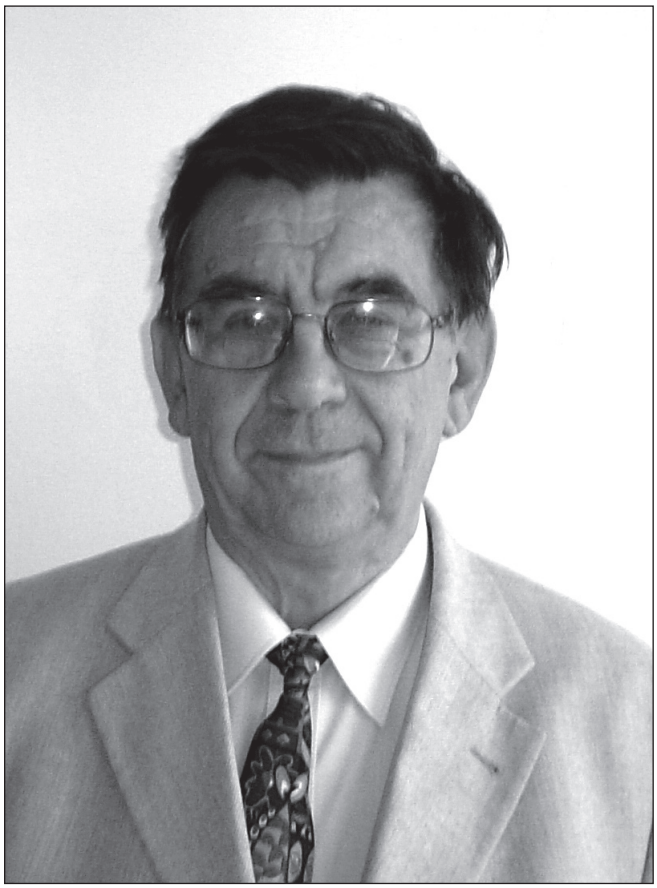
Ünnepi tanulmányok
Szigeti Jenő
70. születésnapjára

Ünnepi tanulmányok
Szigeti Jenő
70. születésnapjára

Miskolc
2006



Tartalom

Előszó 9
Rajki Zoltán
Életút-interjú Szigeti Jenővel 11
Balogh Judit
A székely primorok és a nemesség kérdése 25
Barna Gábor
Az egyházak és vallások jelentősége
a Bánság mindennapi életében 40
Bessenyei József
Telegdy Miklós nagyszombati plébános, mint kölcsönszerző. 46
Csepregi Zoltán
„Es laufft auch der Lutter in alle sachen uberall mitt…”
Brandenburgi György őrgróf (1484–1543) szerepe
Boroszló város reformációjában 54
Dobos Marianne
„megszentelődni, és másokat is megszentelni…” 63
Domanyi, Thomas
Ethische Wertsysteme im Dienste Werdenden Lebens 73
Fabiny Tibor
A Rákóczi-szabadságharc valláspolitikai előzményei 80
Fazekas Csaba
Parainesis a Bihar megyei honfiakhoz 1839-ből 100
Ferenczi László
Az európai irodalom története fogadtatásáról. 112
Halász Krisztina
Márai és a polgár kalandozása 127
Hangyás László
A hatalom-nyelvezet néhány strukturális összefüggése
az Apokalipszisben 143
Heinz, Daniel
Adventgemeinde und Reformation. 154
Kabdebó Lóránt
Szabó Lőrinc és Zilahy Lajos találkozásaiból 173
LaRondelle, Hans K.
The Historicist Method of Biblical Prophetic
Interpretation. Its Validity and Limitations 187

Lendvai L. Ferenc
Tolerancia egykor és ma 212
Pásztor János
Az Egyház helyzete és missziója a posztmodern korban
a Jelenések könyvének világosságában 216
Pethő Sándor
Szigész epangelia. Adalék egy vallási toposz
jelentéstörténetének vizsgálatához 233
Petneki Áron
Pompa episcopalis avagy a püspöki reprezentáció
a barokk kori Közép-Európában 238
Petrőczi Éva
„Magyarosság" és „bibliásság" Medgyesi Pál
három prédikációjában 264
Rajki Zoltán
A könyv megszületésének története 271
Simon Zoltán
„Szappan és víz". A karácsonfalvi cigányság vallásos életének
vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház
térnyerésének tükrében 278
Szvoboda Dománszky Gabriella
A kép ünnepe. Barabás Miklós: Pyrker János László,
József nádor és Arany János portréjának fogadtatása 299
Tokics Imre
Jeremiás és a szövetség. 313
Voigt Vilmos
Látomások újból 322

Előszó

Nem volt nagyon régen, amikor a Miskolci Egyetem hallgatói a fülem hallatára bizonygatták egymásnak, hogy Szigeti tanár úr olyan 50 év körüli lehet, és nem értik, hogy hogyan lesz nemsokára professor emeritus. Meg lehet érteni csodálkozásukat. Szigeti Jenő azonban nemcsak fiatalosságával szégyeníti meg a nála kevesebb évet számlálókat. Szerteágazó műveltségének, munkabírásának követése sokunk számára jelent meghaladhatatlannak tűnő feladatot. A születésnapjára összeválogatott tanulmányok tematikáinak sokszínűsége is elsősorban az ő sokoldalúságának bizonyítéka, talán felvillant valamit abból, hogy Szigeti Jenő mennyire különböző területeken kerülhetett kapcsolatba pályatársakkal, kollégákkal és tanítványokkal. Szerzőink között akad történész, egyháztörténész, irodalomtörténész, irodalmár, néprajzos, teológus, klasszika-filológus stb. – nagyjából reprezentálva azokat a tudományterületeket, amelyekkel Szigeti Jenő az elmúlt évtizedekben nemcsak kapcsolatba került, hanem nagyon is hozzáértő publikációkkal gyarapította könyvtárainkat, s lett inspirálója további kutatásainknak, mutatott fel más vonatkozásban nem tapasztalható újabb szempontot.

Jelen kötetünk három intézmény, az Adventista Teológiai Főiskola (Pécel), a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara (Miskolc) és a Theologische Hochschule (Friedensau) összefogásával jött létre.

Kedves Jenő! A szerzők, valamint tisztelőid, barátaid népes serege nevében ezúton köszönjük a barátságodat, biztatásaidat, tanácsaidat, mindazt a sok jót, amit kaphattunk Tőled. Tudom, nem érted félre, ha kimondom, hogy amikor sok boldog születésnapot kívánunk Neked, egyúttal azt is hangsúlyozzuk, hogy még nagyon sokáig szükségünk van a sokoldalú segítségedre, közreműködésedre.

Esetedben pedig különös jelentősége van a hétköznapokban már elkoptatott értelmű jókívánságnak: Isten éltessen!

Miskolc, 2006. november.

Fazekas Csaba

Életút-interjú Szigeti Jenővel

– Mit jelentett számodra a szülői ház és az adventista lelkészi családi háttér?

– Harmadik generációs adventista családban születtem. Anyám és apám is hívő emberek voltak. Két testvéremmel együtt, nekik köszönhetjük hitünket. Viszont apám és anyám megvívták azt a harcot, amelyet a második generációnak meg kellett vívni. Többek között az anyám nagyon szeretett olvasni. A régi tradicionális adventista kegyesség szerint egy tisztességes hívő adventista ember a Biblián, az énekeskönyvön, valamint a White-könyveken kívül mást nem olvas. Édesanyám azonban óriási szépirodalmi jártassággal rendelkezett. A klasszikusokat ismerte és olvasta, később nekünk is a kezünkbe adta. Az olvasás iránti szeretetemet tőle örököltem. Édesapám lelkipásztor volt. Ez azt jelentette, hogy kisgyermek korunkban nagyon keveset voltunk együtt vele. A prédikátornak ugyanis akkor van dolga, amikor a családdal is lehetne foglalkozni. Különösen az első éveimben volt ez így. Ugyanis a háborús években egyházunkat hosszabb időre betiltották. Apámat ritkán láthattuk, soha sem tudhattam, hogy hol van, nehogy véletlenül elkotyogjam.

Apám is olvasott volt. Kiválóan ismerte a White-könyveket. Németországban tanult teológiát az adventista misszióiskolában. Számos magyar nyelvű teológiai, lélektani és szociológiai könyvet örököltem tőle. Széljegyzetei mai napig megtalálhatók. Praktikus gondolkodású és kiváló lelkigondozó volt, jól tudott az emberekkel bánni. Bennünket is úgy szeretett, hogy az egész családunknak fontos legyen a gyülekezet, az egyszerű ember szeretete. A gyülekezetben nőttünk fel és ez határozta meg egész életünket. Ezekben az években rögzült bennünk, hogy a gyülekezeti lét nem egyszerűen egy szolgáltatás, hanem szolgálat. Az az értelme az egész életemnek, hogy ezért a valamiért, amit az akkori szóhasználat szerint „Mű"-nek hívtak, majd később egyháznak, valamit meg kell tennem.

Kamaszkorom nagy részét az iskoláimból adódóan, a Zauner nagymamánál töltöttem. A nagymama nagyon kemény, konzervatív adventista volt. A vele folytatott dialógusok, a kemény viták és párbeszédek sorozata volt, melyek a hitemet tulajdonképpen megalapozták. Vele a verbális inspirációs kérdésektől kezdve, mindent végig vitattunk. Most látom a nagymama bölcsességét, mert egy kamaszgyerekkel vitatkozni. Ugyanakkor ez számomra azt jelentette, hogy mindenféle véleményű, világnézetű emberrel, akik ebben a közösségben voltak, vállaltam a közösséget.

– Lelkészgyerekként nagyon sokszor költöztetek? Hol nevelkedtél és hol jártál iskolába?

– Nem tudom megmondani, hogy lelkészgyerekként hová való vagyok. Budapesten születtem, nagyszüleim is Budapesten éltek, de a szüleim Kecskeméten

laktak. Rövidesen Zuglóba költöztünk a Kerékgyártó utcába, majd pedig Budára kerültünk. Hamarosan Szombathely következett és gyermekkori emlékeim is jórészt ide kötődnek. Szombathelyet Miskolc követte. A költözések az iskoláimra is kihatással voltak. Az első osztályt Budapesten a Hernád utcai általános iskolában jártam, mert édesanyám rossz egészségi állapotban volt, akkor várta István öcsémet. Ezért Szombathelyről, Budapestre költöztem nagymamához. Másodikos koromra hazakerültem Szombathelyre és ott ért a második világháború. Harmadikban visszakerültem Budapestre ismét a Hernád utcába, de már egy másik iskolába, mert nem tudták apám Miskolcra helyezését szállítóeszköz hiányában 1945/46-ban lebonyolítani. A negyedik osztályt Miskolcon, a Palóczy utcai Református Elemi Iskolában, az ötödiket a Lévay József Református Gimnáziumban végeztem. Az iskolák államosítása után ismét a Palóczy utcai – de már általános – iskolába kerültem, nyolcadikos koromig. 1951-ben a Fasori Evangélikus Gimnáziumba „véletlenül", tehát az Isten gondviseléséből kerültem, hiszen az ország egyetlen középiskolájába sem vettek volna fel apám foglalkozása miatt, aki klerikális reakciósnak én meg osztályidegennek számítottam. Szüleimen kívül, néhány sztahanovista gyülekezeti tag is megpróbált mindent, de sikertelenül. Nyáron az egyik barátom megemlítette, hogy ott van egy üres hely. Mivel a bizonyítványom is nálam volt, felkerestem a gimnázium igazgatóját. Az osztály indulásához szükséges negyven fős csoport, pont velem együtt jött létre.

Miután azonban megtudta, hogy édesapám adventista lelkész, üvöltözni kezdett és közölte, hogy ő fogja tanítani a magyar irodalmat, és azt már most mondja, hogy kettesnél nem lesz jobb a jegyem. Így is történt. Az órákon állandóan szektásozott és üvöltözött velem. Érdekes módon az osztály elég hamar mellém állt, pedig „úri" gyerekek voltak, hozzájuk képest én csak egy szegény vidéki fiú. Már nagyon fogytán volt a türelmem, amikor egyszer az osztályfőnököm elmondta, hogy két választásom van az igazgatóval kapcsolatban. Vagy kikészülök miatta, vagy jobban fogom tudni a magyart, mint ő. Az utóbbit választottam. Felírt egy cédulára egy nevet, majd felkerestem az Országos Széchenyi Könyvtárban ezt az öreg könyvtáros bácsit, aki odaadta nekem azokat a könyveket, amelyek szükségesek voltak ahhoz, hogy jól felkészült legyek minden magyar órán. Sőt, a legfrissebb irodalmat is kijegyzeteltem és már előre készültem. Magyar tanárom nagyon sokszor kihívott felelni. Még meg sem szólaltam, amikor már beírta a kettest. A dolgozataimra ráírta: „az osztály legjobb dolgozata" – kettes, de mindenkinek hármasnál jobbat adott. Érdekes párviadal kezdődött. Minden nagyképűség nélkül mondom, hogy tényleg felkészültebb voltam, mint ő, mert én azokat a legújabb könyveket is olvastam, melyeket neki is ismernie kellett volna.

Amikor vége lett az évnek, elkerültünk Pestlőrincre a Steimetz Gimnáziumba, osztályfőnökömmel együtt. Általában nem voltam nagyon jó tanuló, de amikor kellett, mindig „belehúztam". A szülői értekezletek arról szóltak, hogy jó eszű, de lusta gyerek. Ez azért volt, mert én inkább csak olvasni szerettem. A kerületi versenyeket azonban sorban megnyertem, mert elég jól fogalmaztam.

A kerületi DISZ lapba is kellett írnom cikkeket. Ekkortájt dőlt el, hogy humán irányba megyek. Végül leérettségiztem, magyarból és történelemből kiválóan. 1955-ben tehát mindenképpen megvolt arra az esélyem, hogy felvegyenek jeles bizonyítvánnyal az egyetemre, de közölték velem, hogy osztályidegen vagyok.

– A számodra nehéz politikai helyzet ellenére megpróbálkoztál-e felvételizni az egyetemre?

– Azokban az években él-magyarosnak számítottam. Magyar-történelem szakra jelentkeztem és nagyon felkészültem a felvételire. A felvételi bizottság elnöke Ortutay Gyula volt. Mindkét tárgyból jól sikerült a felvételim, a bizottság tagjai csodálkoztak is a felkészültségemen, de lehervadt a szájukról a mosoly, mert a KISZ-titkár közölte, hogy X-es káder vagyok. Ortutay Gyula azonban odaadta nekem a névjegyét, hogy a következő héten keressem meg. A megbeszélésen felhívta a figyelmemet a TIT előadásokra, amelyeket egyetemi tanárok tartottak. Továbbá lehetővé tette számomra, hogy a speciális kollégiumokra bejárhassak. Így például Benedek Marcelltől hallgattam verstant, Lyka Károlytól biedermeier művészettörténetet, Szabolcsi Bencétől zenetörténetet, Gyergyai Alberttől francia irodalomtörténetet, Bartha Dénestől pedig egy szemináriumot Beethovenről. Javasolta még, hogy az egyetemi tankönyveken, szöveggyűjteményeken keresztül módszeresen dolgozzam fel az európai kultúrát, a kezdetektől napjainkig. Így különösen a történelemmel, irodalommal, zenével és a művészetekkel foglalkoztam. Múzeumokba másodikos középiskolás korom óta rendszeresen jártam és jegyzeteket, cédulákat készítettem. A Szépművészeti Múzeumot szinte kívülről ismertem. 1950-ben nyertem egy művészeti versenyt is. Megélhetésemet részben néhány gyerek korrepetálásából szerzett pénzből fedeztem, illetve Ortutay Gyula gyakornokként foglalkoztatott az ELTE-n és ennek során egy-egy professzornak ebédet is vittem. A napjaim többi részét az Országos Széchenyi Könyvtárban töltöttem. Közben pedig 1956-ban és 1957-ben is felvételiztem az egyetemre magyar-művészettörténet és magyar-könyvtáros szakra.

– A szülői ház, az iskolák mellett a gyülekezet hatott leginkább a fejlődésedre? Milyen volt akkor a gyülekezetben az ifjúsági élet?

– Amikor 1951-ben felkerültem Budapestre, nagyon aktív ifjúsági élet volt. Minden héten volt önképzőkörünk, bibliaórákat tartottunk és a gimnazisták számára is voltak külön programok. Egy adventista világnézeti kör alakult ki, ahol a materializmus dolgait teljesen szétszedtük. Öntevékeny volt, de több lelkész háttérből segítette, irányította. Vasárnapjainkat csaknem mindig együtt töltöttük az „A" gyülekezetben. Sajnos 1952-ben vagy 1953-ban állami nyomásra széthullott. Azonban a továbbiakban is értesítettük egymást, ha valahol valaki érdekes témáról prédikált és elmentünk meghallgatni. Emlékszem arra, hogy az önképzőkörben rám osztották a történelmet és az egyháztörténelmet. Dr. Tarjáni

Géza mint jogász, mindig a Biblia és a jog kérdéséről beszélt. Többen foglalkoztunk a Biblia és az irodalom kérdésével. Csináltunk egy éves beosztást, mindenki felkészült egy témából, elmondta és közösen megbeszéltük. Amikor 1953-54-ben ez is megszűnt, akkor gyülekezeti oldalon csináltuk tovább az önképzőkört, hosszú évekig a „B" gyülekezetben.

Egy másik dolog a Bényi Bandi bácsi vezette serdülőkör volt, amely lényegében folytatása lett az Esztári Katica néni irányította gyermekmunkának. A gyermekiskola után a kisserdülőket, Szabó Géza fogta össze. Bényi Bandi bácsi megtanított minket biciklit is szerelni, hiszen ő korábban kerékpárversenyző volt. Gyakorlatilag direktben hittanoktatás nem működött. Sokat kirándultunk, játszottunk, majd leültünk „bibliázni", amit ismét játék követett. A balatonlellei közös táborozások szintén élménydúsak voltak. Lellére nem egyénileg jelentkeztünk, hanem szervezett gyülekezeti ifjúsági csoportok jöttek. Először egyházterületi szinten, majd uniószinten. Később, akik kinőttünk a gyermek- és serdülőprogramokból, mi kezdtük a hittant tanítani. Személy szerint, érettségizős (1955) koromtól kezdve tanítottam hittant. Az 1957-58-as évek nehéz esztendőknek bizonyultak a fiatalokkal való foglalkozás területén, mert tilos volt. Ennek ellenére a gyülekezetekben pezsgő ifjúsági élet folyt, csak nem lehetett kijelenteni a szószékről, illetve nem kaptunk hivatalos megbízást végzéséhez, de lelkészi felügyelet alatt dolgoztunk.

Misszióiskolás koromban, Bajor bácsi mellé helyeztek a „B"-be és az ifjúsági munka vezetése volt a feladatom. A kirándulásokra magunkkal vittük az úttörő nyakkendőt is, felkötöttük és leültünk Bibliát tanulmányozni. Nem ellenőrzött minket senki, hiszen egyértelműen úttörő foglalkozásnak vélték. Mikor a foglalkozás véget ért, akkor levettük a nyakkendőt és játszani kezdtünk.

– Később azonban a pályád módosult, mert lelkész lettél. Hogyan kerültél be az adventista szemináriumba?

– Az 1956-os forradalom eseményeibe részben bonyolódtam bele a jó Istennek, édesanyámnak, valamint Lenk Lajosnak köszönhetően. A jó Istennek azért, mert '56-ról számos fotó készült és ezek az ÁVO/ÁVH archívumába kerültek. Segítségükkel gyűjtötték össze az embereket. A fotóanyagot 1990-ben kiállították a Várban. Feleségem 25 képen ismert fel, de mindegyiken háttal voltam. Anyámnak azt köszönhettem, hogy a tüntetések elején azért nem tudtam részt venni, mert október 22-én éjszaka jöttem haza Békéscsabáról, reggelre eldugta a cipőmet, így akarta megakadályozni, hogy részt vegyek a tüntetéseken. Ezért már csak a Bem térre értem ki, majd a Sztálin szobor ledöntéséhez mentem. Útban hazafelé – Kispestre – a Rádiónál is körülnéztem, majd mikor lövöldözni kezdtek, a Nagyvárad térig még villamossal, onnan gyalog mentem haza. Már akkor rendezett hadisorban tankok álltak végig az Üllői úton, ami akkor még Vörös Hadsereg útja volt. November 4-e után nem mentem be az egyetemre, mivel az egyetemi hallgatók sztrájkoltak. El-eljártam a könyv-

tárba, de inkább otthon olvastam. 1957 februárjában érkezett meg a harmadik mentőangyalom, Lenk Lajos, aki Balatonlellére vitt Halász Istvánnal együtt – Ő aki énektanári diplomával rendelkezvén, kottákat másolt, én pedig az összegyűjtött, ám rendezetlen versekből készítettem gyülekezeti szolgálatra verseskötetet, továbbá az építkezésnél segédkeztünk. Számunkra az volt ekkor a lényeg, hogy eltűntünk az emberek szeme elől, hiszen akkor még Lellének az a része, ahol a mai Advent Üdülő van, gyakorlatilag a senki földje volt, egészen Balatonszemesig. 1957-ben ismét felvételiztem és ismét nem vettek fel. Megfellebbeztem, de Lenk bácsi úgy döntött, hogy Halász István feljön Pestre személyi titkárának, én pedig az akkor induló szemináriumba megyek diáknak. A fellebbezésemre megérkezett választ csak hónapokkal később bontottam fel, melyből kiderült, hogy felvettek.

– Hogyan teltek a szemináriumi éveid?

– Szemináriumba járni akkoriban missziói feladat volt. Az iskola egyszerre volt gyenge és erős. Gyenge volt, mert senki sem tudta, mit kellene igazából tanítani az iskolában, hiszen a diákok egy része nem rendelkezett érettségivel. Éppen ezért magyar irodalmat és helyesírást is tanítottak nekünk, de a többségnek ez teljesen értelmetlen volt. Az iskola a régi bibliaiskolák szellemében működött. Így Friedensauhoz hasonlóan kertészete is volt, abban a reményben, hogy önfenntartó lesz általa. A terv szerint három napot dolgoztunk és három napot pedig tanultunk volna. Nagyon sokat köszönhetek Lenk Lajosnak, Kiss Jánosnak és Pechtol Jánosnak. Mindhárman nívós, mai napig használható jegyzeteket adtak. 1961-ben végeztem, és az egyháznak az volt a terve velem, hogy külföldre küldenek tovább tanulni, hogy később a szemináriumban taníthassak. Ugyanis az Állami Egyházügyi Hivatal hiányolta az egyetemi végzettséget a tanárok között. Külföldre azonban nem sikerült kijutnom, pedig Prágával és Angliával is próbálkoztunk. Végül Pechtol János segítségével az Evangélikus Teológiai Akadémián kezdtem el további tanulmányaimat, még ugyanebben az évben.

– Milyen érzés volt adventistaként az evangélikus teológián tanulni?

– Mindössze 4-5 fővel indult az évfolyamom. A gyerekkori megszégyenítések emlékei miatt kissé félve kezdtem a tanulmányaimat, de nagyon jó barátokra találtam. Nagyon hamar osztályelső lettem és tiszta jelessel végeztem az iskolában. Sokat köszönhettem a tanáraimnak. Szeretettel emlékszem vissza professzoraimra, Dr. Pröhle Károlyra (Újszövetség), Dr. Pálfy Miklósra (Ószövetség), Dr. Ottlyk Ernőre (egyháztörténelem) és Dr. Nagy Gyulára (szisztematikus teológia). Különösen izgalmas volt számunkra Nagy Gyula és Pröhle Károly nívós, szellemi vitája. Már ott tanítottam, mintegy tanársegédként, egyháztörténelmet.

Az adventista és az evangélikus teológiát nem lehetett azonos mércével mérni. Az adventista teológián kevés volt a teológia, de sokat segített abban, hogy egyéni munkára kellett hagyatkoznom. De az evangélikus teológiának köszön-

hetem, hogy 100%-ig adventista teológusnak érezhettem magam. Tudniillik Pröhle Károly és Nagy Gyula nem csupán a tananyagot kérte számon tőlem, hanem két nap múlva visszahívtak, hogy az adott kérdésben, az adventista álláspontról is beszámoljak. Ha a válasz teológiailag korrekt és elfogadható volt, akkor kaptam jelest.

Az evangélikus teológián töltött éveim alatt is végeztem szolgálatokat. Ugyanis az egyháztól kapott 700 Ft-os ösztöndíjam mellett, nagyon sok kis gyülekezetet bíztak rám. Többek között Szolnokra jártam le, mert Erdélyi László ekkor Friedensauban volt. Ezzel párhuzamosan, az ifjúsági munkát továbbra is folytattam.

– Hogyan kezdődött a lelkészi szolgálatod?

– 1965-től Pestlőrincen lettem lelkész. Nem volt könnyű feladat, mert korábban apám volt a lelkésze ennek a gyülekezetnek. Hozzám tartozott többek között még Óbuda, Vecsés és Pilisszántó. Budapesten és környékén 1991-ig szolgáltam. A hatvanas évektől kezdve Palotay Sándornak olyan igényei voltak velem szemben, hogy írjak cikkeket, tanulmányokat, melyek végül is az ő nevén jelentek meg. Az első ilyen munkám a *Békehírnök*ben megírt sorozat volt Júdásról, „Lehettél volna hajnali csillag" címen. Az Egyházak Világtanácsa (EVT) által kiadott tanulmányi témákhoz kértek hozzászólásokat, kisebb tanulmányokat és ebbe segítettem be. A munka során kialakult egy kisebb baráti kör a teológiailag képzettebb lelkipásztorok között.

Egy másik feladatom, a szabadegyházi lelkészképzés megszervezése volt. 1966-ban lényegileg azért jutott csődbe az adventista teológiai iskola, mert nem voltak képzett tanárai. Az ÁEH pedig ragaszkodott ahhoz, hogy az intézmény tanárai egyetemi végzettségűek legyenek. Palotay Sándor azonban szerette volna a püspökökhöz hasonló a neve elé biggyeszteni azt a bizonyos dr.-t. Elmagyaráztam neki, hogy ehhez iskolára van szükségünk, mert te biztosan nem fogsz beiratkozni pl. a református teológiára. Egy közös teológiai intézmény megszervezését javasoltam. Ugyanis az egyes tagegyházakban, nincs elegendő számú egyetemi végzettségű teológus. Palotay végül beleegyezett, így mehettem az ÁEH-ba, az ügyeket intézni. A Hivatalban a szabadegyházak ügyét egy volt újpesti bőrgyári pártmunkás intézte, akinek évekig az volt a mániája, hogy a héber nyelv helyett arabot kellene tanítanunk, mert mi az arabokkal vagyunk szolidárisak és nem a zsidókkal. Hiába mondtuk neki, hogy az Ószövetség nyelve a héber és nem az arab. Palotay érdekesen állt hozzá, nem igazán szólt bele a munkába. Ez a kívül egyenes, belül görbe ember úgy volt vele, ha sikerül, a dicsőség az övé, ha nem, akkor a felelősség az enyém. Mindenesetre a Hivatalnál lehetett hivatkozni arra, hogy az ő megbízásából intézkedem. Az iskolát 1966-ban, a református és az evangélikus teológiák mintájára szerveztük meg. Alapvető filozófiája az volt, hogy a speciális tárgyakat mindegyik egyház maga csinálja. Az általános teológiai alapot pedig a Magyarországi Szabadegy-

házak Tanácsának Lelkészképző Intézete végezte. Kialakult egy közös tanári kar: Kiss János (adventista), Nagy József (baptista), Szebeni Olivér (baptista), Szigeti Jenő (adventista) és Wladár Antónia (metodista) lelkészek részvételével. Wladár Antónia az ószövetséget, én az újszövetséget, Szebeni az egyháztörténelmet, a rendszeres teológiát Nagy József, a gyakorlati teológiát Kiss János tanította. Később nem csak cserélődtek a tanárok, de újak is csatlakoztak. Id. Dr. Bartha Tibor református püspökkel, valamint Dr. Vámos József evangélikus teológiai tanárral olyan testvéri megállapodás született, hogy – először a debreceni református teológián, később majd az evangélikus teológián – 5,5 év tanulás után a hatodik év végén, az arra érdemes hallgatóink, egyetemi rangú diplomát szerezhessenek. 24 éven keresztül egymással békességben, jó testvéri viszonyban működött az iskola 1990-ig.

– Hogyan tudtátok végezni a szolgálatotokat ebben a nehéz időszakban?

– Abban az időszakban rájöttünk, hogy ha valaki forradalmian nekiugrik a falnak, akkor bekeményítenek. Viszont ha valaki ügyes, rugalmas, a lógás, a sok beszéd helyett becsületesen dolgozik, azt békén hagyják és a botrány elkerülése végett, tudomásul veszik azt, amit csinál. Ezt pedig csak jó minőségű munkával lehetett „kiérdemelni". Palotay is élvezte azt az első időkben, hogy ha meghívást kapott valahová, akkor saját kútfőből kellett összeállítania egy bizonyos anyagot. A stabil tanári kar kialakulásával azonban létrejött egy szellemi bázisa, amit felhasználhatott. Ez a csoport, soha nem írt május 1-jei szövegeket, mert azt bárki megírhatta, aki megtanulta a szocialista nyelvet. Lényegében ezekben az években működött egyfajta cenzúra. Ha egy szombatiskolai lecke kiadásáról volt szó, azt nekünk kellett elkészíteni, mert külföldi anyagot nem fordíthattuk le, nehogy olyan legyen mint az imperialistáké. Egy régebbi leckét elővettünk, ami már nem volt nála és megformáltuk úgy, hogy a lehető legkevesebb politikai és a legtöbb igei tartalom legyen benne. Ha nem volt benne semmi politikum, akkor visszadobták és nem lehetett kinyomtatni. Rájöttünk arra, hogy sokkal egyszerűbb, ha mindjárt a tanulmány elejére írunk egy oldalnyi népi demokratikus szöveget.

Gyülekezeti munkám alapvető célja, az osztályok építése volt. Ez részben a politikai háttérből fakadt. Ugyanis a Hivatal a hívekkel soha sem akart ütközni. A hívek nagyobb szabadságot élveztek, mint a lelkészek. Ha azt mondom, hogy ifjúsági tábort akarok szervezni, akkor lecsuknak érte. Ha azonban azt mondom, hogy a gyülekezet fiataljai elmentek kirándulni, akkor csak a KISZ titkár fejezi ki a nemtetszését. A következő taktikát alkalmaztuk. Legyenek a gyülekezetben öntevékeny sejtek, amelyet a belmisszió fog össze. Legyenek jó szombatiskolai osztályok, s ennek érdekében tanítókat képeztünk. Legyen jó diakónia, ezért imacsoportokat próbáltunk létrehozni.

