. S így vannak ezzel testvérfelekezeteink is. Ezen belül pedig ijesztően apad a templomi gyülekezetek száma. Egyházközségemben az elmúlt évben mindössze 15%-os volt a

vasárnapi, 22%-os az ünnepi gyülekezetek átlagléttszáma, a 300-as lélekszámhoz viszonyítva. De vannak egyházközségek, ahol ennél is siralmasabb a helyzet, ahol dologidőben sorozatosan elmarad az istentisztelet, pusztába kiáltó szóként „visszhangtalan”, magányosan zokognak a templomba hívó harangok. S akik a legtöbbször hiányoznak, azok épp a jövő ígéretei, az ifjak. Akiket konfirmáció után – tisztelet a kivételnek – már alig látunk a templomban, akiket a kinti színes forgatag, csábító világ jobban vonz, mint a befelé, lelkiek felé fordító evangélium! De hiányzik többé-kevésbé a 30–40-es korosztály is, akiknek a beteges ideológia talán egy életre szólóan megmetyelyezte a lelkét. Általában ugyanazok, többnyire idősek, öregek jönnek valami szent megszállottsággal a templomokba, alkalomról-alkalomra, de számukat egyre tizedeli az öregség, a betegség, a halál.

Mindezek láttán azzal vigasztalom magam: nem baj, ha számban kevesen vagyunk, hisz honfoglaló őseink állítólag csak 300 000-en voltak, amikor Isten „felhozta őket Kárpát szent bércére”, s „oly sok balszerencse közt, oly sok vizzály után” és ellenére számunk ma mégis kb. 15 millió. Igen ám, de ahogy azt valaki bölcsen megfogalmazta: Ezt a földet őseink karddal szerezték meg ugyan, de csak a hit és összetartás tudja azt megmenteni. S e bölcs felismerés nemcsak a földre vonatkozik, amelyet bizonyos szempontból épp a hit és összetartás hiánya miatt, már elveszítettünk, hanem ezen belül népünk, egyházunk megtartására is. Egyházunkat és népünket egyaránt a hit és összetartás mentheti meg!

Sajnos, a hit mellett az összetartás is hiánycikk nagyon sok esetben. Egy sportrajongó a magyar sportnak a világ élvonalából történt visszaesését ezzel a kesernyés megjegyzéssel summázta: *mi, magyarok, maholnap csak széthúzásban leszünk világelső, de abban aztán tartjuk a rekordot!* Vonatkozik ez nagyobb egyházi, politikai közösségekre, de ezek sejtjeire, kisebb közösségekre is, ahol, sajnos, a széthúzás végzi apasztó, bomlasztó, „porlasztó” munkáját. „Maroknyi székely, porlik mint a szikla” – éneklük sokan átszellemülten, sokszor borgőzös hangulatban, de mit tesznek, teszünk azért, hogy ne porladjunk mint a szikla, hogy legalább a maradék megmaradjon? Gyomláljuk, irtsuk ki lelkünkéből és közösségeinkből a széthúzás konkolyát, figyelve az apostoli tanításra: „Ha pedig egymást marjátok és faljátok, vigyázzatok: el ne pusztítsátok/emésszétek egymást!”

És irtsuk ki a széthúzás konkolyával együtt a közömbösség metelyét, mely szüntelenül sorvasztja megmaradásunk másik tartópillérét: a hitet. Hiterősítő istentiszteletre szóltak a harangok, s a harangzúgás közben valaki megkérdezte egyik hívemet, aki arról híres, hogy 10 évenként egyszer jön templomba: miért nem megy az istentiszteletre, hisz neki is szólnak a harangok? Majd akkor, ha visznek! – hangzott a cinikus válasz, s fejével a temető felé intett. Sajnos, ebben nincs egyedül. Sokan vannak hozzá hasonlóak, akik csak akkor jönnek a templomba, ha hozzák őket, akiket minden más érdekel, csak a templom, az egyház, az evangélium, a lelkiek nem. Ezek is gyülekezeteink létszámának apasztói, befolyásolható, ingatag lelkű testvéreink hité-

nek, végső soron közösségeink valláserkölcsei életének, testvéri összetartásának állandó gyengítői-közömbösségük, negatív példájuk által. Akik sajnálatos módon nincsenek tudatában annak, hogy hit, „mennyei kincsek”, lelki értékek nélkül szármalasan szegény az életünk, ezek nélkül nincs igazi gazdagság, mennyiségi és minőségi, számban és hitben való gyarapodás, erősödés.

Egy megmosolyogtató, de tanulságos történet szerint: írástudatlan ember jelentkezik a meghirdetett templomszolgai állásra, de tanulatlansága miatt nem alkalmazzák. Emberünk elmegy Amerikába, s ott rövid idő alatt dúsgazdag milliomos lesz. Egy szerződés megkötésekor a nevét nem tudja aláírni, hisz analfabéta; írástudatlan. Ügyfele – ezt látva – gúnyos megjegyzést tesz: csodálom, hogy milyen sokra vitte maga az életben, de vajon mi lehetett volna magából, ha írni-olvasni is megtanul? Nagyon egyszerű: templomszolgá – válaszolta sértődöttség nélkül az újdonsült milliomos.

Anyagi szempontból nézve a dolgot: írástudatlanból – ha nem is mindig – lehet dúsgazdag milliomos, de aki lelkiekben írástudatlan, az mindenkor szegény, nagyon szegény marad. Ellenben, aki sóvárogja, és hangyaszorgalommal gyűjtögeti a lélek kincseit, az elavulhatatlan gazdagságra tesz szert, az igazán gazdag lesz. És gazdag, számban gyarapodó, de főleg hitben erősödő az a gyülekezet, amelynek ilyen tagjai vannak, Isten dicsőségét és emberek örömét szolgálva közösséget megtartó életünkkel. Ámen.

KENYÉRSZAPORÍTÁS

Mk 6,34–44

Vallásunk szentkönyvében, a Bibliában – unitárius hitfelfogásunkkal elmentésen – sok csodás leírást is találunk. Már az Ószövetségben olvashatunk a Vörös-tenger kettéválásáról, a pusztai mannahullásról, később Dánielnek és társainak az oroszlánok verméből, illetve a tüzes kemencéből való csodás megmeneküléséről, hogy csak a legismertebbeket említsem. Az Újszövetség – Jézus élettörténete, munkássága kapcsán – lépten-nyomon hozza a csodás leírásokat: borra változtatja a vizet, testi betegeket gyógyít meg, sántáknak, bénáknak, vakoknak és süketeknek adja vissza egészségüket, s csodatételei csúcsaként halottakat támaszt fel: Jairus leányát, a naini ifjút, végül a negyednapja halott Lázárt.

A felolvasott bibliai rész is Jézus egyik csodatettéről, a csodálatos kenyérszaporításról szól, mely csodatett ötezer ember megvendégelését tette lehetővé.

Miről is van szó a történetben, illetve leírásban? Jézus a Galileai-tengeren hajózik tanítványaival. Egy csendes helyet keresnek, ahol megpihenhetnek

kissé. A parton azonban nagy sokaság várja őket. Elhajózhatnának onnan, de Jézus megszánja, és tanítani kezdi a pásztor nélküli nyájhoz hasonló tömeget. Ráfigyelve, szavain csüngve észre sem veszik, hogy későre jár az idő, lassan beesteledik. A tanítványok kérik Jézust: bocsásd el a sokaságot, hogy a környező településeken, falvakban ételmeget vegyenek maguknak. Ő azonban így válaszol: Ti adjatok nekik enni! A tanítványok nyomban számolni kezdenek, és megállapítják, hogy kb. 200 dénár értékű kenyérré lenne szükség a sokaság megvendégeléséhez. Számításaikban abból indulnak ki, hogy 1 dénáron – ami egy ember napi bére volt – 24 ember kenyéradagját lehetett megvásárolni. Eszerint több mint 4800 főre becsülték a tömeget, amelynek 200 dénár értékű kenyér sem lett volna elegendő.

Jézus kérdésére: Hány kenyereket van? – így válaszolnak: öt kenyereünk és két halunk. Ekkor Jézus megparancsolta nekik, hogy ültessenek le mindenkit a zöld füre, százas és ötvenes csoportokban. Aztán vette a kenyereket és a halakat, s feltekintve az égre, megáldotta azokat. Végül megtörte a kenyeret és átadta a tanítványoknak, hogy osszák szét a népnek, s a halakkal is hasonlóan cselekedett. Miután mind ettek és jóllaktak, 12 kosár maradékot szedtek össze. A leírás végén kiderül az is, hogy akik ettek, „ötezren voltak, csak férfiak”, az asszonyokon és gyermekeken kívül.

Márk evangéliuma leírásából kimarad egy csekélységnek tűnő mozzanat, ami Máténál és Lukácsnál is hiányzik, de amit János evangéliumában megtalálunk: az öt kenyeret és a két halat egy kisfiú ajánlja fel a sokaság megvendégelésére. Apró, jelentéktelennek látszó részlet, amit sokan nem tartanak fontosnak, de az egyik nagy író, Lloyd C. Douglas: „És köntösömbre sor-sot vetettek” című regényében, épp ennek az apró részletnek a felhasználásával, kiemelésével teszi valóságizúvé, közérthetővé a csodának látszó történetet. Ebben a regényben egy szemtanú meséli el a kenyérszaporítás történetét. Elmondja, hogy ott, az ötezres tömegben kezdett megéhezni. Volt nála ugyan egy kis ennivaló, kenyér és hal, de szégyellte elővenni, mert az neki is kevés volt. Ekkor emelte magasra Jézus a kisfiú által felajánlott ennivalót, tudtára adva a népnek, hogy egy gyermek meg akarja osztani eledelét mindenkivel. Aztán hálát adott Istennek a kisfiú adományáért, s apró darabokra tördelve a kenyeret, foszlányokra tépve a halat, odaadta a tanítványoknak, hogy osszák szét a népnek.

Mindenki elmosolyodott, hogy ilyen nagy tömeget úgyszólván semmivel akar megvendégetni. Ezt tette a szemtanú is, de most már nem szégyellte, hanem kibontotta elemőzsiáját, letört belőle egy darabot, és odanyújtotta a mellé állónak. Neki is volt egy kevés, de igen sokan voltak, akik semmi ételmeget nem hoztak magukkal. Mégis mindenki jóllakott azon a napon! – fejezte be a mesélő a történetet. Egy tucat kosárral szedtek össze a maradékból. Végül a szemtanú ezt kérdezi hitetlenkedő hallgatójától, a regény főhősétől: Elhiszed uram? El én! – hangzott a válasz. S azt is elhiszem, hogy ez csoda volt. Azok az önző, fukar emberek Jézus hatására adakozókká váltak.

Ez lenne – szerintem – a csodálatos kenyérszaporítás valóságízű, szabad-
elvű, unitárius értelmezése, amit bizonyára minden értelemmel vizsgálódó
ember elfogad: az önző, fukar emberek, Jézus, a jézusi szeretet hatására ada-
kozókká váltak!

Tudom, sokak számára „könnyebben” elfogadható az, hogy a testté lett
Isten, Krisztus, isteni hatalommal szaporította meg a kenyeret, könnyebb el-
fogadni szószerint a Biblia, számukra teljhatalmú tekintéllyel bíró szövegét,
könnyebb hangoztatni, hogy: így volt, mert így van megírva! És nehezebb az
értelem világánál a sorok között is olvasva, a „csodát” az önzetlenül adakozó
jézusi szeretet gyönyörű megnyilvánulásaként felfogni. A tanítványoknak is
azért tűnt lehetetlennek a hatalmas, megéhezett tömeg megvendégelése, mert
nem tudták, hogy az önzetlen, adakozó szeretet mindenre képes, általa min-
den lehetséges, s az egyszerű dolgokat is csodálatosakká változtatja.

Sokan nem tudják ezt: az önzés, maguknakvalóság, kapzsiság, anyagi-
ság börtönébe önként bezárkózott emberek, akik csak magukat látva, táplál-
va, nem részesülnek a jézusi szeretet lelkeket jóllakató csodájából. Pedig er-
re a szeretetre éhes, és ennek hiánya miatt éheznek ma is, immár a 3. évezred-
ben, az emberiség. A szeretet hiánya miatt éheznek naponta közel egymilliárd
ember, akik még kenyérből sem ehetnek annyit, hogy jóllakjanak vele. Csak
az önzetlenül adakozó jézusi szeretet lenne képes – akárcsak az ötezernek –
e milliárdnak a megvendégelésére is.

Úgy, amint azt a következő történet is példázza, mely szerint: egy helység
lakossága ínségbe jutott. A gazdagoknak volt bőven tartalékuk az előző „kö-
vér” esztendőkről, de a szegények alig tengették életüket egyik napról a má-
sikra. Egy idős bölcs ember tanácsára azonban megmozdult a gazdagok szí-
ve, s házuknál levő minden lisztjüket a pékhez vitték. Egy csapásra meg-
szűnt az éhség, jutott kenyér mindenkinek. Egyszerű történet, de megérthető
belőle, hogy senkinek sem kellene éheznie a földön, ha e világ tobzódva élő
felső tízezrei megnyitnák liszteskamráikat az éhezők előtt. Ha a jézusi sze-
retet szelíd szavára megnyílnának mindenekelőtt az önzés lakatjával konokul
bezárt szívek, hogy az evangélium áldott kovásza által Istenországa minden-
kit megalégítő kenyérévé szentüljön annyiszor önző, fukar, kicsinyes, gyarló
életünk. Tudatosítva mindenkiben azt, amit valaki gyönyörűen így fogalma-
zott meg: „A telet nem lehet kibírni tűz nélkül. Sokszor jobban kell a tűz, a
meleg, mint a betevő falat. Az életet sem lehet szeretet nélkül kibírni. Sok-
szor a kenyeret is inkább nélkülözhetjük, mint a szeretet. Ha üres a gyom-
runk, de érezzük mások szeretetét, boldogabbak vagyunk, mintha jóllakottan
senki sem törődik velünk.”(Czirják Árpád).

A szeretet-meleget árásszuk mi is minden szeretetre éhes ember, testvé-
rünk szívébe, s hiszem, hogy a mindenkit megalégítő, boldogító jézusi csoda
a mi életünkben is végbemegy. Ámen.

ORVOST A BETEGEKNEK!

Lk 5,31–32

Kissé furcsának tűnhet ugyanazt a bibliai részt hallani a mai alkalommal is a szószékről, mint az elmúlt vasárnapon, ám megnyugtatlak K.T., hogy a prédikáció nem lesz ugyanaz. Egy bibliai versre, textusra száz meg száz prédikációt lehet felépíteni, írni, hisz ahány lelkész, annyiféle elképzelés, meglátás van. Sőt, ugyanarra a textusra ugyanaz a lelkész beszédek sorozatát mondhatja el, felkészültségétől, műveltségétől, beállítottságától függően. S bár egy-egy textusra rengeteg beszédet írtak a kereszténység története alatt, arra alapozva újabb beszédek írásának korlátlan lehetősége van. Ezért nevezik a Bibliát kiapadhatatlan kincsbányának, amelyben mindig marad kiaknázatlan kincs a szellem, a lélek gazdagítására.

„Nem az egészségeseknek van szükségük az orvosra, hanem a betegeknek” – Jézus kijelentését többféle szempontból is megközelíthetjük. Az elmúlt vasárnapon a betegekre fektettem a hangsúlyt: miként adta vissza nekik Jézus lelki épségüket, egészségüket, Istenbe vetett hitüket és reménységüket, amellyel teljes, egész emberek lehettek betegségük, rokkantságuk, szenvedésük súlyos keresztje alatt roskadozva is.

A mai alkalommal közelítünk a beteg felé az orvoson, az orvos szemszögén keresztül. Czirják Árpád érseki helynök, katolikus lelkész szerint: „Sokféleképpen vélekedünk az orvosokról, valójában akkor tudnánk meg, hogy mit jelentenek számunkra, ha elesettségekben nem állnának mellénk. A jó orvos igazi emberbarát, aki ha már segíteni nem is tud, de mellettünk van, szavaival, együttérzésével bátorít, hogy elviselhessük, ami reánk mérettett. A betegágyon tudjuk meg, hogy mi a bizalom, a megértés, a ránk figyelés. Ugyanígy a kellemetlen élmény is kitörölhetetlenül megmarad emlékezetünkben. A morcos tekintet, a haragos szemvillanás, a 'kérem, ne zavarjon!' rendreutasítás elég ahhoz, hogy a beteg magába roskadjon. A megélhetés gondja, a rutin, a fáradtság az orvost is megviseli, de nem szabad eljutnia oda, hogy a szakma szemüvegén át a betegben a biológiai szervek együttesét és ne az elesett, segítségre szoruló embert lássa.” „A páciensnél sokszor alig valamivel felkészültebb orvos a bajba jutott ember képzeletében megdicsőül, csodatevő lényé válik. Az ég Istenében hinni nem tudó szkeptikus beteg a föld fehér ruhás angyalába helyezi minden hitét és bizalmát, és kezébe teszi le a jövő sorsát. (...) Az orvos receptet állít ki, és legtöbbször észre sem veszi, hogy nem a papír, hanem önmaga a recept ... Sőt ő maga a gyógyszer is, de nem olyan, amelyet a gyógyszertárak tonnaszámra ontanak, hanem egyedi, megismételhetetlen ...” Igen, a jó orvos tudatában van annak, hogy az elesett, beteg ember gyógyulást vár tőle, de annak is, hogy ő nem Isten, csak amikor a bajba jutott ember belekapaszkodik, tűnik annak. Ám azt is tudja – menthetetlen helyzetekben is – hogy ő maga gyógy-

szer lehet az elesett embernek szeretete, embersége, jósága és együttérzése által.