A gyakorlatban úgy kezdtem lelkészi szolgálatomat, hogy az első helyre a látogatásokat tettem. Pestlőrincen végiglátogattam mindenkit, majd megszer-

veztem Pestimrén egy házi bibliakört, majd egyet az ötvenes villamos végállomásánál lakó testvéreknél és a gyülekezetben is. Ezek hétköznapi összejövetelek voltak, melyeken mindenről lehetett beszélgetni, kérdezni, a gyülekezeti tennivalókat is itt beszéltük meg és a közös, egymást erősítő imádkozás is része volt alkalmainknak. Természetesen – mint lelkész – mindegyiken jelen voltam, pásztoroltam a gyülekezetet. Az ifjúsági és a gyermekmunkához is, mindig találtam segítőtársakat. Miután „direktben" nem lehetett gyermek és ifjúsági munkát végezni, ezért számukra orgonistaképzést vagy énekkarokat szerveztünk. A felszentelt vének munkájára mindig számíthattam. Gyakran őket kértem meg egy-egy kisebb probléma megoldására, illetve tőlük kaptam információt arról is, mely ügyeket kell elintéznem, ugyanis a Hivatal nem foglalkozott a gyülekezeti munkával. Az egyházvezetés tudott ezekről, és kérték, elvárták a gyülekezetek gondozását. Tudták, hogy csak ebben az esetben élvezhetik a nép bizalmát. A Hivatal hiába bízott valakiben, hogyha a nép látványosan szembefordult vele. A Hivatalnak mindig olyan ember kellett, aki élvezte a tagok bizalmát is. Ha tehát valaki karriert akart befutni, mögötte komoly gyülekezeti munka kellett, hogy álljon. Viszont arra is vigyázni kellett, hogy ne legyen valaki túlbuzgó. Így nem lehetett nyíltan beszélni vagy statisztikát gyártani róluk. Ezt úgy lehetett „beadni" a Hivatalnak, hogy – kérem ilyen a mi gyülekezetünk, amikor idekerültem, már léteztek ezek a programok és nem állíthatom le őket. A 80-as években már úgy is lehetett érvelni a Hivatalban, hogy ha én ezt leállítom, el kell mondanom, hogy ezt önök kérték. Vállalják ezt? A dolgokat én kézben tartom és vállalom, hogy semmi ellenforradalmi dolog nem lesz belőle. Ennek az volt az ára, hogy néha nagy népi-demokratikus szólamokat meg kellett ereszteni az úgynevezett békegyűléseken, a *Békehírnök* című lapban, vagy a *Lelkésztájékoztatóban*, de soha nem az istentiszteleteken. Például amikor 1958-ban el akarták venni Lellét, megrendeztünk ott egy szabadegyházi békegyűlést. Ezzel két legyet ütöttünk egy csapásra. Megmentettük Lellét és vele együtt az ifjúsági munkát is. A gyülekezetben folyó ifjúsági munkát önképzőkörnek hívtuk. A gyülekezetben nem ifjúsági osztályról beszéltünk, tisztviselőket sem nagyon választottunk. Munkánk nem volt illegális, de nem csináltunk neki nagy propagandát. Evangélizációs sorozatokat is tartottunk, de ezeket vasárnapi istentiszteletnek hívtuk.

– Hogyan maradt idő d ilyen sűrű lelkészi munka mellett a tudományos munkára?

– Mondok rá egy példát. Amikor Békéscsabára száműztek, akkor gyakorlatilag Békéscsaba, Gyula, Orosháza és ezek környéke tartozott hozzám. Három nagy gyülekezetem volt, vasárnaponként pedig Budapesten tanítottam a lelkészképzőben. Teológushallgató korom óta, reggel hat órakor keltem fel, naponta olvastam a Bibliát és valamelyik White-könyvből egy részt. Ezek nélkül ma sem tudnék létezni. A gyülekezeti munkát csoportosítani kellett. Vegyük

például Gyulát. Itt Herceg Mária nénire és Jeszenszky Béla bácsira támaszkodhattam. Tudták, hogy minden szerdán déltől Gyulán vagyok. Mária néni a látogatásban segített, Béla bácsihoz viszont, mint idős szabómesterhez, azok a hírek futottak be, hogy kik szorulnak látogatásra, illetve még aznapi látogatásra. Estére összehívtam a gyülekezetet, ahol az aktuális kérdéseket beszéltük meg. A különböző szolgálati területeken is szorgalmasan végezték munkájukat a tisztségviselők. A szerda délelőttöm szabad volt, amikor kutathattam a gyulai levéltárban, 3-4 órát. Olvasásra pedig a vonaton jutott idő.

– A Békés megyei szolgálatod háttere egy külön tanulmány tárgyát képezi. Mikor kerültél vissza Budapestre? Hogyan élted át szolgálatodban az 1975-ös szakadást?

– 1974. október 2-án kerültem vissza Budapestre. Egy év leforgása alatt, háromszor pakoltam. Gyermekeim Békéscsabán kezdték el az iskolaévet, Rákosszentmihályon folytatták és Kispesten fejezték be. Nos, először körzeteket láttam el. Dolgoztam Óbudán, Pestlőrincen, Kispesten, Csepelen, Érden, valamint ezzel párhuzamosan az iskolában is tanítottam. 1975-ben, Egervári Oszkár után kerültem az „A" gyülekezetbe és 1979 októberéig szolgáltam ott. Nehéz évek voltak ezek, mert az első időszakban az Egervári által megválasztott bizottsággal kellett dolgoznom és ez a gyülekezet a szakadás egyik központjának számított. Ennek ellenére jól együtt tudtam dolgozni a gyülekezettel. Az „A" gyülekezet feloszlatása idején 163-an írták meg azonnali visszavételi kérelmüket. Amikor 1979. október közepén Amerikába mentem, már annyi tagja volt a gyülekezetnek, mint a szakadás előtt. Nekem az volt a taktikám, hogy nem vittem az egyházpolitikát a szószékre. Ugyanis, ha csak az evangéliumot hirdeted, akkor rendet tudsz teremteni. Így egy év alatt végigmagyaráztam a Jelenések könyve minden versét, három hónapon keresztül pedig a hármas angyali üzenetről beszéltem. Végigvettem a hitelveket is. Tervszerű prédikációs kampányt folytattam. Azt mondtam, hogy egy beteg gyülekezetet elsősorban jól kell táplálni.

– Hogyan kerülhettél ki Amerikába és ott milyen tevékenységet folytattál?

– 1979-ben Palotay nimbusza gyengült. Tisztán lehetett látni, hogy többen már startoltak a helyére. Közben Palotay névleges főigazgatói pozíciója mellett az iskola igazgatója lettem. Ugyanis Palotay a SZET néhány befolyásos emberével szemben, a „második vonalat" kívánta erősíteni. Amikor kiderült, hogy a világszervezetnek van két kelet-európai ösztöndíja, akkor az egyiket én kaptam meg, a másikat egy jugoszláv. Palotay és az ÁEH is beleegyezett a kiutazásomba. Az amerikai vízumkérelmemet még májusban beadtam, és megpróbáltam negyven éves fejjel egy gyors angol tudásra szert tenni Simonfalvy Lajosnál. A vízum azonban még októberben sem érkezett meg. A hónap végén kaptam egy vastag kérdőív csomagot és a nagykövetségen töltöttem egy teljes napot. Végül – mondhatni – váratlanul, október végén megkaptam a vízumot. Kimen-

tem a repülőtérre, ott azonban kiderült, hogy az iraki válság miatt nem indul a gép. Csak pár nap múlva, 1979. november 2-án sikerült elutaznom. 1980. augusztus végéig tartózkodtam az Egyesült Államokban az Andrews Egyetemen, posztdoktori ösztöndíjjal. Ennek során az angol nyelvórák mellett, Maxwellnek kellett beszámolnom a könyvtári és kutatómunkámról, valamint négy előadást kellett tartanom a kutatási témáimról. Lényegében két dologgal foglalkoztam. Egyrészt a volt Duna Unió területének adventizmusáról gyűjtöttem anyagot az Andrewson és a Generál Konferencián. Legérdekesebb felfedezésem egy magyar nyelvű szombatos imádságoskönyv volt, amelyet publikálnunk kellene. Ezt a könyvet szóról-szóra kézzel másoltam le, mert rossz állapota miatt nem lehetett gépi másolást alkalmazni. A fentiek mellett az apokaliptikával és a missziológiával foglalkoztam.

– Hogyan kerültél be az egyház adminisztrációjába? Mi volt az egyházvezetési filozófiád?

– 1980 tavaszán én még kint tartózkodtam az egyetemen. Amikor az egyház vezetői kijöttek a dallasi Generál Konferenciára, már látszott, hogy Szakács József és a Divízió viszonyában változás történt. Szakács végül SZET elnök, Zarka Dénes megbízott unióelnök lett. Utóbbi helyére a Dunamelléki Egyházterület vezetőjévé engem választottak és ezt a tisztséget 1981–1984 között töltöttem be.

Az egyházkormányzati filozófiám a következő volt. Nem feltétlen és mindenáron kell gyülekezeteket építeni, hanem működtetni kell a meglevőket. Ezt pedig csak úgy lehet, hogy a lelkész prédikál és ellátja anyaggal a gyülekezetet, vagyis nem önfenntartóvá teszi őket, hanem gondoskodik róluk. Ez a filozófia területi szinten is megnyilvánult. Így többek között a hit általi megigazulásról sokszorosított anyagot biztosítottam a prédikátorok részére. A lelkészek evangelizációs munkáját sokszorosított anyaggal segítettük. A lelkészértekezleteken fontos szerepet kapott a baráti közösség ápolása, ahol őszintén el lehet mondani a gondokat és bajokat. Ugyanakkor a hivatástudat megerősítését is kiemelten kezeltük. Sorozatokat tartottunk a prédikátor egyes feladataival kapcsolatosan, mint például „a prédikátor és a látogatás", „a prédikátor és a felkészülés", „a prédikátor és családja", „a prédikátor és pénzügyi élete" stb. Egy idősebb lelkész tartott egy rövid referátumot, majd közösen megvitattuk. Mellette egy teológiai jellegű továbbképzést is folytattunk, mert ekkor a lelkészkar többségét, teológiát végzettek alkották. A továbbképző anyagok nagy részét, az 1981-1984 közötti *Lelkésztájékoztató*ban publikáltuk. A lelkészekkel kapcsolatosan, „a nyitott iroda" programot valósítottam meg. Ugyanis területi és unióelnöki időm alatt, az irodám ajtaja mindig sarkig tárva volt. Ha egy prédikátor felkeresett, természetesen úgy tekintettem rá mint szolgatársamra, akinek szüksége van arra, hogy elmondja gyülekezeteivel való helyzetét és munkájával kapcsolatos kérdéseit is bátran feltárhatta. A nyitott kommunikáció sikeresnek bizonyult,

mert rengeteg információt kaptam anélkül, hogy bárkitől is kértem volna. Mindent tudtam a gyülekezetekről. Korábban is említettem már, hogy munkám során, kiemelt helyen volt a gyülekezetek látogatása. Rengeteget utaztam, hiszen minden szombatot más gyülekezetben töltöttem. Gyakran tartottunk hitmélyítő összejöveteleket. A lelkészek munkáját evangélizációs sorozatok tartásával is segítettem. Volt olyan év, amikor 16-17 sorozatot tartottam, de arra törekedtem, hogy a „siker" a prédikátoré legyen. Gondot fordítottunk az osztálymunka fejlesztésére is, mert a gyülekezet osztályokban él, dolgozik, vagy ott hal meg, veszít el mindent.

– Milyen politikát folytattál egyházvezetőként az Állami Egyházügyi Hivatallal?

– A politikám az volt, hogy ne a Hivatal keressen engem, hanem én keressem a Hivatalt. Ez azt jelentette, hogy az összes megyei hivatalnokot, negyedévenként végiglátogattam. Ezeken az alkalmakon tartottam egy beszámolót a tevékenységünkről. Az elhangzottak mindig valósak voltak, illetve ezekről korábban már más formában hallottak. Ennek a stratégiának lényege az volt, hogyha én mondom el, akkor én értelmezem egy szempontból az adott dolgot, és nem ő kérdez. A Hivatallal kapcsolatban egy fontos dolog volt. Lehetett valamiről nem beszélni. Lehetett valamit másképpen értelmezni, de ha egyszer hazugságon kaptak valakit, akkor nehéz helyzetbe került, mert beszervezhetővé vált. A nyolcvanas években már sok mindent el lehetett ésszel intézni a Hivatalban. Ha kitartottál a nézeted mellett, akkor előbb-utóbb engedtek, mert mindig célszerűbbnek tűnt számukra is együttműködni egy tevékeny személlyel, mint egy hitelvesztettel, mert utóbbi több feszültséggel járt.

– A nyolcvanas években gyakran jártál a Szovjetunióban. Milyen szolgálatot végeztél ott?

– A Generál Konferencia fél-legális oktatási programjában vettem részt. Az adventista világszervezet ugyanis valamilyen módon szerette volna biztosítani az ottani lelkészek képzését. A politikai helyzet miatt azonban az utcán, a cirkuszban, vagy éppen a múzeumokban tartottam beszélgetés formájában a konzultációkat. Fogalmam sincs, hogy ki készítette vagy szervezte a programot. A tantervet sem ismertem. Rendszerint Jean Zürcher, az Euró-Afrikai Divízió titkára közölte velem az oktatás aktuális témáját. Mindenféle jegyzet és egyéb segédanyag nélkül kellett helytállnom. A helyszínen általában Pircsák Illés várt. Egyedül, vagy a feleségemmel, Gyopival mentem, akivel együtt mint turisták utaztunk, tehát nem sejthette senki „küldetésemet". Pircsák Illés volt az én orosz szám, hiszen szinkron tolmácsom volt. Útjaink során mindig meglátogattunk valamilyen nevezetességet, vagy részt vettünk valamilyen kulturális eseményen, ahol „véletlenül" mellettünk is adventisták voltak. Magam sem tudtam soha, hogy kiket tanítok, csak annyit, hogy néhányan egyetemi végzettsé-

gűek. Nekik kellett leadnom a tananyagot, majd fél év múltán egy másik helyszínen kérdeztem vissza a korábban megtanítottakat. Nem volt hivatalos, de bizonyára tudtak róla az állami szervek. Az utrechti Generál Konferencián találkoztam velük, ott ismertünk egymásra – tanár és diákjai. Ekkor már nagy részük, vezetőtisztséget töltött be az egyházban és immár teológiai tudás is volt korábbi diplomájuk mellett.

– A lelkészi, majd később az egyházvezetői munkád mellett milyen területen végeztél tudományos munkát?

– Megőriztem a történelmi érdeklődésemet, amelyen belül a mentalitástörténeti iskolát követem. Eszerint engem az érdekel, hogy az adott korban hogyan éltek az emberek. Már középiskolás korom óta érdekel az adventista egyház története, de amikor komolyabb tudományos munkába kezdtem, azt mondtam, hogy az adventista egyház története önmagában véve érthetetlen, mert benne élt egy társadalmi közegben. Ennek a lényege az, hogy az emberek egy bizonyos specifikum szerint hisznek, és az adventista egyház is szükségszerűen ebben az irányban halad, vagy ezzel szemben valósít meg valamit, vagy mindkettőt egyszerre. Fiatal koromtól kezdve módszeresen gyűjtöttem a feljegyzéseket és egy cédularendszert alakítottam ki. Abból indultam ki, hogy elsősorban az eredetet kell megérteni, ezért a reformkorban kezdtem el kutatni. Eközben a nazarénusokra bukkantam, és tanulmányozni kezdtem mélyebben a történetüket. Jártam ugyan a levéltárakat, de a nazarénusokra vonatkozó dokumentumok belügyi iratok voltak és igen nehéz volt bármihez is hozzájutni. Így a dualista kor sajtóját kezdtem el tanulmányozni, mert ekkor minden településnek több újságja volt. A híreket maguknak kellett beszerezniük, ezért folklorisztikailag értékelhető anyagot találtam bennük. Eközben a hatvanas években megismerkedtem egy Soós Sámuel nazarénus egyházi szolgával, aki nagyon szerette volna, ha felekezetük fiataljainak katona-kérdése megoldódna végre. Ennek a munkának első gyümölcse az úgynevezett „fehér könyv" lett, majd Kardos Lászlóval közösen, elkészítettük a *Boldog emberek közössége: A magyarországi nazarénusok* című könyvet. Gyakorlatilag az erre épülő disszertációmra kaptam meg a teológiai doktorátust a Debreceni Református Teológiai Akadémián, az utóbbira pedig a kandidátusi címet.

A hetvenes évek végén, nyolcvanas évek elején kezdett az egyháztörténelem ismét jobban előtérbe kerülni. A Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete létrehozott egy egyháztörténelmi szakbizottságot Katus László vezetésével. Egy darabig részt vettem a munkájában, de a reformátusok nyomására kikerültem belőle, mert szerintük néprajzos voltam. Ekkor azok, akik az egyháztörténelem területén a mentalitástörténetet vizsgálták, kikerültek a bizottság munkájából. Így én a néprajzosokhoz csapódtam.

Molnár Ambrussal 1980-ban egy kutatást indítottunk el, amely során a protestantizmus gyökereit vallásnéprajzi szempontból vizsgáltuk. Ő az empirikus,

én a történelmi vonalat, továbbá létrehoztuk a Református Egyház Doktorok Kollégiumában az egyház-néprajzi szekciót. A munkához kiváló, nagy tekintélyű embereket sikerült megnyernünk. Első védnökünk Makkai László volt. Őt követte Újszászy Kálmán, aki a faluszeminárium létrehozásában alkotott nagyot a harmincas években. Közben pedig kialakult egy olyan egyháztörténeti szemlélet, amely szerint az emberek hitét, kegyességét is vizsgálnunk kell. A gondolat népszerűségét erősítette Erdei Zsuzsa könyvének publikálása. A Budapesti Folklór Tanszék egy vallásnéprajzi kötet elkészítését javasolta a meglévő tanulmányokból. Többször meghívtak előadásokat tartani az ELTE-re. Az egyetem ösztönzésére szereztem meg a kandidátusi címet. Értekezésemnek elfogadták a *Boldog emberek közössége* című könyvben megtalálható tanulmányomat. Opponenseim Gergely Jenő és Voigt Vilmos voltak. A kandidátusi vitára a Ráday Kollégium nagytermében került sor, és summa cum laude-val védtem meg. Az ELTE mellett az Evangélikus Teológiai Akadémián is tanítottam vendégtanárként másfél éven keresztül – egyháztörténelmet –, Fabiny Tibor professzor betegsége idején. Ezen kívül számtalan konferencián vettem és veszek részt.

A rendszerváltozás után tovább, folytattuk a tudományos munkát. A vallásnéprajz egyre népszerűbb lett a folkloristák között. Az ELTE-n rendszeres előadó lettem és felajánlották, hogy habilitáltassam magam. Ezt elég nehezen lehetett a megszerezni, mert az elsők között voltam és még nem alakultak ki a szabályok. Habilitációs értekezésként 15 vallásnéprajzi tanulmányomat adtam be, mellyel a Mundus Kiadó pályázatot is nyert, de a kötet sajnos a mai napig sem jelent meg. A tanulmányokat át kellene dolgoznom, mert a jegyzetanyag azóta elavult.

– A tudományos munka mellett rendszeres evangelizációs előadásokat tartottál az ország különböző részein a nyolcvanas évek közepétől. Hogyan nyílt lehetőséged arra, hogy művelődési házakban tarts bibliai témájú előadásokat a szocialista rendszer éveiben?

– A fent említett kapcsolatokon keresztül 1986-ban meghívtak Szolnokra, hogy a Művelődési Házban tartsak ismeretterjesztő előadásokat a Bibliáról. Ekkor kezdtem el a Sorskérdések a kereszténység fényében című sorozatomat, amit csaknem száz helyen megtartottam. Természetesen más sorozatokat is készítettem és készítek még ma is. Ezeknek a tapasztalatairól külön könyvnyi tanulmánysorozatot lehetne írni.

– Mikor és hogyan kerültél a Miskolci Egyetemre?

– 1994-ben tíz évig tartó szolgálat után, letettem az unióelnökséget. A konferencia megválasztott a Lelkészi Osztály vezetésére, de az unióbizottság úgy döntött, hogy nincs szükség az osztályokra, és a lelkészi osztályt az unióelnök a hatáskörébe rendelte. Így gyakorlatilag az iskolaigazgatással, tanítással és evangélizálással foglalkoztam. 1996-ban hatvan éves lettem, úgy gondoltam, hogy e jeles évfordulóra összegyűjtöm 60 különböző tárgyú teológiai ta-

nulmányomat és 30 példányban lesokszorosítva, munkatársaimnak, barátaimnak ajándékozom. A címe: „Számadás" lett. Nem tudom volt-e valaki is aki elolvasta, néhány „világi" barátomtól eltekintve. 1997-ben abban a reményben, hogy nyugdíjasként folytatom majd iskolai munkámat, nyugdíjba mentem, reaktiválásomra azonban nem került sor. Két évvel később szerződést kötöttek velem, és azóta is szerződéses munkaviszonyban állok az Adventista Teológiai Főiskolával. 1997-ben egy évig a teljes fizetésemet kaptam, de utána csupán a nyugdíjamra lettem volna utalva. Mindig minimálbérre voltam bejelentve, ezért nagyon kevés lett a nyugdíjam. Ekkor Lendvai L. Ferenc, a Miskolci Egyetem egyik professzora meghívott az egyetemre, hogy tartsak előadást a reformációról, mely nagy sikert aratott. Kabdebó Lóránt, a bölcsészkar dékánja állást kínált és az Egyetemi Tanács docensi státuszba helyezett. Ekkor már folyt a habilitálásom Budapesten, ami különböző adminisztrációs problémák miatt, csak lassan haladt. Végül 1999-ben habilitáltam, kineveztek egyetemi tanárnak és a Miskolci Egyetem meghívott egy újonnan szervezett egyetemi katedrára. Folklórt, Bibliát és egyháztörténeti tárgyakat tanítok, remélhetőleg hetven éves koromig. Közben az Adventista Teológiai Főiskolán a rendszeres teológiai tárgyakat (dogmatika, apologetika) és néhány vallástudományi stúdiumot tanítok. A gyülekezeti munkáktól ma sem szakadtam el. A terézvárosi gyülekezetben vagyok besegítő lelkész, evangélizálok, gyülekezetalapító munkát végzek (Pomáz), könyveket írok.

(Készítette: Rajki Zoltán.)

Balogh Judit

A székely primorok és a nemesség kérdése

Azok a katonáskodó székelyek, akik a hadjáratok alkalmával vitézségükkel kitűntek, az uralkodótól birtokadományban részesültek. Ezek a birtokok a Székelyföldön kívül helyezkedtek el, betagozódva a királyi vármegyék feudális rendjébe.[1] Ezekben az adományokban többnyire természetesen azok a székelyek részesültek, akik nagyobb áldozatokat vállaltak, esetleg egy egész csapattest parancsnokai voltak. Így természetes, hogy ezek az adományok is elsősorban a székelység felsőbb rétegeit illették, főképpen a primori állapotúakat, esetenként a lófőket is. Ez a két réteg viselte a tisztségeket is, és mivel a legnagyobb részt ők vállalták a katonáskodás terheiből, a falvak közös földjeinek nyílhúzással történő évenkénti újraosztása alkalmával is nekik juttatták a legnagyobb földterületeket, a legtöbb telket. Ez azzal a következménnyel járt, hogy noha a Székelyföldön hosszú ideig nem beszélhetünk személyi függés kialakulásáról,[2] a vagyoni differenciálódás már egészen korán megkezdődött. Ez a folyamat eredményezte, hogy bizonyos, korábban is tekintéllyel bíró családok felemelkedtek, vagyoni helyzetük és az általuk betöltött tisztségek révén a székelység között egyfajta *primus inter pares* szerepre tettek szert. A vármegyék területén nyert birtokaik pedig esetenként azt is lehetővé tették, hogy néhányan az országos nemesek soraiba emelkedjenek. Arra a kérdésre, hogy 1562 előtt ki tekinthető primornak, a források nem adnak egyöntetű választ, sőt olyan is előfordul, hogy az egymást követő évek összeírásai illetve feljegyzései némelyeket hol primorként, hol lófőként említenek. A székelységnek 1506-ban Agyagfalván tartott nemzetgyűlésén hozott végzések aláírói a széki „elsők", azaz a primorok voltak.[3] Az aláírások számából ítélve az egész Székelyföldön összesen 30 primor volt, Sepsi és Orbai

1 Azért elsősorban a Székelyföldön kívül, mert 1562-ig de jure érvényben volt a székelység azon kiváltsága, hogy a ius regium nem érvényes a székely közösség birtokaira. Szabó Károly még úgy tartotta, hogy 1562 előttről csak két adományozás vonatkozott székely örökségre. Szabó Károly: A régi székelység. Kolozsvár, 1890. Jakó Zsigmond azonban több oklevél felsorolásával igazolta, hogy a 15. századtól a királyi adományozás jelen volt a Székelyföldön is. JAKÓ Zsigmond: A székely társadalom útja a XIV-XVI. században. In: Székely felkelés, 1595-1596. Szerk.: Benkő Samu – Demény Lajos – Vekov Károly. Bukarest, 1979. (továbbiakban: Jakó, 1979.) 20. p. Ennek ellenére úgy véljük, hogy a székely közösség sőt kívülvalók közös tudása szerint ez a kiváltság csak 1562-ben szűnt meg, és éppen ezért az uralkodói adományok is elsősorban vármegyei birtokokról szóltak, még a hadban kitűnt székelyeknek adott adományok esetében is.

2 Legalábbis nem a klasszikus jobbágy-földesúr értelemben.

3 Székely Oklevéltár. I-VIII. köt Szerk.: Szabó Károly, Szádeczky Lajos, Barabás Samu. Kolozsvár-Bp., 1872-1934. (továbbiakban: SzOKl.) I. köt. Kolozsvár, 1872. 316. p.

szék területén *Bíró Miklós, Czirjék Balázs,*[4] *Daczó Péter, Kálnoki Bálint, Laczok Mihály, Mihályfi István és Mikó Mihály.*

Kézdiszékben Apor Istvánt, Csomortán Lászlót, Czirják Bernádot, Demjén Orbánt és Kun Antalt sorolták a primorok közé.[5] Az anyaszéknek tekinthető Udvarhelyszékben Benedekfi János, Benedekfi Péter, Bögözi János, Gergely János, Kaczai Antal és Nyujtódi Pál számított primornak. Marosszéken és Aranyosszéken összesen hét primort tartott számon az összeírás, név szerint Alard Ferencet, Apaffi Lénárdot, Barcsai Gáspárt, Dénes Andrást, Gyalakuti Mihályt, Tatár Gergelyt valamint Tót Miklóst. Csíkszéken öt primor volt 1506-ban, *Blaskó János, Becz Imre, Czakó János, Győrfi Sándor és Lázár Balázs,* míg Gyergyószéken összesen egy, *Lázár András.* Ezt a létszámot inkább arányaiban vehetjük eligazító értékűnek, ugyanis több olyan primor család neve hiányzik a névsorból, akik a korban fontos szerepet játszottak, ám távol maradtak a nemzetgyűlésről. A felsoroltak közül és azokon kívül is volt néhány család, amely a többinél jóval többször fordult elő az oklevelekben, és jelentős adományok birtokosa volt. Ilyen az egy közös őstől származó *Hidvégi Mikó* és *Hidvégi Nemes* család. Az első említésük 1252-ből származik, amikor IV. Béla Vinczének, a sepsi székely Akadás fiának adományozta Szék földjét, a kerci oláhok, a brassói szászok és a sepsi székelyek földje között. 1291-ben az említett Vincze (itt Benczencz) fiai, István és Domokos, magok és testvérük Mikó nevében Bottelek nevű földjükről rendelkeztek, ami Fejér vármegye területén feküdt. I. Lajos uralkodása alatt újabb birtokok kerültek a család kezébe, Felső-Fehér vármegyében.[6] 1366-ból származó oklevelek alapján tudjuk, hogy székely jogon telkeket birtokoltak a Sepsi széki Oltszemen és Málnáson is.[7] 1476-ban az oklevél már nemesekként említi őket,[8] akik az ország egész területén nemesekként élhetnek. Szintén a Sepsi szék területén találjuk azt a családot, amely nem székely eredetű, de már a 15. század második felében a Székelyföldre telepedett és magát Homoród-Szentpáli Kornisnak

4 A Czirjék család a legrégibb székely családok egyike, birtokaik voltak Sepsizoltán, Kálnok és Bodok területén. A családból a középkor folyamán 1458-ból egy Ciriag János nevű notáriusról tudunk, 1420-ban egy bizonyos Dénes Sepsiszék főkapitányi tisztét töltötte be, Hunyadi mátyás uralkodása alatt pedig egy Vitelius nevű főember volt a szék királybírója. 1480 körül egy Czirjék Antal nevű székely primor volt Háromszék főkapitánya, 1501-ben egy Czirjék Mihály notárius, később ennek Simeon nevű fia II. Lajos kamarása volt, ennek Vitelius nevű fia Csíkszék főkapitánya. Endes Miklós: Csík- Gyergyó-, Kászon székek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig. Bp., 1938. (továbbiakban: Endes, 1938.) 28-29. p.

5 Hanuszik Elemér: A székely főnemesek–primorok aranykönyve. Bp., 1942. 38. p.

6 1349. szeptember 9-én kelt Nagy Lajosnak az az oklevele, melyben elrendeli, hogy Hidvégi Jakab mester, Mikó fia, valamint testvérei, János, Mihály, Miklós és Péter, és nagybátyjai János és László, Domokos fiai, s János és István részére a gyulafehérvári káptalan járassa ki a kükülloi kerületben fekvő Zsombor, Gerebencz és Árapataka helységek határait. SzOKl. I. 53-54. p. Zsombor és Gerebencz Felső-Fehér vármegyében, Háromszék és Csíkszék között, Árapataka pedig Háromszék és a Barcaság között helyezkedett el.

7 SzOKl. I. 70-71., 72-73. p.

8 SzOKl. I. 223. p. Az oklevélben Hidvégi Mikó Lőrincz és Hidvégi Nemes Mihály egymást és több megnevezett nemeseket minden egy év alatt általuk vagy ellenük az ország bármely bírósága előtt indítandó pereikben a kolozsmonostori konvent előtt ügyvédeiknek és teljes meghatalmazottjaiknak vallják.

nevezte.[9] 1486-ban Szentpáli Kornis Gergely más székely főemberek, az oklevél szerint „nemes emberek" társaságában jelent meg Báthori István országbíró, erdélyi vajda és székely ispán előtt,[10] ami a székely primorok közé történt betagozódását mutatja. 1529-ben is „főszékelynek" titulálták azt a Kornist, akit a Lázár Ferenc-féle összeesküvésben való részvételéért fej- és jószágvesztésre ítéltek.[11] Az eddigiek alapján látható, hogy a középkor folyamán a magyar uralkodók a székelyeknek elsősorban a Székelyföldhöz közel eső területeken, főleg a régi Fehér megye vagy Küküllő vármegye földjén adományoztak birtokot. Így történt ez a Kézdi székből származó Aporok esetében is, akik Zsigmondtól kapott adománylevelük értelmében kapták meg Kanta, Karatna. Alsó- és Felsővolál, Peselnek és Szárazpatak birtokait mint Bálványos vár tartozékait.[12] Az Apor család azonban, a csíki és gyergyói Lázárokhoz hasonlóan, elsősorban a Székelyföldön belül gyarapította birtokait.[13] Az Aporok tulajdonában voltak Fel-Torja bizonyos területei is.[14] A jelentős primor családok között volt, különösen a középkorban a Becz család. A csíkszentmártoni Becz Jakabnak és rokonainak V. László 1456-ban adományozott címert.[15] A címeradomány a székely nemességgel kapcsolatos bizonytalanságot is jelzi. A kollektív nemesség általánosan elismert volta ellenére időnként megtörtént, hogy székely ember olyan kiváltságokban részesült, amelyek nemesítéssel jártak együtt vagy azzal voltak egyenértékűek. Ilyen különösen a középkorban a birtokadományozás, de ilyen a később megjelenő címeradomány is. A Becz családhoz hasonlóan jelentős primorcsalád volt az Andássi és a Lázár család is, valószínűleg mindketten rokonságban állottak a Beczekkel. A Lázárok, noha területeiket főleg a Székelyföldön belül gyarapították, a 15. századra már jelentős befolyásra , hatalomra tettek szert. 1462-ben ugyanis a család egyik tagjára, Lázár Bálintra ruházták minden ágban a bíróságot és a hadnagyságot, amelyek átszálltak utódaira is.[16] A 16. századra pedig a szárhegyi Lázárok a kászoni királybíróságot már családi tulajdonnak tekintették. A Lázár család története roppant érzékletesen mutatja azokat a sajátosságokat, amelyek egyes családok felemelke-

9 1403. november ötödikén kelt oklevél szerint Zsigmond király, aki a gyermektelen Izsipi Péternek megengedte, hogy az Abaúj vármegyében lévő Ruszka nevű faluját Debrői Istvánnak hagyhassa, de ez felségsértés bűnébe esett, Izsipi Péternek megengedi, hogy Ruszkát Tabajdi Bertalannak, Perényi Péter egykori székely ispán udvari emberének, és általa testvéreinek, Antalnak és Kornisnak hagyhassa. Ez a Kornis lett az őse annak a göncruszkai Kornis családnak, melynek egyik ága a Székelyföldön telepedett meg. SzOKl. I. 94-95. p.

10 SzOKl. I. 256-261. p.

11 Endes, 1938. 29. p.

12 Erőss József: Háromszék telepedési története. In: Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum 50 éves jubileumára. Szerk.: Csutak Vilmos. Sepsiszentgyörgy, 1929. 130. p. Ezek a területek a 13. század előtt még egyáltalán nem voltak részei a Székelyföldnek, ám később fokozatosan a részévé váltak.

13 1311. július 24-én a kézdi székelyek közül való Balázs, Olcs fia végrendeletében Apor fia János fiainak, Istvánnak, Miklósnak, Demeternek és Péternek hagyta Szárazpatak földjét. SzOKl. I. 33-34. p. 1324. június 17-én kelt oklevél szerint Károly Róbert elrendelte, hogy a Csíkszentgyörgy és Menaság között fekvő Lok-Kászont Sándornak, egy bizonyos Opor fiának s általa Egyednek, Sándor testvére fiának adományozván, az adományosok iktattassanak be. SzOKl. I. 42-43. p.

14 SzOKl. I. 40-41. p.

15 SzOKl. I. 170. p.

16 Endes, 1938. 26. p.

dését jellemezték a székelység alapvetően nem feudális tagolódású, nem személyi függésen alapuló struktúrájában. Abban a már-már népmesei stílusban íródott emlékiratban, amely arról értekezik, hogy miként vált külön Kászon szék Csík széktől,[17] az foglaltatik, hogy a kászoniak a Lázár családdal egyfajta szerződést kötöttek. A szerződés értelmében a család vállalta, hogy garantálja Kászon széknek Csíkkal szembeni függetlenedési törekvéseit, jogát ahhoz, hogy maga választhassa bíráit és hadnagyait a saját közgyűlésén. Ennek fejében a Lázár család Kászonba költözött, ahol a szék földterületet és állandó tisztséget biztosított a számára. Mivel az emlékirat minden bizonnyal sokkal később keletkezett, mint az az esemény, amelyről megemlékezik,[18] feltehetjük, hogy a Lázár család iránti elfogultság vagy a család nagy hatalma eltorzíthatta a tényeket. Az azonban még így is valószínűnek látszik, hogy a szék népe és a család között kölcsönviszony létezett, ami némileg hasonlít a feudális társadalmi berendezkedések nemes-jobbágy vagy nemes-familiárisa viszonyához. A védelem fejében ugyanis a föld népe hűségét ígérte. Lehetséges, hogy a szék tagjai is érezték, hogy a tendencia a személyes szabadságuk elveszítésével fenyegethet, mert az emlékiratba iktatták, hogy „Lázár Bálint úgy szólott volt arról, hogy ő sem kívánja külömben az ő szolgálatjokat, hanem csak úgy mint szabad emberektől".[19] A Lázárok és az Aporok a középkor végére magánvárakkal is rendelkeztek a Székelyföldön belül, Gyergyóban a Lázár család birtokolta Szárhegy várát,[20] Kézdiszékben pedig az Aporok voltak Bálványos várának urai.[21] A primorok között Csíkszékben fontos szerepet töltött be a csíkszentmihályi Sándor család is. Feljegyeztetett, hogy az 1479 október 13-án lezajlott kenyérmezei ütközetben a csíki primorok közül hősiesen küzdött a csíkszentmihályi Sándor Mihály és a szintén csíkszentmihályi Andrássi Lázár is.[22] Az udvarhelyszéki primor Dániel család tagjairól szintén több hadjárat katonáiként tudunk. A legkorábbi adat szerint az első Dániel 1393-ban Nikápolynál harcolt, Dániel Péter pedig 1444-ben Várnánál esett el.[23]

Bár a korábban említett 1506-os nemzetgyűlési jegyzőkönyv „elsőkről", azaz primorokról beszélt, sok esetben nehézzé teszi a besorolást, hogy ugyanazok a nevek időnként a lófők között szerepeltek. Az 1505-ben Udvarhely várában tartott székely nemzetgyűlés végzései között ugyanis azt olvassuk, hogy a székelység bíráinak tisztére az elsők és a lófők közül is választottak, Udvarhelyszékről *Nyujtódi Pált, Kaczai Antalt, Benedekfi Jánost és Pétert, Patakfalvi Pétert, Kedei*

17 SzOKl. I. 297-301. p.

18 Az emlékirat arra hivatkozik, hogy az oklevelet, amelyben Mátyás megerősítette Kászon széknek a Zsigmondtól kapott önkormányzati jogait, a kászoniak Lázár Bálint közbenjárása révén kapták. SzOKl. I. 194-196. p.

19 SzOKl. I. 298. p.

20 Egy 1508-ban kelt oklevélben, amelyben Esztergomi Székely Ferenc a Székely-Vásárhely mellett fekvő Kisfaludot minden más székely örökségeivel (három lófőséggel) együtt 1000 aranyforintért Lázár Andrásnak eladta, a szerződő Lázár András neve előtt már ott szerepel a Gyergyai vagy Szárhegyaljai előnév is.

21 Szádeczky-Kardoss Lajos: A székely nemzet története és alkotmánya. Bp., 1927. (továbbiakban: Szádeczky-Kardoss, 1927.) 281-282. p.

22 Endes, 1938. 27. p.

23 Orbán Balázs: Székelyföld leírása. Bp., 1868. (továbbiakban: Orbán, 1868.) I. köt. 228. p.

Kelement, Lokodi Pétert, Kedei Ferencet, Szombatfalvi Gergelyt, Vágási Imrét, Patakfalvi Kelement, Márkos ó Balázst, Lengyelfalvi Boldizsárt, Fancsali Balázst, Mihályt, Ak adács Mihályt, Patakfalvi Lukácsot.[24] A felsorolásból nem derül ki egyértelműen, hogy kiket tartottak primornak és kiket lófőnek. Az 1506-ban megemlített primorok közül ugyanakkor 1519-ben feltűnik a Kézdi széki *Kún Antal*, mégpedig szintén primori, azaz székely előkelői minőségében. Egy Prázsmáron megkötött szerződés szerint Szapolyai János erdélyi vajda előtt a székely előkelők megegyeztek arról, hogy a jövőben a Székelyföldön minden pártoskodást és lázadást közös erővel megakadályoznak. A jelen lévő főemberek közül egyedül a *Kún Antal* nevét ismerjük.[25] A főemberek töltötték be a diplomáciai feladatokat is, őket választották, mikor a székelyek közül követséget küldtek valahová. A 16. században ilyen esetekben egyre gyakrabban tűnik fel a Béldi család egy-egy tagja is.[26] Úgy tűnik, hogy a család egyik tagja, *Béldi Pál* a felemelkedés útját az erőszakos hatalmaskodásban látta, amint az kiderül a Prázsmárral folytatott pereskedéséből is.[27] A mezőváros bírái védelemért fordultak Szapolyai János erdélyi vajdához. A későbbiekben majd bővebben kitérünk arra, hogy a székely köznép már egészen korán érzékenyen reagált minden olyan kísérletre, amely a fennálló viszonyokon változtatni igyekezett. Igaz ugyan, hogy a szék első családjainak a jogszokást követve a közösség is megszavazta a nagyobb földterületeket, ezáltal az anyagi felemelkedés lehetőségét, ám amikor ezek a jogosítványok már azzal fenyegettek, hogy bármely csoport kivonta magát a közös szolgálatok, terhek alól, a szabadságát féltékenyen őrző székely köznép ezt igyekezett minden eszközzel megakadályozni.

Az 1562 előtti időkből fennmaradt meglehetősen kevés számú erre vonatkozó forrás alapján nehéz pontosan meghatározni a primori réteget. Az 1562 után készült összeírások pedig már azokat is tartalmazták, akiket a segesvári országgyűlés sorolt a nemesek közé. Itt tehát gyakorta a kategóriák is változnak. Hozzávetőlegesen biztos adatnak mégis elfogadhatjuk azt az 1569 körül készült csíkgyergyó-kászonszéki összeírást, ami még a primor kategóriát használta a nobilis helyett.[28] Mivel időben még közel esik a változásokat hozó 1562-höz, adatait hitelesnek tarthatjuk. Eszerint a három székben összeírt primorok száma 15 volt.[29] A legjelentősebb családok mellett, mint az Andrássi, a Lázár, a Mikó és a Becz,

24 SzOKl. I. 308. p.

25 SzOKl. I. 337-339. p.

26 Szádeczky-Kardoss, 1927. 110. p. 1542 októberében például arra a hírre, hogy Péter moldvai vajda Erdélyre akart törni, a székelyek követeket küldtek hozzá Kún Lázár, Béldi Pál, Mihályfi Ferenc, Dániel Péter, Andrássy Márton és Tamássy Ferenc személyében. 1510-ben egy bizonyos Béldi Pál pereskedik többekkel is, rokonával, majd két román szolgálóval, akik Béldi Pál 200 juhát ellopták. SzOKl. I. 321-322. p.

27 SzOKl. I. 331. p.

28 SzOKl. II. 269-277. p.

29 Amadéfalván primor Antal Balázs és Antal Pál, Csicsófalván Lázár János, Vacsárcsiban Fejér György és Máté János, Szentmihályban Sándor Mihályné és Sándor István, Zsögödön Mikó János és Czakó Benedekné, Bankfalván Becz Györgyné, Szentkirályon Andrássi Márton, Szentimrén Antal László és egy bizonyos Antal Hannagj, Kozmáson Becz Pál.

olyanokat is találunk, akik nem töltöttek be olyan nagy méltóságokat és nem is rendelkeztek olyan tekintéllyel, mint ezek, mégis a primorok között említettek meg. Azt mutatja ez, hogy az eredeti vezető rétegen belül is végbement egy polarizálódás, egyesek esetleg országos hivatalokat, vármegyei birtokokat szereztek, mások azonban elsősorban a tradíció miatt tartattak primornak. A felsorolt családok közül az Andrássiak a 16. század végén, mivel részt vettek Bekes Gáspár által vezetett felkelésben, a fej- és jószágvesztéstől tartva elhagyták Erdély területét és Krasznahorka várát és uradalmát megszerezve a későbbiekben már nem tartoztak a székely nemesség közé.[30]

Az előbbiek alapján tehát már a középkorban is kimutatható volt bizonyos különbség primorok és primorok között. Ebből az időből természetesen nem rendelkezünk olyan részletes és pontos adatokkal, mint a 16-17. századtól kezdve, amikor megjelentek a székely összeírások és a székelységen belüli írásbeliség is jelentősebb méreteket öltött. A korábbi helyzetre következtethetünk, illetve abban az esetben tudunk biztosat, hogyha az illető székely nemes részesült valamilyen adományban, nemeslevelet kapott vagy birtokadományt, hogyha országos tisztségeket töltött be illetve ha valamilyen okból, főleg a 15. század végétől, feljegyezték a nevét a székely főtisztek között. Így ismerjük a hidvégi Mikó és Nemes famíliák 1474-ből származó nemeslevelét, tudjuk, hogy Nagyajtai Cserei Balázs 1393-ban már nemesi címert kapott Luxemburgi Zsigmondtól, valamint birtokot a vármegyén, vagy például a Kálnoki családnak is volt Nagy Lajos idejéből származó armálisa.[31] Ugyanígy rendelkeztek a Székelyföldön kívüli birtokokkal például a vargyasi Dánielek[32] valamint a már említett Andrássiak[33] is. A Becz családról is tudjuk, hogy 1456-ban egy Budán kelt oklevél szerint a család négy tagja részesült címeradományban.[34]

Többek töltöttek be fontos tisztségeket, akár a székelység vezetőiként, akár az országos politikában. Természetesen a székely nemességnek rendkívül fon-

30 Az Andrássi család a középkor során a legtekinzélyesebb székely családok egyike. Nevük szerepelt a székely főemberek listáján, és a legtöbb esetben a székely nemzetgyűléseken a legelső székelyek közé tartoztak. Noha egy adománylevelük 1569-ből származik, a család már korábban is jelentős súlyú volt, hiszen már az adományozás előtt is birtokoltak székely örökséget Csíkszentkirályon, ahol a család egyik tagja, Andrássi Márton primor volt. A család egyik előneve is Csíkszentkirályi volt. Az említett Andrássi Márton primor még élt 1569-ben, amikor adományban nyerte maga és fia Péter, akkor csíki főkirálybíró részére a csíkszentsimoni részjószágot. Egy nap múlva, november 3-án egy újabb adománylevéllel jutott a birtokukba az egész Csíkszentimre és a 42 jobbágytelekből álló csíkszentkirályi részjószág. Andrássi Márton több ízben szerepelt országos jelentőségű ügyekben is, például 1543-ban Izabella Andrássi Mártonnak üzent, hogy a török portának küldendő ajándékok, élelmiszerek és adó fejében tartandó tanácskozáson Gyalu várában részt vegyen. SzOKl. II. 69-70. p. A család tevékenysége Bekes gáspár 1575-ös leverése után szűnt meg Erdélyben. Erről ld. még: Szabó Károly: A régi székelység: székely történelmi és jogi tanulmányok. Kolozsvár, 1890.

31 Kállay Ferenc: Históriai értekezés a nemes székely nemzet eredetéről, hadi és polgári intézeteiről a régi időkben. Nagyenyed, 1829. 50. p.

32 Az 1554-ben zajló pereskedés végzése szerint a Dánielek részére ítéltek a bírák egy Fejér vármegyei felsőrákosi részjószágot az aldobolyi Mihálcz Mihály özvegyével, Annával és fiaival szemben. SzOKl. II. 115-116. p.

33 Andrássi Márton 1554-ben Küküllő vármegyei, Fületelkén és Egrestőn lévő részjószágokért pereskedett. SzOKl. II. 109-110. p.

34 Pálmay József: Háromszék vármegye nemes családjai. Sepsi-Szent-György, 1901. 55. p.

tos szerep jutott a hadviselésben is. A nyárádtői *Pókai Balázs* például 1555-ben a törökökkel vívott küzdelmekben a magyar nemesség hadainak zászlótartójaként vett részt,[35] mint a magyar nemesség teljes jogú tagja. A székely primorok közül a legtekintélyesebbek gyakorta láttak el bírói feladatokat is az uralkodó megbízásából a Székelyföldön. Háromszéki perben a bírói tisztet *Szentpáli Kornis Miklós, Alsórákosi Sükösd Benedek, Szentgyörgyi Daczó Pál, Uzoni Béldi Kelemen, Olaszteleki Daczó István* és *Köpeczi Botz Miklós* látta el 1554-ben.[36] Csíkszéken az 1560-ban János Zsigmond által kinevezett székely előkelők voltak: *Csíkszentmihályi Sándor Mihály, Szenttamási Lázár Bernád, Taploczai Salamon István, Nagy Máté* és *Jánosi Imre, Kozmási Betz Pál, Csicsói Lázár János* és *Szentkirályi Andrássi Márton.* Az Andrássi, Lázár, Korniss és Sándor család tagjai több ízben megemlíttettek úgy is, mint végrendeletek végrehajtói, kihirdetői.[37] Követi feladatokat is ezek a családok kaptak, 1545-ben például *Korniss Miklós* és *Márton András* Fráter Györgynél járt követségben.[38] 1551-ben szintén Fráter Györgynél járt *Sándor Mihály* és *Petki Bálint*, a többi székely főembert is képviselve.[39] 1553 március 14-én kelt levélből tudjuk, hogy a János Zsigmond Erdélybe való visszahozatala ügyében folyt tárgyalások részesei voltak Andrássi Márton, a csíkszentmihályi *Sándor Mihály, Daczó Pál, Kendi Antal* és *Kendi Ferenc* is.[40] 1554-ben *Bernád Balázs* és *Sándor Mihály* képviselte a székelységet I. Ferdinánd előtt, kérve, hogy régi szabadságukat és adómentességüket erősítse meg.[41] A két székely nemes itt nem csupán kérelmet adott át, de erdélyi követként vettek részt a pozsonyi országgyűlésen is.[42] Két évvel később, amikor az erdélyi rendek visszahozták Izabellát és János Zsigmondot, az eléjük küldött követségben is több székely főúr volt jelen, *Andrássi Márton*, *Betz Pál* és *Lázár Imre.*[43] A főtisztségek listái a középkorra vonatkozóan csak meglehetős hiányossággal maradtak fenn, mégis tudjuk, hogy például Udvarhelyszéken a legtöbb jelentős tisztség a Korniss család kezében volt,[44] mellettük többször szerephez jutottak a Nyujtódiak, a Kachai valamint a Benedekfi család is. A Marosszékről származó főtiszti lajstrom tanúsága szerint több ízben főhadnagyi-főkapitányi és főbírói címet viseltek a Tóthok, a Barcsaiak, a Gyalakutiak, a Bicsakok, az Apafi, a Mikó, a Semjén. a Csányi és a Lázár család.[45] Olyan is gyakran előfordult, hogy egy család több székben is betöltött fontos tisztségeket, így lehetett az udvarhelyszéki Dáni-

35 SzOKl. II. 128-130. p.
36 SzOKl. II. 115. p.
37 SzOKl. II. 39-40,56-58. p.
38 SzOKl. II. 73. p.
39 Endes, 1938. 32. p.
40 Endes, 1938. 33. p.
41 SzOKl. II. 112-114. p.
42 SzOKl. VIII. 285-288. p.
43 Endes, 1938. 33. p.
44 SZOKl. II. k. 41-43. p. 1538-ban például Szentpáli Kornis Miklós töltötte be a legnagyobb székely tisztséget, ő volt ugyanis Udvarhelyszék főkapitánya.
45 SzOKl. II. 141-143. p.

el család egyik tagja például Háromszék főkapitánya.[46] A székely tisztségek mellett némelyek más szolgálatokat is vállaltak, mint a Sepsi széki *Daczó Máté*, aki fogarasi várnagy volt.[47] Ez a tisztség azonban társadalmi helyzetét is mutatja, hiszen Sepsi széki főemberként a vármegyei nemesség szolgálatában állott.

A primorok pontos számarányairól a különböző székekben a 16-17. századig nem készültek összeírások. Az elsők közé tartozik az az 1566-ban készült lista, amelyben feltüntették mindazon primorokat és lófőket, akik János Zsigmond mellett harcoltak.[48] A listán, mivel nem népesség-összeírás, csupán a hadban résztvettek névsora, nem szerepelt mindenki. Az összeírt főnépek közül 17-en udvarhelyszéki (Kornis Mihály, Kornis Farkas, Petki Mihály, János Geréb, Jánosy Péter, Boldizsár és György Geréb, Nyujtódi György, Petki Bálint, Dániel Péter, Balassy Ferenc, Benedekfi István, Benedekfi Péter, Kachay Mihály, János Geréb, Begessy János, Andocsi Lőrinc), 12-en marosszéki (Lázár Imre, Lázár Ferenc, Lázár János, Tóth Balázs, Zeleméry Péter, Váradi Pál deák, Kun Benedek, Csányi István, Lázár Lőrinc, Balassy István, Chernezy Gáspár, Bekes Farkas), 4-en csíki (Lázár István, Lázár János, Lázár Farkas, Becz Imre), 19-en háromszéki (Sepsi: Kálnoki Bálint, Daczó György, Daczó Ferenc, Mikó Miklós, Kálnoki Tamás, Baróti Pál, Kézdi: Bernáld Miklós, Apor István, Domokos Tamás, Domokos István, Apor Imre, Apor Péter, Csomortán László, Orbai: Basa Péter, Mikes Benedek, Mihálcz Miklós, Mikes Mihály, Szörcsei Demeter, Bodor Pál) primorok. Egy minden bizonnyal ugyanakkor készült és csak Udvarhelyszékre vonatkozó névsor azonban az eddig felsoroltakon kívül a primorok között említ néhány olyan székelyt is, akik a másik névsorban a lófők között szerepeltek, így Antalfi Mátyást, Gálfi Jánost, Márton Jánost valamint Tarcsafalvi Márton deákot.[49] Ezek a bizonytalanságok azt is mutatják, hogy a primorok rétegének meghatározása a székelységben nehézségekbe ütközik. Egyrészt ugyanis úgy tűnik, mintha a székelyek között nagyon is világosan elkülönült volna az, hogy ki tartozott az előkelők és ki a lófők közé. Ugyanakkor ennek ellentmondani látszik az a tény, hogy sokáig semmilyen oklevél nem ejtett szót a székely társadalom hármas tagolódásáról. 1466-ban Háromszék társadalmát még *maiores vel minores*ként írták le, tehát összesen két rendet említettek, a fő- és közrendet.[50] Ezt megelőzően, már 1407-ben szó esett előkelőkről (*seniores*) Háromszék közgyűlésén,[51] majd szintén Háromszéken 1408-ban újra *senior*ok említettek.[52] 1426-ban ugyanott a *potiores* megnevezést használták a szék hatalmasabbjaira,[53] de haszná-

46 Orbán, 1868. 228. p.
47 SzOKl. II. 91-93. p.
48 SzOKl. II. 194-195. p.
49 SzOKl. II. 195. p. A névsorban szerepel még a primorok között More Gábor és Dániel Ferenc neve, akik nem írattak be az első névsorba, valószínűleg azért, mert nem személyesen jelentek meg, hanem embereiket küldték el maguk helyett.
50 SzOKl. I. 219. p., III. 84. p.; Szádeczky-Kardoss, 1927. 54. p.
51 SzOKl. I. 102. p.
52 SzOKl. II. 25. p.
53 SzOKl. II. 121. p.

latos volt a *principales siculi* elnevezés is.[54] A *senior* megnevezésre Udvarhelyszéken is volt példa.[55] Nem minden esetben tudjuk azonban, hogy a megnevezések kiket, melyik réteget takarják, az elnevezések ugyanis gyakorta változtak, így például a székelység lófő rétegének később állandósuló nevét, a *primipilus*t ekkor még a széki hadnagyokra is alkalmazták.[56] 1466-ban azonban a zabolai székely nemzetgyűlésen kiadott határozatok világosan csak a székelység két csoportját nevezték meg, a főrendieket vagy előkelőket és a köznépet. Magát a nemzetgyűlést is azért hívták össze, hogy a két rend közötti viszályokat elsimítsák, amik Háromszékben felkeléshez vezettek.[57] A köznép által előterjesztett panaszok között az szerepelt, hogy a főnép őket régi jogaiktól, szabadságuktól megfosztani igyekezett, és erőszakkal kényszerített közülük sokakat a szolgálatra. A Zabolán született határozatok, amelyek elvben nem tiltották a köznép tagjainak, hogy valamely főrendű védelme alá helyezvén magukat annak szolgálatába álljanak, már mutatja, hogy a folyamatot természetesnek tekintették. Csupán azt tiltották meg, hogy a személyes szabadsággal bíró közszékelyt bárki erőszakkal kényszerítse szolgálatra. A szabadság megőrzését szolgálta az a pont is, amelynek értelmében Kézdiszék bíróságában az esküdtek fele az előkelők, fele pedig a közszékelyek közül választatott. 1473-ban újabb panaszokkal fordultak a szegényebb székelyek a zempléni táborában tartózkodó Mátyáshoz, újra csak a főemberek túlkapásai miatt, amiket Udvarhelyszéken és Marosszéken követtek el.[58] A panaszosok itt már nem egyszerűen a közszékelyek voltak, hanem a lovas és gyalogos székelyek együtt, ami a lóval katonáskodó székelyeken belül egy erőteljes polarizálódást feltételez. A főemberek a kollektív nemesség adta jogosítványokkal ellentétesen itt pénzszolgáltatásra kényszerítették az alattuk lévőket. Az uralkodónak az ügyben kiadott parancsa egyrészt visszaállítani kívánta a korábbi állapotokat, tehát megtiltotta a további visszaéléseket. Emellett azonban mintegy legitimálta a kialakult helyzetet, három rendet különböztetvén meg a székely társadalmon belül, hiszen azt az utasítást adta, hogy a székelységet írják össze, méghozzá külön a lovasokat, ők voltak a primipilusok, külön a gyalogokat és harmadik rendként külön a főembereket, akiket a primores megnevezéssel illettek. A kategóriákhoz való tartozás kritériuma az volt, hogy például a lófők őseinek is a lófők közé kellett tartoznia. A rendek szerinti besorolást önhatalmúlag a primorok sem változtathatták meg. Elvileg lehetséges volt a felsőbb rendbe kerülés, a szabályozás azonban ezt már vagyoni helyzethez kötötte. A felsőbb rendbe lépés a vajda illetve a székely ispán tudtával és engedélyével történhetett, hogyha az illetőnek legalább három nyílföld vagyona volt. A szabályozás alapján valószínűnek látszik, hogy a rendezés egy korábban is létező állapot alapján készült el. Már

54 SZOKl. III. k. 58. p.
55 SZOKl. III. k. 72. p.
56 SzOKl. I. 102, 106. p.
57 1465-ben a székely közrendűek fellázadtak és a főnépek házait lerombolták, felégették. A zabolai gyűlést a történtek kivizsgálása és a jogsérelmek orvoslása céljából hívták össze. Demény Lajos: Székely felkelések a XVI. század második felében. Bukarest, 1976. (továbbiakban: Demény, 1976.) 19-21. p.
58 SzOKl. I. 219-221. p. Erről még: Demény, 1976. 34. p.; Szádeczky-Kardoss, 1927. 55-56. p.

fentebb is utaltunk rá, hogy a nemek és ágak szerinti hivatalviselés, a 15. századra már bizonyosan, néhány család kezében volt, ők váltogatták egymást a különböző tisztségek betöltésében. Tudjuk, hogy az ágakban betöltött hely lófőbirtokhoz kötődött, elvileg tehát örökölhető vagy megszerezhető volt A hagyomány, adomány vagy meggazdagodás útján így megjelenő primori réteg abban is különbözött a lovas katonai szolgálattal tartozó és többnyire egy lóval katonáskodó lófőktől, hogy a primorok 3-5 lovast voltak kötelesek kiállítani.[59] Esetenként, mint azt az 1566-os katonai névsorban láttuk, a székely főember nem is vett részt személyesen a csatákban, csupán embereit küldte el a „maga képében". A primorok vagy székely főemberek kiváltságai közé tartozott, hogy a széki törvényszék tagjait közülük választották.[60] Az igazságszolgáltatás folytonossága azonban megkívánta, hogy létrehozzák az esküdtszék intézményét állandó székülőkkel. Az 1466-os zabolai végzés értelmében az esküdtek felét a közszékelyek közül kellett választani.[61] Az elv azonban nem lett gyakorlattá, 1505-ben az udvarhelyi fellebbezési törvényszék felállításakor ugyanis a harmadik azaz közrendet már nem vették figyelembe. Az 1506-os agyagfalvi nemzetgyűlésen szintén három réteget különböztettek meg, az elsőket vagy primorokat, a lófő vagy tisztviselői rendet és a köznépet.[62] Azt mondhatjuk tehát, hogy 1466 után a székelység hármas tagolása teljesen gyakorlattá vált.[63] Ezt alkalmazta az Ulászló által 1499-ben kiadott kiváltságlevél is, amely a székely jogszokást igyekezett a kor viszonyaihoz és igényeihez igazítani és rögzíteni.[64] Kimondta, hogy a székely azért tekinthető nemesnek, mert állandóan készen kellett állnia az ország védelmére. Ez a mondat lényegében nem volt más, mint az évszázados jogszokás írásba foglalása. Természetesen azonban magában rejtette

59 Endes, 1938. 26-27. p.

60 Connert János: A székelyek alkotmányának históriája különösen a XVI. és XVII. században. Székelyudvarhely, 1906. 59. p.

61 A zabolai artikulusok még a köznépet igyekeztek támogatni, hiszen azt is kimondták, hogy a székely előkelők nem szállhatnak meg olyan falvakban, ahol nincsen birtokuk a község lakóinak beleegyezése nélkül. SzOKl. III. 82-86. p.