Voltak és vannak Jézushoz hasonló „jó orvosok”, akik – ha a súlyos, gyógyíthatatlan betegség meg is haladta szakmai tudásukat – szeretetükkel, emberségükkel hitet és reménységet adva betegüknek, „csodákat” műveltek. Akik meghoztak minden tőlük telhető áldozatot testvéreik gyógyulása, pusztító betegségek legyőzése érdekében. Az ilyenek közé tartozott a 233 éve született Gecse Dániel is, akinek évszázadok távlatából sem nehéz orvosi arcát megrajzolni, mert ez az arcvonás adott, és szóban így hangzik: emberség: Egy orvos tehetett-e többet az akkori nehéz időkben, mint Erdélyországot a legtöbb esetben gyalog bejárni, a végveszélyben lévőkön könyörölni és a pestis vagy kolera fekete angyalát, megmentő fehér angyalként távol tartani, 1807-ben a Hunyad megyei kolerajárvány, 1813-14-ben a Brassó megyei pestis leküzdésében, elfojtásában jeleskedve? A nagy emberbarát halálában is tovább akart szolgálni: egy „emberszereteti intézet” felállítására, végrendeletében, 6000 forintot és egész vagyonát odaajándékozta. Azon kevesek közé tartozott, akik nemcsak valamit, de mindent másokért, az ember gyógyulásáért áldoztak. (Czirják Árpád: Erdélyi Magyar Breviárium).

Az érem másik oldalát is nézve, vannak orvosok, akiknek nem az ilyen és ehhez hasonló áldozat, a gyógyító emberség és szeretet, hanem a pénz jelenti ma is a legnagyobb értéket. Meggyógyul-e a beteg vagy sem? – ez számukra nem gond, csak legyen minél hasasabb a boríték. Ma még farsangi vasárnap van, s az elmondottakat egy tréfás történettel ecsetelem. A székely atyafi műtét előtt mihez tartás végett azt kérdezte az orvostól: Professzor úr, nagyon drága az operáció? – Ne törődjék vele – nyugtatja betegét a sebész –, bizza az örökösökre a fizetséget, velük már megbeszéltem. Megmosolyogató, ugyanakkor elszomorító e történet, hisz – sajnos – van olyan orvos, nem is egy, akinek nem az a fontos, hogy a beteg élve és gyógyultan hagyja el a műtöt és kórházat, hanem, hogy pénzét, a legtöbbszor tetemes díját megkapja az örökösöktől.

Kiszélesítve a témát: a betegeken kívül, mennyi mindent kellene gyógyítani, orvosolni a világon, közelebről: országunkban, de sajnos a legtöbb „orvos”, aki tehetne valamit az elesett ember érdekében, nem erre, hanem a pénzre, hatalomra, önző érdekeire fekteti a hangsúlyt. Állam bácsi félti a rabok egészségét címmel rövid cikk jelent meg néhány nappal ezelőtt a Szabadságban. „De ki törődik a nyugdíjasok életével? - teszi fel a kérdést az újságíró, ki tudja hányadszor. És nem csak ő, de feleletet még senki sem adott. A társadalom salakjának számító rabokat – tolvajokat, gyilkosokat, erőszakolókat – beoltották influenza ellen, a beteg szerencsétlen nyugdíjastól lelkiismeret furdalás nélkül legombolnak 150 000 lejt. Akinek amúgy is elme nyugdíjának 3/4-ed része gyógyszerre. Hogy egy gyilkos mivel érdemli ki az állam részéről ezt az aggodást, felfogni sem tudom. De azt tudom, ha egy szívbeteg elkapja az influenzát, megrendelheti a koporsóját. Kip-kop, kopogok a józanság, az erkölcs ajtaján. Belülről senki sem válaszol

– fejezi be cikkét az újságíró. A gyógyulást remélő, az illetékeseket hasonló kérdésekkel ostromló ember is hiába várja a választ, a megoldást, a konokul bezárt ajtók megnyílását: a pénz- és hatalomhajhászat, az önző érdekek, a gőg és beképzeltség útját állják sirámainak. S akadályt gördít betegek gyógyulásának útjába a kóros, beteges nemzetgyűlölet, mely hiú szobrokat emel, neveléses táblákat helyez el, mindent megtesz a másként gondolkodók, beszélők eltiprása érdekében, de vajmi kevéssel szolgálja az ember gyógyulását, jólétét, boldogságát. Magasztos keresztényi szólásokat szajkózva, megfélekedzik Jézus tanításairól: Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam megtérésre, hanem a bűnösöket. Megfélekedve arról, hogy az evangélium megélése rájuk is vonatkozik.

Bár tudjuk, lehetetlen, nagyon is szükség lenne arra, hogy feltámadjon régi dicsőségével a mi „igazságos” Mátyás királyunk, aki február 23-án 558 éve született, s aki oly sokszor álruhába öltözve járt népe között, „orvosolva” a szenvedők, elesettek, megaláztak bajait, megtérésre figyelmeztetve a bűnösöket, mőresre tanítva a szegény népen hatalmaskodó, zsarnokoskodó „kolozsvári bírót”. Szükség lenne erre, különösképpen most, hogy – amint Ráday Pál gróf a kuruc szabadságharc idején megfogalmazta – „Kiújulnak a jeles magyar nemzet sebei”. Gyógyítás helyett megtérésre szoruló, bűnös emberek újabb sebeket ejtenek annyiszor megvérzett, beteg szívünkön. Ezen azonban „igazságos”, nemzetét orvosló Mátyásunk csak lélekben segíthet. Hisszük azonban, hogy sebeink egyszer be fognak gyógyulni, s ezt a gyógyulást az „áldott orvos” Jézus hozza el számunkra szeretetével, jóságával, emberiségével, azok segítségével és közreműködésével, akik Istenhittel és önzetlen áldozattal, jézusi, könyörülő lélekkel gyógyítják be e föld és a testvéri szívek sebeit. Mindezt ne nézzük tétlenül, hanem mi is közénk állva engedelmeskedjünk a jézusi felhívásnak, szeretete gyógyító szavának. Ámen.

HIT ÉS LELKIISMERET, AVAGY HAJÓTÖRÉSTŐL MEGŐRZŐ LELKI KINCSEK

1Tim 1,18–19

Káténk 47. kérdésére, mely így hangzik: Miben nyilvánul meg irántunk Isten atyai szeretete? – a válasz a következő, akik konfirmáltak, tudják: Isten atyai szeretete irántunk abban nyilvánul meg, hogy kiemel teremtményei közül, megáld lelki tehetségekkel, s így gyermekei és munkatársai lehetünk. Ezek a lelki tehetségek pedig a következők: hit, értelem, szabad akarat, lelkiismeret és szeretet. Íme, Isten atyai szeretetéből nem anyagi javakat, pénzt, vagyont, múlandó földi kincseket ajándékoz nekünk, hanem mindezeknél sokkal értékesebb lelki kincseket, javakat, melyek képessé tesznek az anya-

giakban való gazdagodásra, de, mi több, képessé tesznek arra, hogy az emberségünkért, istengyermeki mivoltunkért vívott nehéz, de nemes harcból, küzdelemből győzedelmesen kerülhessünk ki. Egyszóval, e lelki tehetségek, ajándékok birtoklása, megőrzése és kamatoztatása nélkül nem élhetünk meg egy szép, igaz, Istennek tetsző és embert nemesítő, boldogító emberi életet. Jézus – tanításában – ezt így érzékeltette: Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri is, de lelkében kárt vall? Sajnos, épp erre figyelnek a legkevesebben. S elhanyagolva a lelkieket, csak az anyagiakra fektetve a hangsúlyt, életvitelükkel az apostoli szavakat idézik: együnk, igyunk, tobzódjunk, ürítsük fenéig minden evilági öröm, élvezet poharát, éljünk a múlandó perc élvének, hisz a következő percben vagy holnap úgyis meghalunk. Csak a ma számít, a jelen perc a fontos, s hogy e percben minden a test örömét, megelégedettségét szolgálja. És emberi gyarláságukban, elbizakodottságukban kidobják életükből a hitet, a lelkiismeretet, az isteni értékeket, s gyászos tévedésükre csak akkor döbbennek rá, amikor – mindezek hiányában – lelkiektől „megkönnyített” élethajójuk zátonyra fut, hajótörést szenved a földi harcok viharzó tengerén. A hasonlatot nyilvánvalóan a felolvasott bibliai részből, Pál apostoltól vettem, aki az idézett helyen a következőket tanácsolja szeretett tanítványának: „Ezt a parancsot kötöm a lelkedre, fiam, Timóteus, hogy a rólad szóló korábbi próféciaik alapján harcold meg a nemes harcot. Tartsd meg a hitet és a jó lelkiismeretet, amelyet egyesek elvetettek, és ezért a hit dolgában hajótörést szenvedtek.”

Midőn szavait idézem, magam előtt látom az Adriai-tenger ádáz viharában, 14 napja, egy törékeny hajón 276-od magával sodródó apostolt, akit nem rémítenek az elnyeléssel fenyegető szilaj hullámok, az ordító orkán. Törhetetlen hittel arra biztatja társait, hogy vegyenek táplálékot magukhoz, egyenek, mert ez is megmenekülésüket szolgálja. Majd így bátorítja őket: „...közületek senkinek sem esik le egy hajszál sem a fejezől”. „Így történt, hogy mindnyájan szerencsésen kimenekültek a szárazföldre” – igazolja Pál hitét a történet utolsó mondata, bizonyosságául annak, hogy a hit erejének köszönhetően életünk legádázabb viharaiából is van menekülés. E hit adta a zsoldáríró ajkára évezredekkel ezelőtt az Istent magasztaló csodálatos megnyilatkozást: Zsolt 107, 23-32. E hittel énekelték a gályarabok, hitükért elítélt emberek felemelő éneküket a hullámsír felett: „Hullámok, ha rémítenek / Mérheterlen víz felett / S a habok közt szíved remeg, /Hogy sírod is ott leled, / Ha aludni látod őt, / Ki reményed és erőd, / Sión, sohase feledd el, / Ő megvívhat tengerekkel.” S midőn ezt halljuk, gondolhatunk Jézusra, aki az evangéliumi leírás szerint lecsendesítette a bösz vihart, de mindenekelőtt Istenre, aki kimenekít minket a sorscsapások viharzó hullámaiból, belé vetett hitünk és bizalmunk mindenkor megmaradást, életet jelent.

Ez jelentett volna megmaradást és életet az 1912. április 15-én, tehát 89 éve elsüllyedt Titanic utasainak is. A nagy tragédiáról az elmúlt estéken láthattunk megrázó filmet a Duna televízió műsorán. A századelő legmodernebb, legkényelmesebb luxushajójaként vágott neki az Atlanti-óceánnak,

hogy több mint 2000 utasát az „Ígéret földjére”, Amerikába szállítsa. Voltak rajta dúsgazdagok és földhözragadt szegények, legtöbbjüknek azonban egy álmuk volt: a gazdagnak hitt földrészen új életet kezdeni, meggazdagodni, jól élni. A rózsás álmok azonban – legtöbbjük esetében – lidércnyomássá, halállá és pusztulássá változtak, pár óra leforgása alatt. A hajótulajdonos elbizakodottságában eszeveszett sebességet diktált a hajósoknak. Tette mindent a sűrűn érkező figyelmeztető táviratok ellenére: Vigyázat, jéghegyek! A felszerelés is hiányos volt: nem volt megfelelő számú távcső, amellyel a tengert kémlelni lehetett volna, a mentőcsónakok száma csak az utasok felének volt elegendő. Hiányoztak a piros színű veszjelző rakéták, s ráadásul a távíró is meghibásodott egy időre. Mindez azért, mert elképzelhetetlennek tartották, hogy a remek hajónak valami baja essen. Mikor éjfél előtt kevéssel az mégis egy hatalmas jéghegynek ütközött, teljes lett a pánik. A hiányos felszerelés megbosszulta magát: a fehér színű rakétákra nem reagált senki, a távíró segítségével csak egy messzire haladó hajót sikerült elérni. Utolsó reménységet a mentőcsónakok jelentettek, de azokban még az utasok felének sem jutott hely. Így történt, hogy a hullámsír a pompás hajóval 1523 személyt nyelt el a 2233 utasból. Szörnyű, megrázó tragédia! Ami kicsiben annyiszor megismétlődik az ember életében. Azok életében, akik élethajójukról – be-képzeltégükben, elbizakodottságukban – kidobálják a hit mentőcsónakjait, nem hallják meg a lelkiismeret figyelmeztető táviratait, elfelejtik felszerelni magukat az értelem távcsöveivel, az imádság segélykérő rakétaival, távíró-készülékével, egyszóval, akik fittyet hánynak azon felbecsülhetetlen lelki értékeknek, amelyek ádáz viharokban is megmaradást, életet jelentenek!

Mi e nagy hibába bele ne essünk! Tartsuk meg hitünket, jó lelkiismeretünket, vigyázzunk lelki kincseinkre, mint szemünk fényére, s hiszem, hogy az élet ádáz csatáiból, viharából, nemes harcunk árán, hajótörésmentesen, győztesen kerül ki a mi törékeny élethajónk. Ámen.

ÁLDOZÓCSÜTÖRTÖK

ApCsel 1,1-5

A mai ünnepnek az elnevezése: áldozócsütörtök, teljesen idegen nekünk, unitáriusoknak. A római katolikusoktól örököltük, akiknek ez a nap a húsvéti kötelező áldozás befejezését jelentette. Mindenekelőtt azonban áldozócsütörtök – a római katolikusok és a legtöbb keresztény felekezet számára – Jézus mennybemenetelének ünnepe. Azt ünneplik, hogy a feltámadt Jézus, miután 40 napot töltött a földön – hitük szerint –, a mennybe ment, és Isten jobbára ült.

Mi, unitáriusok, ezen a napon a tanítványok öntudatra ébredését ünnepeljük. Azt, hogy sok kétségkedés, félelem és tépelődés árán húsvét után

40 nappal felismerik Jézus nagyságát, áldozata értelmét, szeretete és evangéliuma győzhetetlen erejét. Az Apostolok cselekedeteiről írott könyv róluk, az öntudatra ébredt és apostolokká lett tanítványokról szól. Szerzője Lukács, az evangélium írója, s erről már a könyv első soraiból meggyőződhetünk: „Az első könyvet arról írtam, Teofilusom, amit Jézus tett és tanított kezdettől egészen addig a napig, amelyen felvitetett, miután a Szentlélek által megbízást adott az apostoloknak, akiket kiválasztott.” Ez a megbízás pedig így hangzott: „Ne távozzatok el Jeruzsálemből, hanem várjátok meg az Atya ígétét, amelyről hallottátok tőlem, hogy János vízzel keresztelt, ti pedig nem sok idő múlva Szentlélekkel kereszteltettek meg.”

Meggyőződésem szerint: a szentlélek ereje már akkor, húsvét után 40 nappal, hatni kezdett a tanítványokban. Azért világosodhattak meg, azért ébredhettek öntudatra, mert a vízzel való megkeresztelés után a lélekkel való megkeresztelés is bekövetkezett életükben. S megvilágosodott értelmük és fellelkesült szívük mellé már csak akaratuk megerősödése hiányzott, hogy 10 nap múlva, pünkösd ünnepén, a tettek mezejére lépve, Jézus evangéliumának és Istenországá ügyének bátor bajnokai legyenek.

Áldozócsüttörtöknek tehát – bármennyire is idegenül hangzik ez az elnevezés – megvan a maga értékes üzenete számunkra: a jézustanítvánnyá, apostollá, igaz kereszténnyé levéshez nem elegendő a vízzel való megkeresztelés, a lélekkel való megkeresztelés is szükséges ahhoz, hogy valóban öntudatos, igaz keresztények legyünk. Olyan emberek, akik nemcsak beszélnek, hanem tesznek is Jézus evangéliuma, vallásuk, egyházuk érdekében.

Sajnos, sokan vannak, akik ezt nem így látják, fogják fel. Megelégszenek a vízzel való megkereszteléssel, s ezzel ki is merült számukra a jézustanítványság, a keresztényi mivolt fogalma. És ezért van az, hogy jórészt elnéptelenedtek, üresek lettek a templomok, hogy áldozócsüttörtök és más, nagyobb ünnep is sokak számára csak a naptárban ünnep. S erre a sorsra jutott immár a vasárnap is!

Ezért zúgolódnak sokan, ha anyagiakkal kell áldozni az egyház oltárán: milyen magasra csap a gyűlölet, megnemértés és rosszindulat hulláma, ha a templom, Isten háza megjavítására, az egyház fenntartására anyagi áldozatot kérünk! Milyen fukarak az áldozatban, különösen a jómódú, mai „keresztények”!

Azért távolodnak el gyermekeink, ifjaink egyháztól, templomtól, vallás-erkölcsi élettől, Istentől, mert a mai szülőkből hiányzik a keresztényi öntudat, de nagyon is öntudatosak anyagi vonatkozásban, amelyért éjt nappallá tesznek, ha kell!

Ezért „pusztulunk, veszünk”, oldott kéveként széthull nemzetünk, egyházunk, gyülekezetünk!

Igen, a lélekkel való „megkeresztelés”, az öntudatra ébredés hiánya rövid időn belül felmérhetetlen károkat okoz minden vonatkozásban. Elgondolkoztam, hogy ha így megy tovább, pár évtized múltán – a ma még öntudatos nemzedék kihalásával – teljesen kiürülnek templomaink, rombadől mindaz,

amit hűséges, vallásos eleink századokon át építettek, és óriási áldozatok árán az utókornak átmentettek!

E szomorú jövőkép megérezése feletti bánatomban csak az a hitem vigasztal, hogy – hála Istennek – vannak és lesznek, hiszem, öntudatos emberek, akik lélekkel is élnek, akik lélek szerint járnak és cselekednek, s akik áldozócsütörtöki, apostoli öntudattal pünkösddé virágoztatják nagypéntekeinket, áldozatoslélettel megtartják a drága jézusi értékeket.

Az öntudatra ébredt tanítványokkal együtt legyenek ők Istentől áldottak, mindörökké! Ámen.

TESTVÉRI EGYETÉRTÉS: ÁLDÁS ÉS ÉLET

133 Zsolt 1, 3

Az első pünkösdkor Isten szentlelkének s a tanítványok bátor kiállításának köszönhetően: létrejött az első keresztény közösség, az első keresztény gyülekezet. Tagjait így jellemzi Lukács, az Apostolok cselekedeteinek írója: „Napról napra állhatatosan, egy szívvel, egy lélekkel voltak a templomban, és amikor házanként megtörték a kenyeret, ujjongással és tiszta szívvel részesültek az ételben.” – Az első keresztények tehát együtt imádkoztak, együtt étkeztek, így is mondhatjuk: testvéri egyetértésben és közösségben éltek.

Az ilyen eszményi közösséget magasztalja a Zsoltáríró is a felolvasott bibliai versekben: „Ó, mily szép és mily gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek! (...) Csak oda küld az Úr áldást és életet mindenkor.”

Testvéri egyetértés! Ó, mily szép, mily gyönyörűséges, de mily ritka jelenség ez napjainkban! Pedig ott kellene legyen minden emberi kapcsolatban, közösségben. S mégis, sokszor még a szó szoros értelmében vett testvér is – ellenség!

S ha a nagyvilágot nézzük?! Háborog a föld, minden van, csak épp testvéri egyetértés nincs! Sőt, az ellenségeskedő emberiség magára szabadította a legkorszerűbb tömegpusztító fegyverek sokaságát, melyek az egész Földet tömegsírrá változtathatják. Ebből a fenyegető helyzetből – írja az egyik tudós – csak egy szabadulási lehetőség van: a szívek megváltozása, szeretettel telítődése, mely a testvéri egyetértés megvalósulását, áldást és életet jelentene mindannyiunk számára.

Bizony, milyen jó lenne már megérteni végre a nagy francia író, Victor Hugo kijelentését: „Minden harc emberek közt, testvérharc.” De megérteni és magunkévá tenni a zsoltáríró meglátását is: „Ó, mily szép és mily gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek!”

De hogy vagyunk a testvéri egyetértéssel itt, a mi vallásos közösségünkben? Él-e annak közösséget teremtő és összetartó ereje a mi szívünkben?

Egyek vagyunk-e a lelkiekben, hogy együttes erővel megtarthassuk az anyagiakat is? Tudunk-e itt az egyházban, legalább ebben a szeretetet hirdető közösségben, testvérekként élni, a szó igaz értelmében?

Sokszor úgy érzem, a neves amerikai lelkésszel, Martin Luther Kinggel kell válaszolnom: „Megtanultuk, hogy szállanak a madarak, miként úsznak a halak. De nem tanultuk meg azt az egyszerű művészetet: hogyan élünk testvérek módján.”

Pünkösöd ünnepén a Názáreti Jézus asztala a testvérek módján való élésre, testvéri egyetértésre tanít. Ugye, mennyire szép és gyönyörűsége az a hangulat, mely az úrvacsoraosztást jellemzi? A kívülálló ember azt mondaná: mennyire szeretik egymást ezek az emberek! De mennyire szép és gyönyörűsége lenne az, ha bent, minden lélekben is a testvéri szeretet és egyetértés hangulata volna az úr. A legszebb és leggyönyörűsebb pedig az volna, ha mi, egy vallásos közösségnek, legalább egy gyülekezetnek a tagjai mindig, minden körülmények között a testvéri egyetértés jegyében cselekednénk, igaz testvéri szeretetről téve bizonyosságot.

E testvéri egyetértés által, Istentől kapott erővel vitték végbe az apostolok az egyházalapítás hatalmas munkáját. Ezáltal tudjuk megoldani mi is életünk, közösségünk nagy feladatait, hisz csak ahol testvéri egyetértés van, oda küld Isten is áldást és életet.

Pünkösöd ünnepén Jézusra és első követőire emlékezve, az úrvacsorai jegyek által indítva, itt az úrasztalánál tegyünk fogadalmat a testvéri egyetértésben való járásra. Mert csak így lesz szép és gyönyörűsége a mi vallásos közösségünk, és Istentől megáldott az életünk. Ámen.

Dr. SZABÓ ÁRPÁD

TELJES EMBERSÉG: ÖNFELÁLDOZÓ ÉLET*

Jn 12,24

Balázs Ferencre emlékezünk, születésének századik évfordulóján. A Balázs Ferenc szószékén állok, az ő szántóföldjén vagyunk. Bizonyára, amikor megállt e szószéken, vagy szétnézett ezen a gyönyörű vidéken, amelyet Isten völgyének nevezett, és elővette az evangéliumot, talán éppen Jézusnak ez a mondása ihlette arra, hogy megfogalmazza életművének mintegy jelszóként

* Elhangzott Balázs Ferenc születésének 100. évfordulóján Mészkon tartott ünnepi istentiszteleten

használt mondatát: „Elvetem magam a rög alá, hadd lám, kikelek-e, lesz-e rajtam virág, termék-e gyümölcsöt?”. Ha meg akarjuk vonni a Balázs Ferenc életművének mérlegét, akkor most száz évvel az ő születése után mondhatjuk, hogy Balázs Ferenc Istennek az a búzaszeme volt, aki nem akarta megmenteni önző módon az életét, s ezért nem maradt egyedül, hanem magáról megfeledkezve, boldogan és hálátelt szívvel hullt Isten barázdájába, hogy virágot hozzon, és gyümölcsöt teremjen. Ennek a virágnak a színe, szépsége és illata semmit sem változott az elmúlt száz év alatt. Ennek az életműnek a gyümölcse ma is sokak számára betevő falat, életet és erőt adó mindennapi kenyér. Ezért, ha egyetlen mondatban próbálnók megfogalmazni, hogy mit jelentett és jelent akkor és most egyházának és népének ez a sokszor meg nem értett, talán sokszor szélmalomharcot vívó, égő lelkű fiatalember, akkor ebben a jézusi mondásban jelölhetnők meg életének és szolgálatának értelmét. Száz év után tehát Balázs Ferenc emlékezete az evangéliumon keresztül szól hozzánk, és keres minket. Azt akarja megtudni, vagy ha úgy tetszik, számon kérni tőlünk, hogyan használjuk fel azt a lehetőséget és képességet, hogy búzmagok lehetünk Isten nagy szántóföldjén. Azt mondják, amikor föltárták az egyiptomi piramisok egyikét, sok ezer éves búzamagot találtak. Ez a búzamag megtartotta eredeti mivoltát, mégis ezer éve dacára haszontalanul élt, mert nem töltötte be élethivatását, nem lett belőle kenyér. Olyan korban élünk, testvéreim, amikor egyre inkább elhatalmasodik az emberek közszemléletében a haszonelvűség, az, hogy órákat és napokat egymás mellé téve dolgozunk fáradhatatlanul, és talán mást nem is látunk és értékelünk, csak azt, hogy hogyan tudjuk munkánk és szorgalmunk, vagy éppen más eszközök segítségével gyarapítani anyagi javainkat.

Az a búzamag, amelyik nem esik a földre, figyelmeztet Jézus, csak egy-maga marad. Ez azt jelenti, hogy hűtlen lesz ahhoz az isteni gondolathoz, amelyik őt búzamagnak teremtette. Hasonlóan: az ember is, aki csak magának él, elárulja embersége lényegét, amit Isten úgy gondolt el róla, hogy csak úgy tud emberként élni, hogyha nem önző módra csak magának él, hanem önzetlennül belegyökerezik és nő abba a közösségbe, amelynek alkotórészeiként indította el Isten. Beleszületünk egy családba, amelyben a szülők szeretete ölel magához, hogy miközben mi növekedünk, az ő életük és áldozatuk behulljon életünk barázdájába, hogy megteremjék nekünk a növekedéshez szükséges virágot és gyümölcsöt. Később, az évek múlásával, belenövünk egy másik közösségbe, amelyet iskolának nevezünk, és talán nem is vesszük észre: hogy azért, hogy mi növekedni tudjunk tudásban, a szellem értékeiben, körülöttünk sokan azon dolgoznak, önzetlennül beleszórva életüket a mi életünk barázdájába, hogy mi naggyá nőjünk. Vajon mindezt az áldozatot, melyet növekedésünk folyamán megtapasztalunk, hálátlanul elfelejthetjük?

A görög gondolkodás úgy fogalmazta meg az emberi élet célját, hogy az ember azért van, hogy megvalósítsa önmagát. És ez így igaz, de az önmegvalósításon túl van egy másik célja is az ember életének itt a Földön. Az, hogy búzamagként behulljon Isten nagy televényébe éppen emberségének

lényegén keresztül, és meghozza azt az áldozatot, hogy más és több legyen, ne csak önmagát szolgálja, de próbáljon meg sokak számára a lélek kenyere lenni. Balázs Ferenc sem tett egyebet és mást, mint megértette az életében megmutatkozó és kiteljesedő isteni szándékot. Nem zúgolódozott, hanem vállalta a búzamag sorsát és életét, és behullott ebbe a talajba, amely nemcsak Mészktől jelentette, de behullott népének életébe, Erdély szellemiségébe és lelkiségébe. Most látjuk és értékeljük igazán, hogy az ő életáldozata milyen sokszoros termést hozott ennek a gyülekezetnek, ennek az egyháznak és ennek a népnek. Milyen értékekkel gyarapította életszemléletünket, közösséghez való tartozásunk elkötelezettségét, és azt a lelkiséget, amelyet mint erdélyi szellemet fogalmazunk meg és hirdetünk. Vajon eljut-e hozzánk Jézus figyelmeztetése, megértjük-e Balázs Ferenc életművének nekünk szóló üzenetét most a 21. század első évében? De főként megérti-e a mai ifjú nemzedék, akik előtt lassan, szépen kitarulkoznak ezek a nagyszerű életművek, az előttünk járók életpéldája és áldozata? Vajon megértik-e azt, hogy rá kell lépniük, mint ahogy nekünk is, arra az útra, amely az ő útjuk volt, és vállalni kell azt, szembenézni életünk nagy kihívásaival, mint ahogy ők is azt tették, még akkor is, ha sokszor nem értették meg, ha lemosolyogták, ha kigúnyolták őket. De vállalni kell, mert tudnunk kell és meg kell érezni, hogy ez nem egyedül csak a mi feladatunk, hanem Isten gondolata és szándéka, amelyet nekünk fel kell mutatnunk éppen az által, hogy vállaljuk a búzamag sorsát, vállaljuk azt, hogy úgy hullunk be Isten nagy televényébe, az Életbe, hogy önmagunk átalakulásán keresztül tudunk majd lenni virág, és tudunk sokszoros termést hozni.

Balázs Ferencről ma sok szép előadás hangzott el, méltatva életművének egy-egy területét. Úgy áll előttünk, mint a két világháború közötti Erdély egyik ifjú prófétája. A próféták Isten emberei voltak. Nem érdekelte őket, hogy koruk miként viszonyul hozzájuk, hiszen őket is sokszor kigúnyolták, sőt bántalmazták, de ők tudták, hogy amit hirdetnek, az nem az ő szavuk, hanem Istennek a beszéde. A mi közelebbi prófétáink, mint amilyen Balázs Ferenc is volt, ugyanezzel a meggyőződéssel éltek. Nekünk sincs más feladatunk, mint azonosulni ezzel az életszemlélettel, azonosulni ezzel a hittel, hogy Isten azért küldött el, hogy szolgáljunk másoknak. Isten azért küldött el, hogy rajtunk keresztül egy közösség gyarapodjon, erősödjék szellemiükben, lelkiükben, hogy megmaradjon a jelen kilátástalansága ellenére is jövőt remélő és munkáló közösségként.

Ha megkérdeznénk Balázs Ferencet, hogy miért és hogyan élt, talán ugyanazt vallaná, mint ahogyan Reményik Sándor fogalmazta meg egyik szép versében:

*„Hogyha egy szívbe jobb magot vetettem,
Hogyha egy lángot növeltem az égig
Egy ügyet védtem utolsó csepp vérig,
Mit érdekelnek korok és emberek
Hogy meddig emlegetik még a nevemet.”*

Mert az ilyen életmű, mint a Balázs Ferencé is, nem a korok és emberek múltó kategóriájába tartozik, hanem mélyen belegyökerezik abba a világrendbe, amelyet Isten alkotott. Ezért vagyunk ma hálásak a gondviselő Istennek, hogy adta nekünk Balázs Ferencet, aki nem csak előttünk járt, de hív minket is, hogy kövessük őt. Ámen.

A SZOLGÁLÓ ÉLET*

Mk 10,44

Emberé a munka, Istené az áldás. A közmondás azt az igazságot örökíti meg, hogy az ember tevékenysége által tudja kiteljesíteni életét. Legyen az fizikai vagy szellemi munka, csak akkor érdemesül Isten áldására, ha értéket megtartó és létrehozó tevékenység. A vallásos ember a munkát közvetlenül Istennel hozza kapcsolatba, aki teremtő tevékenységével megalkotta a világot, s az embert azzal bízta meg, hogy tartsa meg egészben és épségben az ő művét. Így lesz az ember – hitünk szerint – Isten munkatársa, s ezáltal minősül át munkája szolgálattá.

Ez a felfogás képezi alapját lelkésznevelésünknek is, és ezt próbáltuk érvényesíteni az elmúlt iskolai évben. De nézzük csak közelebbről, hogyan értelmezzük mi, unitáriusok a szolgálat fogalmát, hogyan alkalmazzuk nevelésünkben és mindennapi gyakorlatunkban.

A mai világban végbe menő roppant méretű változások idején az ember nem azt kérdezi, hogy micsoda lényege szerint, hanem azt, hogy mit tud, hogyan működik. Korunk keresztény köztudata annál a válasznál nyugodott meg, amelyet annak idején Bonhoeffer fogalmazott meg a legvilágosabban: „Az egyház csak akkor egyház, ha másokért van.” E kérdést fontos újra felvetnünk a 21. század elején, mivel felfogásunk szerint a szolgálat nem csupán egy a lehetséges emberi magatartások között, hanem a szolgáló típusban a teljes értékű embert, a szolgáló életformában pedig a legmagasabb rendű életformát, a jézusit láthatjuk meg. Azért is fontos ezt hangsúlyoznunk, mivel a keresztény ember és egyház ilyen természetű magatartása nem a viszonyok által rákényszerített alkalmazkodás, hanem valóságos és mindenkor kötelező. Harvey Cox, korunk egyik modern amerikai teológusa így figyelmeztet: „A szekuláris városban az egyház feladata az, hogy a közösség szolgálója (diakónusa) legyen, akinek egyedüli gondja, hogy a város egységéért és egészségéért fáradozzék.”

De ki a szolgáló (diakónus), aki keresztényi, de általános emberi hivatásunk, közelebbről egyházi szolgálatunk eszményévé lehet?

Abból a megfogalmazásból indulhatunk ki, hogy szolgáló az az ember, aki nem tartja magához méltatlannak, hogy másoknak szolgáljon. Számunk-

* Elhangzott a 2001. július 1-én tartott teológiai tanévzáró istentiszteleten.

ra a válasz természetesnek hangzik, mert az evangélium táplálékán nevelkedtünk, viszont nem mindig volt ennyire magától értetődő. A görög gondolkodás, amely a személyiség megvalósítását hirdette, egyszerűen elutasította ezt. Bár az ember, mint egyén számára megállapította a célt: a maga kis világának felépítését, a személyiség kiteljesítését, de ebben a szorosan maga köré húzott körben nincs helye a másik emberrel való törődésnek, a szolgálatnak. Ha az embernek az a rendeltetése, hogy önmaga legyen és mint ilyen uralkodjon, akkor a szolgálat csak valami alacsonyrendű, szabad emberhez méltatlan dolog lehet. Ebben a szemléletben méltán kérdezheti Platón: „Hogyan lehetne hát az az ember boldog, akinek szolgálnia kell valakit?”

A keleti ember gondolkozásától viszont nem idegen a szolgálat gondolata. Nem tekinti azt magához méltatlannak. Jézusnak a szolgálatról alkotott fogalma az ószövetségi felebaráti szeretet parancsából ered, amelyet onnan vett át, és az istenszeretet parancsával összekapcsolva ezt tette meg az őt követők erkölcsi magatartásának összefoglalójává. A döntő az, hogy Jézus a szolgálatban éppen azt a magatartást látja, ami az embert az ő tanítványává teszi.

Ebben a vonatkozásban így bővül meghatározásunk: A szolgáló mint Jézus-tanítvány a mag életének értelmét a másokért való életben találja meg, és öntudatosan választja, hogy szolgáljon az embereknek, Isten iránti felelőséggel és saját emberi szabadságában.

A szolgálat ellentétben állónak tűnik az embernek istenképűségéből adódó lehetőségével és feladatával: az uralkodásra való megbízatással. Az istenképűség (1Móz 1,26) ugyanis az ember uralkodásra való képességét jelenti, alkalmas voltát arra, hogy a teremtett világban mint Isten megbízottja Őt képviselje, sőt képében cselekedjék. Az emberi élet ilyen értelemben lesz tevékeny, alkotó, sőt teremtő élet.

Jézus a szolgálat értelmét azzal a forradalmi cselekedetével mutatta meg, hogy erkölcsi értékelésével megfordította az uralkodó és a szolgáló viszonyát: „Aki első akar lenni köztetek, legyen a ti szolgátok... Én pedig olyan vagyok köztetek, mint aki szolgál.”

Mit jelent ez? Az Újszövetségben a szolgálni igének a vele rokon jelentésű szavakkal szemben az a különleges csengése, hogy a másik iránti egészen személyes szolgálattévést jelöli. Egyike azoknak a szavaknak, amelyek az Én -Te kapcsolatot tételezik fel, nem olyant, akihez való viszonyomat tetszés szerint meghatározhatom, hanem olyant, akinek én mint szolgáló alárendeltem magamat. Egy ember nem ember – One man is no man! - hirdeti a felirat az egyik régi angol kollégium homlokzatán. A másokért élő ember a teljes értékű ember!

Másokért élni, ha lehet, minél többekért! Vajon nem ezt kellene hirdetni és megláttatni mindenkivel, hogy ez nemcsak a kereszténység sajátja, hanem minden egyén számára a teljes emberség lehetősége. Szólni kell erről még akkor is, ha tényleges meglétéről csak annyit tudnánk elmondani, amennyit Pál apostol mondott: „Nem mintha már elértem volna, hanem igyekszem, hogy el is érjem.” Fil 3,12

Uralkodni a dologi világ felett és ugyanakkor szolgálni az emberek között, csak a nagykorúvá lett ember szabadságában és felelősségében lehet. A kettő összhangja az Atyára néző, de az embert is látó szeretetben, a Jézust követő tanítvány életében valósul meg.