62 SzOKl. I. 314-315. p.

63 Báthori István erdélyi vajda 1487-ben, a Marosvásárhely kiváltságait megerősítő oklevelében szintén megkülönböztetett nemest, lófőt és közszékelyt. SzOKl. V. 26. p.

64 Az 1499-es kiváltságolással kapcsolatosan több vitás kérdés vetődik fel. A leglényegesebb ezek közül az, hogy vajon ez a rendezés a régi állapotokat igyekezett konzerválni, vagy inkább a megindult változásokat (szolgáló népek, földönlakók, jobbágyok megjelenése) erősítette. Jakó Zsigmond véleménye szerint például a primorok „nyomásának a XVI. század közepén már a lófők többsége is nehezen állhatott ellen, mert az államvezetés őket is hajlandónak mutatkozott feláldozni a főnépek fokozott katonai tehervállalása ellenében." Jakó, 1979. 26. p. Jakó Zsigmond úgy látja, hogy Mátyás törekvései között szerepelt a székely szabad állapotúak harcértékének és létszámának megtartása, és ezt a törekvést képviselte Báthori István erdélyi vajda és székely ispán is, aki ellen egy 1492-ben írt panaszlevélben fordultak a székelyek az uralkodóhoz. SzOKl. I. 272-280. p. A panaszlevél szerint a vajda erőszakoskodott a székelység között, és főképpen a székely nemesség, a főnépekkel szemben. Abban a tekintetben kétségtelenül a primorokat sértette mindez, hogy a hatalmaskodások a székely vezetők tekintélyét és uralmát csorbíthatták. Ugyanakkor azonban jelentős károkat okozott a székely közösségnek is azáltal, hogy a falvak lakóit szolgálatra kötelezte. Lehetséges ugyan, hogy ezzel azt a folyamatot kívánta előmozdítani, hogy a katonáskodni képtelen székelyek legalább a központi hatalom szolgálatában maradjanak, cselekedetei azonban inkább tűnnek túlkapásoknak és a székely jogrend, szabadság durva megsértésének.

annak a lehetőségét is, hogy a nem katonáskodó székelyek kívül rekedjenek a jogok és kötelezettségek rendjén. Külön kell azonban választanunk a nemesi kiváltságoknak a székelyek közt meglévő elemeit. Úgy tűnik ugyanis, hogy, noha annak már a 16. század elejéről is vannak nyomai, hogy a megjelenő adókat a főnépek a köznéppel fizettették,[65] ez nem jelentette automatikusan a kiváltságok egészének elveszítését. Aki saját telkén gazdálkodott, bármilyen szegény volt is, a székely közösség része maradt és ezzel megőrizte személyi szabadságát, esetleg jogait a közösség-faluközösség életébe való beleszólásra is. Abban az esetben veszítette el szinte székely mivoltát is, hogyha jobbágyi sorba került. Sajnos azonban még ezt is csak meglehetős óvatossággal jelenthetjük ki, a személyi kötődéseknek, függéseknek ugyanis roppant széles skálájával találkozunk a székelyek között. A bármiféle szolgálatban állók nagy többsége például rendelkezett saját telekkel, és nem annak a birtokán élt, akinek szolgált. Ezért ezek többsége nem feltétlenül tekintette jobbágynak magát. Megnevezésük is változó, sokszor nem következetes. Az azonban, aki földjét elveszítve valakinek a „földönlakójává[66]" vált, gyakorlatilag kikerült a székelység szervezőerejét jelentő faluközösségből és veszély fenyegethette székely identitását is. 1562-ig azonban nem fenyegette különösebb veszély a szabad paraszti székely társadalmat. Az 1602–1603-as Basta-féle összeírás alapján tudunk meglehetősen pontatlan de mégis legalább arányaiban jellemzőnek tekinthető adatokat a Székelyföldön található jobbágyokról. Annak ellenére is, hogy 1566-tól a fejedelem jelentős számban adományozott el székely közrendűeket jobbágyként, azt találjuk, hogy arányuk még majd negyven év elteltével[67] sem volt jelentős, egyedül Udvarhelyszéken érte el a 14 százalékot, Marosszéken 10 százalék volt, a többi székekben pedig 10 százalék alatt maradt, Csík-Gyergyó-Kászonszékben 7, Háromszékben pedig csupán 5 százalék volt.[68]

Az 1466 után minden forrás által megemlített három székely rend vagy réteg elnevezése meglehetős változatosságot mutatott,[69] és különösképpen így volt ez a

65 Az 1559 nyarán hozott fejedelmi és országgyűlési rendelkezésekből kitűnik, hogy a primorok a székelységre kivetett adót teljesen áthárították a közrendűekre. Erdélyi Országgyűlési Emlékek, I-XXI. köt. Szerk.: Szilágyi Sándor. Bp., 1875-1898. (továbbiakban: EOE) II. 118-120. p.

66 Az 1499-es kiváltságlevél megemlítette a földönlakókat, és úgy rendelkezett, hogy a földönlakók és azok a szegények, akik nem rendelkeztek 3 forint értékű ingósággal, külső háború alkalmával mentesültek a hadfelkeléstől, csak akkor kellett fegyvert fogniuk, amikor bármely ellenség Erdély területére tört be. SzOKl. III. 140. p. Az úgynevezett földönlakókról, a székely jobbágyokról írja Szádeczky-Kardoss Lajos, hogy „a székely földönlakók a nemesi jobbágytól jogilag főként abban különböztek, hogy személyes szabadságuk megmaradt és szabadon költözködhettek, nem voltak röghöz kötve. Önként vállalt szerződéses kötelezettségben állottak a székely földesúrral, amit tetszés szerint felbonthattak s elszegődhettek máshoz. Szabad költözésük 1562-ig érvényben állott. Az 1555-iki szokás-jog szerint: „valamely székely szolgálni akart menni, bár más országban is, ki országunknak védelmére nem volt, szabad volt szolgálni menni, de a szerződött szolgát letartóztatták." SzOKl. III. 124. p.; Szádeczky-Kardoss, 1927. 59. p. Szádeczky szerint néhány közszékely már 1466-ban a főemberek védelme alá adta magát.

67 Noha Báthori Zsigmod szabadságlevele megelőzte Basta összeírását, valószínűsíthetjük, hogy az összeírás még mutat valamit az előző időkben kialakult helyzetből.

68 Székely Oklevéltár. Új sorozat. I-VII. köt. Szerk.: Demény Lajos – Pataki József. Bukarest-Kolozsvár, 1983-2005. IV. köt. 116-117. p.

69 Szádeczky-Kardoss, 1927. 56. p.

főnépek esetében. A közrendűek elnevezése hol communitas, hol pedites lett, a hivatalviselő középen elhelyezkedő réteg tagjainak elnevezése lófő, lófej, primipili, equites vagy lovas székely lett. Az 1499-es kiváltságlevél értelmében az első rend tagjai azok lehettek, akik legalább három nyílföld székely örökséggel rendelkeztek,[70] a valóságban azonban, mint ezt már a korábbiakban is láthattuk, ezt a réteget a hagyomány termelte ki.[71] Elnevezésük seniores, potiores, primores volt a leggyakrabban. Emellett azonban, főleg olyan iratokban, amely nem a székelység önkormányzata által létrehozott irat volt, megjelent a nobiles elnevezés is. A legtöbb oklevél a továbbiakban is leginkább a primores kifejezést használta, főképp akkor, amikor a székely főnép egészéről szólt. Ezért nem állíthatjuk, hogy a nobiles cím automatikusan minden primor esetében használatos volt. Éppen ellenkezőleg, feltehetjük, hogy ezt a megnevezést csak bizonyos primorokra alkalmazták. Már 1359-ből származó adatunk is van róla, hogy nobilisként tartották számon a Hidvégi Mikó családot.[72] A 15. századtól kezdődően különösen megszaporodtak a székelység bizonyos családjainak esetében a nobilis megnevezések. A Hidvégi Mikó és Nemes családok tagjainak nevei szerepeltek a legtöbbször nobilisként[73] Mellettük azonban megtalálhatjuk a nobilisként titulált családok között a Gyalakuti,[74] az Apor,[75] a Tóth,[76] a Czirjék,[77] a Bicsak,[78] a Daczo,[79] a Béldi,[80] a Dániel,[81] valamint a Kornis családot is.[82] A nobilis megnevezés használata sajátos pa-

70 A három rend vagyoni különbségeit hangsúlyozza a hadba vonulási követelmények különbözősége is velük szemben. A 16. század közepéig ugyanis a főnépek fegyverzete kötelezően páncél, sisak, kopja, pajzs és kard volt, a lófőknek már csupán egy könnyű fegyverzetű lovasként kellett hadba vonulniuk, a ló mellett sisak, kopja, pajzs, csákány vagy buzogány valamint íj és nyíl tartozott hozzá hadfelszerelésükhöz. A gyalogság a háborúkba gyakorta kézíjat, gerelyt, tőrt. esetleg csak kiegyenesített kaszát vitt magával. GARDA D. 1994. 70. p.

71 A három székely rend, társadalmi réteg közötti átjárás a hagyományok ellenére is minden bizonnyal lehetséges volt. Az 1554 januárjában Marosvásárhelyen tartott székely nemzetgyűlésen ugyanis, ahol a székelységre kirótt adó fizetéséről határoztak, kimondták, hogy azok az őstől maradt lófők, akik nem Lajos király (II. Lajosról van szó) halála után lettek lófők, mentesek legyenek az adófizetéstől. A mondat azt feltételezi, hogy a 16. században több ízben is előfordulhatott, hogy valamely székely a lófők közé felvétetett. Az arányról ugyan nincs tudomásunk, de a megemlítés azt mutatja, hogy ez nem volt annyira szokatlan jelenség. SzOKl. II. 108-109. p. 1559-ben pedig a júniusban tartott országgyűlésen mondták ki, hogy adómentességet élveznek a főnépek és azok a lófők, „kiknek az ő elejik Mátyás király és egyéb királyok ideibe jámborúl és serényül vitézkedtek és véreket ontották". EOE. II. 117., 127. p.

72 SZOKl. VIII.

73 „inter nobiles viros Anthonium et Valentinum Nemes dictos de Hydweeg" Uo. 72. p.; „in personis fidelium nostrorum nobilium Valentini de Hydvegh ac Michaelis …" Uo. 104. p.; „nobilis Valentini dicti Nemes de Hydweg" Uo. 116. p., „inter nobiles Michaelem filium Valentini de Hydweg, Miko"Uo. 139. p.; „inter nobilem Michaelem, ... de Hydweg"Uo. 140. p.; „nobilis Michaelis Nemes de Hydwegh"Uo. 145. p.; „nobilem Michaelem Nemes de Hydweg"Uo. 146. p.; „nobilis Michael Nemes filius condam Valentini de Hydwegh"Uo. 160. p.; „nobilis Michael Nemes de Hydweg" Uo. 236. p.; „nobilis Franciscus Nemes de Hydweg" Uo. 262. p. stb.

74 „inter nobilem dominam Annam consortem Petri de Gywlakutha" Uo. 80. p.

75 „nobilis viris Szephano filio Apor vel Blasio de Szentgyörgy" Uo. 97. p.

76 „nobilis Nicolaus Toth de Zenth Anna" Uo. 161, 162. p.

77 „ nobilis domina, bodoki Czirjék Antalné" Uo. 165. p.

78 „ nobiles dominas Margaretham Bychak de Sard" Uo. 192. p.

79 „nobilibus ac agilibus Johanni Daczo de Zenth Gorgh" Uo. 236. p.

80 „nobilibus Paulo Beldy et Johanni Daczo" Uo. 262. p.

81 „nobilis et egregius Petrus Daniel de Vargyas" Uo. 269. p.

82 „nobili et egregio domino Nicolao Kornis" Uo. 269. p.

radoxonnak számított egészen 1562-ig, addig ugyanis a nemesség kiváltságai elméletben az egész székely nemzet minden egyes tagját megillették, tekintet nélkül vagyoni helyzetére. Azonban már II. Ulászlónak a korábban már említett 1499-es rendezése[83] is sajátos módon különbséget tett *nemes* és *nem nemes székely* között, ami a korábbi viszonyok megbomlását jelzi.[84] 1552-ben Ferdinánd biztosai is megjegyezték, hogy noha a székelyek általában véve mind nemeseknek voltak tekinthetők, három rendre voltak osztva, és a legelsőbe tartozókat nevezték nemeseknek. Őket a biztosok a bárókhoz illetve a patríciusokhoz hasonlították.[85] Olyan módon is megkülönböztették még a két felső rendet is, hogy követküldés alkalmával a főembereknek (*potior*), tehát bíróknak vagy kapitányoknak valamint más nemeseknek (*alter nobilis*) fél márka útiköltséget adtak, míg a lófőknek csak 25, a közszékelyeknek pedig 12 dénárt.[86] A 16. század elején a két első rend tagjai igyekeztek kivonni magukat az ökörsütés (*signatura boum*) alól és az adómentességet a szolgálatukba vont földönlakók számára is megszerezni. Így fordulhatott elő, hogy a korábban begyűjtött 36-40 ezer ökör helyett 1552-re csupán 12 ezer ökröt sikerült a Székelyföld területéről összegyűjteni.[87] Az adózásból való részvállalás a 16. században egyre gyakoribbá vált,[88] 1558-ban például a tordai országgyűlés úgy intézkedett, hogy a székelyek, a szászokhoz és magyarokhoz hasonlóan portánként egy-egy forintot fizessenek.[89] Emellett azonban azt is kimondták, hogy a főemberek és lófők jobbágyai, akik nem szabad birtokot műveltek, a primorokkal, lófőkkel és ezek szegődött szolgáival együtt az adó alól mentesek legyenek, ezzel az adóterheket a köznépre hárítva. Noha az 1505-ös és 1506-os székely nemzetgyűlések még az egységes székely nemesség mellett foglaltak állást, a 15. századtól kezdődően megszaporodott székely felkelések arra utalnak, hogy feszültség keletkezett a székely társadalmon belül. A felkeléseket elsősorban a székely nemességgel szemben indították, érdemes azonban felfigyelnünk arra a tényre, hogy a székelység, alapvetően szabad paraszti társadalom-jellegéből következően, voltaképpen hasonlóan bánt mindazokkal, akik a jogok és kötelességek szigorú rendjéből kiestek vagy szabadulni próbáltak. Abban az esetben ugyanis, hogyha egy szé-

83 SzOKl. III. 142. p.

84 A nemes székelyre vonatkozott a rendezés értelmében az, ami korábban még a székelység egészét megillette, vagyis a nemes székely, amennyiben a felségárulás bűnébe esett, elveszítette székelységét és nemességét, valamint ingó és ingatlan vagyonát, de ezt az uralkodó csak székelyeknek adományozhatta.

85 SzOKl. II. 100. p.

86 SzOKl. V. 26. p.

87 Szádeczky-Kardoss, 1927. 59. p.

88 A korábbi ajándékként számon tartott ökörsütés mellett a közszékelyek már 1543-ban másfél forint adót fizettek, 1545-ben szintén fejenkénti egy forint kifizetésének kötelezettségét rótták a székelyekre, 1546-ban és 1549-ben ugyancsak fejenként egy forintot kellett fizetniük. Közben Fráter György több ízben rendkívüli ököradót is követelt a székelységtől, 1544-ben és 1547-ben is. Mivel a székely főnépek általában mentesíttették szolgálónépeiket az adók befizetése alól, 1549-ben Fráter György megszüntette s székely főnépek földjén élő jobbágyok adómentességét megszüntette, de nekik csak 2 dénárt kellett fizetniük. EOE. I. 300. p.; Oborni Teréz: Erdély pénzügyei és pénzügyi kormányzata a 16. század közepén. Bp., 1997. (kandidátudi értekezés) 147. p.

89 EOE. II. 91. p.

kely elkötötte magát és valóságosan jobbágyi állapotúvá lett, a székely társadalom már nem tekintette székelynek sem. Ugyanezt tapasztalhatjuk azon városok esetében, akik a 15-16. században sorozatos összeütközésekbe, pereskedésekbe keveredtek a székek közösségével, amikor városi kiváltságaikra hivatkozva igyekeztek kivonni magukat a székely közösségre hárult kötelezettségek alól.[90] Ugyanilyen indokok alapján érezték a közösségből kiszakadóknak azokat, akik immár nemcsak székelységük miatt számítottak a nemesek közé, és igyekeztek minden eszközzel megakadályozni őket a kiemelkedésben. Ennek eszközéül leggyakrabban a nemesség házainak megdúlását választották, ami sokszor nem terjedt túl pár falu, esetleg egy szék határain. 1430-ban viszont már általános felkelés tört ki a nemességgel szemben.[91] 1465-ben Háromszékben robbant ki felkelés Szolga Miklós székely kapitány vezetésével a székely főrend ellen, ennek a felkelésnek a vitás kérdéseit igyekeztek orvosolni az 1466-ban kiadott zabolai végzés pontjai.[92] A forrongások azonban nem szűntek meg teljesen, ezért az 1505-ös udvarhelyi székely nemzetgyűlésen megkísérelték visszaállítani és írásba foglalni a székelység régi jogait. Egy évvel később, az újra jelentkező mozgalom hatására határozatokat hoztak a közszékelyek kárára. 1510-ben a csíki és gyergyói székelyek űzték el a nemeseket otthonaikból, 1519-ben pedig szintén Csíkszékből indult ki egy felkelés a vajda, Szapolyai János ellen. Ezeket 1541-ben majd 1562-ben újabb lázadások követték, és az 1562-es felkelés leverése után, részben büntető, de sokkal inkább rendező szándékkal hozta meg a segesvári országgyűlés a székelységet sújtó határozatait. A közszékelység kiváltságainak folyamatos és állandó csorbulása miatt a nagyobb felkelések között is hangot adott elégedetlenségének, mint például 1552-53-ban, amikor a sóhasználatukat korlátozták. Míg ugyanis korábban az egész székelységre vonatkozott a szabad sókereskedelem joga, ekkoriban már ezt tiltani kezdték a közszékelyek esetében. 1555-ben azonban még megerősítették a korábbi szokásjogot, és a közszékelyeknek, igaz, némi korlátozással, de engedélyezték a sóval való kereskedelmet.[93]

Előfordult, hogy vagyonosabb székelyek álltak az ilyen mozgalmak élére, akik ezért a mozgalmak leverése után elveszítették birtokaikat, őket pedig száműzték. Ez történt 1519-ben is, amikor a száműzöttek birtokait Szapolyai János az Apor családnak adományozta.[94] A felkelések, noha szinte valamennyi székben találkozunk velük, mégis többször kezdődtek Csíkszékben. Ezzel a székkel kapcsolatosan érdekes összefüggésre mutatnak az összeírások. Igaz, hogy 1562 előttről nem maradt fönn székely összeírás, de amennyiben a Basta-féle lustra adatait legalább arányait tekintve jellemzőnek fogadjuk el a 16. századra vonatkozóan, akkor érdekes összefüggéseket figyelhetünk meg. A feudalizálódás mértéke a jobbágyok

90 Erről bővebben: Balogh Judit: Székely város a 16-17. században. Miskolc, 1994.
91 SzOKl. II. 48-49. p.
92 A zabolai végzésről és körülményeiről az előzőekben már szóltunk.
93 SzOKl. II. 125. p.
94 SzOKl. II. 7-8. p.

számarányával szoros összefüggésben állt. A Székelyföldön a 17. század elején ez az arányszám a 10% körül mozgott.[95] A különböző székek esetében azonban jelentős eltérések mutatkoztak. A jobbágyok aránya Udvarhelyszéken volt a legjelentősebb, mintegy 14%. Ezt követi Marosszék 10%-a, ami még szintén viszonylag magasnak tekinthető. Voltaképpen a másik két (illetve hat) szék arányai ennél jóval kisebbek, Csíkszék lakosságának mindössze 7%-a volt jobbágy, míg Háromszék lakosságának csupán 5%-a. Figyelemre méltó ezzel párhuzamosan az, hogy ezekkel az adatokkal nem egyenesen arányos a nemesség helyzete. Azt feltételezhetnénk ugyanis, hogy a nemesek ott voltak a legjelentősebbek, sőt ott váltak inkább hasonlóvá az országos nemesekhez, ahol a jobbágyok aránya nagyobb volt, tehát a feudalizálódás is előrehaladottabb volt. Ennek viszont éppen az ellenkezőjét állapíthatjuk meg. A leghatalmasabbá váló primor családok ugyanis főképpen Csík és Háromszék területéről származtak, mint például a Mikó vagy a Lázár családok. A 16. századot vizsgálva ide sorolhatjuk a szintén csíki eredetű és a későbbiekben is jelentős Andrássy családot is. A még jelentősnek számító és udvarhelyszéki Kornis család nem volt ugyanis székely eredetű, Marosszéken pedig a már említett csíki Lázárok szerezték a legnagyobb birtokokat.

A székely rendek közül a nemességhez a legközelebb álló réteg, a primori tehát a 16. századra mutat törekvést az elkülönülésre a székely társadalom többi rétegétől. Az elkülönülés ugyanakkor nem volt egyértelmű, hiszen gyakran találjuk azt, hogy a primorok a lófőkkel együtt említtettek meg, mint kiváltságos rétegek. Ennek ellenére azonban anyagi erejét és tisztségeit tekintve még a primorok között is viszonylag kevesen számíthatták magukat a valóságos nemesek közé.

95 A Basta-féle összeírás felhasználása furcsának tűnhet éppen a jobbágyok számarányára vonatkozóan, hiszen alig két évvel készítették az után, hogy Báthory Zsigmond a szabadságlevele által felszabadította a székely jobbágyokat. Fontos azonban megemlítenünk, hogy a felszabadítás többnyire azokra vonatkozott, akik János Zsigmond 1562-es rendezése nyomán lettek jobbágyi állapotúvá. Az úgynevezett ősjobbágyok azonban nem szabadíttattak fel, a lustra éppen ezért adhat tájékoztatást a 16. századi társadalmi viszonyokra vonatkozóan.

Barna Gábor

Az egyházak és vallások jelentősége a Bánság mindennapi életében

A Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke 1996-2000-ben terepkutatást végzett a romániai Bánságban. Ennek fő célja Máriaradna fogadalmi képgalériájának inventarizációja, s a búcsújáró hely szerepének vizsgálata volt a régió vallási életében. A terepmunka során Arad, Temes és Krassó-Szörény megyék számos helységében készítettünk interjúkat magyar, német, horvát, bolgár és román emberekkel. A kutatás ezért lehetőséget ad arra, hogy a katolikus vallásgyakorlás szemszögéből rövid elemzés alá vegyük a Bánság vallásos életét, s abban a felekezetek szerepét.

Az 1920-as hatalomváltozással, a Bánság nagyobb, keleti részének Romániához csatolásával megváltozott az egyházak társadalmi dominanciája. A korábban meghatározó katolikus és protestáns (különösen református, részben evangélikus) egyházak az ortodoxiával szemben hátrányos és megtűrt kisebbségi helyzetbe kerültek és vannak máig. Ez Románia egészére jellemző volt, s jellemző ma is, így a Bánság helyi társadalmára is. Ebben a helyzetben az ortodoxia, a katolicizmus és a protestantizmus erős nemzeti jellegeket hordozó vallás és egyház lett és maradt. Az 1990-es évekig a Bánságban többségében német jellegű katolikus egyház a németek tömeges kivándorlása után az 1990-es években magyar jellegűvé vált.[1] A püspökség a kivándorlások révén jó kapcsolatokat tart fenn a német püspökségekkel. Ez egyfajta anyagi hátteret, biztonságot is jelent számára. Napjainkban a magyarországi kapcsolat is felértékelődni látszik.

Ami az egyházak helyzetét és egymás közti kapcsolatát illeti, elmondható, hogy etnikai alapon erős összetartás figyelhető meg a katolikus és a református magyarok között. Ezt erősíti a közös latin/nyugat-európai egyháztörténeti múlt, történeti és kulturális gyökérzet, a közös magyar történeti tudat. Az ökumené nem vagy alig terjed ki az ortodoxiára. A mai romániai/bánsági körülmények között azonban a magyarok védekező vallási kultúrával rendelkeznek. Lokális gyökereik ugyanakkor erősek. A református egyház mindig is erősen magyar orientációjú volt, s részben ez mondható el az evangélikus egyházról is, amely korábban a városi német polgárság és a szlovákok gyors magyarosodása miatt szintén magyar egyháznak számít.

1 Lotz Antal: Szeged-csanádi egyházmegye. In: Katolikus almanach, 1984. Bp., 1984. (továbbiakban: Lotz, 1984.) 751-757. p.; Rieser, Hans-Heinrich: Temeswar.Geographische Beschreibung der Banater Hauptstadt. Sigmaringen, 1992.

A németeké eltűnő vallási kultúra. Hiszen a kultúrát fenntartó rétegek: városlakó polgárok, falusi földművelők mára már csaknem teljesen kivándoroltak. A csekély számú maradék részben a magyarsághoz asszimilálódik kulturálisan és nyelvében is, hiszen velük közös az egyháztörténeti múlt, az egyházszervezeti jelen, a mentalitás, az értékrend; de sajátos a tárgyi kultúra, a szenttisztelet rétegződése, részben pedig a románságba olvad. A nyelvi asszimiláció ekkor vallásváltással is együtt jár.

A románok vallási kultúrája domináns a vidéken az egyházszervezeti megosztottság ellenére is (ortodoxok, görög katolikusok). Valószínűleg ezért sem ökumenikus színezetű, hanem kizárólagosságra törekvő, amelyeket szimbolikus eszközökkel is megvalósít (bizánci stílusú új ortodox szakrális építmények, a nyugati orientációjúnak, „árulónak" tartott görög katolikus román egyháznak nem adja vissza építményeit). Van ugyan néhány régi intézménye (búcsújáró hely, egyházmegyék), de meghatározó az új, bizánci jelleg.

Az utolsó évtizedekben felerősödött a neoprotestáns kisegyházak tevékenysége és szerepe mindenütt a Bánságban. Ezek az egyházak nem etnikai alapon működnek. Híveiket részben az ortodoxiából, jórészt azonban a szekularizációs folyamat révén a katolikus és protestáns egyházaktól eltávolodott, többféle etnikumhoz tartozó rétegből nyerik. Nyelvükben és jellegükben azonban román egyháznak számítanak.

A mindig is erősen központosított román államszervezetben, közigazgatás rendjében, amelyben a román ortodox egyház még a szocializmus korszakában is egyfajta „államegyháznak" számított, a nem ortodox egyházak nem kapták még meg/vissza a működésükhöz szükséges, egykor államosított infrastruktúrát (épület: rendház, templom, iskola, közösségi házak stb.). Ebben az ortodox egyház pozícióvédelmét és erősítését látom, s rajta keresztül a román ortodoxia hatalom- és érdekvédelmét. Romániában a tényleges hatalom birtokosai a világi hatalom képviselői: polgármester, bíró, prefektus. Nagyon tanulságos Papp Z. Attila bánsági adatfelmérése és adatelemzése,[2] amelynek során az intézmények és a személyek iránti bizalom mértékét vizsgálta bánsági magyar, vagy magyarok által is lakott településeken. Figyelemre méltó, hogy magasan a polgármester vezeti mindenütt a listát, a lelkész személye messze lemarad. Ugyanez a helyzet az egyház, mint intézmény megítélésénél is. Mindez persze egy szekularizálódó világban, de még mindig nagyon magas templomlátogatási arány mellett értékelendő.[3] Másrészt e felmérés a civil szféra hiányát, a központosított állam omnipotenciáját mutatja.

A bánsági katolikusok a történelmi Magyarországon egyházigazgatásilag a Csanádi Püspökséghez tartoztak. A 18. században Temesvár központtal újjáéledt püspökségnek, s a népi vallásosságnak Máriaradna vált egyik szakrális központjává. Az egyházmegye 1920, a román és szerb megszállás utáni évtizedekben

2 Papp Z. Attila: Bánsági falvak szórványmagyarsága – helyzetképek, azonosulási stratégiák. Temesvár, 1997. (Szórvány füzetek) (továbbiakban: Papp, 1997.) 73-113. p.

3 Papp, 1997. 80. p.

három részre szakadt. Létrejött Temesvár központtal a temesvári püspökség, Nagybecskerek központtal a nagybecskereki (Zrenjanin, Jugoszlávia) és Szeged központtal a mai Szeged-Csanádi püspökség (Magyarország).[4] A radnai ferences kolostort 1926-ban az Erdélyben működő Szent István magyar királyról nevezett provinciához csatolták. A szerzetesek mindig magyarok és németek voltak, miként az egyházmegye hívei is. Napjainkban jelennek meg a román anyanyelvű szerzetesek a ferences rend keretében. Az egyházi iskolákat Romániában az 1940-es évek végén államosították, majd a szerzetesrendek működését korlátozták, gyakorlatilag betiltották. Megkezdődött az egyháziak, különösen a római és görög katolikusok kíméletlen üldözése, fizikai likvidálása.[5] Az államvallásnak tekinthető román ortodoxia teret nyert, előnyöket szerzett, például megkapta a görög katolikusok templomait és más javait. A Bánságban 1920 előtt a görög katolikusok a Lugosi Egyházmegyéhez, a román ortodoxok az Aradi és a Karánsebesi Egyházmegyéhez, az evangélikusok pedig a bányai egyházkerülethez tartoztak. A reformátusok a Tiszántúli Egyházkerület Békésbánáti Egyházmegyéjét alkották. Református és evangélikus vonatkozásban az országhatár változások az egyházi közigazgatás kereteit is átalakították, s a politikai határokhoz igazították.

Ilyen helyzetben a vallás és az egyház szerepe felértékelődhet. A konkrét bánsági kisebbségi (magyar és német, szlovák, horvát, ruszin, bolgár stb.) szituációban a nem ortodox egyházak szerepe vált hangsúlyossá. Ez utóbbiak már puszta létükkel is egyfajta másságot képviselnek a térségben, egy nem-román, nem-ortodox kultúrát, hitet, vallásgyakorlást, más ünnepi rendet és egy más orientációjú egyháztörténetet. Egyháztörténeti hátterük a nyugati keresztény, amely közvetlenül a magyar egyház(ak)hoz, egyházszervezethez kapcsolja őket. A Bánság szakrális terei és tárgyi emlékei is mind ezt erősítik: római katolikus és protestáns templomok, magyar szentek szobrai és képei, a katolikus világegyház szentjeinek ábrázolásai, útmenti keresztek, köztéri szobrok, faluszéli kálváriák. S mindez barokk és/vagy klasszicista, később pedig eklektikus stílusban, vagy a magyaros szecesszió stílusában. A szakrális építmények tehát azonnal felekezethez köthetők.