A szolgáló ember az, aki noha érzi a munka terhét, értelmét látja és örömet leli benne, mert tudatában van, hogy szolgál vele, valakinek a javát munkálja. A szolgálat fogalma éppen az embernek a munkához való viszonyulásában nyújt segítséget, mert szolgáló csak az lehet, aki lényéből fakadó hivatásának tekinti, hogy a munka terhét hordozza, sőt jó kedvvel fogjon hozzá, és hálaadással fejezze be azt.

A munka, amit az embernek végeznie kell, nem egyforma. Vannak fajtái, egyik nehezebb, a másik könnyebb, az egyik tisztább, a másik piszkosabb, az egyiket lehet a városi aszfalton végezni, a másikat csak a falusi sárban. Ki vállalja a nehezebbet? Vajon csak helyezkedés, ügyeskedés kérdése az egész? A kérdés régi és ma is feleletre vár: mi ad erőt az embernek ahhoz, hogy vállalni tudja a nehezebbet, a szinte erő felett valót?

Sokatmondó és elgondolkodtató az a válasz, amely a helytállásban a „közösségtudat” szerepére mutat. Napjainkban ez különös hangsúlyt kap. A mi válaszuk azonban más megközelítésből, a szolgálat lelkületéből fakad: „Készen lenni mindenre”. Megokolásként Jézusra nézünk, aki éppen a szolgáló szeretet lelkületéből következően kész volt mindenütt, mindenkinek és mindenben szolgálni. Vajon nem ezt kell-e tennie minden keresztény s közelebbről unitárius keresztény embernek, éppen tanítványi voltából következően. Ehhez az kell, hogy küldöttként álljunk bele a világba, s szolgáljunk által tegyük azt Isten országává.

Az unitárius lelkészi szolgálatnak az eszménye a Jézus tanítványává levés. Készen lenni arra, hogy felelősséggel, az ő küldöttjeiként beálljunk a világba: egyházunk és népünk szolgálatára. Meggyőződésem, hogy ha a lelkészi pályára készülő ifjainkban ez a szemlélet tudatosul, úgy nem töltik haszontalanul a felkészülés éveit, s mindennap arra gondolnak, hogy nekik „készen kell lenniük mindenre”, mert ezt várja tőlük Isten, a gyülekezetben testet öltő anyaszentegyház s egész népünk.

Hálát adunk Istennek a megtartásért és a sokszor talán meg sem érdemelt szeretetért; azért, hogy tanáraink és hallgatóink eredményesen végezheték munkájukat, abban a tudatban, hogy emberé a munka, és Istené az áldás. Isten áldása nyugodjon meg Teológiai Intézetünkön, a befejeződött tanéven, tanáraink és hallgatóink életén. Ámen.

VISELJETEK GONDOT AZ EGÉSZ NYÁJRA!*

ApCsel 20, 28, 32

Pál apostol egyik térítői útja alkalmával Miletosban van. Jeruzsálemben szeretne eljutni, hogy a kenyértörés ünnepén otthon lehessen. De a hajó késik. Nincs annyi ideje, hogy az efézusi gyülekezetet is meglátogassa. Űzen hát az ottani gyülekezet véneinek: Szeretnék ismét látni titeket. Azok hajóra szálltak, Pálhoz siettek, aki ékes beszéddel szólott hozzájuk: „Ti tudjátok, hogy miként viseltem magamat köztetek, szolgálván alázatossággal az Úrnak. Céлом az volt, hogy tanítsalak titeket. Még az életem sem volt drága nekem, csakhogy elvégezhessem a szolgálatot, hogy bizonyosságot tegyek az Isten ígéjének evangéliumáról. Beszédét így zárja: „ViseljeteK gondot azért magatokra és a nyájra, melyben a szentlélek titeket vigyázóvá tett. Lehet, hogy a gondviselésről még bővebben is szólott ekképpen: Isten nemcsak teremtője a mindenségnek, de gondviselője is. Az ember pedig az Ő segítségével ebben a gondviselésben. Növények, állatok megszámlálhatatlan fajait az ember gondviselésére bízta. Sőt az egyik embert is rábízta a másokra, a gyengét az erősre, a beteget az egészségesre, a tudatlant az értelmesebbre. De sok ember, sajnos, még önmagára sem visel gondot. Ifjú korában elfecsérelt erejét, egészségét, idejét, őseitől örökölt javait. Nagyobb legyen a felelősségérzet önmagatok és társaitok iránt. Beszédét e szavakkal fejezte be: „És most ajánllak titeket az Istennek, ígéjének felépítésére.” A hajó már indulásra készen állott, mielőtt felszállt volna, leborulva imádkozott. Vele imádkozott a gyülekezet is. Némelyek még sírásra is fakadtak. Aztán ki-ki ment a megszentelődés érzésével a maga útján.

Kedves afiai! Pál apostolhoz hasonló lelki állapottal állok ezen a helyen. Mintha egy indulásra kész hajó árboca lenne ez a szószék is. Innen szemügyre lehet venni a megtett utat, a búcsúzás partjára gyűlt kíváncsiakat, valamint a jövő ködbevesző távlatait. Aki búcsúzik, annak nem szabad érzékenykedni. Pál apostol tehette ezt, mert Ő messzire ment, s részére kétséges volt, hogy látja-e még kedvenc gyülekezte véneit. De az én hajóm csak partközelsébe fog bolyongani. A Tábor-negyed teteje, Medesér, Kisgalambfalva, Temesvár vagy Sepsiszentgyörgy ígérkezik kikötőállomásnak. Tervünk szerint egyelőre a helységben maradunk, de nem mint lelkész-kántor, hanem mint egyszerű egyháztagok igyekszünk „besegíteni” a feladatok megoldásába, amennyiben szükség lesz ránk. Volt, aki azt mondotta: Még jól bírom magam, maradhattunk volna. Erre én: többszöri halasztás után ennek már be

* Kibúcsúzó egyházi beszéd. Elhangzott 1990. március 4-én Székelyudvarhelyen

kell következnie. A sokasodó feladatok fiatal erőt, kezet, eszet, szemet, éberséget igényelnek. 35 esztendő elég idő arra, hogy valakit megunjanak, Fiatal tekintetek fiatal arcon, alakon szeretnek megpihenni. A 35 év alatti gyökéresztés templomba, parókiába, környezetbe, emberszívekbe nem szakad meg, csupán meglazul e pillanattól kezdve. Mennyi minden is történt a 35 év alatt. Hol vannak már az egykori vezetők: Hadnagy Sándor, Péter Lajos, Jancsika János, a sok lelkes nőszövetségi tag. Egy-kettőt láthatunk még, aprókat lépve, botra támaszkodva is, de sokan eljönnek a templomba, valláserkölsi megmozdulásainkra.

Jól emlékszem, február 20-án volt az itteni bemutatkozásom. Több keblitanácsi gyűlés után, március 20-án választott meg egyhangúan a gyülekezet közgyűlése. 1955. július 3-án, az első rendes lelkész; Vári Albert beköszöntésének 50 éves évfordulóján volt az én beiktatásom. Előző héten időt szakítottam arra, hogy áttanulmányozzam az összes jegyzőkönyveket, hogy tisztán álljon előttem az egyházközség múltja. Beköszöntő beszédemet egy hasonlattal kezdettem (sokan még most is emlékeznek rá). Ez volt a lényege: A húszas években egy fiatal erdélyi írói csoport játékos kedvében elhatározta, hogy közösen ír egy színdarabot. Nyolcan, tízen összeegyezték, megállapodtak az írás sorrendjében. Az első felírta a címet, elkezdette, felsorakoztatta a szereplőket, elindította a „művet”, aztán meghatározott oldalszám után átadta a soron következőnek. Az elolvasta a már megírt részletet, elképzelése szerint továbbírta a maga porcióját. Ez is továbbadta a következőnek, a sorozatban az utolsónak be kellett fejeznie a színdarabot.

Nem tudom, milyen lehetett ez a színdarab. Nem adták elő, úgy tudom, soha sehol. Tehát nem ütötte meg a mértéket. Részemre azonban ötletet szolgáltatott. A székelyudvarhelyi Unitárius Egyházközséget egy ilyen drámához hasonlítottam, melyet 1872-ben megkezdett írni Kisgyörgy Sándor beszolgáló lelkész, aki továbbadta Lőrinczi Istvánnak, ő pedig Vári Albertnek, aki csodálatos részletét írta meg az egyházközség drámájának. Lelkészi lakás vásárlása, a templomépítés nagyszerű műve mind ebbe a részbe volt beillesztve; Bölöni Vilmos, Kis Sándor, Sigmond József írták folytatólagosan az egyházközség drámáját. Ez utóbbi is maradandót alkotott a kultúrház-építés merész vállalkozásával (addig nem volt kultúrház még Udvarhelyen). Tőle vettem át én a „tollat”, hogy tovább folytassam a nagy művet. Beszédemben azt „írtam”: Ha iniciálét akarnék írni a dráma hetedik írójaként, a szószék feletti pelikánt, a [fiókáit] saját vérevel tápláló madár alakját tenném iniciálénak. Mert nekem is az a szándékom, hogy önmagamból adjak a szószéken és máshol is azoknak, akik istenszomjasan a templomba jönnek. Hitet, szeretetet igyekszem adni azoknak, akik hozzám fordulnak. Rég volt, 35 év telt el azóta. A gyülekezet megnőtt, ugyanakkor meg is változott. Megindult az iparosítás. Tömegesen hagyta ott a nép a falut. Az akkori létszám pár évtized alatt megtízszerezedett. Az 500-ból 5000 lett. Hogy mit és milyen értékűt sikerült adnom az eltelt 35 év alatt, annak elbírálására hallgatóink, híveink az illetékesek ez alkalommal. Statisztikailag mindenesetre

tekintélyes számok jelentkeznek. Több mint 2000-szer állottam szószékre, ünnep- és vasárnaponként, 265 alkalommal osztottam e templomban úrvacsorát, 1570-et kereszteltem, 1176-ot konfirmáltattam, 322-öt eskettem, 475-öt temettem. 13 évig a nagyon nehéz időkben, amikor sokan a lelkészekből tömlöcben, kényszermunkahelyeken szenvedtek, esperesi feladatot is végeztem. Autónak akkor még itt alig volt híre, szekéren, kerékpárral gyalog jártam a vidéket. De ezenközben az én „drámámba” belefért a kétszeri templomjavítás, harangvásárlás, nyárikonyha-építés, a lelkészi lakás közművesítése, a kántorház több mint 400 000 lejt igénylő átalakítása, korszerűsítése, a korábban elkobzott kultúrház visszaszerzése, székekkel való felszerelése, sőt egy új templom tervének elkészíttetése, apatársam, Bíró Gábor által, s eme költség előteremtése. (Ez az utóbbi már a fiatal, ezidőben segédlelkészként, később rendes lelkészként működő Rüszt Domokos által lett teljesebb.) A valahová tartozni kell elve alapján a jelenben és remélhetőleg a jövőben is egyre többen áldoznak szívvel, kézzel és zsebbel a megvalósítás érdekében. Magam és családom részéről erről a helyről felajánlók és befizettek 3000 lejt, és remélem, hogy példám követőkre talál. Reméljük, hogy e vállalkozásunkban segíteni fog az egyházi központ, a testvérgyülekezetek és külföldi unitárius testvéreink is. Azonban a terv megvalósítása érdekében gyülekezetünk tagjaira kell leginkább támaszkodnunk.

Nem tudom, hogy 35 évi itteni szolgálatom mennyire volt áldásos, de egy dologra büszke lehetek: ti. hogy én soha sehonnan a szolgálatról el nem késtem, feladatomat tőlem telhetően elvégeztem. Készületlenül a szolgálataimra sehol meg nem jelentem, még a kiscsoportos növendékek vallásóráin sem. Áldott legyen az Isten, aki mindezekben megsegített engem.

Lelkészi szolgálatom alatt mindig éreztem, hogy nekünk, lelkészeknek itt és most nemcsak Isten ígéjét kell szólanunk, hanem ennél többet: tudatosítanunk kell népiünk körében a népi-nemzeti hovatarozás kérdését is. Valakitől azt hallottam egyszer, hogy Nagyromániát az ortodox papok csinálták. Én ezt magunkra így alkalmaztam: ha valami megmentheti a romániai magyarságot a pusztulástól, az csak az egyház lehet, annak papjai lehetnek. Nem vertem nagy port vele, mert nem volt tanácsos, de én minden alkalommal, különösen a konfirmáló ifjakat végighordoztam őseink útjain egészen a Kárpád-médecéig. És milyen szemcsillogással követtek engem a növendékek ezen az úton. A népvándorlás, a kalandozás, a néppé formálódás kora, a kereszténnyé formálódás időszaka, a tatárjárás, a mohácsi vész és török dúlás, az erdélyi fejedelemség kialakulása, a nevesebb fejedelmeink tettei ismertetése éppen olyan fontos volt részemre, mint a Miatyánk megtanítása. Felhívtam a növendékek figyelmét a megjelent történelmi, szépirodalmi alkotásokra, melyekből ezirányban ismereteiket bővíthetik. És azt is hozzátettem, hogy e tárgykörből csak itt, a vallásórán meríthettek, mert az iskolában tanítotok, tanárotok összeszorított ajkán nem fértek ki ezek a mondanivalók. Szülők és növendékek egyformán hálásak voltak állásfoglalásomért. Hogy is ne lettek volna, hiszen ez volt annyira érdekes, mint a kontinuitás elmélete.

Nem véletlen tehát, hogy a BBC városunkba tévedt filmriportere filmre vette a múlt évi harmadik konfirmációnkat, s hétfői Panorámában a világ előtt népszerűsítette hitelveinket, népviseletünket s azt a tényt, hogy egy erdélyi papnak nem csak lehet, de ezt is kell csinálni.

Aztán jöttek a december végi események, melynek következtében az ország égigmagasztalt vezetője lebukott, s az őt megillető helyre került. Viszszafajtott lélegzettel figyeltük a temesvári eseményeket és az ott bátran érdekeink megvédéséért kiálló Tökés László református lelkész. Latolgattuk: vajon hős lesz-e belőle vagy mártír? Kezdetben ténykedését az illetékesek próbálták jelentéktelenné zsugorítani. Végül is kezdeményezése egy országos megmozdulásnak lett a szikrája. Az a mód, ahogy az ország többségi lakói elintézték a zsarnokot azt sugallta: le előttük az összes kalapokkal. Aztán telt az idő. Jöttek az ismert események, tüntetések, pártalakulások, új kormányzat, ígéretések, melyek másnapra már elveszítették hitelüket. Jött a halogatás, ködösítés, mellébeszélés, betűháború, nyilatkozat, hogy nekünk nincs is szükségünk magyar iskolára, egyetemre, mert ezekből nekünk csak kárunk lenne. (Ó, milyen gondoskodás érdekünkben, hogy megmaradjunk.) Mi még vigasztaltuk is magunkat, hogy ahol ködösödés van, ott csillag születik. De a csillag egyre késik. Politikusok beszéde, sajtótermékek füstje, korma árnyékolja ezt a csillagot. Magamban így szóltam: vigyázat feleim, csúnya varázslat, ami itt történik. A nagy zsarnok meghalt, de a sok kis zsarnok próbálja őt vesztünkre feltámasztani. Egy látszatdemokrácia függőnye mögé, egy újfasiszmusba igyekeznek minket visszasüllyeszteni. Tehát jobb, ha helyére visszatesszük a kalapunkat. Jobb, ha lesöpörjük mellőle a bokrétkát. Jobb, ha a kalapunk félreccapása helyett behúzzuk azt a szemünkbe. Jobb, ha éberek leszünk és vezetőinknek (RMDSZ) a háta mögé egységesen felsorakozunk, és hátszelet adunk nekik lélegzetünkkel, ha szükséges, füttyszavunkkal, hogy ki ne fáradjanak, s merészen kiálljanak a mi és a többi kisebbség érdekének védelmében. Rajtunk van a világ szeme – hirdetjük az apostollal együtt. Békére vágyik a világ minden népe, így mi is, de nem akármilyen módon. Nem a demokratikus jogok feladása árán. Nem a háttérbe-szorítottság állapotában. Gondoljunk csak a zárt városokból való kiszorítatásunkra, a vezetőállásokból való kizártságunkra és hasonlókra. Békés jövőnk csak úgy képzelhető el részünkre, ha ezekben is kárpótoltatunk.

És szólok röviden a családunkról is. Két lányunk itt nőtt fel a városban (a kisebbik már itt is született a beiktatásunkat előző héten). Négy unokánk van. Feleségem ideköltözésünk utáni harmadik évben kántorvizsgát tett, s 33 éven keresztül kántorizált, énekkart szervezett, vezetett. Az egykori lelkészi lakásból 2 szobát a helyi hatóság lefoglalt, s 17 éven keresztül egy 5 tagú család lakott abban. Mi szoba, konyha, kamra helyiségben szorongtunk. A bejárattal szembeni nagyszoba volt az iroda, vendégszoba, vallásterem, gyűlésterem, minden. Kevés volt a fizetésünk, s azt kertészkedéssel, címer- és mikuláskészítéssel, feleségem kötéssel, próbáltuk kiegészíteni. Szüleinktől semmit sem várhattunk, mert mindkettőnk oldalán kilakoltatott kulákok voltak. Időközben

a lelkészi hivatalba telefont is szereltünk. Azt az illetékes szervek állandóan „lehallgatás” alatt tartották. Volt olyan időszak, amikor heteként péntek 9 órakor „vendégségbe” idéztek a Szekuritáéhoz, és próbáltak engem beszervezni besúgónak (nem is kell mondanom: eredménytelenül). Nem szóltam még szobraimról. A templom előtt, a lelkészi lakás udvarán, a pincében vannak kisebbek, nagyobbak, kő, öntvény, faragott alakban. És nem tartom magam „művészek”, csak olyan embernek, aki a szabadidejét nem fecséreli italozásra, haszontalanságra, hanem a beszédei mellett betűvel, valamely holtanyag megformálásával akar valamit szerényen közölni a környezetével, a világgal. 14 európai ország fővárosában és sok kisebb város műtermeiben szétnéztem turistaként, és van némi fogalmam arról, hogy mi a művészet. Hogy a szobraim jók vagy rosszak, azt döntsék el a mindenkori illetékesek. De a szándékom – gondolom – nem megvetendő, hogy mindenkit a maga lehetőségei szerint alkotó tevékenységre sarkaljak.

Végezetül: Éljetek, éljünk úgy vallási, mint nemzeti vonatkozásban: jó békességben. Köszönöm a hívek és vezetők irántunk való jóindulatát, segítségét. Ezekkel az érzésekkel, gondolatokkal ajánlak titeket Isten kegyelmébe és ígéjének örökségébe. Köszönöm a velem való együttérzést, az anyagi és erkölcsi támogatást, amivel a keblitanács, Nagy Lajos – hosszú időn keresztül – egyházközsegi gondnok, fiatal lelkésztársam, Rüs Dmokos, a mindenben helytálló Nöszövetség tagjai, a hívek összessége támogattak. Adja a Mindenható, hogy a megkezdett nagy vállalkozás, az új templom felépítése is mindannyiunk mellállásával minél hamarabb megvalósuljon. Legyen hát ez a pillanat nem annyira a búcsú, mint a kítözött célok felé való továbbindulás. Ezért mondom, ismételem az apostoli intést: Vigyázzatok azért magatokra és a nyájra, melyben a szentlélek titeket vigyázókká tett. Ámen.

SZATHMÁRY INCZE KORNÉL

ISTEN GYERMEKEI – A SZABADSÁG GYERMEKEI

Róm 8, 14–16; 2Kor 3, 17

A hívő, keresztény ember Isten lényegét a „Lélek” fogalmában határozza meg. Isten láthatatlan teremtő erő, Akit mi nem tudunk befolyásolni, irányítani, de Ő életünket mindig irányítja, vezet, Ő mindig gondot visel ránk. Jézus tanításában Isten Lélek, és a mi egyedüli kötelességünk, hogy Istent lélekben és igazságban imádjuk.

Az ember csak azért lehet ember, mert lelkét Istentől kapta, csak azért, hogy lelkén keresztül érezze: mint gyermek van Istenhez kapcsolva, mert az ember lelke nem a „szolgaságnak”, hanem a fiúságnak lelke. Az ember legvilágosabb felfedezése pedig más nem lehet, mint amikor ráébred arra, hogy Istent saját Atyjának kell ösztönösen is tekintse, és Istent mint szülőt kell szeresse.

Pál apostol értelmével, műveltségével és szervezőképességével kétségtelesenül Jézus hitének legnagyobb terjesztője lett. Pál eredményeinek titka épp abban rejlett, hogy ő mindenütt tudott az emberekhez szólni, minden társadalmi réteg előtt a megfelelő szavakat és fogalmi képeket tudta használni. Természetesen tisztában volt azzal, hogy a római (fővárosi) polgároknak nem beszélhet irgalmas szamaritánusról, sem magvetőről, sem farizeusokról, sem Sanhedrinről. Itt a római lélek megváltozásáról, a Jézushoz csatlakozás által az istenfiúságról, Istenről és a szabadságról szólhat csak, hogy tanításának hatása is legyen.

A Jézust követő rómaiak mind pogányokból kerültek ki, akiket állandóan zaklattak velük ellentétbe került családtagok, rokonok. De egyben rettegtek a római centurióktól, a császár „rendőreitől” is, mert új vallásukat rosszindulatú félremagyarázással császárellenesnek is minősíthették bármikor. A Római Birodalom fővárosában is, mint a birodalom akármelyik sarkában, csak engedelmes „szolgalelkülettel” érezhették magukat békében az alattvalók.

Pont ezt a szolgalelkület okozta szorongást próbálta Pál feloldani a rómaiakhoz írt levelében, mikor Isten Lelke vezérletével próbálja erősíteni a félelemben és bizonytalanságban élő fővárosiakat. Megmagyarázza az apostol azt is, hogy mindannyiszor, amikor Istent „Atyának” nevezik, kell érezzék azt is, hogy Istennek név szerint kiválasztott és elhívott gyermekei. Ez a bizonyosság pedig le kell győzze a tudatukban létező bizonytalanságot és félelmet.

A félelem, a bizonytalanság és a hitelenség csak alattvalói, rabszolga lelkületet szül. Akik pedig Isten lelki lényéből kapták lelküket, azoknak van bátorságuk, bizonyosságuk és hitük, mert Isten egy része van elrejtve bennük, így földi uralkodó, földi hatalmasság nem írthat az Isten Lelkével bíróknak. Isten fiai lettek az új Lélekkel rendelkezők, egyedül csak Isten törvényének kell engedelmeskedjenek.

De következik az istenfiúságból az is, hogy mindentől szabadok csak akkor lehetnek, ha Istent tisztelik és akaratának engedelmeskednek, mint a gyermek is, ki csak akkor boldog és akkor érzi magát biztonságban minden külső veszélytől, ha hallgat szülei akaratára, törvényére.

Az Isten Lélek! Annyira szent, hogy láthatatlan, de mindenütt jelen van és mindenben uralkodik is. Az Úr pedig a Lélek! Itt teljesen összezseng Pál Istent dicsőítése Jézus Isten-képével. Itt Pál lélekben teljesen azonosult Jézus istenfiúi lelkületével.

Pál tudta, hogy Isten Lelkével mit jelent a szabadság. Mert csak Jézushoz csatlakozva nyerte vissza szabadságát. Damaszkuszi Jézus-élménye előtt az

őszövségi törvény foglya volt. Még gyilkosságban is részt vett sőt azért indult Szíria tartománya felé, hogy a törvény hatalmával sújtson le Jézus követőire.

Lelkiismereti békéjét csak Jézus hitében nyerte vissza.

Ezen a héten Istentől egy különös lelkülettel felruházott személyiségről és egyben Erdély első fejedelméről emlékezünk meg, halálának 430. évfordulóján. János Zsigmond Istentől kapott lelke csak édesanyja lelkére hasonlított. Édesapja, Zápolya János zsarnok, sokszor árulásra is hajlamos, és önző lelkületéből – hála Istennek – semmit sem örökölt.

János Zsigmond Istent kereső lelkületét nagyban befolyásolta nála húsz évvel idősebb tanítója, Dávid Ferenc, kinek hatására végigjárta az igazi Istent-keresés minden hitfázisát.

Dávid Ferencék hatására bocsátja ki a híres 1568-as, lelkiismereti és vallásszabadságot hirdető tordai országgyűlési törvényt. Ő is átérezte, hogy Isten Lélek, és ahova elhat Isten Lelke, ott csak szabadság létezik.

A magyar lélek szabadságvágya lángolt fel ezelőtt 153 évvel is. A szabadság-láng meggyújtói ezen a napon azok voltak Pesten, akik megszerkesztették és kinyomtatták a nevezetes 12 pontot. Petőfi Sándor, Jókai Mór, Irinyi József, Bulyovszky Gyula, Nyári Pál, Vasvári Pál 1848. március 15-én még nem tudták, hogy Isten, ki szabadságra vágyó lelküket és hazaszeretetüket ezen a napon győzelemre segítette, még mit tartogat számukra a jövőben.

Az 1848-as szabadságharc elbukott.

Egyedül Jókai Mór érthette közülük meg – 19 év múlva – 1867-ben, hogy a 48-as eszmék és célok, igaz, csak hiányosan, de megvalósulhattak.

Petőfi és Vasvári a harcmezőn estek el, a többiek a kegyetlen ítéletek áldozatai lettek.

Az Istentől kapott lélek hallgat Teremtőjére. Akiket pedig Isten Lelke vezérel, azok Istennek fiai. Ahogy Pál apostol megvallotta: „Sem élet, sem halál, sem magasság, sem mélység, sem égi, sem földi hatalom el nem tántoríthat minket Isten szeretetétől.” Mert Isten a szeretetét mutatja meg, mikor a fiúság hivatását és a szabadságot ajándékozza számunkra. De az istenfiúság természetesen kötelez is! Teljesítsük mindig mennyei Atyánk akaratát, és akkor megízleljük az igazi szabadságot is, mely mentesít minket minden hatalomtól, de egyben mentesít minden gyötrő lelkiismeret-furdalástól is. Ámen.

EGY TALÁLKOZÁS, AMELY SZÍVEKET LOBBANTOTT LÁNGRA

Lk 24, 13, 30–32

Ünneplő Gyülekezet, kedves keresztyén Testvéreim!

A názáreti Jézust nagypénteken megfeszítették, és a rákövetkező vasárnapon két tanítvány – kik nem tartoztak a tizenkettő közé – Emmaus felé tartott. El voltak merülve a beszélgetésben; komolyak, ünnepélyesek és szomorúak voltak. Telve volt a lelkük keserűséggel. Elveszett, odalett minden, ami szép volt számukra, amiben hittek. Mesterük harmadnapja halott. Az asszonyi mendemonda, sőt néhány társuk is üres sírt és élő Jézust emleget ugyan, de – hogyan higgyen ilyesmiket az ember?!

Akkor hirtelen valami teljesen váratlan dolog történt. A szomorú vándorok mellé Jézus szegődött, mint *ismeretlen útítárs!*

Magában véve már az is hihetetlen, hogy Jézus megjelent mellettük. Ennél már csak az a hihetlenebb, hogy nem ismerték fel. És nem tudni, hogy: miért? – Talán el volt rejtve az orcája? Talán más volt külső megjelenése, mint azelőtt? – Valamennyi valószínű lehetőség volna, ha a test szerinti feltámadás szemszögéből közelítenénk az eseményekhez, de az evangélista említést sem tesz e lehetőségekről. Éppen ezért van egy másik, lélektani szempontból talán a legkézenfekvőbb lehetőség: *Nem ismerték fel, mert nem is vártak a megjelenésére.*

Ha valakit nem várunk, ha valakire nem számítunk: könnyen elmegyünk mellette az utcán. Ha valami otrombát vagy kivetnivalót keresünk, szinte biztos, hogy nem vesszük észre a figyelemre méltót, a szépet... Mivel nekik csak az járt az eszükben, hogy Jézus meghalt, és sírba tették: egyáltalán nem gondoltak arra, hogy valaha találkozni fognak még vele!

Az ismeretlen útítárs megkérdezte tőlük, hogy miről beszélgetnek egymással útközben. A két tanítvány szomorúan megállt, meghökkenve nézett rá, mondván, hogy: minden bizonnyal te vagy az egyetlen idegen Jeruzsálemben, aki nem tudja, mi történt ezekben a napokban!

Mi is hitetlenkedve nézünk mindig arra, aki teljesen tájékozatlan, tudatlan valami olyan dologban, amiről nekünk alapos ismereteink vannak. Ezt nem érteni? – mondjuk méltatlankodva, mikor olyan világos, mint az egyszeregy!

Akkor megkérdezte tőlük nyíltan, hogy: Mi is történt? – A tanítványok pedig elmondták röviden és világosan: Volt egy ember, és micsoda ember volt! – Hirtelen megelevenedtek bennük az emlékek: Nagy volt szóban és cselekedetben Isten és az egész nép előtt, de a főpapok letartóztatták és átadták a katonáknak, hogy keresztre feszítsék... A következő mondat a

Szentírás legszomorúbb sora: „Pedig mi abban reménykedtünk, hogy Ő fogja megváltani Izraelt!” – Mintha a próféták minden jövendőmondása, és a nép teljes reménye hiúsult volna meg hirtelen.

Nincs senki közülünk, aki ne tapasztalta volna meg a csalódás és reménytelenség sötét mélységeit, a szárnysegett remények keserű kiábrándultságát. Mennyire vártuk és reméltük mi is, hogy a jézusi jóság és szeretet megváltja és beteljesíti a világot! Mennyire kívántuk, hogy ami az „előttünk járóknak” nem sikerült nemzedékeken át Isten országa kibontakoztatásának folyamatában, az talán sikerülni fog nekünk, legalább itt, e kicsiny közösségben, „egy talpalatnyi rögön”... És annyi év után, mily mérhetetlenül fájdalmas a kiábrándulás!

De ez még nem minden – mondták a tanítványok. Ma reggel néhány asszony kiment a sírhoz, és – üresen találták! Kiment kettő a tanítványok közül is, és ők is úgy találtak mindent, ahogy azt az asszonyok elmondták. Nem tudni, hogy a katonák lopták-e el a testet, vagy valaki más? Egy nyilvánvaló: nincs a sírban.

Akkor újra az ismeretlen útítárs szólalt meg, és két kérdést intézett hozzánk, ami igen meglepte a tanítványokat. Azt kérdezte először: Hát nem vagytok ti balgák?! – Ezt követte mindjárt a második kérdés: Nem kellett talán Jézusnak szenvednie ahhoz, hogy halhatatlanná legyen? Vagyis: lehet-e más útja az igazság diadalra jutásának, a halhatatlanság kivívásának, mint az értük vállalt szenvedés és áldozat? – De nem adott időt nekik, hogy válaszoljanak, mert jól tudta, hogy mit mondtak volna. Természetesen azt, hogy a szenvedés vállalása nem vezethet győzelemre; különösen az a meg nem érdemelt, kegyetlen és durva szenvedés nem, amin Jézusnak kellett átmennie.

Mennyire mai gondolat! Mi is ezt mondtuk volna. Mi is úgy gondolkozunk, hogy inkább az anyagiak szerzése terén való eredményesség, a hatalom birtoklása, a kényelmesen megszerezhető örömök a „sikeres élet” és a dicsőség egyetlen lehetséges útja. Ekkor kezdte az ismeretlen útítárs megmagyarázni nekik az Írásokat...

De időközben megérkeztek a faluba, és be is esteledett. Milyen szépen fordítja ezt Károli Gáspár Bibliája: „*Maradj velünk, mert immár beestvéledik, és a nap lehanyatlott!*” (Lk 24, 29). – Ő pedig bement velük a házba, de nem addig, amíg meg nem hívták.

Jézus soha nem erőszakolja magát reánk; megadja nekünk a szabadságot, hogy elfogadjuk vagy megtagadjuk Őt. Ebben van az emberi élet egyik legnagyobb méltósága. Jaj annak az embernek, aki megtagadja, de micsoda kiüntetés az a szabadság, mely szerint – ha elfogadjuk – önszántunkból, szabadon fogadhatjuk el Őt!

Eljött a vacsora ideje. Leültek az asztalhoz, az ismeretlen útítárs pedig vette a kenyeret, s hálát adván megtörte, és odanyújtotta nekik. És abban a pillanatban felismerték Őt!

Jézust nem a megjelenéséről ismerjük meg, nem is a beszédéről vagy a ruhájáról, vagy arról a társaságról, amelyben találjuk. Néha nem is a temp-

lomban találkozunk vele, hanem az életnek egészen váratlan helyzeteiben; nem is mindig ünnepnapokon, hanem gyakran hétköznapi alkalmával... *Aról ismerjük meg mindig, amit cselekszik: megtöri a kenyeret és megosztja azokkal, akiknek szükségük van rá.*

Az élmény nem tartott sokáig. Hirtelen eltűnt a szemük elől. – Az élet legszebb és legnagyobb élményei nem tartanak soká, elszállnak a sasok szárnyán, és csak az emlékük marad meg. Néha életreszólóan, egész további életünket meghatározó módon...

A feltétlenül figyelemre méltó és meglepő az, hogy a tanítványok nem tettek fel egyetlen olyan kérdést sem, amit mi kérdeztünk volna, ami a húsvéti történet hallatán pedig valósággal kikíváncsozik belőlünk. Csak egyet kérdeztek, ami igazában nem is kérdés volt, hanem inkább megerősítés: *„Nem hevült-e a szívünk, amikor beszélt hozzánk az úton, amikor feltárta előttünk az Írásokat?”*

És kérdezték egymást, tudakolták egymástól egyre lázasabban, már egymás szavába vágva, egymást is erősítve, lélegzetet sem véve, elfúlóan: Tényleg, hát nem *„gerjedezett-é”* a mi szívünk, nem *„dobbant-e meg”* a mi szívünk, nem *„lángolt-e”* a mi szívünk, amikor beszélt hozzánk az úton?! – A felismerés bizonyossága ez. A megszülető húsvéti hit hangja, kifejeződése. Az élő Jézussal való találkozás szívünket torkunkban dobogtató varázsa! A halhatatlanság és az örökélet gyönyörű üzenete! Egyetlen szóval: Húsvét.

Keresztény Testvéreim! Isten csodálatos ajándéka ez a *„lángoló szív”*. Csak az igazi, nagy-nagy öröm tudja lánggra lobbantani, olyanná tenni az emberi szívet, mint amilyen a tanítványoké volt az első húsvétban, az örökélet hitének megtapasztalásakor. Ennek ígézetében érezték meg azt is, hogy ezt az örömet nem tarthatják többé titokban. Meg kell osztani, tovább kell adni. Menni kell, beszélni kell róla, hadd tudja meg mindenki, hogy mindenki boldog lehessen! Mert a megosztott öröm: kétszeres öröm. Ha meg sokan részesednek benne, akkor sokszorosára nő és sokakat boldogít... A két tanítvány pedig *„lángoló szívvel”* és boldog örömmel sietett vissza Jeruzsálembe, hogy elbeszéljék a többi tanítványnak különös – az evangélista által húsvéti-nak nevezett – élményeiket.

Hadd kérdezzek most valamit Tőled, húsvétot ünneplő Testvérem! Igaz-e ez a Lukács evangélista által megörökített *gyönyörű húsvéti hitélmény*, vagy színes legenda csupán?

Válasz helyett hadd fűzzek hozzá két észrevételt csupán:

Az első így hangzik: az örökélet nem hihetetlen csupán azért, mert túl van a mi húsvéti élményt megtapasztaló képességeink határán! – Valamikor azt is tudtuk, hogy *„jól csak a szívével lát az ember. Ami igazán lényeges, az a szemnek láthatatlan.”* (Exupéry.) A kortárs költő, Csoóri Sándor így ír erről:

*„A tegnapiak még tudták, mit súg a fű.
mit súg az Isten, mit a halálfa ága vörös holdnál,
de most a Holdra utazóknak szájuk csak darálja:*

*élünk, megvagyunk, ragyog a végleges por és mennyi
üresség a fehér kráterekben!”*

Vagyis azok, akik közel álltak Jézushoz, akik igazán szerették Őt, akiknek szíve a Jézusé volt: nagypénteki halála után is újra meg újra megtalálták és megtapasztalták Őt, az élő, a halhatatlant! Így igaz, és így van ez ma is, az általunk ünnepelt – immáron kétezredik – húsvét ünnepén is.