Az egyházak, a vallások azonban nemcsak a tér szakralizálásában vesznek részt, hanem az idő szakralizálásában is. Gondoljunk csak a különböző egyházi ünnepekre, azok liturgiájára, az egyházi ünnepekhez kapcsolódó eseményekre. Az átélt, az átélhető időre, a mindennapok idejére. Valamint az eltérő gregorián és julián naptárra. Eszembe jut egy lippai német/magyar asszony, aki azért imádkozik, hogy gyermeki katolikussal házasodjanak. A nemzetiség, a nyelvhasználat kevésbé fontos számára, hiszen többnyelvűek. A miért kérdésre pedig azt mondta, hogy így csak egyszer ünnepelnek karácsonyt, húsvétot egy évben, s sosem kell családon belül azon vitatkozni, hogy melyik legyen a hangsúlyosabb. A vallási kultúra adja tehát a mindennapi kultúra tartalmát, alapját és keretét.

4 Lotz, 1984.

5 Zalatnay István: Etnikai közösség: kihívás és feladat az egyházak számára régiónkban. In: *Regio,* 1991. 3. sz. 3-12. p.; András Károly: Tények, problémák a magyar kisebbségek egyházi életében. In: *Regio,* 1991. 3. sz. 13-37. p.

Az egyház, a vallás identitásformáló szerepe erősebb a bánsági kisebbségi közösségekben, a vallásosság mértéke – egyházhoz tartozás értelemben is – nagyobb a kisebbségi társadalmakban. Nyilván azért, mert a vallásnak, s szervezeti keretének az egyháznak – minden szekularizálódás ellenére – több és más társadalmi szerepe is aktivizálódhat. Bánsági kutatásunk tanulsága, hogy a vallásnak, s a vallási kultúrának az elkülönítő szerepe akkor is megmaradhat, amikor bekövetkezik a nyelvi asszimiláció, és kezdetét veszi egy kulturális asszimiláció.[6] Az amúgy is soknyelvű bánsági társadalomban a nyelvnek a kommunikatív szerepe az elsődlegesen fontos napjainkban. Egy ember akár több nyelven is beszél azonos szinten. Az identifikációs faktor szerepét ebben a helyzetben a vallás vette át. Sok kutató ezt a vallási hovatartozáson alapuló öndefiníciót archaikusnak, a polgári nemzettudat előttinek tartja. Lehetséges, de – amint láttuk – hasonló helyzetek napjainkban, a posztmodernnek titulált korban is előfordulhatnak. Bizonyos társadalmi szituációban tehát a vallás vált/válik csoportösszetartó erővé és tényezővé, a másoktól való elkülönülés szimbolikus kifejezőjévé (szituációs identitás).

Az utóbbi évtizedekben már a római katolikus szertartásokban, sőt a református hitoktatásban, istentiszteletekben is megjelent román nyelv. Nem úgy, mint korábban, hogy egyes nemzetiségi/nyelvi csoportokban más és más időpontban volt az istentisztelet, azaz a nyelvi közösségek az időben szeparálódtak egymástól, hanem többnyelvű istentiszteletek formájában. Ezt a poliglott közegben sokan jónak tartják, mások nemzeti identitásuk megsértéseként fogják fel. A nyelvi keveredés okaként a vegyes házasságokat, a nyelvi asszimilációt jelölhetjük meg, kisebb részben a vidéken szórványosan élő román nyelvű görög katolikusságot, és az ortodoxok katolikus vallásra való áttérését. A reformátusok esetében pedig a magyar iskolák teljes hiányát, a szórványhelyzetben bekövetkező gyors nyelvi asszimilációt említhetjük az egyházi román nyelvhasználat okaként.

A Bánság legnagyobb búcsújáró helyének, Máriaradnának fontosságát nem lehet eléggé hangsúlyozni a mindennapok megélt katolicizmusának, népi vallásgyakorlásának megformálásában. Máriaradna a ma három ország között megosztott Dél-Alföldnek – Szeged mellett – nagy vonzásterületű kegyhelye. Máriaradna egy nagy térség katolicizmusának szakrális centruma.[7] Felkeresése a katolikus összetartozás szimbolikus kifejezője és megvallása, a szakrális táj összetartozásának jele is volt egyben. Bálint Sándor szerint Radna a 17-18. században „a katolicizmus jelképe lesz az iszlám és az ortodoxia között. [...] Kultikus igézete alatt tartja az Alföld és Dél-Magyarország magyar, német, bunyevác, bolgár, román, tót népét."[8] Nem lehetett véletlen, hogy a román megszállás után a román hatóságok azonnal lehetetlenné tették a Radnára való zarándok-

6 Tánczos Vilmos: Hányan vannak a moldvai csángók? In: *Magyar Kisebbség*, 1997. 1-2. (7-8.) sz. 370-390. p.; Barna Gábor: Religion – Identity – Assimilation. In: *Acta Ethnographica Hungarica,* 1997. Ns. 1-2. 139-148. p.

7 Roos, Martin: Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im südosten Europas. Band I. Schnell und Steiner. Regensburg, 1998.; Bálint Sándor – Barna Gábor: Búcsújáró magyarok. Bp., 1994. (továbbiakban: Bálint-Barna, 1994.)

8 Bálint Sándor: Boldogasszony vendégségében. Bp., 1944. 49-50. p.

lást. Elmaradtak nemcsak a csonka-magyarországi, hanem a szerbiai bánsági magyar és német processziók is. Az így keletkezett hiányérzetet igyekeztek az anyaországi egyházközségek azzal betölteni és ellensúlyozni, hogy Radna vonzáskörzetének magyarországi részei az 1920-as években Szegeden rendeztek „radnai búcsút".[9] A magyarországi zarándoklatok mára alkalomszerűvé ritkultak. De hasonlóan viselkednek most még, kivándorlásuk első évtizedében, évtizedeiben a Németországba reemigrált bánsági svábok is. Lelki, mentális stabilitásuk érdekében radnai pótbúcsúkat tartanak. Azaz radnai búcsú címén németországi kegyhelyeket keresnek fel. Annak meglátogatásával részben ezt a lelki stabilitást, részben pedig történelmi emlékezetüket ápolják.[10]

Az I. világháborúig Máriaradna volt a Zenta – Kecskemét – Szolnok – Nagyvárad – Déva – Fehértemplom által határolt hatalmas dél-kelet-magyarországi tájnak a legnagyobb búcsújáró helye, ma pedig DNy Románia legnagyobb kegyhelye. A kisebb jelentőségű kegyhelyek közül említésre méltó Maria-Csiklova és Wolfsberg. Ez utóbbi kizárólag a Resicabánya környéki németek, az előbbi pedig a szörényi németek és krassovánok búcsújáró helye volt a közelmúltig. Máriaradna sajátossága a fogadalmi képek máig élő, sőt a 20. század harmadik negyedében felerősödő ajándékozási szokása. Ennek mértékét a máriaradnai kolostor folyosóin függő és raktárában tárolt 1711 kép, több száz egyéb fogadalmi tárgy és a kegytemplom alatti Lourdes-i barlangban látható márvány hálatábla mutatja. A képek azt jelzik, hogy a templomot felkereső zarándokok közül sokan úgy érezték és érzik, hogy imájuk és kérésük itt meghallgatásra talált, s Mária közbenjárására Isten bajban, betegségben megsegítette őket. A képpel vagy a márványtáblával ezt köszönik meg. A fogadalmi képek galériája tehát állandóan gyarapszik, változik, bővül.[11]

A képadományozás és motivációs háttere szorosan a vallásosság intim szférájához tartozik, ugyanakkor egy nyilvános hitmegvallás, a szakrális kommunikáció egy sajátos formája is. Minden interjúnál törekedtünk a képadományozást egy nagyobb élettörténet kereteibe illeszteni azért, hogy eldönthessük, hogy vajon a képajándékozást mennyire tartják az etnikus vagy a felekezeti identitás kifejezőjének.[12]

---

9 Lele József: Radnai búcsú – Szegeden. In: Népi vallásosság a Kárpát-medencében. Szerk.: L. Imre Mária. Pécs, 2000. 200-206. p.

10 A kegyhelyek ilyen megduplázódása az egyháztörténetben nem ritka. Vö. Bálint-Barna, 1994.

11 Péter, Zsuzsánna – Vass, Erika: Remebereing and Remembrance. The Quantitative Analyísis of the Votive Picture Fallery in Radna. In: Ethnic Minorities and Power. Ed.: Hannonen, Pasi – Lönnqvist, Bo – Barna, Gábor. Helsinki, 2001. 159-186. p.; Péter Zsuzsánna – Vass Erika. Emlékezés és emlékezet. A máriaradnai fogadalmi képgaléria tárgyainak kvantitatív elemzése. In: „Mária megsegített". Fogadalmi tárgyak Máriaradnán. Szerk.: Barna Gábor. I. köt. Szeged, 2002. 26-51. p.

12 Jaksa, Helga – Pusztai, Bertalan: Discourses from the Banat: Lives, Remembrance, Communication. In: Ethnic Minorities and Power. Ed.: Hannonen, Pasi – Lönnqvist, Bo – Barna, Gábor. Helsinki, 2001. 187-195. p.; Jaksa Helga – Pusztai Bertalan: Bánsági diskurzusok. Sorsok, emlékezet, kommunikáció. In: „Mária megsegített". Fogadalmi tárgyak Máriaradnán. Szerk.: Barna Gábor. I. köt. Szeged, 2002. 132-140. p.

Tanulságaikból annyit el lehet mondani, hogy a fogadalmi képek/tárgyak készíttetésének/vásárlásának és adományozásának indítéka azonos: a krízishelyzetbe került ember segítséget már csak a transzcendens világtól (Istentől, Máriától, szentektől, angyaloktól) remél. Mert már megpróbált és kifogyott minden evilági segítségből: orvosból, hatóságból, embertársak együttérzéséből. A bajok pedig, amelyekben a Radnai Szűzanya közbenjárásához fordultak elsősorban betegségek, balesetek, az egyéni élet megoldhatatlannak tűnő problémái és konfliktusai voltak. E bajok forrását azonban nemcsak a családi élet konfliktusai jelentik, hanem tükröződik bennük az elmúlt évtizedek társadalomtörténete is: a háború, a Szovjetunióba elhurcolt németek sorsa, a Németországba kényszerített/kivándorolt németek biztonságkeresése, az ártatlanul perbe fogott hivatalnok tehetetlensége és kiszolgáltatottsága a korrupt hatóságokkal szemben, az egyetemre bekerülni nem vagy nehezen tudó fiatal szinte végső segítségkérése. Nem egy interjúban felbukkant a román kommunista / ateista hatóságokkal való szembenállás, a tőlük való félelem, a nekik való kiszolgáltatottság, a vallás és a hatalom szembeállításának gondolata. Ezek az indítékok azt jelzik, hogy sokak számára sokféle szituációban Máriaradna, a Radnai Szűzanya, a katolikus vallás és hit támasz, biztonság, végső menedék.

A radnai képgaléria sok száz képe mind-mind az Istenre hagyatkozásnak tárgyi jele, elismerése a hit, a vallás és az egyház „menedék" jellegének és szerepének. Egyértelműen alátámasztja ezt a képajándékozások számának a kommunizmus idején való nagyarányú felfutása. A képek funkciója változatlan: mindig a jelenbe hívják a múltbeli emlékeket, azaz a múltbeli esemény a kép révén válik jelen idejűvé. A képek révén újraismétlődik a narratív emlékezet: felidéződik, újraszerkesztődik, halványodik vagy megerősödik. Az elbeszélések egyedisége/konkrétsága kopik, míg Mária és a szentek közbenjárására, az isteni segítség örökkévalóságára és jelenlévőségére utaló általános tanulsága erősödik. Bár értelmezésük idővel mind nehezebb, mégis egy sajátos katolikus vallásgyakorlat élő jelei, megerősítői maradnak. Ébrentartói egy nyugati keresztény vallásgyakorlásnak és egy közép-európai, magyar/német történelmi emlékezetnek. Fennmaradásának nehézségei, az ortodoxiával s annak balkáni civilizációjával való ütközései is ebben gyökereznek.

A bánsági terepkutatásunk tapasztalata azt mutatta, hogy a vallás vagy/és az egyház, az egyházhoz tartozás egyik végső menedéke lehet az embereknek a permanens bizonytalanság 20. századi történelmi szituációjában. A biztonságot jelentő közösség, hátország, amely egyúttal jelentheti az otthon, és tágabb értelemben a haza fogalmát is.

Bessenyei József

Telegdy Miklós nagyszombati plébános, mint kölcsönszerző

A kereskedelmi tevékenységtől mindig elválaszthatatlan aktus volt a hitelezés, a pénzkölcsönzés. Nem lehetett ez másképpen a 16. század második felében sem, amikor a kereskedelem egyébként is virágkorát élte. A régmúltban lejátszódott hitelügyletek kutatása nem könnyű, de nem is lehetetlen feladat, hiszen jónéhány forráscsoportban maradtak fenn a témára vonatkozó hasznosítható adatok. Mint ismeretes néhány városban (Pozsonyban, Kassán) fennmaradtak a tiltáskönyvek, amelyekbe a kereskedők vagy megbízottjuk a fennálló adósságokat bejegyeztették, úgynevezett „tiltás", „tilalom" formájában. A tiltás az adós javaira vonatkozott az adósság értékéig, és az így tilalmazott ingatlant, ingóságot vagy jövedelmet az adósság megfizetéséig elidegeníteni vagy másra átruházni nem lehetett. Az adósság gyakran származott hitelfelvételből, hiszen, mint tudjuk, a kereskedők gyakran vásároltak hitelbe, s az áru eladása után, annak árából fizettek.

A források egy másik csoportjában, a végrendeletekben is feltüntették a hiteleket és a tartozásokat is. A káptalani jegyzőkönyvek, a családi levéltárak, továbbá mellettük a Magyar és az Udvari Kamara iratai is tartottak fenn kölcsönökre vonatkozó információkat, hiszen ezek az intézmények rendszeresen igénybe vették a magyar kereskedők ezirányú szolgálatait, magyarán, gyakran folyamodtak magánszemélyekhez kölcsönökért.

Az alábbiakban egy különösen figyelemreméltó konkrét ügyről szeretnék szólni, amely az Udvari Kamara iratai között maradt fent. Az ügy érdekessége nem típusában rejlik, hiszen a Kamara gyakran kényszerült efféle aktusokra, inkább a közreműködésre felkért három személy, és a történelmi helyzet különös.

Az ügy szereplői közül a legismertebb Telegdy Miklós nagyszombati plébános neve, akinek az alábbiakban röviden ismertetem életútját, hogy a szóban forgó hitelügyletben játszott különös helyzete kellően kidomborodjon. Telegdy 1535-ben született Krakkóban majd Bécsben tanult. 1558-ban Oláh Miklós szentelte pappá, ezután pályája gyorsan ívelt fölfelé. Először a káptalani iskolából kinőtt nagyszombati papnevelő tanulmányi felügyelője, majd 1561. január 25-től esztergomi kanonok, és mint ilyen 16 évig nagyszombati plébános volt. 1562. február 26-án a zólyomi főesperességet, 1570-ben a nagyprépostságot, 1579. február 6-án pedig a pécsi püspökséget nyerte el. Verancsics Antal halála után a megüresedett esztergomi egyházmegyét vezette érseki helytartóként. Legjelentékenyebb ellenfelének a jeles reformátort, Bornemisza Pétert tarthatjuk, az ő tevékenységének ellensú-

lyozására írta és adta ki prédikációit. Telegdy nyomtatta ki az első magyar nyelvű katolikus katekizmust, s emellett közreműködött a barátja, Mossóczy Zakariás által gyűjtött törvénykönyv a Corpus Iuris Hungarici kiadásában is.

Telegdy működése során nagy jelentőséget tulajdonított annak, hogy az ekkorra a magyarországi reformáció egyik fő fészkévé vált Nagyszombatban a régi hitet győzelemre segítse. Ám törekvéseit nem koronázta siker. A behívott jezsuita atyák rendházát 1567-ben tűzvész pusztította el, a rendtagok visszatértek Bécsbe. A városi polgárok pedig az új hit hirdetőit látták szívesen, így Huszár Gált, a jeles prédikátort, aki 1563-tól 1565-ig tevékenykedett, majd, miután királyi parancsra távoznia kellett, fiát, Huszár Dávidot hívták meg. Munkáját nem tudta nyugodt körülmények között folytatni, mert Verancsics 1571 őszén figyelmeztette a várost, szakítson az eretnek papokkal. A nagyszombatiak azonban nem bocsátották el Huszár Dávidot.

Telegdy megpróbálta átvenni a városi iskola irányítását is, és intézkedései során többször konfliktusba került a város polgáraival. Az ebben az ügyben hozott rendelkezéseit a nagyszombati polgárok nem fogadták el, sőt a helyzet annyira elmérgesedett, hogy perre került sor, amelynek csak 1573. január 15-én vetett véget a két fél közti kibékülés. Ez ünnepélyes keretek között történt: Verancsics Antal királyi helytartó előkelő egyházi és világi emberek jelenlétében Telegdy és kilenc nagyszombati polgár jobbját egymásba tette a béke és barátság jeléül, majd az összes periratot elégették, hogy a pernek még a híre se maradjon meg.

Ezután viszonylagos nyugalom következett. Ha a vallásügyben további engedmények nem voltak is várhatók, gazdasági téren a Habsburg-adminisztráció hajlandó volt respektálni Nagyszombat érdekeit. A város polgársága ugyanis harcot folytatott, hogy kiváltságait a komáromi vámon elismertesse. Ez a vám, amely a hódoltságba vezető legbiztosabb út, a dunai hajóút egyetlen ellenőrző pontja volt a királyi Magyarországon, az alsó-ausztriai Kamara igazgatása alá tartozó komáromi uradalomhoz tartozott. A központi pénzügyi hatóságok nagy figyelmet fordítottak a vámtételek növelésére, az ellenőrzés szigorítására, ezért az uradalom udvarbírája 1569. április 27-én döntést kért az alsó-ausztriai Kamarától arról, vajon a nagyszombatiak szabadon szállíthatják-e áruikat kelet felé. 1570 júniusában a Kamara azt jelentette az Udvari Kamarának, hogy a nagyszombatiak vámmentességét elismerik, ám tudni kell azt, hogy ők valamennyi árujukat a török területre viszik, ily módon onnan vámot fizető kereskedők sokkal kisebb számban jönnek a komáromi vámra. Ez a vámbevételek számottevő csökkenését vonta maga után, ami megfontolandóvá tette a döntést. Az ügy csak két év múlva zárult le, amikor 1573. április 30-án egy királyi dekrétum kimondta a város lakosainak komáromi vámmentességét.[1]

Ez a döntés a nagyszombatiak nagy győzelme volt, amely a kereskedelem további fellendülését vonta maga után. 1576-ban azonban a nyugalmi helyzet megvál-

1 Gecsényi Lajos: Bécs és a hódoltság kereskedelmi összeköttetései a 16. században. In: *Századok,* 1995. 4. sz. 767-790. p. (továbbiakban: Gecsényi, 1995.) 777. p.

tozott, ugyanis a város a protestáns német és tót prédikátor mellé harmadiknak, a magyarok prédikátorának meghívta Sibolti Demetert.[2] Mivel Siboltiról köztudott volt, hogy a protestantizmus híve, Telegdy ezt nem hagyhatta annyiban, azonnal az uralkodóhoz fordult. Olyan rendeletet próbált kieszközölni, amely megtiltja a városi tanácsnak az új prédikátor alkalmazását. (Fáradozását siker koronázta, a parancslevél hamarosan, 1576. március 5-i kelettel el is készült.) Ezekben a feszültséggel teli napokban bízta meg tehát az Udvari Kamara Telegdyt, a katolikus egyház ottani fejét 1576. február végén azzal, hogy református többségű Nagyszombatban keressen olyan egyéneket, akik hajlandóak az uralkodónak kölcsönöket folyósítani.[3] A város polgárai közül a leggazdagabbakkal kellett tárgyalnia, és megnyerni őket erre. Legalábbis szokatlan, hogy a reformáció egyik magyarországi központjának számító városban éppen a katolikus plébánost kérik fel erre a nyilván sok tapintatot (is) igénylő feladatra, ráadásul egy ilyen konfliktus kellős közepén, hiszen Nagyszombatban mindenki ismerhette Telegdy erőszakos természetét.(Mint láttuk, ha kellett a pertől sem riadt vissza.) Bizonyára érezték ezt a kamara tanácsosai is, ezért még két köztiszteletnek örvendő személyt kértek fel, Nagy Márton deákot és Bornemisza Tamást, legyenek Telegdy segítségére.

Mit tudunk e két nagyszombati polgárról? Nagy Márton deák a város egyik kiemelkedő vezetője. Háza a főtér (platea magna) keleti oldalán állott, Mogor Péter és Baráti Fábián, két jeles tőzsér házának szomszédságában.[4] Több alkalommal viselt tanácstagságot, sőt az 1569. évi pozsonyi országgyűlésen követként is képviselhette városát, Mogor Péter, Lingl Kristóf, és Mátyás Deák (Nagybáncsai Mátyás) társaságában.[5] Buzgó vallásosságáról is maradt fenn adat, egy pesti kereskedőtársának hozzá intézett levelében: „…im masthan w kgmek egieb vysagoth nem tudok mith kuldony hanem miuel hogj tudom hogj w kgme giakortha iar az mysere azerth im enys valamy gierttiath kwltem w kgnek szinthe ollian tarka minth az mise..."[6] Udvarhű magatartását bizonyítja az a levél, amelyben a nagyszombatiak Sibolti minden lépéséről őt tájékoztatják.[7] Nagy tehát mindenképpen

2 A vallási viszonyok ábrázolásában J. Ujváry Zsuzsanna kitűnő előadását követem: Ujváry Zsuzsanna, J.: Katolikus papot vagy prédikátort? (Nagyszombat város küzdelme a protestáns hitért az 1570-es években.) In: A Ráday gyűjtemény évkönyve, VII. Bp., 1994. 101-111. p. (továbbiakban: Ujváry, 1994.)

3 1576. március 29 [későbbi kéztől, ceruzával]. hn. Österreichisches Staatsarchiv (továbbiakban: ÖstA.) HKA (=Hofkammerarchiv) HFU (=Hoffinanz. Ungarn.) RN 31. 1576 März fol. 81. Eredeti fogalmazvány. 60a j [Címzés az irat külzetén:] „Generoso domino Hubero secretario. Gyűrűs pecséttel. Huber úr mellé, a többi nagyszombatihoz adassék még Prwkner Kristóf […] egri. Hívják Nagy Márton deákot, akit Telegdy úr mellé kell rendelni Úgy látszik, Bornemisza Tamást is mellé kell rendelni, biztosként, mert úgy Legszentebb Felségtek ügyét a nagyszombatiaknál biztosabban és jobban lehet elvégezni." [A margón, egykorú kéztől:] „Ex 17. feb. 76.." Idézi Takáts Sándor: A magyar tőzsérek és kereskedők pusztulása. In: Szegény magyarok. Bp., 1927. 131-247. p., 139. p.; Gecsényi, 1995. 787. p.

4 Bott'ánková, Mária: K topografii mesta Trnavy v 16. storoči. In: Trnava, okres a mesto. Štúdie. Zostavil: Jozef Simončič. Bratislava, 1980. 61-147. p., 89. p.

5 Botta István: Huszár Gál élete, művei és kora. Bp., 1991. (továbbiakban: Botta, 1991.) 306. p.

6 1547. január 29., Pest. Kewy Péter deák – Nagy Márton deáknak. Nagyszombati Állami Járási Levéltár (Štátny Okresný Archív v Trnave, továbbiakban: NÁJL.) Nagyszombat v. (= Nagyszombat város levéltára; Archív mesta Trnavy) Miss. (= Missiles; Listy adresované mesty) Kartón 3. Inv. č. 1-487. 1544-1547. fol. 392.

7 1578. Március 22., Nagyszombat. Nagyszombat előljáróinak levele Nagy Márton deákhoz. Ujváry, 1994. 107. p.

alkalmasnak látszott a feladatra, ám a kijelölt napon nem tartózkodott otthon, így az akcióban nem is vett részt.

Telegdy másik kiszemelt segítője, Bornemisza Tamás[8] a korszak egyik legismertebb kereskedője, akinek életét eléggé részletesen ismerjük, és azt is tudjuk róla, hogy a reformáció egyik irányzatával sem rokonszenvezett. Ő csak 1573 óta élt Nagyszombatban, akkor költözött oda Pozsonyból. Már régóta kitűnő pénzügyigazgatási kapcsolatokkal rendelkezett, több alkalommal járult hozzá kölcsönökkel a kamara működtetéséhez. Éppen a tárgyalt évben, 1576-ban 400 forint Bornemisza részére történő visszafizetését kellett az Udvari Kamara elnökének megsürgetnie. (A kölcsönt zsoldfizetésre vette igénybe az Udvari Kamara.)[9] De nemcsak az Udvari Kamara, hanem a Magyar Kamara vezetőivel is bensőséges viszonyt alakított ki. A kamarai elnökök közül Dessewffy Jánoshoz és az őt követő Radéczy István egri püspökhöz fűzte szoros, személyes kapcsolat. Bornemisza pozsonyi házát például éppen Radéczy vásárolta meg, nem a kamara, hanem saját céljaira.[10] Ez a tény persze Bornemisza szemében cseppet sem csökkentette a kapcsolat értékét, amit még kívánatosabbá tett az is, hogy Radéczy 1573-ban a helytartói címet is elnyerte, így Bornemisza az ország legfontosabb közjogi méltóságának lett üzleti partnere. Mindennek fényében teljes mértékben érthető, ha a következő évben kelt végrendeletében Radéczyt nevezte meg végrendelete egyik végrehajtójának, testamentumosának.[11] Szoros kapcsolatukra utal, hogy hat évvel később Bornemisza özvegye szintén Radéczyt tette meg testamentumosának. [12]

8 Bessenyei József: Bornemisza Tamás budai kereskedő – életrajzi vázlat. In: Gazdaságtörténet – könyvtártörténet. Emlékkönyv Berlász Jenő 90. születésnapjára. Szerk.: Buza János. Bp., 2001. (Gazdaság- és Társadalomtörténeti Kötetek, 1.) 37-53. p.

9 Az ügyre vonatkozó bejegyzések: ÖStA. HKA Hoffinanz–Protokolle. E 1576. T. 321. fol. 96v. – 1576. augusztus. ÖStA. HKA Hoffinanz–Protokolle. R 1576 T. 325. fol. 79r. – 1576. augusztus 22., Pozsony. A Magyar Kamara – az Udvari Kamarának. ÖStA. HKA HFU RN 32. 1576 aug. fol. 378-379.

10 1579. július 6., Pozsony. Pozsony Főváros Levéltára (Archív mesta Bratislavy, továbbiakban: PFL.) Pozsony v. (=Pozsony város levéltára. Iratok és levelek.) 2 a 5 (= Actionale protocollum 1578-1589.) fol. 131r-132r.

11 1574. július 11., Nagyszombat. Bornemisza Tamás végrendelete. NÁJL. Nagyszombat v. Végrendeletek. (Testamenty) 1511-1874. 120 3-4-3. Egykorú másolat. Bornemisza papírfelzetes gyűrűs pecsétjével.

12 1580. július 6., Pozsony. PFL. Pozsony v. 2 a 5 fol. 177r.

Telegdy és Bornemisza tehát elindultak kölcsönszerző útjukra. Tevékenységükről egy, az uralkodónak címzett jelentésben számoltak be, amelyet az alábbiakban teljes terjedelmében közlök:[13]

Legszentebb császári és királyi felség

Megkaptuk legszentebb felségtek parancslevelét e város bizonyos polgárainak kiadott néhány hitlevéllel együtt. Bár társunk, Márton deák nincs otthon, mi mégis, ahogyan Legszentebb Felségtek nekünk megparancsolni kegyeskedett, kézbesítvén mindenekelőtt a hitleveleket, felkerestük Legszentebb Felségtek nevében Kádas Fülöpöt, Szumer Jánost, Kis Mihályt , Szőcs Mihályt, Mogor Pétert, Szabó Mártont, Dobroniki Pétert, Kalmár Ambrust, (a többieket ugyanis eddig nem tudtuk otthon megtalálni) és mindegyikkel egyenként igen buzgón tárgyaltunk, hogy Legszentebb Felségtek és az egész kereszténység legsürgetőbb szükségleteire a Legszentebb

13 1576. február 25., Nagyszombat. Telegdy Miklós és Bornemisza Tamás – az uralkodónak. ÖStA. HKA HFU RN 31. 1576 März fol. 2. Eredeti tisztázat. [Címzés a levél külzetén:] *Sacratissimo Romanorum Imperatoriae ac Germaniae, Hungariae, Bohemiae etc. regiae maiestati etc. domino domino nostro clementissimo. Ad cameram aulicam. Ex camera aulica 28. Februarii. Hueber.*

[Más kézzel:] *Reverendissimo domino locumtenenti [Radéczi] et domino Emerico Czobor [főkamarás] et pro consilio suo et ut cum illis, qui hic sunt litterarum vestrarum?*

Két gyűrűspecséttel.

Sacratissima Imperatoria ac regia maiestas, domine domine nobis clementissime.