A második észrevételt már sokkal nehezebb szavakba önteni. Néha, amikor nagyon elkeseredünk, amikor minden reményünk darabokra török, megtörténik, hogy hirtelen egy idegen ér utol. Türelmesen meghallgat, amíg feltárjuk szívünket és megvalljuk minden bajunkat eleitől végig. Szeretete lassan megnyitja a megértésnek kapuit. Ilyenkor, ha behívjuk, belép hozzánk, és mikor belép, hirtelen felismerjük benne az élő Jézust! És akkor már – lángralobbant tanítványi szívvel – mi is tudjuk, hogy a húsvéti történet milyen igaz. Ámen.

KECSKÉS CSABA – KOVÁCS ISTVÁN

A LÉLEK GYÜLEKEZETE

ApCsel 4, 32

Ünnepelő Gyülekezet, kedves Testvéreim!

Az első pünkösdkor megalakult keresztény gyülekezet legszebb jellemzése így hangzik: „A hívők összessége pedig szívében és lelkében egy volt.” Ezt követően oly rohamosan nőtt a keresztény hívek száma, hogy rövid időn belül már a hívek sokaságáról lehetett beszélni. Minket ez a jelenség közelebbről érint és érdekel, mert nekünk épp az egyház sorvadása, sok gyülekezetünk lélekszámának csökkenése a legnagyobb aggodalmunk. Ennek számos okát lehetne felsorolni, de mi – ez ünnepi alkalommal – inkább a kereszténység gyors terjedésének, térhódításának okait keressük.

A legkézenfekvőbb ok – nyilván – mindjárt beszédem alap gondolatában található: „A hívők összessége pedig szívében és lelkében egy volt.” Ami azt jelenti, hogy a szentlélek kitöltésének és a keresztény egyház megalapításának ünnepén létrejött egy *valódi közösség*, amelynek tagjai szív és lélek szerint egyek voltak. Ez már magában véve is tömegesen vonzotta a hívőket! Érthetően. Lenne közülünk valaki, aki nem akarna egy ilyen igazi keresztény közösség tagja lenni? Egy olyan valódi közösséggé, amelynek tagjai szív és lélek szerint egyek, s a hit és cselekedetek szempontjából is egy akaraton vannak? Aligha. Az ember alapvetően közösségi lény, s mindenkoron ilyen közösség tagja kívánt lenni. Akkor volt boldog a múltban, s akkor boldog ma

„ha megvalósulhat ez a vágya. A keresztény eszme „fénysebességgel” történő terjedésének ez volt az egyik elsőrendű oka, de a sok társadalmi és lélektani tényező közül emeljük ki még néhányat, amelyek valósággal vonzották a korabeli fogékony lelkeket. Ilyenek voltak: az istentisztelet, az úrvacsora, a betegek és szegények gondozása, végül a tehetős és befolyásos pártfogók bevonása a közösség szolgálatába.

Az *istentisztelet* lélekkel és rajongással teljes; őszinte imádságaival, világos, közvetlen és meggyőző írásmagyarázataival: felbecsülhetetlen vonzerő volt a keresztényekhez való csatlakozásban. Sokan lehettek, akik már régóta vágytak egy olyan közösségbe, ahol lélekben és igazságban imádják az Istent. Aki tagja lett a keresztény gyülekezetnek, az élővizek forrására talált, ahhoz a Jákób–kúthoz érkezett, ahol mindig jelen van Jézus. Még holta után is vár a szomjazókra a Lélek ajándékával. Abban az időben még nem volt leírva az evangélium, csak a szívekben élt elevenebben, mint bármikor. Szép volt hallgatni az Ószövetséget, a régi idők történetét, és szép volt hallgatni – az apostolok tolmácsolásában – Jézus szavait: „Eljön az idő, amikor nem ezen a hegyen, és nem Jeruzsálemben imádjátok az Istent. Eljön az óra, amikor az igazi imádók lélekben és igazságban imádják az Istent, mert az Isten is ilyeneket keres az Ő imádóit.”

Eszerint imádkozni bárhol lehet, akár a családi hajlékban is. Ez azonban nem ok a templom elhanyagolására. Az első keresztények meg is becsülték templomaikat, hisz Jézus azt tanította, hogy a templom az imádság háza. A Szentírás arról tanúskodik, hogy a pünkösdöt követő időszakban: „Napról napra állhatatosan, egy szívvel, egy lélekkel voltak a templomban, (...) dicsérték az Istent, és kedvelte őket az egész nép. Az Úr pedig napról napra növelte a gyülekezetet...” Ott, ahol a hívők kíváncsognak az istentiszteletre, és szívesen járnak a templomba egy szívvel, egy lélekkel imádkozni, és prédikációt hallgatni, ott a templomlátogatás ma is az egyik legvonzóbb és legmagasztosabb vallásos gyakorlat!

Az *úrvacsora* szerves része volt az istentiszteletnek, s az első keresztények naponta „ujjongással és tiszta szívvel részesültek” áldásaiban. Kezdetben magánházaknál tartották összejöveteleiket, de ott is – akárcsak templomainkban ma – az úrvacsora volt a legmagasztosabb ünnepi cselekménye az istentiszteletnek. Amint az ApCsel 2, 46–ban olvashatjuk: „Megtörve házanként a kenyeret, naponként részesedtek eledelben, örömmel és tiszta szívvel.”

Hogy mit jelentett az úrvacsora – ezenkívül – az első keresztényeknek? – Erre a kérdésre, akkor is az volt a felelet, amit ma próbálunk megfogalmazni, a teljesség igénye nélkül. „Az a vallásos szertartás, amely Jézus életére és halálára emlékeztet, s példája követésére buzdít.” A leghitelesebb tudósítások szerint Jézus maga hagyta ezt a tanítványokra így: „Valahányszor ezt cselekszitek, az én emlékezetemre tegyétek.” Ezen jézusi szavak – „Ez az én testem... ez az én vérem...” – alatt pedig ma is azt értjük, hogy a kenyér Jézus megtörtetett testét, a bor pedig kiontott vérének jelképezi.

Manapság is megfigyelhető, hogy templomaink úrvacsoraosztáskor telnek meg hívekkel igazán; nagyvárosi gyülekezetekben ilyenkor még az is előfordul, hogy sokan nem férnek be a templomba. Ez is arra figyelmeztet, hogy milyen nagy jelentőséggel bír az úrvacsora a keresztények életében! Ilyenkor mindenki emlékezni akar Jézusra, hogy életéből és tanításából erőt merítve bűnbánatot tartson, és követésére fogadalmat téve új, magasabbrendű, istengyermeki életre buzduljon. Az első keresztényeket úgy egygyéforrasztotta Jézussal az úrvacsora, hogy még a vértanúság árán is bátor hitvallókká és bizonyágtevőkké lettek! Ezért is nőtt villámgyorsan a keresztények száma, s e nagyszerű közösségteremtő erő révén indult diadalmas hódítótúrára a keresztény eszme. Ma is nagy hatással van ránk az úrvacsora. Addig él igazán a kereszténység, amíg igényli a Jézussal való közösség jegeit, a kenyeret és a bort; ott van igazi, élő gyülekezeti közösség, ahol úrvacsoravételkor ma is megtelnek a templomok!

Az első gyülekezetekben a naponkénti úrvacsoravétel *szeretevendégséggel*, „ágapéval” ért véget. Ez a rendszeresített közös vacsora akkor a szegények megsegítését, a szegénység felszámolását szolgálta az élő hit és cselekvő szeretet erejével. Ez a szeretetszolgálat idővel – sajnos – feledésbe merült, kikopott a gyakorlatból. Eredeti jézusi tartalmából sokat veszített ezzel a kereszténység, mint minden olyan alkalommal és minden olyan korban, midőn szeretete nem volt cselekvő, az életet alakító és előbbre lendítő szeretet!

Az első keresztények „ösközösségét” néhányszor megpróbálták erőszakkal visszaállítani, de – természetesen – sikertelenül. A 20. század e térségének embere több mint 40 éven át volt szenvedő alanya egy ilyen erőszakos helyreállítási kísérletnek. Képviselői sokat hangoztatták azt az elméletet, hogy a kereszténység 2000 éven át „csépelte” elve – a szeretet –, mint a társadalmat nemesítő, átalakító erő: megbukott. Ezért kell átvennie helyét a törvénynek, mert csak így lehet elérni, hogy az emberek máról-holnapra kénytelenek lesznek mindenüket beadni a közösbe, és beállni a közös munkába. Szomorú tapasztalatokból tudjuk, s így ma már nem szükséges bizonyítani, hogy ez nem lehetett és nem is lesz járható út soha!

Vissza kell térni a cselekvő szeretet „programjához”. Be kell iratkozni, úgymond a pünkösdi kereszténység iskolájába! Kiindulópontként meg kell tanulni, hogy az „egymás terhére hordozzatok” elve: a szeretet és önkéntes jóindulat gyakorlata kell legyen. A felebaráttal való törődés, az embertárs megsegítésének és felemelésének szeretetből fakadó ténykedése. Jézus szeretetének ereje még halála után is képes volt átalakítani a hívek sokaságának közösségét! „Szűkölködő nem volt közöttük, mert földjeik, házaik árát, akinek volt, letették az apostolok lábaihoz, ahonnan mindenki kapott szüksége szerint” – tudósít az ApCsel írója. Tény, hogy a kereszténység gyors elterjedésében a szeretetnek ez az ösközösségi gyakorlata is nagy szerepet játszott.

Hasonlatos az elmondottakhoz a *betegekkel való törődés*, a gyógyítás gyakorlata is az öskeresztények közösségében. Ez is a szeretet ténykedése,

akárcsak a szegényekkel való törődés. Hányan gyógyultak meg, akik keresztények lettek, és hányan lettek keresztények, mert meggyógyultak? – Erre a kérdésre aligha tudunk válaszolni a bibliai beszámolók alapján, de tényként fogadhatjuk el, hogy a kezdeti sikerek után akár meg is állhatott volna a közösségek további gyarapodása, ha a betegekkel való törődés szeretetszolgálatáról, ápolásukról és gyógyításukról lemondtak volna! Az bizonyos, hogy a beteggondozás és gyógyítás szeretetszolgálatára sok hívet szerzett a keresztény közösségek számára!

Az első keresztény közösségek életében jelentős szerepet töltöttek be a befolyásos és tehetős *pártfogók* is. Közöttük találjuk Nikodémust, aki éjszaka kereste fel Jézust, de mint titkos támogató, sok jót tesz. Ott találjuk Arimatiai Józsefet, aki elkérte Jézus keresztrefeszített testét Pilátustól és aki tulajdon sziklasírját bocsátotta rendelkezésére, hogy abba Jézust eltemessék. E tettel nemcsak rokonszenvének adta jelét, de a húsvéti események zászlóvivője is lett a kívülálló, gazdag pártfogók között. Nagy lendületet adott az ösközösség erősödő szervezetének József is, a ciprusi gazdag, akit az apostolok Barnabásnak neveztek. Ő eladta földjét, és annak árát az apostolok „lábaihoz tette.” A pártfogók közé sorolhatjuk Gamálielt is. Ő az apostolok életét mentette meg, midőn ítélszék elé vitték és börtönbe zárták őket...

Íme, a kereszténység gyors terjedésének legfontosabb tényezői! Istentisztelet, úrvacsora, a szegények és betegek gondozása, a tehetős pártfogók csatlakozása, és mindezek révén a valódi jézusi közösség megteremtése, melyben a hívők összessége szívében és lelkében egy volt! Emlékezzünk hálával az első keresztény erényekre, gyakoroljuk is azokat, hogy közösségünk is valódi szeretetközösség legyen, melyben a hívők összessége szívében és lelkében ma is egy! Ámen.

Könyvszemle

GAAL GYÖRGY: KOLOZSVÁR. Millenniumi Kalauz. (Kós Károly esszéjével, „A régi” Kolozsvárról.) Polis Könyvkiadó. Kolozsvár, 2001. 185 l (+ hibaigazításra fenntartott fehér lapok) 60 000.- lej.

Gaal György által dedikálva vettem kezembe 2001. május 2-án *Kolozsvár. Millenniumi kalauz* című nagyszerű, kolozsvári szívvel írt és kolozsvári érzésű magyaroknak szánt művét. Mert Kolozsvár azoké, akik kolozsváriaknak is érzik magukat.

Az elfogult szenvedély és hódolat, melyet érzek szülővárosom iránt, e könyv olvasása közben eszembe juttatta II. János Pál pápát, aki, minden elődjétől eltérően, vendégként megérkezve egy országba, a repülőgép lépcsőjéről földet érve, tiszteletből, térdre ereszkedve, mindannyiszor megcsókolta az illető ország földjét.

Sokszor kap el egy ilyen hódoló érzés Kolozsvár utcáin járva, még akkor is, hogyha piszkos is az a járda, le kéne térdeljek és Istennek hálát kellene adjak, és megcsókoljam ezt a földet, mint igazi bölcsőmet. Meg kellene köszönjem szülővárosom porát, mert Kolozsvár az enyém, és magamat is Kolozsvárhoz tartozónak mondhatom. Ezért is köszönöm Gaal Györgynek ezt a szakszerűen pontos és lelkiismeretes fáradozással megírt, szép, Kolozsvárt ismertető művét.

Kolozsvárt sokan szerethetik, de nehezen, szívóssággal, rengeteg történelmi okirat átolvasása után lehet csak némiképpen megismerni. Erre tanít és figyelmeztet bennünket nagyszerű intellektuális lelkületével Gaal György.

És még egy néma, de értelmét tekintve hangos figyelmeztetés szól e könyv lapjairól, mégpedig az, hogy mekkora szakadék is tátong a politikai-etnikai hegemoniát, semmi ellentmondást nem tűrő, kijelentő és bizonyított alap nélküli történészdiktatúra, és a legmélyebb kezdeteket valóban bizonyító, összehasonlító és egyetemes művészeti korszakokon is keresztülvezető, lelkiismeretes történészi kutatás között. Gaal György nem kijelent és nem állít semmit sem bizonyíték nélkül ebben a művében, hanem megmutatja és egyben dokumentálva igazolja is a történelmi kincseket.

Nyolcvan éve a kolozsvári magyar emberben csak a kisebbségtudatot és az alárendeltségi mivoltot próbálták ébrentartani. Gaal György könyvéből tudjuk meg, hogy 1956 előtt mi magyarok voltunk többen városunkban. Ma pedig, mint azt nagyon jól érezhetjük, már a 22%-os számarányos elismertségért is küzdenünk kell.

A Kolozsvárhoz ragaszkodó ember tiszta és őszinte lelkiismerettel nevezheti hazájának is Kolozsvárt és dombokkal koszorúzott környezetét. Hálásak vagyunk Gaal Györgynek, hogy Kolozsvárunk múltjából olyan részleteket és adatokat is elénk tárt, melyek még a történelemmel rajongással foglalkozó emberek előtt is talányok vagy titkok voltak. Elterjedt tévedés például az is, hogy a magyar csak az 1241–42-es mongol invázió után lett volna várat építő nemzet. Ebből a könyvből tudjuk meg, hogy tatárjáráskor a várispáni okleveleket és pecséteket a már létező Léta várába menekítették Kolozsvárról, habár az már Torda megye volt.

Unitárius szempontból valódi kincs, hogy végre megtudjuk, melyik házban is született Dávid Ferenc. (Wesselényi Miklós utca és a mai Zola utca sarkán állt ez az épület.)

Sokan vitatták Bocskai István fejedelmünk kolozsvári születését, azt állítván, hogy a Mátyás király utcai ház csak családi házuk volt. Most tudjuk, hogy egy király mellett egy fejedelmet is adott városunk a magyar történelemnek.

Azt már igen kevesen sejtették, hogy a Főtéren valamikor igen kedvelt Biazzini üzlet háta mögött emelkedő Óvár délkeleti tornyát 1821-ig börtönnek is használták.

Kolozsvár nemsokára alapításának ezredik évfordulóját is ünnepelhetné. A Szent István, első magyar királyunk által alapított hét erdélyi vármegye egyike volt Kolozs vármegye. Székhelye a mai Kolozsvár volt, melyet Óvárnak hívunk, akkor csupán földvár, faházakkal. Feltételezhető az is, hogy a kolozs-monostori apátság dombja volt egyben székhelye is a hagyomány szerint Miklus (Miklós) névre hallgató első várispánnak.

Mert hol voltak itt akkor németek vagy szlávok, kik nevet adtak volna a várispáni palánkvárnak? Különbösen még nem világos, hogy Kolozs vármegye honnan is kapta nevét. [Németül Klause: zárt (völgy), szlávul: Kluc: kulcs, forrás.] Az Erdélyben maradt bolgárok különben, mint turáni népcsoport, a magyarral rokon nyelvet beszéltek, akkor még nem voltak elszlávosodva. Nagyon érdekes felfedezésnek tartom Miklus (Miklós) első várispán nevének és ezeréves megyénk nevének egybecsengését.

Kolozsvár történetileg legrégebbi kőépülete a valószínűleg Szent László királyunk által (néhányak szerint apja, I. Béla adta ki 1062-ben az alapítólevelet) a kunok elleni harcok idején 1077-ben alapított kolozs-monostori benedekrendi Apátság volt. A tatárjárás alkalmával teljesen elpusztult, de IV. Béla által újraalapított apátság 1288-ban már oklevélkiadó és rendeleteket hitelesítő joggal volt a király által felruházva.

Az Óvár legrégebbi épülete a mai ferencrendi templom pincekriptája, melynek falai őrzik a csaknem 900 éves, legrégebbi templom emlékét.

A Főtér délkeleti részén 1734-ig még létezett a Szent Jakab templom, de ennek emlékét már csak az e műhöz hasonló könyvek lapjai őrzik. A mai Főtér legrégebbi épülete a Szent Mihály templom, 1317–1444-ig épült szentélye, hajója és egy mainál kisebb, északnyugati tornya volt. A mai 80 méte-

res, a hajótól északra fekvő, neogótikus torony a templom történetében a negyedik, és 1837-től 1859-ig építették. A főtéri plébániaépület északi része a legrégebb középletele a Főtérnek, (Itt lakott Dávid Ferenc is, és itt is tartóztatták le 1579-ben.) Ezt régiségben Mátyás király szülőháza követi az Óvárban, majd a vele szemben levő Boeszkai István szülőháza, és a Belmagyar utcában a mai unitárius püspöki ház.

Az Óvár déli kapubástyája háromtoronyos volt, ezt 1377-ből, a Nagy Lajos király által engedélyezett legrégebb városi pecsétről ismerjük.

Kolozsvár legrégebb hídjá az Északi híd volt, a Malomárkot ívelte át, és legrégebb utcája a Híd utca – Platea Pontis, neve 1362-ben egy oklevélben tűnik fel. A hídkapu falán, melyet 1870-ben bontottak le, az 1477-es szám szerepelt. Egy 1372-es oklevélben szerepel a "Platea Mager utcha" név, ez az "utcha"-név első említése. A Magyar utcát az előtt csak latinul "Platea Longa"-nak (Hosszú utcának) nevezték. 1453-ban ebben az utcában a falakon belül 25, a falakon kívül egyik oldalon 72, a másik oldalon 80 magyar családot vettek számba.

1405-re a város központja a Főtér lett, teljesen körülépítve lakóházakkal, közepén a kis Szent Jakab kápolnával és a még csak félig felépült Szent Mihály templommal. Luxemburg Zsigmond királyunk engedélyével új városfalakat kezdenek felhúzni.

A kötet fedőlapjára tekintek. Dél felől szemlélteti a 18. századi Kolozsvárt ez a kép. A hajdani kilenc bástyás város mintegy felét ábrázolja a könyv fedőlapja. Nagyon szép, ízléses, és méltó ez a fedőlap ehhez az alapos és részletes eligazítást nyújtó könyvhöz. Az egyedüli technikai gyengeség, mely az olvasó tekintetét egy kissé zavarhatja, csak az, hogy nem lehetett színes képekkel bemutatni a tárgyalt épületeket. Ennek a hiányosságnak természetesen csakis anyagi okai lehetnek.

A könyv összeállításáa teljes történelmi múltat tár elénk. Az időrendet azonban felcserélve – Gaal Györgynek ebben is igaza van –, az író a Főtér bemutatásával kezdi kolozsvári úti szemléjét. Csak ezután tárgyalja az időlépcsőben régebbi Óvár épületeit. Azért is merem helyesnek állítani a Főtérrel való kezdést, mert minden kolozsvárinak a város igazi címe a Szent Mihály-templom és a Mátyás-szobor. Az Óvár csendjétől, titokzatoságától, szűk utcáitól, mára már közveszélyessé vált közlekedésétől és a ze-neiskolából kihallatszó próbacinogásoktól valahogy már idegenkedünk.

Ezután következik a sugárutak mentén kialakult városrészek bemutatása a szélrózsa minden irányában.

A könyv olvasása eszébe juttatja az embernek Kolozsvár szomorú történelmi keresztjét: ma ahány nemzetiségű lakosa van városunknak, annyiféleképpen és éppen ellentétesen tárgyalja a múltat. Sajnos, Trianon éppen Kolozsvárt érintette ebből a szempontból a letragikusabban. Ezt éppen napjainkban érezzük a leginkább. Történelmi időszakasként Gaal György napjainkat "Funar-korszaknak" jelöli, természetesen ebben is tökéletesen igaza van. A legmagyarellenesebb román érzelmek és inkább állati indulatok, saj-

nos, Kolozsváron összpontosultak. 1992-től ezt igazolják az immáron szabad és demokratikus helyhatósági választások eredményei.

Nagyon lelkiismeretesek és tanulságosak a lakosság etnikai összetételéről és annak időszakonkénti változásairól nyújtott adatképek. Az idő- és határ-változásokkal együttjáró régi, eltűnt vagy feledésbe merült utcanevek életre ébresztése is ennek a könyvnek egyik legszebb erénye. Sajnos a román többség magyarellenessége tükröződik a kolozsvári utcák mai elnevezéséből is. Szerencsére Dávid Ferenc és Brassai Sámuel, valamint Bolyai János neve nem volt szálla a gyűlölködők szemében, de már Petőfi Sándorból is gúnyt űztek egy jelentéktelen utcával. Kétféle polgára van ma Kolozsvárnak. Történelmi fejlődése, népességösszetétele, vallásváltozásai tükrözik, hogy a kolozsvári magyar mindig nyitott volt új eszmékre, türelmes volt másokhoz, nem taszított, hanem „kincses” jelleméhez méltóan mindig vonzott és befogadott idegent, és életteret is biztosított számára. Az 1956 után mesterségesen feltöltött, központilag irányított iparosítási irányvonallal beteretelt, gyökérrel itt sohasem rendelkezett „többség”, sajnos, nemzeti erénynek vette negyven éven át, és veszi ma is a magyar emlékek és a magyar kulturális értékek semmibevételét, sőt lerombolását, illetve sötétségbe süllyesztését vagy cini-kus kigúnyolását. A történelmi tolerancia egyetlen igazolása a múltból az, hogy Kolozsvár, amely nem főváros, a világon egyedülállóan hat egyházi felekezeti főhatóságnak is székhelye. (A római katolikus érseki helynöki cím már püspöki rangnak számít.)

Az olvasónak még lehet egy észrevétele: az elmúlt kommunista rendszerben reánk súlykolt történelmi tananyag állítása szerint „a grófok és a bárók mindig csak kizsákmányolták a szegény népet.” (Emlékezzünk vissza, ez az ún. „tudományos” mondat minden hivatalos történelemkönyv lapjain legalább tízszer szerepelt egy oldalon...) Gaal György könyvéből megismerhetjük az elmúlt két évszázad folyamán városunkban lakó főrendiházi családokat, és láthatjuk, hogy mecénási támogatásaikkal oroszlánrészt vállaltak Kolozsvár nemzeti, anyagi és szellemi hírnevének gyarapításában. Hídvégi gróf Mikó Imre kertadománya volt a legértékesebb az egyetem létesítésére 1859-ben és 1872-ben. A Rhédey grófi palotában lépett fel az első „erdélyi magyar nemes színjátész társulat” 1792-ben. Báró Huszár Pálné – gróf Nemes Polixénia – a Petőfi utcai palotájában alapítja az első „Nemes Nőegyletet”, és vagyonából a lóversenypályát.

Gróf Apor István és utóda, báró Jósika János pénzzel támogatják a jezsuita főiskola bentlakását. Az utóbbi felesége, Jósikáné, gróf Csáky Rozália „Jóltévő Asszonyi Egyesületet” alapít a múlt század elején. Ifjabb Kemény Sámuel és testvére, Kemény József gróf az 1842–43-as országgyűlésen vagyunk egy részéből alapítják az Erdélyi Múzeumot Kolozsváron. 1843-ban gróf Eszterházy Dénes aggmeházat alapít az Egyetem utcai palotájában. Unokája, gróf Eszterházy Kálmán, az Erdélyi Múzeum-Egyesület első elnöke lett a múlt század közepén. Wass Ottilia grófnő főtéri házát az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek ajándékozza a múlt század végén. A Teleki, Mikes,

Bánffy, Toldalagi, Korda. Berdy, Zeyk, Haller, Thorockay, Bethlen, **Gyulaffy, Jósika, Kendeffy** stb. grófi és bárói családok, ha mással nem is, csak **összejöveleikkel** és vendégszeretetükkel, majd állandó pénzadományaikkal tették közkedvelté, később intézményeiről, egyleteiről ismertté Kolozsvár városát. Gazdag, de jólelkű grófjainknak köszönhetjük, hogy Kolozsvár vendége volt az elmúlt századokban Liszt Ferenc, Johannes Brahms, Deák Ferenc, Vörösmarty Mihály, Petőfi Sándor és Jókai Mór. Pár napot 1821-ben gróf Széchenyi István is Kolozsvárt töltött, de többet nem járt erre.

Gaal György történész szemmel vizsgálja végig Kolozsvárt. A városházáról például az író szerint csak 1537-ből kapunk először hiteles tudósítást. Az anekdotikus legendává vált és egyben már gyermekeknek is tanított történet a „kolozsvári bíróról” tehát nem ez a városháza? A történetben szereplő Hunyadi Mátyás álruhában póru jár, de kilétét végül felfedve megszegyeníti és számúzi a városháza építésekor kegyetlenkedő és igazságtalan bírót. Okiratban ez a történet valószínűleg nem szerepel, ugyanúgy, mint Kinizsi Pál félkézzel felemelt malomköve sem... De ez a városunkat bemutató könyv nem mítoszokból és legendákból tevődik össze. Igazi, alapos, csakis okiratokra épített történelmi és egyben tudományos munka, amely ugyanakkor könnyen érthető, világos stílusával élvezetes és tartalmas olvasmány, amelyért hálás lehet Gaal Györgynek minden olvasó, aki szívvel-lélekkel ragaszkodik Kolozsvárhoz.

Köszönet az Unipan Helga által tervezett kötet, és a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma és a Magyar Kultúra Alapítvány támogatásával napvilágot láthatott kötet megjelenéséhez.

SZATHMÁRY INCZE KORNÉL

ESZMÉK – GONDOLATOK

Régen épp a protestánsok mondták a Mohács utáni szakadásban azt, hogy az országok egyesítése a legfontosabb. Bethlen Gábor, a protestáns fejedelem ennek a gondolatnak a nevében fogalmazta meg azt: az első a náció, s csak utána a religió. Mit jelentett ez? Azt jelentette, hogy vallásból van talán több, de nemzetből csak egy van. (Csoóri Sándor)

A sokféle szakadt magyarságnak nem kell feltétlenül egyetértenie, de értenie kell egymást. (Csoóri Sándor)

Dolgozom szorgalmasan és önérettel. Ha levágják szárnyaimat – a lábaimon járok. Ha levágják lábaimat – a kezemen megyek. Ha azokat is kitépik, hason fogok csúszni, csak hogy nemzetemnek hasznára lehessek. (Széchenyi István)

Legyünk igazi hazafiak, nem annyira szájjal, mint inkább vállal. (Széchenyi István)

Szép dolog abban hinni, hogy egy művész meg tudja változtatni a világot. Sajnos nálunk a történelmet a katonák csinálják, nem pedig a zenészek. (Goran Bregovici)

A szeretet legparányibb megmozdulása is felfordíthat mindent. A világ borzalmas rendszerében a szeretet az, ami a legcsodálatosabb fordulatokra képes. (François Mauriac)

Aki szeret, annak osztoznia kell a szeretett lény sorsában. (Mihail Bulgakov)

Ha csak egyetlen lényt bensően szeretsz, a többit is szeretetreméltónak fogod találni. (Johann Wolfgang Goethe)

Úgy látom én, hogy aki senkit sem szeret, azt egyetlen ember sem szereti. (Démokritosz)

Az ember inkább az, amit szeret, mint amit gondol. (Robert Maeder)

Szeretettel sohasem vétkezhetsz. Akkor vétkezel, ha nem szeretsz, ha nem eléggé szeretsz, vagy rendetlenül szeretsz. (Michel Quoist)

Aki az életbe indul, annak nincs szüksége sok csomagra. Elég szeretnie.
(Michel Quoist)

Igyekezz kulturált lenni. A kultúra nem azt jelenti, hogy fogkeféd van és meg tudod indítani a gramafont. A kulturált ember látni és érezni tudja a szépet és a jót. Bennük és általuk fölülemelkedik állati mivoltán és valóban igyekszik azzá lenni, akit Isten a maga képére teremtett. A kulturált ember uralkodik önmaga fölött és úgy bánik indulataival, mint a házőrző kutyákkal: időnként elengedi őket, de csak a kerítésen belül és csakis olyankor, ha tolvaj kerületi kertjét. (Wass Albert)

Tanulj tapintatot. A tapintat az együttélés diplomáciája. Ne nyiss ablakot arra, aki fázik, mert náthát kapsz a hidegtől, amit ezáltal benne magaddal szemben dermesztettél. Ha valakin valami csúnyát észlelész, ne dicsérd azt szépnek, mert megsérted és megalázod ezzel. Ne nevezd "drágám"-nak, "édesem"-nek vagy "szívem"-nek azt, aki számodra se nem drága, se nem édes és akinek a szívedhez semmi köze sincsen. Tanuld meg, hogy a tapintatos ember mindig őszinte. Abban, amit mond és főleg abban, amiről hallgat. (Wass Albert)

Az ember önmaga tulajdonságai és zavarai felől teljes tudatlanságában a megoldást úgy keresi, hogy mindazt, ami kényelmetlen zaklató, azt másra hárítja, és mást megvet és gyűlöl és bírál és lenéz és szidalmaz, azért, ami benne elintézetlen. A legtöbb esetben az, akire a kivetítés történik, azokban a hibákban, amelyekért az ember vádolja, teljesen ártatlan. (Hamvas Béla)

A közösségben az élet lehetőségét nem az egyenlőség nyújtja, hanem a feladatok sokszerűségének (munkamegosztás) egysége, az egység pedig nem egymással egyenlő, vagyis egymással felcserélhető, hanem egymástól mérték szerint különböző elemek találkozása. Ha ez a funkcionális rend megbomlik, mint ahogy Európában az újkorban megtörtént és a szellemi kaszt elvész, a közösség lefejezett társadalomban él, nem az értelem szerint, hanem a történet démonikus erőinek kiszolgáltatva, az eszeveszettség sajátos állapotában, amikor a lényeges dolgokkal senki sincs tisztában. A szellemi kaszt a központi agyvelő és ha egy társadalomban a középpont hiányzik, merő reflexek szerint kénytelen élni. (Hamvas Béla)

Hogy azt, mi eljön, nem tudhatjuk, ó be rossz! (Euripidész)

...fölösleges ismerni a jövőt, ha úgyse háríthatjuk el... (Lukianosz)

Nézd, mi mögötted van, s mi előtted, lásd meg előre: Így tesz a bölcs Janus, két arccal kétfelé néz szét. (Cato)

Jaj, hová legyen az ember, / ha sokadmagával van egyedül? (Szöcs Kálmán)

Nagy nyugalom évadját élem – / Érzem, az Isten gondol vélem. (Tóth Árpád)

Bármit tanulsz, magadnak tanulod. (Petronius)

Gazdaggá csak a lélek tehet... (Seneca)

Egyházi Képviselő Tanács

Január 18-án rendkívüli ülést tartott Kolozsváron. Az ülésen határoztak az építési-javítási segélyek szétosztásáról, valamint a 2001. évi üléskezési tervet tárgyalták meg.

Egyházi Képviselő Tanács április 4-én tartotta I. évnegyedi rendes ülését.

Egyházköri közgyűlések

Egyházköreink június 9-én és 16-án tartották meg évi rendes közgyűléseiket: a kolozs-tordai egyházkör június 16-án Tordán, a marosi egyházkör június 9-én Magyarzsákodon, a küküllői egyházkör június 16-án Désfalván, a székelykeresztúri egyházkör június 16-án Alsóboldogfalván, a székelyudvarhelyi egyházkör június 9-én Abásfalván, a háromszék-felsőfehéri egyházkör június 9-én Árkoson. A Küküllői egyházkörben a nyugdíjba vonult Fazakas Endre esperes helyett Nagy Endre magyarsárosi lelkészt választották esperesnek. A köri közgyűléseken Balogh Ferenc és dr. Kisgyörgy Árpád főgondnokok, dr. Rezi Elek főjegyző, András György és Mikó Lőrinc előadótanácsosok, valamint Kovács Sándor teológiai tanár képviselték egyházi központunkat.

Lelkészi értekezletek

Az I. évnegyedi lelkészköri értekezleteket 5-13. között tartották: a kolozs-tordai egyházkörben március 5-én a Kolozsvár 3. számú egyházközségben, a marosi egyházkör március 13-án Marosvásárhelyen, a székelykeresztúri egyházkör március 6-án Székelykeresztúron, a székelyudvarhelyi egyházkör március 8-án Székelyudvarhelyen, a háromszék-felsőfehéri egyházkör március 7-én Brassóban. Az értekezleteken András György előadótanácsos: Az egyház közéleti szolgálata és Kovács Sándor teológiai tanár: Toroczkai Máté élete és munkássága előadásai hangzottak el.

A II. évnegyedi értekezleteket május 9-15. között tartották a kolozs-tordai egyházkörben május 14-én Magyarországon, a marosi egyházkörben május 15-én Vadadon, a Küküllői egyházkörben május 11-én Szőkefalván, a székelykeresztúri egyházkörben május 8-án Székelykeresztúron, a székelyudvarhelyi egyházkörben május 10-én Homoródszentpéteren, a háromszék-felsőfehéri egyházkörben május 9-én Brassóban. Az értekezleteken Czire Szabolcs teológiai tanár: Hogyan védekezzünk az új vallási mozgalmak ellen, és Molnár B. Lehel levéltáros: Megemlékezés Körmöczi János püspökről címen tartott előadást.

Gondnok-presbiteri konferenciák

A gondnok-presbiteri konferenciákat február 19-26. között tartották: a kolozs-tordai egyházkör február 9-én Bágyonban, a marosi egyházkör február 20-án Erdőszentgyörgyön, a kükülői egyházkör február 21-én Kükülldombón, a székelykeresztúri egyházkör február 23-án Székelykeresztúron, a székelyudvarhelyi egyházkör február 26-án Homoródszentmártonban, a háromszék-felsőfehéri egyházkör február 24-én Brassóban.

A konferencián dr. Szabó Árpád püspök, Balogh Ferenc és dr. Kisgyörgy Árpád főgondnokok vettek részt.

Dávid Ferenc Egylet

A január 21-én tartott felolvasó ülésén dr. Gaal György tanár tartott előadást: *A magyar felsőoktatás évszázadai* címmel, Balogh Lilla énekszámaival Horváth Zoltán kísérte zongorán, szavalt Bartha Zita IX. osztályos tanuló.