Accepimus mandatum Vestrae Sacratissimae Maiestatis cum aliquot litteris credentionalibus ad certos cives huius civitatis datis. Ac licet Martinus litteratus collega noster domi non fit, nos tamen quemadmodum Maiestas Vestra Sacratissima nobis benigne mandare dignata est, redditis ante omnia literis credentionalibus, requisimus Vestrae Sacratissimae Maiestatis nomine Philippum Kadas, Joannem Szumer, Michaelem Kis, Michaelem Szwch, Petrum Mogor, Martinum Szabo, Petrum Dobroniki, Ambrosium Kalmar, (reliquos enim hactenus invenire domi non potuimus) ac singillatim cum singulis tractavimus diligentissime, ut ad argentissimas Vestrae Sacratissimae Maiestatis et totius Christianitatis necessitates, denotatam a Vestra Sacratissima Maiestate pecuniae summam, mutuo confestim numerarent. Proposuimus illis omnia argumenta, et omnes persuasiones, quascunque excogitare potuimus, quibus existimabamus ipsos adduci posse, ut clementi Vestrae Sacratissimae Maiestatis requisitioni acquiescerent. Sed paruum perfecimus. Omnes praetendunt suam paupertatem, et nullam se habere pecuniam affirmant, cum tamen sint inter eos nonnulli satis divites. Philippus Kadas, ducentos florenos Hungaricos, ad unum annum, vel mille et quingentas urnas vini, Michael autem Szwch urnas trecentas, promittunt precio, quo nunc vendi possent, videlicet urnas per florenum unum Hungaricalis denarios viginti ad annos duos. Joannes Szumer florenos ducentos, supplicans, ut Maiestas Vestra Sacratissima in tricesima Posoniensi infra duos annos sibi solui mandare dignetur, et petunt a Vestra Sacratissima Maiestate litteras sibi dare assecuratorias. A Michaele Kis, Petro Mogor, Martino Szabo, Petro Dobromikÿ, Ambrosio Kalmar nihil omnino potuimus impetrare. Sebastianus Tököli, omnium (ut dicitur) mercatorum huius civitatis ditissimus, Christophorus Prwkner, satis et ipse numosus, Matthaeus Olaz, Josephus Bodog, Christophorus Lingl sunt Viennae, possent vocare ad Aulicam Vestrae Sacratissimae Maiestatis Cameram, fortassis ibi facilius adducerentur, ad obsequendum benignae voluntati Vestrae Sacratissimae Maiestatis. Si tamen redierint, nos quoque eos sollicitabimus, quam maxime poterimus. Vidua Stephani Nÿlas et Franciscus Kowach, qui et ipsi nunc absunt, creduntur esse redituri infra paucos dies, et tunc tractabimus cum illis. Interim haec voluimus Vestrae Sacratissimae Maiestati humiliter rescribere, expectantes benignam eius resolutionem super eo, an vinum oblatum acceptari oporteat. Quod qualiter possit citissime in pecuniam conventi, facile modum inveniet reverendissimus dominus episcopus Agriensis, Vestrae Sacratissimae Maiestatis locumtenens et Camerae Hungaricae praefectus. Cum his fidelia servicia nostra, Vestra Sacratissima Maiestate humillime deferimus. Datum Tirnaviae 25. die mensis Februarii. Anno Domini 1576.

E[ius] V[estrae] S[acratissimae] Ma[iestatis] humiles ac fideles servi

Nicolaus Telegdynus praepositus ecclesie Strigoniensis

Bornemÿsza Tamas manu propria

Felségtek által megállapított pénzösszeget késedelem nélkül adják kölcsön. Minden rábeszélő erőnket mozgósítottuk, előhoztunk nekik minden érvet, amit csak ki tudtunk gondolni, s amiről azt gondoltuk, hogy őket Legszentebb Felségtek kegyelmes kérésének támogatására indíthatja. De keveset végeztünk. Mindnyájan felhozzák szegénységüket és azt állítják, hogy semmi pénzük sincsen, bár közülük néhányan elég gazdagok. Kádas Fülöp 200 magyar forintot ígér egy évre, vagy 1500 vödör[14] *bort, Szőcs Mihály pedig háromszáz vödör bort ígér két évre, azon az áron, amelyen most adhatják el vödrönként 1 magyar forint 20 dénárért. Szumer János 200 forintot, kérve, hogy Legszentebb Felségtek a pozsonyi harmincadon két éven belül fizetni méltóztassék, és azt kérik Legszentebb Felségtektől, hogy adjon nekik biztosító oklevelet. Kis Mihálytól, Mogor Pétertől, Szabó Mártontól, Dobromikÿ Pétertől, Kalmár Ambrustól egyáltalán semmit nem voltunk képesek kieszközölni. Tököly Sebestyén, aki eme város valamennyi polgára között (mint mondják) a leggazdagabb, Prwkner Kristóf, aki szintén elég gazdag, Olasz Máté, Bódog József, Lingl Kristóf Bécsben vannak, őket Legszentebb Felségtek Udvari Kamarájába lehet hívni, talán ott könnyebben rá lehetne venni őket, hogy Legszentebb Felségtek kegyelmes akaratának engedelmeskedjenek. Ha pedig visszatérnek, mi is fel fogjuk őket szólítani, amennyire csak tőlünk telik. Nyilas István özvegye és Kovács Ferenc, akik most szintén nincsenek itt, de azt hisszük, néhány napon belül visszsza fognak térni, akkor majd tárgyalni fogunk velük. Továbbá azt kívánjuk Legszentebb Felségteknek alázatosan megírni, várva kegyes elhatározását arról, hogy a felajánlott bort szabad e elfogadnunk. Hogy hogyan lehetne azt a leggyorsabban pénzzé tenni, arra könnyen módot talál a legtiszteletreméltóbb egri püspök úr, Legszentebb Felségtek helytartója és a Magyar Kamara prefektusa. Ezzel hűséges szolgálatainkat Legszentebb Felségteknek a legalázatosabban ajánljuk. Kelt Nagyszombatban, február hónap 25. Napján, az Úr 1576. évében.*

Legszentebb Felségtek alázatos és hűséges szolgái
Telegdy Miklós az esztergomi egyház prépostja
Bornemÿsza Tamás saját kezével

Ne lepődjünk meg azon, hogy a felajánlások egy része nem készpénzben, hanem borban történt. A legújabb gazdaságtörténeti kutatásokból tudjuk, hogy a bort ebben az időszakban fizetőeszközként használták a kereskedelmi életben, adás-vételi ügyeknél, vagy tartozások kiegyenlítésénél.[15]

14 A vödör (urna, csöbör, eimer, vagyis a pozsonyi akó, amelyet Nagyszombatban is használtak) Bogdán István számításai szerint 54,13 l-nyi mennyiséget jelölt. Bogdán István: Magyarországi űr-, térfogat-, súly- és darabmértékek 1874-ig. Bp., 1991. 143., 145. p. Harald Prickler szerint viszont ugyanez 54,36 l-nyi mennyiségnek felelt meg. Prickler, Harald: Zur Geschichte des burgenländisch-westungarischen Weinhandels in die Oberländer Böhmen, Mähren, Schlesien und Polen. In: *Zeitschrift für Ostforschung,* 1965. 294-320., 495-529., 731-754. p.

15 A városi lakosok gondolkodásában a bornak, mint „folyékony tőkének" a megjelenéséről Szende Katalin kiváló tanulmányában olvashatunk bővebben. Szende Katalin: „Ital vagy pénzpótlék?" Borhagyatékok a soproni és pozsonyi középkori végrendeletekben. In: „Es tu scolaris" Tanulmányok Kubinyi András 75. születésnapjára. Szerk.: Romhányi Beatrix. Bp., 2004. 77-85. p.

A biztosok tehát megjárták útjukat, s feltehetőleg minden rábeszélő tehetségüket mozgósították, hogy Őfelsége és az egész kereszténység súlyos állapotát a tőzsérek elé tárják, s az elmérgesedett helyzet ellenére tőlük kölcsönt szerezzenek. Nem csoda, hogy kevés sikerrel jártak. A megkeresettek többsége egyébként szegénységét hangoztatva utasította el a kérést, ami elég gyenge érv volt, hiszen teljesen nyilvánvaló, hogy a leggazdagabbakat keresték meg. A két biztos végül három kereskedőnél járt sikerrel. Egyáltalán nem véletlen, hogy éppen ők engedtek a rábeszélésnek. Közülük kettőről, Kádasról[16] és Szőcsről tudjuk, hogy régi, szoros kapcsolat fűzte őket Bornemiszához. Egy perben Bornemisza még tanúskodott is Szőcs mellett, amikor kémkedéssel és csempészéssel vádolták.[17] S mit tudunk a többiekről, akik a biztosokat visszautasították? Mindnyájan tehetősek, szinte mindnyájan városi tanácstagok, többen közülük bíróságot is viseltek, például Szumer (Sommer) János, Kádas Fülöp. Országgyűlési követek is kerültek ki közülük, például 1569-ben a fentebb említettek.

A Bécsben tartózkodók közül a tőzsérek fejedelmének is nevezett Tököly Sebestyénről teljes joggal állították a biztosok, hogy a nagyszombatiak között ő a leggazdagabb, hiszen például 1579-ben ő volt a város legnagyobb adófizetője. Mindenki előtt nyilvánvaló, hogy a reformáció nagy pártolója. Mellette még Macarius Bódog Józsa (Josephus litteratus, Josephus Bodog) érdemel figyelmet. Ő 1540-1541 telén Wittenbergben tanult, majd 1544 tavaszán Melanchton bíztatására peregrinációs útra indult, meglátogatta a helvét és a lutheri irány csaknem minden nevezetes képviselőjét, és megjárta Itáliát is. Nagyszombatban már 1556-ban háztulajdonos, később még egy ingatlant szerzett ugyanott.[18] 1568-ban, Oláh Miklós halála után Bécsben ő járt közben az uralkodónál – Joannes Sommer nagyszombati bíró megbízásából – Huszár Gál visszahozatala érdekében, sikertelenül.[19] Ez azonban nem szegte kedvét, a későbbiekben is sokat tett a reformáció ügyéért. 1580-ban, amikor az „ariánus" Trombitás Jánost Győrben fogságra azon nagyszombati polgárok között találjuk akik azonnal kocsiba ültek, hogy meglátogassák. Háromnégy kocsit töltöttek meg a szolidaritásukat ily módon kifejezésre juttató előkelők, akik között több ismerőst találunk, így Nagy Márton, Olasz Máté, Kalmár Imre, Kalmár Ambrus, Szabó Márton, Szőcs Mihály, Lingl Kristóf, nevét. Maga Trombitás elismeréssel írja, hogy a látogatás nagyot lendített ügyén.[20]

Már csak egy kérdésre kell válaszolnunk, vajon miért járt azokban a napokban Bécsben Thököly és a többi tőzsér? Őket Kalmár Imre főbíró küldte Bécs-

16 Kapcsolatukra: 1562. október 17., Pozsony. PFL. Pozsony v. 2 c 1 (=Liber conceptorum, informationum et expeditionum cancellariae civitatis Posoniensis de annis 1555 – 1565.) fol 440r.
1562. november 22., Pozsony. PFL. Pozsony v. 2 c 1 fol. 445v-446r.
1562. december 4., Pozsony. PFL. Pozsony v. 2 c 1 446r-446v.

17 A kapcsolatról: Bessenyei József: Vizsgálat Szőcs Mihály ügyében. (Adalék a XVI. század első fele kereskedelmi útvonalainak történetéhez). In: Studia Miskolcinensia 3. Miskolc, 1998. 92-96. p.

18 Botta, 1991. 140., 248-249. p.

19 Botta, 1991. 298-299. p.

20 Szakály Ferenc: Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez. Bp., 1995. (Humanizmus és reformáció, 23.) 333. p.

be, amikor megtudta, hogy Telegdy fáradozása sikerrel járt az udvarban, s olyan parancslevél készül, amely megtiltja a városi tanácsnak az új, prédikátor, Sibolti alkalmazását. A küldöttséget Thököly Sebestyén vezette, akinek Nagyszombat városához írott, 1576. március 8-án kelt levele fennmaradt, sőt J. Ujváry Zsuzsanna gondozásában napvilágot is látott.[21] A levélből megtudjuk, hogy Thököly tárgyalópartnere, a királyi kancellár kilátásba helyezte: királyi biztosokat küld az ügy kivizsgálására, addig azonban ne engedjék Siboltit prédikálni. Erre Thököly is fenyegetően mondotta: „im mi is meglátjuk, müt köll cselekedjönk". Továbbra is Bécsben maradt, hogy a március 5-én kelt rendelet visszavonását kieszközölje. Nem járt sikerrel, alig egy hónappal később újabb tiltás érkezett Nagyszombatba, amelyet újabb rendeletek követtek. A Miksát követő uralkodó, Rudolf, a legsúlyosabb büntetést, a városi kiváltságoktól való megfosztást is kilátásba helyezte, ha nem bocsátják el azonnal Siboltit. Erre végül 1578-ban került sor.

Igen érdekes, ahogyan az ügyben gazdasági és hitbéli szempontok összekapcsolódnak, bár éppen a kölcsönszerzés kapcsán az udvar igyekezett a kettőt elválasztani. Azt sajnos nem tudjuk, hogy a Bécsben, Sibolti érdekében küzdő Thökölyt behívták-e az Udvari Kamarába, „hogy Legszentebb Felségtek kegyelmes akaratának engedelmeskedjenek", miként azt Telegdy és Bornemisza jelentésében javasolta. A források azt mutatják, hogy a kamara tőlük kölcsönhöz nem jutott.

21 Ujváry, 1994. 108-109. p.

Csepregi Zoltán

„Es laufft auch der Lutter in alle sachen uberall mitt…" Brandenburgi György őrgróf (1484–1543) szerepe Boroszló város reformációjában

Brandenburgi Györggyel kapcsolatos levéltári kutatásaim Szigeti Jenőnek egy szokottan tömör lábjegyzetéből indultak el valaha,[1] ezek egyik eredményét szeretném most vele megosztani.

A reformáció történetének feldolgozásában az első historiográfusok fellépésétől fogva küzd egymással a törekvései megvilágításának teológiai és profán politikai szempontja. A reformációt támogató vagy ellenző erőknek hol hitbéli elkötelezettsége, hol hatalmi, anyagi érdekeltsége került kizárólagosan előtérbe, míg a legutóbbi évtizedek komplex módszereket alkalmazó kutatása elévülhetetlen érdemeket nem szerzett a motívumok precíz elkülönítésében vagy azok elkülöníthetetlenségének felismerésében. Így tett például a németországi kutatás különbséget a territorializáció és a reformált egyházszervezet kiépítésének sokszor párhuzamos és egymást feltételező folyamatai között, vagy tárta fel a többnyire egybeeső rendi és protestáns érdekek eltérő mozgatórugóit. Magyarországon az 1523-as és 1525-ös eretnekellenes törvények bel- és külpolitikai háttere már általánosan ismert, ugyancsak nem tesz már senki egyenlőségjelet az egyház kirablása és a hitújítás között.

Brandenburgi György (a továbbiakban: Georg), a Mohács előtti Jagelló monarchia fontos politikusa három alkalommal keveredett bel az Odera-parti nagyváros egyházpolitikai csatározásaiba, s szerepvállalásai értelmezhetőek mind tisztán profán szempontok alapján, mind összefüggésbe hozhatóak a lutheri reformáció terjedésével, melynek későbbi történetében az őrgróf is, s Boroszló is fontos szerepet játszott. A korábbi történetírás mindkét értelmezésre tett már kísérletet.[2] Az események merően politikai interpretációja igen kézenfekvő, hisz II. Lajos sziléziai kormányzása rengeteg közjogi, egyházjogi problémával, cseh-német és cseh-magyar presztízsharcokkal volt terhelt, ráadásul Boroszló vonatkozásában nem tekinthetünk el a káptalan és a magisztrátus szinte kötelező vetélkedésétől, az őrgróf személyét tekintve pedig a brandenburgi ház hagyományos

1 Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből. Szerk.: Fabiny Tibor. Bp., 1984.

2 Franke, Erich: Über die Vertreibung der Bernhardiner aus Breslau. In: ZVGS, 1907. 37-98. p. (továbbiakban: Franke, 1907.); Konrad, Paul: Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien. Breslau, 1917. (DQSG 24.; továbbiakban: Konrad, 1917.)

törekvésétől, hogy kiterjessze hatalmát az Odera völgyére.[3] A reformációtörténeti megközelítés mellett szól viszont az az intenzív kapcsolat, melyet a Felső-Sziléziában pár évvel később gyökeret verő Georg von Brandenburg éppen egyházjogi és teológiai kérdésekben ápolt a boroszolói reformátorokkal.[4]

1520. augusztus 2-án elhunyt Boroszló humanista püspöke, Thurzó János,[5] akit Luther nem sokkal később a következő szavakkal méltatott: „omnium episcoporum huius saeculi optimus".[6] Thurzóval mind Luther, mind Melanchthon levelezésben állt, s titkára a Wittenbergből frissen érkezett Johannes Heß volt.[7] Thurzó halálhírére nyomban bejelentette a káptalannál utódlási igényét az akkor 17 éves Joachim von Münsterberg, Podjebrad György dédunokája,[8] II. Lajos király viszont augusztus 6-án saját unokatestvérét, Georg őrgróf öccsét, Johann Albrecht von Brandenburgot (1499-1550) nevezte ki a megürült helyre,[9] míg a székeskáptalan, miután megállapodott, hogy hazai jelöltet állít, saját kebeléből szeptember 1-jén egyhangúlag Jakob von Salza személyét választotta meg.[10]

Ezzel majd egy évig tartó politikai és kánonjogi csatározás kezdődött, melynek során X. Leó pápa október 28-án először Johann Albrechtet nevezte ki az egyházmegye adminisztrátorává, majd 1521. július 24-én mégis Jakob von Salza megválasztást hagyta jóvá, akit ezután szeptember 1-jén, tehát pont egy

3 A 15. évszázadra visszanyúló Szilézia-probléma irodalmát is hosszúra nyúlna felsorolni. Machilek, Franz: Schlesien. In: Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650. 2. Der Nordosten. Hrsg.: Schindling, A. – Ziegler, W. Münster, 1990. (KLK 50.) 102-138. p.; Weber, Matthias: Das Verhältnis Schlesiens zum alten Reich in der frühen Neuzeit. Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte 1. Köln-Weimar-Wien, 1992.; Weber, Matthias: Oberschlesien zwischen dem Heiligen Römischen Reich und dem Königreich Böhmen. In: Oberschlesien im späten Mittelalter. Eine Region im Spannungsfeld zwischen Polen, Böhmen-Mähren und dem Reich vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhundert. Hrsg.: Wünsch, Th. Berlin, 1993. 61-79. p.

4 Vö. Csepregi, Zoltán: Notbischof auf dem Rechtswege. Zur Reformation in den oberschlesischen Herzogtümern von Georg dem Frommen 1523-1543. In: ZBKG, 2001. 29-43. p.

5 Acta capituli Wratislaviensis 1500-1562. Die Sitzungsprotokolle der Breslauer Domkapitels in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Hrsg.: Sabisch, Alfred. Band 2. 1517-1540. Köln-Wien, 1976. (FQKGO 14/1-2.; továbbiakban: Acta capituli Wratislaviensis.) 258. p., nr. 1329(1).

6 WA.B 2,213k (nr. 352). Thurzóról ld.: Wenzel Gusztáv: Thurzó Zsigmond, János, Szaniszló és Ferenc, négy egykorú püspök a Bethlenfalvi Thurzó családból. Bp., 1878. (MTA II. Ért. VII.9.); Hoffmann, Herrmann – Engelbert, Kurt: Aufzeichnungen des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer (+1535) über den Bischof Johannes Turzo (1506-1520). In: ASKG, 1956. 105-140. p.

7 WA.B 2, 85-87 (nr. 280); 118k (nr. 296); 152k (nr. 318); 154k (nr. 320); MBW nr. 76, 83-84, 86, 95, 102-103.

8 Acta capituli Wratislaviensis. 258. p., nr. 1329(4).

9 Uo. 262-265. p., nr. 1336, 1337(2), 1339(1).

10 A káptalan tudatosan ment szembe a pápa és a király elképzeléseivel: Acta capituli Wratislaviensis. 267. p., nr. 1343(2). Ehhez és a következőkhöz ld. Ferdinand Troská-nak a brandenburgi levéltár idevonatkozó aktáján alapuló részletes tanulmányát: Die Bewerbung des Markgrafen Johann Albrecht von Brandenburg um den Breslauer Bischofsitz im Jahre 1520 und 1521. In: ZVGS, 1895. 1-34. p.; továbbá más forrásokból kiindulva: Otto, Carl: Über die Wahl Jacobs von Salza zum Bischof von Breslau un die derselben unmittelbar folgenden Ereignisse (September 1520 bis September 1521). In: ZVGS, 1871. 303-327. p.; Hoffmann, Herrmann – Engelbert, Kurt: Aufzeichnungen des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer (+1535) über den Bischof von Salza (1520-1539) und seine Zeit. In: ASKG, 1957. 124-170. p. (továbbiakban: Hoffmann-Engelbert, 1957.) Sauer nem csinál titkot belőle, hogy a kanonokok önös érdekből, Salza megürülő beneficiumaira áhítozva szavaztak személyére, s a város azért állt ki e választás mellett, mert jól jött neki egy fejedelmi rokonság nélküli, vagyontalan, politikailag gyenge püspök. Sok lúd disznót győz – értékelte tömören Sauer a választás eredményét. (131. p.)

évvel a választást követően iktathattak be hivatalába. Érdekes megemlíteni, hogy Szalkay László akkori váci, majd egri püspök, későbbi prímás először egy másik jelöltet javasolt, az erdélyi humanista, Piso Jakab boroszlói kanonokot,[11] aki viszont nem rendelkezett elegendő politikai támogatással, hogy eséllyel szállhasson sorompóba. Johann Albrecht mellett ugyanis idősebb testvérein, Kasimir őrgrófon (1481-1527), a most vizsgált Georgon és Albrecht nagymesteren (1490-1568) kívül támogatólag lépett föl unokatestvére, Lajos király, sógora, Friedrich von Liegnitz herceg, Bakócz Tamás kardinális és természetesen az egész Domus Brandenburgica. Jakob von Salza mögött álltak viszont többnyire a cseh, a morva és a szilézaiai rendek s ügyét elsősorban a boroszlói magisztrátus,[12] a prágai várnagy, Rožmitali Zdenek Lev és Zsigmond lengyel király igyekezett előmozdítani, a kampány finanszírozásába a Fuggerek is beszálltak. Amennyire meg tudom ítélni, az egyházjogi helyzet a pápa, az uralkodó és a káptalan hatáskörét illetőleg meglehetősen ellentmondásos volt, tág teret nyitva a prókátori ügyeskedéseknek, így mindkét párt joggal feltételezte, hogy kellő erőbedobással ő kerülhet ki győztesen a püspöki székért vívott harcból.

Döntőnek a lengyel király beavatkozása mutatkozott, aki brandenburgi rokonságát leginkább országa határaitól távol szerette, s ezért előbb unokaöccsét, a magyar királyt, majd a pápát is meggyőzte, hogy a káptalannak adjanak igazat. A hoppon maradt őrgrófot végül másutt igyekezett kárpótolni a pápa, előbb unokatestvére, a búcsúcédula-vitában érintett Brandenburgi Albert mainzi érsek mellett lett 1521 októberében segédpüspök, majd 1522 szeptemberében megkapta emellé a lengyel Plock püspökségét is, melynek tényleges átvételében Zsigmond ugyanazon okból s ugyanúgy akadályozta meg, mint Boroszló esetében. Az ügy Krzysztof Szydlowiecki kancellár és Tommaso de Vio (Cajetanus) bíboros legátus bécsújhelyi találkozásán is kínosan merült föl, a kardinális elismerte, helytelen volt Adorján pápa részéről, hogy a lengyelekkel háborúban álló Albrecht von Brandenburg öccséből csinált lengyel püspököt.[13] Az újfent pórul járt Johann Albrecht 1524-ben nyerte el a magdeburgi segédpüspökséget, majd unokatestvére halála után (1545) lett magdeburgi érsek és halberstadti püspök.

Mivel az az akta, melyből a szakirodalom az ügy lépéseit pontosan rekonstruálta, éppen Georg őrgróf budai kancelláriáján keletkezett, látjuk a Johann Albrecht-párton az ő kezében futottak össze a szálak, ő sugalmazta a II. Lajos nevében kiment leveleket, ő környékezte meg Bakócz érseket, s a felhasznált kenőpénzeket is ő utalványozta. Jellemző a feszült helyzetre, hogy a boroszlói káptalan rendelkezett a püspöki birtoknak számító várak és városok megerősítéséről, mert komolyan számoltak a Brandenburgiak részéről egy fegyveres támadással, akik mégis a diplomáciára tettek: az 1521-es wormsi birodalmi gyű-

11 Acta capituli Wratislaviensis. 262. p., nr. 1335(2).
12 Uo. 265. p., 1339(1).
13 Krzysztof Szydlowiecki kancellár naplója 1523-ból. Szerk.: Zombori István. Bp., 2004. (továbbiakban: Zombori, 2004.) 175. p.

lésen tartózkodó Kasimir őrgróf és Szalkay László kancellár többek között V. Károly császár és öt választófejedelem Johann Albrecht mellett szóló ajánlólevelét küldték el Budára Lajos királynak. Vallási indítékokat a röviden ismertetett püspökválasztási történetben keresve se találni. Ami Georg von Brandenburg, illetve testvérei indítékait illeti, ők két szempontot érvényesítettek következetesen: az öccseikről való felelős gondoskodást és a nagyapjuktól, Albrecht Achilles (1414-1486) választófejedelemtől örökölt geopolitikai stratégiát: mindenáron megvetni a lábukat Sziléziában.

Az első szemponthoz tudni kell, hogy a Brandenburgi család frank ágában nagy volt a gyermekáldás, 13 testvér érte meg a felnőttkort, köztük nyolc fiú. A legtöbbjük: Albrecht, Johann (1493-1525), Friedrich (1497-1536), Johann Albrecht, Gumprecht (1503-1528) egyházi karrier után nézett, a legidősebb, Kasimir a hazai frank tartományt igazgatta, Georg a Jagelló-rokonság révén Magyarországon talált boldogulást. Lajos király prágai koronázásakor állapodtak meg abban, hogy Mária királyné egy további fivérüket, Wilhelmet (1498-1563) udvarmesterként veszi magához, ő 1522-től 1525-ig folyamatosan a királyné mellett tartózkodott. Fraknói Vilmos vitriolosan, ám kétségkívül találóan beszél brandenburgi „kakukkfiókákról", a kép nem túlzó, a családi levelezés az atyai adósságok rendezése mellett valóban főleg a testvérek „elhelyezése" (*Versorgung*) körül forog.[14]

A „Drang nach Schlesien" terve Györgyöt attól kezdve foglalkoztatta, hogy Budán II. Ulászló környezetében esélye nyílt ez ügyben eredményes lépésekre, személyes politikai erényeire vall, hogy családjában egyedül az ő törekvéseit koronázta ezen a téren siker, azzal, hogy hosszas jogviták után ténylegesen birtokba vehette a jägerndorfi, oppelni és ratibori hercegségeket Felső-Sziléziában.[15] Nagy Frigyes is ebből kreál majd jogalapot magának 1740-ben a tartomány megszállására.

Boroszlóban a magisztrátus és a káptalan konfliktusa 1522-ben a bernhardinusok, azaz az obszerváns ferencesek elűzésében csúcsosodott ki, akiknek kolostorát maga Kapisztrán Szent János alapította 1453-ban. A boroszlói konfliktusnak három eleme különíthető el: az obszervánsok állítólag engedély nélkül építettek ispotályt, s ezzel veszélyeztették a városfalak védelmét; kegytárgyaikat a város saját megőrzésébe vette (lefoglalta a török elleni harc céljaira?); a város a konventuálisok kolostorában, azok vezetése alatt képzelte el a ferences barátoknak maga a rend által előírt egyesítését.

A téma feldolgozója, Erich Franke az obszervánsok és konventuálisok másutt is megmutatkozó ellentétének eredetét Boroszló esetében főleg nemzeti okok-

14 Vö: Hubatsch, Walther: Albrecht von Brandenburg-Ansbach Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen (1490-1568). In: Studien zur Geschichte Preußens 8. Heidelberg, 1960. 108. skk. p.; Dallhammer, Hermann: Ein Reichsfürst wird abgesetzt. In: Jahrbuch des historischen Vereins für Mittelfranken, 1991. 113-123. p.; Litterae principum ad papam (1518-1578). Segreteria di Stato – Lettere di Principi. Fejedelmi levelek a pápának (1518-1578). Ed.: Bessenyei, József. Roma-Budapest, 2002. (Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, Fontes 3.) 16k., 28k. p., nr. III/2, IV/1.

15 E kérdés monografikus feldolgozása: Jegel, August: Die schlesischen Besitzungen der fränkischen Hohenzollern. In: ZGKÖS, 1915. 85-179. p.

ra vezeti vissza, ami nem etnikailag, hanem egyházjogilag és politikailag érthető: az obszervánsok Szt. Bernhardinus kolostora a cseh kongregációhoz, míg a konventuálisok Szt. Jakab kolostora a szász provinciához tartozott, ennek megfelelően lakóik prágai, illetve birodalmi orientációt követtek. Vallási momentumok többek szerint nem ragadhatók meg az események elemzésekor.[16] Érdekes, hogy a kortársak szemlátomást képtelenek voltak erre az objektívnak tetsző értékelésre. Stanislaus Sauer boroszlói kanonok 1522. június 20-i naplóbejegyzésében a lutheránus őrülettel magyarázza az obszervánsokat ért erőszakot,[17] s ezt az értelmezést erősíti meg a káptalan július 11-i határozata: küldöttek útján ki kell csikarni egy rendeletet a királytól, mely megtiltja Luther iratainak behozatalát és nyilvános áruba bocsátását.[18] Georg von Brandenburg is épp a bernhardinusok elűzésének ügyét jellemzi Frankensteinből Prágába Albrecht öccséhez 1522. július 1-jén intézett levelében a címben idézett mondattal: Luthernek mindenben mindenütt része van.[19]

A megoldást talán a káptalan jegyzőkönyvének egy időben nem túl távoli bejegyzése nyújtja, mely lutheranizmussal vádolja meg a ferencesek konventuális kolostorát.[20] Nem is csoda, hisz a ferences szász provincia élén ekkor a wittenbergi házfőnök, Luther professzortársa és elvbarátja, Peter Zedlitz Fontinus állt, aki 1522 júniusában Boroszlóban prédikált. Ettől kezdve visszatérő téma a káptalan ülésein a klérus bűneit ostorozó ferences és ágostonos prédikátorokra való panaszkodás.[21]

II. Lajos június 20-án (az obszervánsok Boroszlóból való elűzésének napján) Prágában ruházta fel teljhatalommal Georg őrgrófot, hogy képviselje a sziléziai rendek frankensteini országgyűlésén, s térítse belátásra a schweidnitzieket, akik évek óta a maguk útját járták a pénzverésben dacolva mind a lengyelek rosszallásával, mind királyuk utasításaival, mind a sziléziai városok közös érdekeivel.[22] Pár

16 Franke, 1907. 63., 70. p.; Doelle, Ferdinand: Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma 1529 RGST 30-31. Münster, 1918.; Teichmann, Lucius: Die franzischkanische Observanzbewegung in Ost-Mitteleuropa und ihre politisch-nationale Komponente im böhmisch-schlesischen Raum. In: ASKG, 1991. 205-218. p. Sok analóg adatot hoz: Arras, Paul: Regestenbeiträge zur Geschichte König Ludwigs II. von Ungarn und Böhmen zusammengestellt auf Grund der Urkunden, welche sich im Bautzner Ratsarchive vorfinden. In: Wissenschaftliche Beilage zu dem Programme des Gymnasiums zu Bautzen Ostern, 1893.