A február 25-én tartott ülésen Angi István professzor tartott előadást: *Európaiságunk az egyházzene történetében* címmel, a kolozsvári Unitárius Kollégium énekkara kóruszámokat adott elő, szavalt Orbán Erika III. éves teológiai hallgató.

A március 25-i ülésen *A magyar tudomány évszázadai a millennium fényében* címen dr. Selinger Sándor tartott előadást. Monica Noveanu és Buzás Pál zongorajátéka, valamint Barabás Zsolt I. éves teológiai hallgató szavalata egészítette ki a műsort.

Az április 22-én tartott felolvasó ülésen dr. Egyed Emese tanár tartott előadást *A magyar irodalom értékei* címen. Közreműködött a Concordia vonósnyégyes, szavalt Rácz Norbert XII. osztályos tanuló.

Személyi változások

Benedek Sándor a Kolozsvár 2. sz. írisztelepi egyházközség lelkésze 2001. január 1-től nyugdíjba ment. 1932. december 10-én született Homoródújfaluban, középiskolai tanulmányait a székelyudvarhelyi Fémipari Műszaki Középiskolában végezte 1952-ben. 1952-1956 között a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán végezte teológiai tanulmányait, 1956-57-ben Csegezben, 1957-1975 között Bágyonban 1975-től a kolozsvári 2. sz. írisztelepi egyházközségben volt lelkész. Lelkészi szolgálata mellett 1973-1992 között a kolozs-tordai egyházkör esperese volt. Esperesi és lelkészi szolgálatát hűséggel, komolysággal és felelősségtudattal végezte. Lelkészi munkájának eredménye az írisztelepi egyházközség lelki és anyagi megszilárdulása.

Lelkész afia kibúcsúzóját január 7-én tartották. Az istentiszteleten a lelkészi szolgálatot lelkész végezte, dr. Szabó Árpád püspök mondott beszédet, amelyben értékelt a lelkész évtizedeken keresztül végzett egyházi szolgálatát, majd Székely Miklós esperes, Balázs Tamás magyarszövati lelkész, Bodor Ferenc egyházközségi gondnok, Nagy Levente írisztelepi református

lelkész és Bulbuka Gerő volt gondnok üdvözölte nyugalomba menő lelkészt. A kibúcsúzó istentiszteletet szeretetvendégség követte.

Bíró József kadácsi lelkész több mint négy évtizedes lelkészi szolgálat után 2001. január 1-én nyugdíjba ment. 1931. december 22-én született Szentgericén. Középiskolai tanulmányait Székelykeresztúron végezte 1952-ben. 1952-1956 között végezte teológiai tanulmányait a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán, 1956-1959 között Tordátfalván, 1959-1973 között Csokfalván, 1973-tól nyugdíjbamenetelég Kadácsban teljesített lelkészi szolgálatot. Lelkészi szolgálatát a türelem, a szeretet és a békesség jellemezte.

Fazakas Ferenc tordai lelkész több mint négy évtizedes szolgálat után 2001. január 1-én nyugdíjba ment. 1933. december 3-án született Székelykeresztúron. Középiskolai tanulmányait Kolozsváron végezte 1952-ben. 1952-56 között végezte teológiai tanulmányait Kolozsváron a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán. 1956-57-ben Komjátszegen, 1957-68 között Tordatúron, 1968-tól nyugdíjbamenetelég Tordán volt lelkész. Lelkészi munkáját egyházunkhoz való ragaszkodással, töretlen lelkesedéssel, hívei iránti szeretettel és felelősséggel végezte. Lelkészi munkája mellett részt vett 1972-74 között teológiai hallgatóink gyakorlati képzésében.

Simén Domokos csíkszeredai lelkész 2001. január 1-től vonult nyugalomba. 1928. december 14-én született Homoródalmáson. Középiskolai tanulmányait a székelykeresztúri Unitárius Kollégiumban végezte 1947-ben. Teológiai tanulmányait 1947-1951 között végezte Kolozsváron, az Unitárius Teológiai Akadémián, majd a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán. 1951-52-ben Küküllőszéplakon, 1952-1955 között Székelykálban, 1955-1977 között Ádámoson, 1977-től Csíkszeredában teljesített lelkészi szolgálatot. Lelkészi szolgálatához fűződik a csíkszeredai egyházközség megszervezése és megszilárdulása. Példamutató módon gondozta a Csíkszeredához tartozó kiterjedt szórványterület híveit is. Mindig és mindenhol hirdette és megélte unitárius hitét, „alkalmas és alkalmatlan időben” és helyen egyaránt.

Egyed Dániel alsórákosi lelkész 2001. április 1-től 44 évi szolgálat után ment nyugdíjba. 1931. április 18-án született Oklándon. Középiskolai tanulmányait Székelyudvarhelyen végezte 1950-ben, 1951-56 között végezte teológiai tanulmányait a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán. 1956-57-ben Bordoson, 1957-73 között Firtosváralján, 1973-tól nyugdíjbamenetelég Alsórákoson teljesített lelkészi szolgálatot. Kitartó, hűséges, áldozatkész szolgálat után ment nyugdíjba.

Fazakas Endre 2001. április 1-től ment nyugdíjba, Dicsőszentmártonból. 1934. december 23-án született Fiatfalván, 1952-ben tett érettségi vizsgát Sepsiszentgyörgyön, teológiai tanulmányait 1952-56 között végezte Kolozsváron a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius karán, 1956-64 között Lupényban, 1964-73 között Petrozsényban, 1973-tól nyugdíjbamenetelég Dicsőszentmártonban volt lelkész, 1999-től a küküllői egyházkör esperese.

Lelkészi munkáját minden egyházközségben lelkiismeretesen, pontosan, felelősséggel végezte.

Keresztes Sándor homoródszentpáli lelkész 32 évi szolgálat után 2001. március 1-től betegnyugdíjba ment. 1947. január 1-én született Nagyajtán, középiskolai tanulmányait Hosszúfaluban végezte 1964-ben, 1964-65-ben Medgyesen majd Kiskapuson dolgozott, teológiai tanulmányait 1965-69 között végezte a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben, 1969-74 között Csehétfalván, 1974-től Homoródszentpálon volt lelkész. Lelkiismeretes munkájáról kiváló lelkészi szolgálataival tett bizonyosságot.

Nyugalomba vonult lelkészeinknek egészséget és hosszú, nyugodt éveket kívánunk, lelkészi munkájukat egyházunk nevében köszönjük.

Demeter Erika magyarzsákodi lelkész április 1-től áthelyezést nyert az erdőszentgyörgy-bözödújfalvi egyházközségbe.

Berei István lelkész beiktató ünnepélyét tartotta június 4-én a kissolymosi egyházközség. Az ünnepélyen lelkész szolgálatát követően dr. Szabó Árpád püspök mondott beiktató beszédet majd id. Szombatfalvi József esperes iktatta be a lelkészt. A beiktató ünnepélyen lelkészek és a gyülekezet tagjai mondtak üdvözlő beszédeket.

Mezei Csaba ádamosi lelkész választás alapján május 1-től kinevezést nyert a Kolozsvár 2. sz. írisztelepi egyházközségbe.

Lelkész- és énekvezérképzés

Szabó László gyakorló segédlelkész január 23-án lelkészképesítő vizsgát tett.

Cseh Dénes firtosmartonosi gyakorló segédlelkész, Jenei Csaba pipezsásznádasi gyakorló segédlelkész és Pavelka Attila gyakorló segédlelkész-levéltáros január 23-án javító szakvizsgát tett.

A Protestáns Teológia Intézetben február 2-án fejeződtek be az I. félévi vizsgák.

A teológiai csendes napokat február 9-10. napjain tartották. A csendesnapok alkalmával Nagy László marosvásárhelyi és Török István olthévízi lelkész: A lelkészi szolgálat új kihívásai a városi és falusi gyülekezetben, Székely Miklós esperes-lelkész: A lelkészi hivatás kialakítása és megélése, Vetési László református szórványelőadó-lelkész: A szórványkérdés és Vigh László természettudós: Hit és természettudomány címen tartott előadást. A csendesnapokat közös áhítat zárta.

A II. félévi előadások február 12-én kezdődtek.

Teológiai hallgatóink április 15-17. között húsvét ünnepén és június 3-5. napjain pünkösd ünnepén legációk szolgálatokat végeztek.

A Teológiai Intézetben a II. félévi vizsgákat május 25-június 30. között tartották.

Bandi Margit Hajnalka magyarsárosi, Cseh Ildikó marosvásárhelyi, Csiszér Albertné Péterfi Katalin szentháromsági és Sorbán Enikő homoród-

almási ifjak a marosvásárhelyi Kántor-tanítóképző végzettjei június 18-án énekvezérképesítő vizsgát tettek.

Iskoláink

Unitárius kollégiumainkban június 15-én tartották az évváró ünnepélyt.

A kolozsvári kollégiumban június 16-án, a székelykeresztúri kollégiumban június 8-án tartották a ballagást, mindkét ballagási ünnepélyen jelen volt dr. Szabó Árpád püspök.

Különbféle rendezvények és közéleti események

■ Dr. Szabó Árpád püspök január 1-én fogadást adott a püspöki lakáson. A fogadáson részt vettek egyházi központunk alkalmazottai, a kolozsvári egyházközségek lelkészei és hívei.

■ A Testvéregyházközségi Tanács január 17-én ülést tartott Kolozsváron.

■ Az észak-amerikai Testvéregyházközségi Tanács február 22-25. között tartotta szokásos évi konferenciáját Bostonban. Egyházunkat az egyházkörök megbízottai képviselték: Kriza János kolozs-tordai, Sándor Szilárd marosi, Mezei Csaba küüllői, Dancs Lajos székelykeresztúri, Bíró Barna székelyudvarhelyi és Kiss Alpár háromszék-felsőfehéri egyházkör.

■ ICUU vezetőképző konferenciát tartottak Shillongban (India) február 2-7. között. A konferencián egyházunkat dr. Szabó Árpád püspök, dr. Rezi Elek főjegyző, Kovács Sándor teológiai tanár és Gyerő Dávid lelkész képviselték. Február 8-án egyházunk képviselői iskolaavatáson vettek részt, majd február 9-11-én képviselték egyházunkat az Észak-Indiai Unitárius Egyház évi főtanácsi ülésén, Nongkremben.

■ Püspökválasztó Zsinatot tartottak Budapesten február 3-án a Magyarországi Unitárius Egyházban. A Zsinat Rázmány Csaba budapesti Hőgyes Endre utcai egyházközség lelkészét választotta püspöknek, Balászi László fűzesgyarmati lelkészt főjegyzőnek és Mikó Istvánt főgondnoknak. Egyházunkat András György előadótanácsos és Székely Miklós közügyigazgató képviselték.

■ Rázmány Csaba püspököt a június 10-én tartott Zsinaton iktatták be tisztségébe. A püspökbeiktató Zsinat alkalmával lelkészavatást tartottak. Lelkesszé avatták: Miklósi Vári Katalin, Sándor Gyula Mátyás és Szász Adrienne lelkészeket. A Zsinaton egyházunkat dr. Szabó Árpád püspök képviselte.

■ Március 18-án, Nemzeti Unitárius Vasárnap alkalmával, Kolozsváron, a belvárosi templomban dr. Rezi Elek főjegyző tartott előadást a világ unitárius egyházairól.

■ Dr. Szabó Árpád püspök április 30-május 13. között látogatást tett az észak-amerikai Unitárius Egyházban.

■ Május 13-21. között dr. Szabó Árpád püspök, dr. Rezi Elek főjegyző és Kovács István sepsiszentgyörgyi lelkész kanadai Montrealban részt

vettek az ICUU közgyűlésén és a Kanadai Unitárius Egyház évi rendes közgyűlésén.

■ Balázs Ferenc mészkei lelkész születésének 100. évfordulójára emlékeztek május 26-án az Unitárius Egyház, az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület, a Romániai Magyar Népfőiskolai Társaság szervezésében, a szervezéshez anyagi támogatást nyújtott az Illyés Közalapítvány is. Délelőtt Kolozsváron, egyházunk dísztermében előadások hangzottak el: Kovács István szerkesztő-lelkész: Balázs Ferenc hit-és életfelfogása; Dáné Tibor Kálmán, az EMKE-RMNT titkára: Izlandtól – Mészkeig; Vallasek Júlia, PhD hallgató, egyetemi gyakornok: Balázs Ferenc levelei feleségéhez Christine Frederiksenhez; Cseke Péter író: Balázs Ferenc relevanciák; Keszeg Vilmos egyetemi tanár: A népiesség az irodalmi beszédmódban; Kötő József színháztörténész, EMKE elnök: Balázs Ferenc alakja a hazai drámairodalomban.

Délután Mészken: istentisztelet, melyen a lelkészi szolgálatot dr. Szabó Árpád püspök végezte, András György előadótanácsos: Balázs Ferenc, a lelkész címen tartott előadást, a kolozsvári Unitárius Kollégium énekkara ünnepi műsort adott elő, Bartha Zsuzsanna mészkei lelkész köszöntötte a résztvevőket. Az istentiszteletet koszorúzás követte, megkoszorúzták Balázs Ferenc szobrát a mészkei templomkertben, beszédet mondott dr. Rezi Elek főjegyző, majd a jelenlevők megkoszorúzták Balázs Ferenc kopjafáját a mészkei temetőben, beszédet mondott Székely Miklós közügyigazgató.

Az ünnepség szeretetvendégséggel ért véget.

■ Millenniumi emlékművet avattak Nagyajtán, és megemlékeztek a kommunista hatalom által bebörtönzött unitárius lelkészekre és teológiai hallgatókra május 27-én. A rendezvényen részt vett és az istentiszteleti szolgálatot végezte dr. Szabó Árpád püspök.

■ László Gyula történészre emlékeztek, születésének 100. éves évfordulóján Kőhalomban. Az ünnepségen részt vett dr. Szabó Árpád püspök és Balogh Ferenc főgondnok.

■ Templomszentelést tartottak június 23-án Fehéregyházán. A fehéregyházi leányegyházközség új templomát dr. Szabó Árpád püspök szentelte fel.

■ Dr. Rezi Elek főjegyző és Kovács István sepsiszentgyörgyi lelkész június 25-29. között Oxfordban részt vett az ICUU konferenciáján.

Halottaink

Özv. Lukácsi Mózesné Jánosi Anna, Lukácsi Mózes volt csehétfalvi lelkész özvegye életének 83. évében, 2001. január 2-án Székelyudvarhelyen elhunyt. Január 4-én temették a székelyudvarhelyi belvárosi templomból az unitárius temetőbe. A temetésen a lelkészi szolgálatot Kedei Mózes székelyudvarhelyi esperes-lelkész végezte.

Özv. dr. Bende Béláné Gyárfás Karolina volt kövendí teológiai tanár özvegye életének 87. évében január 11-én Kolozsváron elhunyt. Január 15-én temették a Házsongárdi temetőben. A temetésen a lelkészi szolgálatot Bálint B. Ferenc belvárosi lelkész végezte.

Nyitrai Mózes nyugalmazott lelkész életének 88 éves korában, március 21-én Marosvásárhelyen hunyt el. 1913. október 24-én született Mészkon. 1933-ban tett érettségi vizsgát a kolozsvári Unitárius Kollégiumban. Teológiai tanulmányait a kolozsvári Unitárius Teológiai Akadémián végezte 1937-ben. 1937-1939 között Marosújváron, 1939-1940 között Kocsordon, 1940-46 között Lupényban, 1946-57 között Kénosban, 1957-58 között Homoródkarácsonyfalván, 1964-80 között Vadadon volt lelkész. Vadadi lelkészisége idején újjáépítették a templomot. 1958-1964 között politikai fogolyként börtönbüntetést szenvedett. A temetési szertartás március 23-án Marosvásárhelyen kezdődött, ahol Nagy László marosvásárhelyi lelkész búcsúztatta. Folytatódott Homoródkarácsonyfalván a templomban, itt a lelkészi szolgálatot Benczédi Ferenc nyugalmazott lelkész végezte. Egyetemes Egyházunk nevében dr. Rezi Elek főjegyző mondott beszédet, a székelyudvarhelyi egyházkör nevében Tódor Csaba kénosi gyakorló segédlelkész, a sírnál Nagy Ferenc nyugalmazott lelkész búcsúztatta.

Emlékük legyen áldásos és örökösük csendes!

HIBAIGAZÍTÁS

Folyóiratunk előző (2000/1-4.) számában sajnos több súlyos hiba került. Mindenekelőtt **Ajtay Ferenc**: *Dr. Ferenczi Sándor emlékezete* c. írásában szükséges a következő utólagos helyreigazításokat megejteni:

A 98. oldalon, a 4. bekezdés 13. sorában: dr. Ferenczi Sándor nem 1942-ben végezte el az egyetemet, hanem 1924-ben; a 100. oldalon a 10. sorban: „a (kiolvashatatlan) stádiumban voltak” helyett: „kezdeti stádiumban voltak” a helyes; a 100. oldalon, az első bekezdés 5. sorában „felkutatása” helyett „felkutatásának” kellett volna. A 101. oldal 5. sorában szereplő hévízi tündérrózsa latin neve helyesen: *Nymphaea lotus var. thermalis*; a 8. sorban pedig „baltoszlópai kitermelésé” olvasandó. A 102. oldalon, a 2. bekezdés 3. sora helyesen: „A pin-cében átütöttük a falat...”; a 104. oldal első bekezdésének 4. sorában természetesen biológia tanár olvasandó a „biológiai” helyett.

A 124–129. oldalakon olvasható *Richard Beal* amerikai (Louisville, Kentucky) unitárius lelkész *Kik az univerzalisták?* című prédikációja miatt kaptunk ugyancsak jogos bírálatot: „Richard Beal még nem tanult meg magyarul!” – Így igaz. Ennél sajnálatosabb, hogy mi ennek ellenére is elfelejtettük feltüntetni hű tolmácsának és fordítójának – **dr. Gellérd Judit**nak – a nevét.

Az igen tisztelt Szerzőktől, a Fordítótól és Olvasóinktól ezúton is bocsánatot kérünk!

(A szerkesztők)