17 Hoffmann-Engelbert, 1957. 164k. p.

18 Acta capituli Wratislaviensis. 294. p., nr. 1399(1).

19 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin, XX, HA, OBA (továbbiakban: OBA) nr. 25561. Eredeti: „Dan Ewer Liebden auch wais, wie es den menechen yetz zu Presla ergangn ist, und wil also populus comottus uber all mer sein, dan die oberhand. Es laufft auch der Lutter in alle sachen uberall mit."

20 Acta capituli Watislaviensis 303, nr. 1423(1): „…agat contra sectam lutheranam et monachos monasterii sancti Jacobi strenue hanc sectam in concionibus publicis propugnantes." 1523. február 10.

21 Uo. nr. 1392(2), 1402(1), 1430(1), 1432(4), 1437(1), 1458(1), 1459(3).

22 OBA nr. 25543. Az 1520 óta húzódó schweidnitzi viszály a lengyel mintára vert félgarasról vett „Pölerei" néven vonult be a német szakirodalomba. Vö. Klose, Samuel Benjamin: Von Breslau. Dokumentirte Geschichte und Beschreibung. In Briefen. 3. Band. 2. Theil. Breslau, 1783. (továbbiakban: Klose, 1783.) 998kk. p.; Grünhagen, Colmar: Geschichte Schlesiens I. Bis zum Eintritt der habsburgischen Herrschaft 1527. Gotha, 1884. 382kk. p.; Schubert, H.: Bilder aus der Geschichte der Stadt Schweidnitz. Schweidnitz, 1911. 217kk. p.

nappal később Kasimir von Teschen és Friedrich von Liegnitz felső- és alsó-sziléziai kapitányok kapnak utasítást tőle, hogy készüljenek Boroszló ellen.[23] Georgnak a sziléziai országgyűlésről Lajoshoz küldött első beszámolójából viszont az derül ki, hogy ott Boroszló mellett dőltek el dolgok, s ugyan új utasításokat vár az uralkodótól, de kétségtelen, hogy a katonailag jelentős tescheni és liegnitzi hercegek is ezt az álláspontot osztják.[24] Miután Georg a király megbízottjaként sikerrel járt a pénzverés, az adó, a török segély létfontosságú kérdéseiben, s Albrecht von Brandenburg személyesen győzhette meg Lajost és Máriát bátyja eljárásának helyes voltáról, ahogy várható volt, az uralkodó Georg minden lépését jóváhagyta és teljhatalmat adott neki a továbbra is ellenszegülő Schweidnitz megbüntetésére.[25] A boroszlóiak, akik már a török segély dolgában is igen nagyvonalúnak mutatkoztak a schweidnitzi hadjáratot is mellszélességgel támogatták. Bemelegítésül a túszul fogott schweidnitzi követek közül végeztek ki hármat Boroszló főterén,[26] majd elkezdődött a város ostroma.[27] Nem csoda, hogy eközben Georg eredeti megbízatása, hogy igazságot szolgáltasson az obszervánsoknak, egyelőre a sutba került.[28]

A régi történeti kutatás arról is tud, hogy az őrgróf „elfelejtette" a sziléziai országgyűlésen felolvasni a király eretnekellenes rendeletét, s hogy még elutazása előtt Prágában megkörnyékezték őt a boroszlóiak, meg hogy az uralkodó ismétlődő felszólítására sem lépett föl az elkergetett szerzetesek érdekében,[29] de a 19. századi irodalomban idézett dokumentumokat nem sikerült föllelnem. A fent említett, David Erdmann által látott, 1522. július 14-én kelt, az egy héttel korábbinak homlokegyenest ellentmondó s Georg által negligált királyi utasítás határozottan kötelezi az őrgrófot az obszervánsok visszahelyezésére korábbi birtokukba és jogaikba. Eljárása igazolását és védekezését Georg három napra rá küldte el II. Lajosnak megtámogatva Boroszló városának követeivel és Albrecht öccse minden jel szerint eredményes személyes közbenjárásával,[30] mivel

23 Acta capituli Wratislaviensis. 294. p., nr. 1398(1); Hoffmann-Engelbert, 1957. 168k. p.; Buckisch, Gottfried Ferdinand: Schlesische Religions-Akten 1517 Bis 1675. Bearb.: Gottschalk, J. - Grünewald, J. – Steller, G. II. Wien, 1998. (FQKGO 17/II.) 12k. p. A liegnitzi hercegnek a felesége Sophia von Brandenburg (1485-1537), míg a tescheninek menye Anna von Brandenburg (1487-1539), Georg két húga.

24 Frankenstein, 1522. június 30. OBA nr. 25559. Másolat: „Dan die von Preslau zaigten an, wo inen der heller am schrot unred korn nit geringert wird. So hetten sie kain macht von der gmain zu willigen, sonnder begerten letzlich, wir solten den lanndtag gein Preslau legen, da selbsten mochten wir selbst mit der gmain handeln, das wir also den stenden furhielten, die liessen inen die sach auch gefallen. Unnd sind also willens mit gotlicher hilff unns morgen von dannen zu erheben, gein Preslau zu tziehn unnd da selbstn zur sach zu thunen."

25 Prága, 1522. július 8. OBA nr. 25570 és 25571. Másolatok.

26 1522. július 12-én. Klose, 1783. 998k. p.

27 Klose, 1783. 1000kk. p.; Georg Albrechtnek, Weizenroda, 1522. július 16. OBA nr. 25579. Eredeti.

28 A kortárs Stanislaus Sauer szavaival: „Also leyt der Barfusser Sachen yn der langen truen." Hoffmann-Engelbert, 1957. 165. p.; Engelbert, Kurt: Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. I. In: ASKG, 1960. 121-207., 159. p.

29 Erdmann, David: Markgraf Georg von Brandenburg und seine Verdienste um die Reformation in Oberschlesien. In: Correspondenzblatt, 1882. 49-63., 51k. p.; Erdmann, David: Luther und die Hohenzollern. Breslau, 1883. 115. p.; Soffner, Johann: Geschichte der Reformation in Schlesien. Breslau, 1886. (továbbiakban: Soffner, 1886.) 129. p. A ma Nürnbergben őrzött Brandenburger Literalien nevű levéltári fond alapján.

30 Georg Albrechtnek, Weizenroda, 1522. július 17. OBA nr. 25581. Eredeti.

az obszervánsok többé nem lépték át a város kapuját, s kolostoruk 1523. március 12-én királyi adománylevéllel került a város birtokába.

Mielőtt viszont Georg von Brandenburgot a hit olyan hőseként kezdenénk látni, amivé az 1530-as augsburgi birodalmi gyűlésen kétségkívül lett, megemlítendő, hogy Prágában ugyancsak a boroszlóiak pártját fogták Szalkai László egri püspök és kancellár, a konventuális ferences Segesdi Antal, Lajos király gyóntatója és Karl von Münsterberg herceg, cseh kormányzó is.[31] A történetet egyértelműen az uralkodó hangulatváltozásai uralják. Hol a hozzá közelebb álló magyar-német klikk tanácsainak enged, hol a Prágában erősebb cseh párt zsarolásának, mindig követi viszont lengyel királyi nagybátyja útmutatását. Nem sokkal az után, hogy a kolostorügy a boroszlói tanács számára kedvező fordulattal zárult le, s 1523 március 25-én még a Szentlélek ispotályt is kezelésébe vehette,[32] Olmützben utolérte Zsigmond levele, melyben saját példájának követésére, a lutheránusok elleni elszánt harcra buzdította unokaöccsét.[33] Erre föl adta ki Lajos április 16-án a maga eretnekellenes vallási ediktumát,[34] még mielőtt a magyar országgyűlés Budán megalkotta volna e tárgyban a nevezetes 54. törvénycikket.

A boroszlói Mária Magdaléna plébánia betöltése 1523 őszén egyházjogilag ugyanolyan ellentmondásosan ítélhető meg, mint a pár évvel korábbi püspökválasztás. A városi tanács köztudottan a Wittenberget járt Johannes Heßt hívta meg plébánosnak,[35] aki a következő év tavaszán zürichi mintára vívott disputációval tárt kaput a reformáció előtt.[36] A plébánia betöltésével kiemelten foglalkoztak az eredetileg királytalálkozónak tervezett 1523. októberi bécsújhelyi, majd novemberi pozsonyi diplomáciai tárgyalás résztvevői, amint erről részletesen tudósít Zsigmond lengyel király követének, Szydlowiecki kancellárnak a naplója, a történészek által a 19. század óta haszonnal forgatott s minap magyarul is megjelent dokumentum. Ez a kötet latin szövegkiadást, magyar fordítást és terjedelmes kísérő tanulmányt tartalmaz, de az utóbbi kettő a boroszlói eseményeket érthetetlenül, ám következetesen Pozsonyba helyezi, jó előre püspökséggel és izgalmas egyháztörténeti adalékokkal ajándékozva meg e nagy jövő előtt álló hazai várost. Fokozza e tévedés báját, hogy a Pozsonyban tárgyalók mindvégig mint távoli eseményekről vitatkoznak a „pozsonyi" problémákról, s nem jut eszükbe helyszíni szemlét tartani az állítólag az ablakaik alatt zajló összetűzés ügyében. A következőkben tehát kénytelen vagyok a latin szövegre hagyatkozni.[37]

---

31 Franke, 1907. 86k.

32 Konrad, 1917. 62. p.

33 Zsigmond rendelete március 7-én kelt. Vö. Acta capituli Wratislaviensis. 306k. p., nr. 1431(1).

34 Vö. uo. 310, 1437(1); Soffner, 1886. 23. p.; Konrad, 1917. 33k. p.

35 Quellenbuch zum Geschichte der evangelischen Kirche in Schlesien. Ed.: Benrath, G.A. - Hutter-Wolandt, U. - Meyer, D. - Petry, L. – Weigelt, H. München, 1992. (továbbiakban: Quellenbuch, 1992.) 10-12. p., nr. 2-3.; Acta capituli Wratislaviensis. nr. 1460(2), 1461(1), 1462(2), 1463(1), 1464(1), 1523. október 13. és 23. közötti bejegyzések. Jacob von Salza püspök érdekes módon a béke kedvéért támogatta Heß beiktatását és ellenezte a királynál való tiltakozást!

36 Quellenbuch, 1992. 14-16. p., nr. 5.

37 Zombori, 2004. 109-217. p.

1523. november 9-én tettek jelentést Jacob von Salza püspök és a boroszlói káptalan követei[38] Pozsonyban Lajos király és a lengyel követ előtt általában panaszkodva a lutheránus eretnekség felségsértés számba menő terjedésére. Az a döntés született, hogy másnap a bíboros legátus jelenlétében folytatják az ügy tárgyalását, ám Georg von Brandenburg javasolta a határozatot egészen a zsinat összehívásáig felfüggeszteni.[39] A zsinat kérdése ugyanekkor a nürnbergi birodalmi gyűlésen is napirenden volt, s olyan hithű katolikus fejedelmek is szorgalmazták összehívását, mint Kasimir őrgróf vagy György szász herceg. Egyedül Georg hozzászólásából tehát nem lehet lutheránus nézetekre következtetni, más kérdés viszont, hogy előző évi intézkedései alapján javaslata mögött mindenképp taktikai húzást sejthetünk. Másnap a legátus nagy buzdító beszédet tartott a királynak és tanácsosainak, de az ügyet határozat nélkül elnapolták.[40]

Több mint két héttel később, november 26-án a lengyel kancellár tartott hasonló exhortációt, melyhez a legátus is csatlakozott. Elrettentő példaként újra emlékeztettek rá, mennyit bajlódott Zsigmond császár a huszitákkal, s ekkor bukkan föl először a szövegben a konkrét sérelem, Heß plébánosi beiktatása.[41] Még informatívabb a magyar király nevében válaszoló Szalkai László kancellár szónoklata, a boroszlóiak vétkeiként ismerteti azt a receptet, ami ekkor sok birodalmi város törekvése volt: a plébánosválasztáson túl az egyházi jövedelmek városi kezelésbe vonása, s a misékre tett alapítványok szociális célokra való felhasználása.[42] Csak december 9-én tértek vissza újra a boroszlói kérdésre, melyben az a döntés született, hogy más hathatós eszköz híján a boroszlói tanácstagokra s a testvérületek képviselőire bízzák a királyi akarat végrehajtását.[43] A tárgyalás záródokumentumaiban december 15-i keltezéssel Lajos király többek között a vallási ügyek egyetértésben történő elintézése céljából meghívta a januárban esedékes sziléziai tartományi gyűlésre a lengyel király képviselőjét is.[44]

A grottkaui sziléziai tartományi gyűlés viszont, melyen Georg őrgróf Móré Fülöp pécsi püspökkel és Adam von Neuhaus cseh kancellárral együtt a király képviseletében volt jelen, 1524. január 28-31-én a világiak érdekei szerint rendelkezett

38 Johannes Trysler és Nicolaus Weidner: Acta capituli Wratislaviensis. nr. 1450(1), 1459(1), 1460(1).

39 „…sed dominus marchio Georgius suasit, ut hoc negocium penderet ad futurum concilium, quia aliter reformari non potest. " Zombori, 2004. 167. p.

40 „Et ita res ipsa dilata est in aliud tempus." Uo.

41 „…nam et novissimis diebus plebani [!] ecclesie parochialis sue de facto et temere eiecerunt et alium eorum errorem profitentem auctoritate propria instituerunt…" Zombori, 2004. 189. p.

42 „…non pacietur eciam maiestas sua, quod ipsi beneficia ecclesiastica deberent destruere, altaristas amovere et redditus ad novum gazofilacium pauperum sub specie pietatis convertere…" Zombori, 2004. 190. p.

43 „Tandem conclusum est per dominos consiliarios cum maiestate regia, quod ex Wratislaviensi consulatu et fraternitatibus vocentur decem aut plus persone, et eis actio instituatur super contemptis mandatis et auctoritate regie maiestatis, quia iam nec littere nec oratores proficient etc. contra illos homines obstinatos temerarios et ad hoc malum inclinatos etc." Zombori, 2004. 198. p.

44 Zombori, 2004. 206. p.

az elmaradt tizedekről[45] és szabad utat engedett az evangélikus prédikációnak.[46] Ahogy ezt egy későbbi tárgyalás alapján a boroszlói káptalan jegyzőkönyve természetesen rosszallóan, ám szokatlan módon anyanyelven örökítette meg: *dass man dass heylige evangelium frey, ungehindert predigen lasse nach deittunge der heyligen schrifft und demselben frey nachlebe unangesehen aller menschen.*[47] S hogy ez se legyen elég, a tartományi gyűlés határozatainak végrehajtóivá a király az őrgrófot és a pécsi püspököt nevezte ki.[48] A Boroszlóban időző Georgot hiába igyekezett megkörnyékezni a káptalan (*ad conciliandum eundem marchinem ecclesiae et capitulo*), megátalkodottan (*impietate lutherana ductus*) ellenállt nekik.[49] VII. Kelemen pápa hiába fordult 1524. március 23-án a boroszlói püspök érdekében Lajoshoz,[50] mire levelét Budán felbontották, addigra a hitújítás első, egyben döntő ütközetei Sziléziában eldőltek a reformáció javára.

Epilógusként, a keretes szerkezet kedvéért és tanulságos kontraszt gyanánt kívánkozik a történet végére Albrecht őrgróf 1525. áprilisi látogatása Boroszlóban. Albrecht Krakkóból érkezett, ahol nemcsak békét kötött a lengyel királylyal, hanem lovagrendi nagymesterből frissen átvedlett porosz hercegként tett neki hűbéri esküt. Az ekkorra már nyíltan lutheránus őrgróf – amellett, hogy átadta sógora, Friedrich von Liegnitz herceg javaslatát a tized tárgyában[51] – azzal a Zsigmond által is támogatott igénnyel lépett föl a káptalanban, hogy az Salza halála esetén egyik öccsét, a már ismert Johann Albrechtet vagy a legifjabb Gumprechtet válassza meg püspöknek.[52] A helyzet a kanonokoknak kifejezetten kínos volt, nemcsak még élő és egészséges főpásztorukra tekintettel, hanem azért is, mert nem mertek nyíltan szembeszegülni a legfőbb patrónusoknak tartott lengyel királlyal, épp akinek pár éve köszönhették, hogy megszabadultak a brandenburgi jelölttől. Krakkóban azonban azóta nyilvánvalóan más szelek fújdogáltak, Zsigmond kezdte magában felfedezni a nagybátyi érzelmeket és nem látta már annyira abszurdnak, hogy brandenburgi kakukkfiókát tűrjön meg egy a gnieznói érsekséghez tartozó püspöki székben. A dinasztikus szempontok ellenében a vallási nézetkülönbség az őrgrófokkal már szóra sem volt érdemes.

---

45 Természetesen ez volt az égető kérdés, a káptalani jegyzőkönyvek is súlyához mérten foglalkoztak vele, 1526 elején rendelnek is egy röpiratot a jó tollú lipcsei Hieronymus Emsertől a tizedfizetői morál javítására. Acta capituli Wratislaviensis. 413. p., nr. 1598.

46 Es ist ein Christliche ordnung gemacht worden/ und bestettiget von dem allerdurchleuchtigsten… Fürsten unnd herrn Künig Ludwig zu Hungern und Böhaim/ und von dem gantzen land der gemayn/ Von wegen etlicher articuln des Christlichen glaubens/ wie das register außweist/ Ist angefangen am Freytag vor unser Frawen Liechtmeß. Im XXIIII jar. [Nürnberg: Hergot]. VD 16. U 152; Klose, 1783. 1034k. p.

47 Acta capituli Wratislaviensis. 341, nr. 1480(2). A világiak követeléseihez ld. még: Uo. 342k. p., nr. 1481; Quellenbuch, 1992. 13., 17-19. p., nr. 4, 7.

48 Konrad, 1917. 46. p. Georg sziléziai megbízatásáról ld. Vincenzo Guidoto velencei követ jelentéseit: MTT 25, 304-310. p.

49 Acta capituli Wratislaviensis. 336. p., nr. 1473(1).

50 Theiner, Augustin: Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. 2. 1352-1526. Roma, 1860. 636. p., nr. 829.

51 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin, BPH, Rep. 42,1, J, 7:2r-3r. Másolat.

52 Acta capituli Wratislaviensis. 391-394. p., nr. 1553-1558.

Dobos Marianne

„megszentelődni, és másokat is megszentelni...”

Mottó: „Zúgolódás és okoskodás nélkül tegyetek meg mindent, hogy kifogástalanok és tiszták legyetek, Istennek ártatlan gyermekei a gonosz és romlott nemzedékben, amelyben úgy kell ragyognotok, mint a csillagoknak a mindenségben.” Fil.2.14-15

A szent hagyomány szerint Diocletianus császár keresztény üldözése során halt mártírhalált a beneventói püspök, akit azután a Nápoly melletti Puteoliban temettek el. Ünnepe a római naptár szerint, 1586 óta, szeptember 19-én van.

A nápolyiak azonban már a negyedik század végétől megemlékeznek egy évenként megismétlődő csodáról, ami természettudományos módszerekkel ma sem magyarázható. A lefejezett Januarius püspök vérét egy jámbor keresztény asszony felfogta ugyanis, majd nem sokkal halála előtt az addig évekig magánál őrzött ereklyét átadta az egyháznak. Ekkor történt először a vércsoda, 389-ben, amikor a levágott fej ereklye darabja és a vér, a beszáradt vér összeért. A vér ekkor újra folyékonnyá vált, és felbuzogott. Hiteles leírása a csoda-jelnek azonban csak egy évezreddel későbbről, 1389-ből való.

A nápolyiak és a zarándokok sokaságával telik meg a templom minden évben két alkalommal, amikor május első vasárnapját megelőző szombaton és szeptember 19-én a vér cseppfolyóssá válik, és azután még nyolc napig ilyen állapotban marad. 1980. szeptember 19-én én is ott voltam Nápolyban. Saját szememmel láttam a felbuzgott vért.

Mégsem erről szeretnék most beszélni, hiszen még az egyháztörténelem sem tud mindent pontosan a szent püspök személyéről és vértanú halála körülményeiről. Hosszú évszázadokra megőrizte azonban a szent vértanú emlékét a jámbor asszony cselekedete, aki talán úgy állhatott ott a hóhér bárdjának lesújtásakor, mint ahogy a kereszthordozó Jézusnak Veronika nyújtotta kendőjét. Hosszú évszázadok keresztény vértanúi, névvel, ünneppel, avagy névtelenül, mert nem állt ott, aki vérüket felfogja, sőt más esetekben az is tilos volt, hogy csupán a nevüket is kiejtsék évtizedekig is akár.

Nem kell hosszú évszázadokat visszalapozni a történelembe, hogy jó néhány olyan szerzetesre, szerzetesnőre, világi papra, vagy hívő keresztényre találjunk, akik mindhalálig komolyan vették, személyesen hozzájuk szólónak érezték a felszólítást: „Szentek legyetek, mert én a ti mennyei Atyátok szent vagyok!”

A huszadik század a történelembe mint a vértanúk százada vonult be. A totalitárius rendszerek nem tisztelték, nem kímélték az emberéletet. Ellenőrzésük alá kívántak vonni mindent, és mindenkit, és aki nekik megpróbált ellenállni, annak számára nem volt kegyelem. Az egyház és a hívő ember a legfőbb ellenségnek számított. Lenin 1918. január 23-án adta ki az állam és az egyház szétválasztásáról szóló rendeletét, melynek alapján azután ki akarták irtani a vallást és a vallási közösségeket a Szovjetunióban, majd a második világháború után a kelet-európai megszállt országokban is. Ahogy Buharin fogalmazott később: „A vallás és a kommunizmus elméletben és gyakorlatban összeegyeztethetetlen." Innentől számítható a mártírok ökumenizmusa: mert ahogyan ezt egy program füzetben fogalmazták: „döntő küzdelem zajlik a pópák ellen, akiket nevezhetnek pásztornak, atyának, rabbinak, pátriarkának, mullahnak vagy pápának. Ennek a harcnak ugyanilyen elszántsággal kell folynia Isten ellen, akit hívhatnak Jehovának, Jézusnak, Buddhának, vagy Allahnak is."

A hit tanúságtevői ellenálltak, együttszenvedtek Mesterükkel. A fogságban nem voltak felekezeteket megosztó tényezők. Őszentsége II. János Pál ezt így összegzi: „Összekötnek minket Róma, a golgoták, a Szolovkij-szigetek és annyi más megsemmisítő tábor vértanúi. Egyek vagyunk vértanúinkban, nem is lehetünk nem egyek." A pápa ezek közül a huszadik századi vértanú hitvallók közül eddig négyszázat avatott boldoggá, tizenkettőt pedig szentté.

A Szolovkij-szigetek a Fehér-tenger egyik sziget csoportja volt, melyen a 15. századtól ortodox kolostor állt. Megszentelt hely, melyet világi és egyházi zarándokok látogattak a századok során. Erődített kőfalai mögött hagymakupolás templomok, kápolnák, kolostor együttes, és vendégház a zarándokok részére. Keresztények börtönévé, koncentrációs táborrá alakították 1920-tól, ahová már nem önként, és nem zarándoklatra érkezett valamennyi egyház és felekezet képviselője, püspökök, papok és világi hívek mellett ott volt a moszkvai mecset muftija, a grúz ortodox egyház primása, az örmény katolikusok apostoli adminisztrátora, a bizánci rítusú katolikus exarcha, valamint ortodox érsekek, püspökök. Egy deportált leírása szerint: „Este érkezik meg a gőzhajó a Szolovkijra. Felvittek minket a hídra és huszonöt év után viszontlátom ezt a tündérszép szigetet. De Istenem, hogy megváltozott ez alatt a huszonöt év alatt. Mára nem maradt egyetlen kupola, egyetlen kereszt sem, és a Kremlnek ebben az épületegyüttesében, mely a középkori erődökre emlékeztet, minden egyformán szürke. De ebben a komor némaságban egy újfajta fenséges szépség lakozott, talán még nagyobb és még sugalmazóbb a korábbinál, amely a hosszú dicső múltról, és a vértanúsággal megkoronázott végről beszélt… A Szolovkij a szerencsétlenek birodalma. A katedrális vastag falaira, a freskókra rámázoltak egy mai várost ábrázoló hatalmas festményt, füstölgő gyárkéményekkel és darukkal, az égen repülőgépekkel, s legfelül egy nagy ötágú csillaggal. S a város felett gondosan felfestve: Éljen a szabad és örömteli munka." (J. Brodskij: *Solovki. Le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*. Milano, 1998.)

Ami ott történt, arról egy másik túlélő rab vallomását idézem: „Amit láttunk, az az első keresztények tiszta és autentikus hitének újjászületése volt. Az egyház egysége a katolikus és az ortodox püspökök személyében, akik egy lélekkel vettek részt a munkában, a szeretet és az alázat közösségében." A rendszer kitalálói is, sokan, miután kegyvesztettek lettek valami miatt, deportáltként végezték a szigeteken. Az ártatlan emberek azonban ezeket a rettenetes bűnösöket is megbocsátással fogadták, és szenvedő sorstársnak tekintették. Csak a »dobd vissza kenyérrel jegyében« segítették, fogadták be őket a szigetre. Aki bosszút forralna ezekért a rettenetekért, az ugyanis nem hívő ember, csak egy fanatikus. A szovjethatalomnak így sem sikerült a hitet kioltania. Hiába számolták fel a templomokat, hiába oltották ki a hitvalló emberek életét.

Megpróbálták belülről is bomlasztani az egyházat. Árulókat, besúgókat „építettek be". Nem sajnálták erre a sokszor „harminc ezüst pénzt" sem. A nádszálak meghajoltak, de a tölgyekből új tölgyek sarjadtak, és ők is állva haltak meg, hogy a boldog örökkévalóságba jussanak. Bár Hruscsov idején enyhült, de egészen a gorbacsovi peresztrojkáig nem szűnt meg a „Birodalom"-ban a keresztény és bármilyen más vallás vagy felekezet üldözése. Ez a gyűlölettel teli üldözés várt azokra, akik a szovjet blokkba kerültek a második világháború után.

Különösen felerősödött mindez hazánkban is az 1956-os forradalom és szabadságharc leverése után, és itt sem volt kivétel egyetlenegy felekezet sem az egyházüldözőknek. Nem nyíltan, nem szemből támadtak ekkor, de a jog és a törvényesség látszatába csomagolták legrémesebb tetteiket is.Megverem a pásztort, és elszéled a nyáj – megfélemlítésével tartottak, illetve próbáltak, rettegésben tartani mindenkit. A jó pásztor azonban életét adja juhaiért. Életét adta, a kútba ölték az öskü kerek templom plébánosát. A Tiszában lelte halálát a tiszavárkonyi plébános, Kenyeres Lajos. Mikor hittanóráról haza felé kerékpározott, lökték a folyóba az ávósok. Persze, egészen másnak álcázva a tettüket. A harmadik szerzetes, aki ekkor halt mártírhalált huszonhat éves lett volna 1957. december 27-én. Azt a karácsonyt és azt a születésnapot Brenner János Anasztáz már nem élte meg. A szerzetesrendek feloszlatását követően, már titokban szentelték ciszter szerzetessé. A sugárzó hit, a fáradhatatlan munkabírás, alázatos szeretet, segítőkészség tette lehetővé talán azt, hogy munkája eredményeként a hitélet nemhogy csökkent e modernkori keresztényüldözés miatt, de egyre többen jártak templomba, és a gyerekeiket is beíratták a hittanórákra. Felfigyelt erre, vagy inkább nem kerülte el ez az ÁVH és az ÁEH figyelmét. Előbb csak megfenyegették. Rá akarták bírni, hogy elhelyezhessék, hátha egy új környezetben nem tudna ilyen szép illetve ahogy ezt a rendszer érezte, ilyen hatásos, „klerikális reakció"-s munkát folytatni. A fenyegetettséget érezte. Természetes, hogy érezte, sőt látta is a fiatal szerzetes. Mert akik az ötvenes években a papi hivatást választottak, valószínűleg valamennyien tisztában voltak azzal is, lehet, hogy egyben a vértanúságot is vállalják. Vállalták, mert hitték, hogy:

„Mily boldog, a ki jól és igazán él, Hamis keresményt házába nem szemlél: A ki kenyerét eszi dolgozva, nem álnok úton és orozva, Csendes az belül a maga lelkében, Vidám, Jó kedvű jártában, keltében, nem retten az fel édes álmából, A maga lelke vádolásától.

Nincsen a gonosz ilyen állapottal, Ki öltözködik másoktól lopottal, Ő ellene a mit titkon letett, Haragot kiált az ítélet, Onnan felül az Isten fenyegeti, Ide alant a mások tekinteti,

Óh Isten! áldd meg foglalatosságom, Melyben szent tetszésed által nem hágom, Vezéreld hozzád vágyó lelkemet, Hogy tőled várjam nyereségemet. Azt tartván hasznos vevésnek, adásnak, Melyben nem csaltam s kárt nem tettem másnak, Melyért szent orcádnak ítélete előtt, nem bánt lelkem ismerete." (Szenczi Molnár Albert szövegéből.)

Visszatekintve a legújabbkori egyháztörténet még teljesnek nem mondható számadataira, megdöbbenve láthatjuk azt, hogy mennyire igaz ez a szomorú tény. Papok és szerzetesek, világi hívek életáldozata, „A mártírok vére a keresztények vetése." Szent Pál apostol Timóteusnak pedig így írt: „Ne szégyellj hát tanúságot tenni Urunk mellett, sem mellettem, aki érte fogoly vagyok. Ehelyett vállald az evangéliumért a szenvedéseket velem együtt, bízva az Isten erejében." (2 Tim 1,8) A zsoltár szavai szerint pedig: „Ha sötét völgyben járok is, nem félek a bajtól, hisz te velem vagy. Botod, pásztorbotod biztonságot ad." Csak a zsoltár vigasztaló szavát, napra nap elfogadva, Isten erejéből éltek, és haltak. „Az Úr az én erőm és védőpajzsom." – hitték. Reméltek a Feltámadott Üdvözítőben.

Brenner János is – mint ők tizenhárman, a huszadik század magyar vértanú hitvallói, akiknek életáldozata az oltárra emelést várja – mártírhalált halt. 1957. december 14-én éjszaka kicsalták a rábakethelyi plébániáról azzal, hogy haldokló beteghez hívják. Azonnal felkelt, és indult. Nem tudhatjuk, miközben az útra készülődött, megfordult-e az eszében, hogy esetleg csak kicsalásról van szó. A falusi papok általában jól ismerik a közösség napi életét. Jobbára tudnak a súlyos betegekről is, no meg azokról, akiknek egészségi állapota esetleg hirtelen fordulhat válságosra, hogy az a szentségekkel történő késő éjszakai, kora hajnali betegellátást indokolja. Azt azonban tudjuk, ha a kérdés esetleg meg is fordult az agyában, a kötelesség ellátásával kapcsolatos kétkedés egy pillanatra sem. Elindult, mert nem kételkedhetett a hívás valódiságában, még akkor sem, ha a lelke mélyén sejtette is annak valótlanságát. Ezt azonban, nem tudhatjuk már meg soha sem. Az erdőben, Zsida falunál csekkel súlyos sebeket ejtettek rajta, ütötték, fojtogatták, majd magára hagyták. Elvérzett. Egyedül, teljesen egyedül fejezte be papi-szerzetesi hivatását. Ami az életénél is fontosabb volt számára. Odaadta tizenkét nap híján huszonhat éves életét, mint Mestere a kereszten.

Egy vérrel átitatott karing. Csaknem fél évszázad elteltével is megrázó, a keresztény ember számára „felrázó" látvány. Krisztus köntösére sorsot vetettek. Januarius püspök vére, évszázadok után is szent ereklye Nápolyban. Egy vérrel átitatott karing, ma már lassan szent ereklyeként tisztelhető a Brenner kápol-

nában, Szentgotthárdon. Brenner Jánost, az ifjú mártírt levetkőztetve, egy közeli udvarban, egy pajta ajtóra fektetve boncolták, majd így hagyták ott, órákig. Azután még csak beszélni sem volt ajánlatos évtizedekig a történtekről. Rettenetes haláláról, a szörnyű gyilkosságról. Mintha nem is élt volna sohasem.

A megfélemlítési procedúra forgatókönyve, valamint a rendezés is, elmondható, hogy tökéletes volt. A cél is a klasszikus, lenini-elvek szerinti: tönkre tenni mindent, amiben a hitetlen, kulturálatlan, durva lelkű, huszadik századi pogányság nem tud a keresztény emberrel osztozni. Az ellenség, a hívő élete, mit sem ér a „hithű" vagy jó pénzért, magát annak valló, eszerint élő kommunisták számára. A törvényesség látszatára ügyelve kezdődött el a nyomozás, azaz folytatódott a papverés, a buzgón templom látogatók ismételt megkínzása. A már sokat próbált, sokszor megkínzott „régebbiek" listáját új nevekkel egészítették ki. Tőlük olyan vallomásokat akartak kicsikarni, ami beleillett volna, az előre kitervelt szövegkönyvbe.

A fiatal szerzetes halálát elrettentésül tervelték ki. Azzal azonban nem számoltak, hogy példaképet adtak személyében, már a halálát követő pillanattól kezdődően azoknak, akik ismerték. „Úgy akar járni, mint Brenner János?" – tették fel a kérdést Hencz József atyának is. Már 1948 óta be akarták szervezni, elsősorban azért „nézte ki" magának erre a célra a hatalom, mert állandóan mosolygó kedélye, ritkán felülmúlható szolgálatkészsége, mindenkivel barátságos természete miatt papok és hívek, de akár hitetlenek között is nagy bizalomnak, közszeretetnek örvendett. A legjobb adottságai megvoltak ahhoz, hogy ha sikerül beszervezni, ideális besúgóvá válhatna. Nem adták fel. Újra és újra a „gondolkodó" állásba kényszeríttették. Ekkor a saját tenyerébe kellett belelépnie, az egyik ávós a haját húzta, míg a másik ütötte. „Úgy akar járni, mint Brenner János?" Nem titkolták hát, hogy hogyan „járt" Brenner János!

A kapott válaszra azonban, nem számítottak. „Én arra nem vagyok méltó!" „Magukért azonban hátralévő életem minden napján imádkozni fogok, nyerjék el a jó halál kegyelmét." Hencz József, ahogy szeretettel nevezik ismerősei, barátai Bunci atya, már az ütlegelések közben, mint a kereszten a Megváltó, így fohászkodott: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!" (Az egyik ávós még ma is él.) A hetedig éve, súlyos beteg atya, aki a Szombathelyi Papi Otthonban a szobáját sem tudja segítség nélkül elhagyni, ma is igyekszik, naponkénti könyörgésével kiimádkozni számára az isteni megbocsátást is. Mert Bunci atya megbocsátott nekik. Vajon megszólal-e egyszer a gyilkosok lelkiismerete? Kérnek-e, legalább, elközelgő haláluk óráján bocsánatot? Kegyelmet Istentől, és bocsánatot a meggyilkoltak, megkínzottak emlékétől, és a beteg, idős emberektől, akik túlélték azt a szörnyűségekkel teli több mint fél évszázadot.

Arról ugyanis nem készült még pontos felmérés, és nincs arról szociológiai tanulmány, hogy hányan haltak meg, nagyon fiatalon, vagy hányan nem élték meg a harmincadik, vagy jobb esetben az ötvenedik évüket sem. A sok verés következtében a rák, vagy az állandó félelemben eltelt évek miatt az asztma, a

különféle szívbetegségek rövidítették le életüket. Akik pedig túlélték mindezeket, szinte valamennyien belerokkantak. Soha sem tagadták, hiszen nem lett volna sem igaz, sem elhihető, hogy féltek. A megfélemlítés tehát, amely azonban meghátrálásra nem tudta kényszeríteni őket, tökéletesen sikerült. Féltek, ha éjszaka kopogtak a plébániák ajtaján. Féltek miközben az egyik faluból a másikba gyalogoltak, kerékpároztak, hiszen négy-öt fília tartozott egy-egy plébániához. Motorbicikli is csak néhányuknak volt birtokában. Magános utakon az sem jelent mást azonban, mint lehetőséget, egy merényletre ellenük. Ezt a merényletet kísérelték meg először Brenner káplán ellen is. Mert jó vezető volt, biztos kézzel egyensúlyozott, így nem sikerült országúti balesetnek álcázható módon megölni. Megölték hát másként, tán sokkal kegyetlenebbül, a torkát átvágva, harminckétszer megszúrva, mint ahogyan azt az első, akkor sikertelen esetben kitervelték.

„Mint a Bárány nyírója előtt" – Ez vár hát valamennyiünkre? – Hányszor és hányszor tehették fel magukban, és szűk körben egymás között a kérdést, amire egy új nap megadhatta a tragikus választ. Még ha a szószerinti kivégzés el is maradt, a betegségek nem várták meg azt az életkort, melyben a „könnyebb" sorsúakat, az átlagos életmódot folytatókat szokták utolérni. Nem jegyezték a kórtörténetébe azt, mit élt át 1957–58 telén, az akkor fiatal szentgotthárdi káplán, amikor szinte azóta beteg szívével, egy temetést celebrálva néhány évvel később összeesett. Magához térve, bár addigra a szirénázó mentők már kiértek a helyszínre, a ravatalon ülve fejezte be a temetést. Azon a San Gennaro ünnepen, mint Hencz József atya, ő is ott volt Nápolyban. 1980-ban saját szemünkkel láttuk a vércsodát.

Ezt az igaz, ha kissé morbid is, történetet pedig, telefonon mesélte nekem Lamatsch Bandi atya, amikor, hogylétéről érdeklődtem, a szombathelyi kórházban. Ma már, hitünk szerint, együtt van, ahogy ők nevezték Brenner Jánost, „Jancsi"-val, a boldog örökkévalóságban. Mert a „Jancsi" mártíromságában paptestvérei egyetlen percig sem kételkedtek. „Jancsi segíts!" – ezt a fohászt magam is hallottam életveszélyes beteg állapotában Hegedűs László atyától, a praemontrei szerzetestől, szívműtétje után. Ez még az az időszak volt, amikor csak kezdték ezeket a beavatkozásokat. Ma már oly sok esetben a szívműtét is csak rutin beavatkozásnak számít, olyannak szinte, mint egy vakbél műtét. Sikeresen élte át László atya ezt – az akkorában még életveszélyes – beavatkozást, sőt az azt követő komplikációkat is. Jó pár évvel hosszabbodott meg ezzel, az így is rövidnek mondható élete. Hányszor hangozhatott el, ez a „Jancsi! Segíts!" azóta a rettenetes éjszaka óta, amikor egy szerzetes fiatal életét, adta a hitéért.

Igen, lehet és kell a Szentháromsághoz, az Atyához, a Fiúhoz, és a Szentlélekhez imádkozni. A Szűzanya, és a már oltárra emelt szentek közben járását kérni, őket dicsőíteni. Mégis milyen felemelő érzés volt azoknak, akik ismerték, vagy azoknak, akik ki tudták még a vallatások közepette is mondani, „a vértanúságra nem méltóak", hogy láthatták ezt a hősi fokban gyakorolt szeretetet.

Egy mártír, aki velünk járt a szemináriumba, egy mártír, aki közöttünk élt. Beszélni sem volt szabad róla, de fohászkodni, felsóhajtani hozzá, azt nem tudta a hatalom betiltani.

Egy szép napon, és ez már a kilencvenes évek elején történt, felhívott telefonon Bunci atya unokatestvére, espereskerületi vezető, Hencz Ernő. Ismerek-e egy olyan üveg-művészt, aki mestere az ablakkészítésnek. Természetesen – mondtam – még a neve is mester: mert Mester Évának hívják, akit kiváló alkotóként ajánlhatok. Megismerkedett a művész és a megrendelő. A zalacsébi templomban pedig megcsodálható a gyönyörű üvegablak. Elkészítéséhez Brenner József – a Brenner fiúk, mindhárman, tehát János testvérei, József és László is papok – elgondolásait mint a művésznek adandó intenciókat így fogalmazta meg:

„Kedves Ernő!

Hétfő kora délelőtt van. Előkerítettem a szükséges képeket. A fényképeket azért, hogy a művésznek legyen fogalma, hogy mint nézett ki a Jancsi. A ferences üvegablak Jézussal. Az ikonnak egy színes fénymásolata: mindezek tájékozódás céljából.

Az üvegablaknak úgyis a Szűzanya képével kell harmonizálnia.

A következő szimbólumokat lehetne felhasználni:

1. A kethelyi templom tornya. Lásd a színes képet róla.

2. A hold, mely azt szimbolizálná, hogy éjjel hívták ki.

3. Üres betegágy. (jelképe annak, hogy csak kicsalásról volt szó, beteg nélkül.)

4. Véres karing. (lehet a testén.) A sok vér, majdnem teljesen át van itatva a karing vérrel, a nyakon szúrt sebből eredt. Oltáriszentség burzája és olajos burza. Ezeknek funkcióját neked kell megmagyarázni.

5. Egy fabetétes fém keresztet vitt magával az útra, amelyiken a keresztút domborított képei vannak, a kereszt négy végén. Ez a kereszt Kozma Ferenc tulajdona volt, a családnak ajándékozta, most a falon van nálam.

Más elgondolással nem akarom a művészt befolyásolni. De ha szükséges, magáról a képről is adhatok elgondolást. Erről még gondolkodnom kell. Most sietek feladni az anyagot –

Csókol: Józsi" (A levél dátuma: 1993. szeptember 13.)

Harmincöt év telt el, 1957-től 1992. december tizennegyedikéig. Zsidán kereszt állt már ekkorra, ott, ahol „Jancsi" a huszonhatodik születésnapja előtt meghalt. A testvére, József mondta az emlékező szent misét ennél a keresztnél azon a három és fél évtizeddel későbbi decemberi napon. Ernő atya kérte, imádkozzon érte is. Kérje testvére közbenjárását is, mert ő akkorában már nem tudott lábára állni, trombangitis obliteransa miatt. Ezután „történt valami, amiért hálás vagyok, és jobban tisztelem a Jancsit. Nem volt csoda! Nem vártam csodát, s nem is tartottam annak, csak csodálatosnak tűnt. Előtte nap még

mintha ezernyi tüske elviselhetetlen szúrása lett volna. Nem tudtam ráállni. Koncelebrálást sem tudtam vállalni. Még ülve sem."

Amikor pedig az üvegablak 1993-ban Zalacsében elkészült: „Brenner Jánost ábrázolja, akinek a gyógyulásomat köszönhetem." – jegyezte fel Ernő atya. Azóta pedig, ma is, 2005-ben, jól „szolgál" ez a láb. Az atya Zalaszentgyörgyön él, onnan lát el hat falut. Hetvenegy éves lesz március hatodikán.

Januarius püspök ünnepét szeptember tizenkilencedikén tartja a világegyház. Az Új Vértanúk Bizottságához a huszadik századból, 2002. március 31-ig 12692 jelzés érkezett. 8670 Európából, 13 Magyarországról. Minden bizonnyal sokkal többen voltak, szám szerint, a mártírok, hitvallók. A mennyek országában ők a barátaink. „A hűséges barát (Sir 6,14 szerint) erős támaszod, vagyont talál, aki ilyen barátra tesz szert."

Záró mottóul Jan Twardowski sorai szerint:

„ettől a perctől a ki tudja meddig
hívom majd a szenteket
kérem őket telefonon
hogy a kereszt sose jöjjön Nélküled"

Utóiratként mellékelek egy levelet Lamatsch Endre barátunktól, aki ezt 1985. január 9-én írta. Sok mindent érthetővé tesz, amennyiben figyelmesen végigolvassuk.

„Kedves Marianne és Lóránt! Különös tekintettel arra, hogy az új esztendő bekövetkeztével én egy esztendővel vénebb lettem, ezért feledékenységem is növekszik éveim számának szaporodásával. Csupán egyszerűség kedvéért kezdtem így a levelet, hogy könnyebben meg tudjátok érteni azt, hogy nem vagyok biztos abban, hogy írtam-e már Nektek vagy sem – már t.i. ez új esztendőben. Bonyolítja a dolgot az is, hogy ki kellett bírnom a karácsonyi ünnepeket, előtte az elsőáldozásra való készületet és magát az elsőáldozást, valamint a zord időjárást, ami azt is jelenti, hogy befagy az ember agya a -23 fok hidegben, pedig én még páholyban voltam. Az emeleten volt ennyi, de a várnál, a lapályban -26 fokot mértek. A karácsonyi előkészületek nemcsak azt jelentették, hogy végig kellett gyóntatni az öt falumat, hanem ezekben a falvakban az öregeket és a betegeket a házaknál. Ez még ment volna minden megerőltetés nélkül. De az idén is volt Jézus-várási ünnepség három faluban három különböző truppal. Az egervváriak 53-as, a vasboldogasszonyiak 37-es, a gősfaiak 19-es létszámmal szerepeltek. Dec. 24. és 25. programja a következő volt: 24-én reggel miséztem ½ 8 órakor Egerváron. ¼ 9 órakor már Vasboldogasszonyban jelmezes főpróba – ½ 10 órakor ugyanez Egerváron – 11 órakor ugyanez Gősfán. 13 óra felé csináltam valami olyasmit is, amit máskor ebédnek szoktam nevezni, de ez csak annyit jelentett, hogy annyit ettem, hogy a gyógyszereimet be tudjam venni. Az első előadás a gyerekek számára Vasboldogasszonyban d.u. ½ 3 óra-

kor – a második Egerváron ½ 4 órakor – a harmadik Gősfán ½ 5 órakor. Azért a gyerekek számára, hogy amíg ők a templomban vannak, otthon megérkezhet a Jézuska. Ennek következtében volt három kb. 2 év körüli apróság, akik őszinte kritikával végigbőgték az egész előadást. Csodáltam a gyermekeimet, hogy nem jöttek zavarba.

Este ½ 11 órától éjfélig gyóntattam, majd az éjféli mise. Hajnali 2 órára már ágyban is voltam. 25-én reggel ½ 9-kor kezdtem a miséket és délelőtt elmondtam hármat megfelelő prédikációkkal és délután ismétlődtek az előadások ugyanabban a sorrendben, mint előző nap – csak most a »nagyközönségnek«. Ők már jobb szívűen értékelték az előadást, mert a bevételből megint másfél mázsa narancs és 10 könyv keveredett ki. Január elsején már olyan állapotban voltam, hogy kénytelen voltam »szabadnapot« kérni a híveimtől, mert a szívem már három teljes napon át jelzett, hogy kezd sok lenni a jóból. 36 óra pihenés lett belőle és azóta nem érzem, hogy van szívem. Ez ugyan nem azt jelenti, hogy szívtelen kutya vagyok – hiszen írok nektek is! – hanem azt, hogy csak a gyógyszerszedés jelzi, hogy beteg a szívecském.

Folytatom a riportot. Közben ugyanis megpróbáltam megcsinálni a kisharangot, ami azt jelentette, hogy a toronyba fel kellett mászni a harangokig (30 m magas). Sajnos sikertelen volt a javítási próbálkozás, mert a hideg mást tett tönkre, mint amit én gondoltam és ehhez a javításhoz két ember kell és melegebb idő. -12 fok még egy kicsit hideg. Ebédeltem is, minek következtében változott a világnézetem is. Egy kicsit barátságosabbnak látszik még a hideg idő is. Délután 3 órakor temetek Gősfán – az idén a másodikat. Utána irány az egerszegi kórház, mert ma van látogatási nap. Betegem pedig mindig van 3-4-5. Szerencsére még az utak járhatóak, Trabanttal különösen. Egyszer próbálta meg egy zsigás visszaadni a megelőzést, aztán kisegítettem az árokból.

Még mindig a pihenés fázisában vagyok. Nem kezdtem meg a hittant, pedig a plébánián tarthatom, fűtött helyiségben. Majd a jövő héten kezdem, mert tavasszal bérmálás lesz nálunk és arra időben szeretnék felkészülni a gyerekekkel úgy, hogyha netalán kórházba vonulnék, akkor a gyerekek önállóan le tudják vezetni a dolgot. Persze nincs semmi szándékom kórházba menni és lassan elmúlik egy éve annak, hogy az utolsó paroxismusom volt. Kipihent állapotban nagyon spórol a szívem, mert ez a sportszíveknek a szokása (53-54-et ver percenként) – az átlagos 60 körül van. Ebbe a főorvosom is minden további nélkül belenyugodott és nekem pontosan elég.

Remélem, hogy kimerítően írtam magamról. Legfeljebb még annyit, hogy ősszel megpróbálok eljutni Görögországba. Ennek érdekében már megpróbáltam mai görög nyelvtan-könyvet venni több városban is, de úgy néztek rám a könyvesboltokban, mintha meg akartak volna győződni arról, hogy józan vagyok-e? Ha tudnál szerezni, nagyon hálás lennék. A mitológiával is próbálkozom a barátkozást, de rájöttem arra, hogy a katolikus tanítás (beleértve a Szentháromságot is!) egyszerűbb és világosabb, mint a mitológia. Pedig azt is most

állapítottam meg, hogy a magyar nyelven teológiát írni, tanítani és tanulni, rettenetes. Lassan a végére érek azoknak a jegyzeteknek, amiket most tanítanak a pesti Akadémián, ahol annak idején mi még ékes latin nyelven tanultunk. Magyar nyelv és a teológia! Nem hiszem, hogy akármilyen más tantárgyban jobban ki lehetne tekerni a magyar nyelv nyakát, mint a teológiában. Én nem vagyok nyelvész, de igen gyakran csuklás fog el. Egyik-másik tartalmától pedig szinte kétségbeesek. Megértem a mai fiatal papok szellemi felkészültségét. Nem őket hibáztatom, mert vannak egyszerűen megtanulhatatlan jegyzetek és én még abban is kételkedem, hogy aki írta, az tudja-e mit akart írni.

Ezek után jönnének a jókívánságok az új esztendőre és az új esztendőnek minden jeles ünnepére, évfordulójára stb. Elsősorban jó egészséget kívánok mindenkinek a családban, mert most már kezdem egészen komolyan venni az egészséget. Ez után jöhet az ép lélek, mert a kegyelem mindig a természetre épít. Persze ezt megint magyarázni kellene, mert a »természet« sokféle módon érthető.

Nos, itt az emberi természetet ontológiailag értem. Ezt úgy kell érteni, hogy a kegyelem emberfelettivé tudja tenni az embert, de sohasem embertelenné. A beteg testben lehet nagyon is ép lélek. Ezen felül áldásom Rátok. A rosszabbik kalapomat nem tudom Rátok hagyni, mert nincs kalapom, még pap-sapkám sincs.

Aggharcos üdvözlet és sok-sok szeretet

Egervár, 1985. január 9.

Bandi”

* * *

Kedves Jenő! Ez a dolgozat a te születésnapodra készülő könyvbe íródott még 2005 januárjában. Azóta megjelent a *Polisz*ban és az Általad oly szeretettel ismertetett *„…nekünk a vihart állni kell”* című könyvemben. Mire köszöntő kötetedet kézbe veszed, Veres András püspök úr 2006. december 15-én meghirdette a Brenner-imaévet. Kérjük és reméljük közbenjárását hazánk, népünk és családjaink boldogulásáért, hogy unokáinknak szebb jövője lehessen.

Domanyi, Thomas

Ethische Wertsysteme im Dienste Werdenden Lebens

Die Entfaltung der Frage

Im sittlichen Bewusstsein unserer Gesellschaft setzt sich immer mehr die Meinung durch, dass dem Menschen ein hohes Mass an Verantwortung für werdendes Leben zukommt. Diese Einschätzung gründet im Sachverhalt, dass wir heute über die Gesetze der menschlichen Fruchtbarkeit weit mehr wissen als frühere Generationen. Wir verfügen auch über biochemische und -technische Mittel der Empfängnisregelung. Das aber stellt uns vor die Frage: Nach welchen ethischen Massstäben sind unsere Erkenntnisse und Mittel im Bereich der Geburtenregelung anzuwenden, um unser Tun vor Gott und voreinander verantworten zu können?

Wer sich nur am biblischen Fruchtbarkeitsauftrag (Gen 1,28) orientiert, könnte der Meinung verfallen, er müsse seine Fruchtbarkeit uneingeschränkt, das heisst ohne Rücksicht auf andere Personen, Umwelt und soziale Umstände ausleben. Wer die Furcht vor einer Überbevölkerung der Erde zum höchsten Massstab der Kinderfrage erhebt, dürfte eine unbeabsichtigte Schwangerschaft um jeden Preis verhindern, ja, wenn nötig, gar abbrechen wollen. In beiden Fällen handelt es sich um Grenzüberschreitungen. Wie steht die christliche Ethik zu diesem Problem?

1. Was ist christliche Ethik?

Unter „Ethik" verstehen wir die Lehre vom sittlichen Handeln des Menschen. Wie die christliche Dogmatik, so ist auch die christliche Ethik eine Disziplin der Theologie. Geht es in der Dogmatik um das richtige Verständnis des Glaubens, so handelt die Ethik vom richtigen Tun des Christen mit Blick auf das Leben und die Lehre Jesu. Denn das richtige Tun ist ein Ausdruck und eine Folge des rechten Glaubens.

Seit dem Altertum haben sich Denker der verschiedenen Religionen und Philosophien die Frage gestellt, nach welchen Grundsätzen sittliche Entscheidungen zu treffen seien. In Beantwortung dieser Frage sind zahlreiche ethische Wertsysteme erstellt worden, die wir im wesentlichen auf drei Entwürfe beschränken können: Normethik, Wertethik, Personethik. Welche sittlichen Entscheidungshilfen bieten diese Systeme?

a) Bei der *Normethik* handelt es sich um eine Sittenlehre, bei der das Handeln von klar festgelegten Geboten, Satzungen und Ordnungen bestimmt wird. Klassische Beispiele für Normethik bietet das Alte Testament mit den 10

Geboten und den übrigen sittlichen Vorschriften. Aber auch der Koran, bzw. der Islam, in welchem die Menschen ihr sittliches Verhalten auf klar definierte Anordnungen zurückführen, ist der Normethik verpflichtet.

b) Bei der *Wertethik* wird das sittliche Handeln nicht von aufgestellten konkreten Normen abgeleitet, vielmehr richtet sich der Blick auf ein höchstes Ideal, ein „höchstes Gut" (summum bonum), zu dem die sittlichen Entscheidungen in ein angemessenes Verhältnis gebracht werden. Die griechischen Philosophen als Vertreter der Wertethik fragten nach dem „höchsten Gut" und erklärten je nach Schule das persönliche Glück, den Nutzen für die Allgemeinheit, die selbstbestimmte Freiheit oder den Willen zum Verzicht zum obersten ethischen Leitwert, an dem sich die einzelnen sittlichen Handlungen zu orientieren hätten. Erinnert man sich, dass Jesus wie auch Paulus die Liebe zu Gott und zum Nächsten als die Summe der Gebote erachtet haben (Mk 12,28-34; Röm 13,8-10; Gal 5,13.14), so kann man auch die neutestamentliche Sittenlehre grundsätzlich der Wertethik zuordnen.

c) Die *Personethik* wurzelt in der Grundüberzeugung, dass jeder Mensch aufgrund seiner Einmaligkeit, seiner Individualität, seiner Geistigkeit und seiner vielschichtigen Beziehung zu Gott und Mensch eine unverletzliche und unveräusserliche Würde besitzt. In der „Ökumenischen Erklärung: 'Gott ist ein Freund des Lebens'„ wird der Begriff „Person" wie folgt definiert:

„Der Begriff 'Person' ist die in einem einzigen Wortkonzentrierte Zusammenfassung dessen, was die christliche Tradition über das Sein und die Würde des Menschen zu sagen hat, und charakterisiert das qualitativ Einmalige des menschlichen Lebens in seinem Zusammenhang mit dem Leben der Natur wie in seiner Unterschiedenheit von der übrigen Natur." (Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Gott ist ein Freund des Lebens, Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens; gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD und Berlin*, Trier 2000, 42)

Der Mensch ist mit einem Wort „Person". Demzufolge wird jede sittliche Handlung daran gemessen, ob und wie sie der Würde des Menschen als Person gerecht wird. - Nun erhebt sich die Frage, wie sich der Schwangerschaftsabbruch zur jeweiligen ethischen Orientierung in diesen Entwürfen verhält.

2. Der Schwangerschaftsabbruch im Horizont der biblischen Normethik

In der „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik" erteilt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die ethische Weisung: „Alle Verfahren, die begonnenes Leben antasten oder zum Abbruch der Schwangerschaft führen, sind als Methoden der Empfängnisregelung auszuschliessen." (Gütersloh 1993, 157)

Gegen den Schwangerschaftsabbruch als Methode der Geburtenregelung sprechen folgende biblisch-ethische Überlegungen: Im hebräischen Bewusst-

sein hat die heranwachsende Nachkommenschaft einen fundamentalen Wert. So heisst es in Psalm 127,3: „Siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn, und Leibesfrucht ist ein Geschenk." Diese Grundüberzeugung wurzelt im heilsgeschichtlichen Glauben, dass die Kinder die Erben der den Vätern gegebenen göttlichen Verheissungen sind. An ihnen erfüllt sich, was Gott einst versprochen hat. Darum ist eine Verweigerungshaltung des Menschen gegenüber dem Fruchtbarkeitsauftrag eine böse Tat (Gen 38,6-10). Dagegen wird der Schwanger- und Mutterschaft ein hoher Stellenwert beigemessen (Lk 1,13-15).

Das menschliche Leben beginnt wie nach medizinischem, so auch nach biblischem Verständnis nicht erst mit der Geburt, sondern im Augenblick der Empfängnis im Mutterleib (Ps 139,13f; Ri 13,2-5). Deshalb ist die schwangere Frau als Trägerin werdenden Lebens unter den besonderen Schutz der Torah gestellt (Ex 21,22-25). Diese Sicht führt zum Schluss, dass die fahrlässige oder willkürliche Vernichtung keimenden Lebens Tötung ist. Abtreibung wäre demnach in Israel eine schwere Verletzung des Gebotes „Du sollst nicht töten!" (Ex 20,13) gewesen. Allein, ein explizites Abtreibungsverbot gibt es in der Bibel nicht - jedoch nicht, weil man in Israel von dieser Praxis bei anderen Völkern nichts gewusst hätte, sondern weil für hebräisches Normbewusstsein und -verhalten Abtreibung so befremdend war, dass sich ein solches Gesetz zum Schutz des menschlichen Lebens erübrigte.

3. Der Schwangerschaftsabbruch im Horizont der Wertethik

Freilich, wird heute über einen möglichen Schwangerschaftsabbruch ethisch nachgedacht, so steht nicht die biblische Normethik im Vordergrund, sondern man fragt: Welche Interessen stehen im Falle der Geburt des Kindes auf dem Spiel? Geltend gemacht werden zum Beispiel: die Gesundheit oder gar das Leben der Mutter, der Lebensstandard der Familie oder die berufliche Selbstverwirklichung, die unter dem Anspruch auf das Selbstbestimmungs-recht der Frau eingefordert wird. - „Mein Bauch gehört mir!" Hier steht das Recht des ungeborenen Kindes auf Leben als ethisches Gut zum ethischen Gut des Selbstbestimmungsrechtes der Frau in Konkurrenz. Damit gilt es, diese zwei „Güter" gegeneinander „abzuwägen".

Es ist klar, dass durch die Geburt eines Kindes die Freiheit der Mutter wie überhaupt der Eltern und etwaigen Geschwister in gewisser Weise eingeschränkt wird. Die Begrenzung der elterlichen Freiheit ist indes ein weit geringeres Opfer als der Verlust des Lebens, den das Kind im Falle eines Schwangerschaftsabbruches erleiden würde. Das Selbstbestimmungsrecht der Frau und das Recht des Kindes auf Leben sind nicht zwei gleichwertige Rechtsgüter. Das Recht auf Leben ist ein Fundamentalrecht und hat daher Vorrang vor dem Anspruch auf eine Erweiterung der Freiheit, die man sich durch den Schwangerschaftsabbruch zu sichern hofft.

Ist ein Kind wirklich unerwünscht, so könnte man sich fragen, inwieweit einem solchen Kind nicht durch eine Freigabe zur Adoption die Chance zum Leben gegeben werden sollte. Der hierbei zu erwägende Gedanke, man würde damit das

eigene Kind verleugnen, wäre durch das Wissen um die Freude, die man durch eine solche Entscheidung einem kinderlosen und sich nach einem Kind sehnenden Paar bereitet, bei weitem übertroffen.

Der Abbruch einer Schwangerschaft kann aus der Sicht der christlichen Wertethik allenfalls da verantwortet werden, wo die Gefahr besteht, dass die Mutter an den Folgen der Schwangerschaft oder der Geburt ihr Leben verliert. Denn hier steht Leben gegen Leben, wobei der Verlust der Mutter wohl schwerer wiegt als der Tod des ungeborenen Kindes, da dieses noch kein soziales Umfeld hat. Doch selbst in diesem äussersten Fall bleibt einem die Bürde einer schweren Gewissensnot nicht erspart; denn Gott allein weiss, ob das Leben der Mutter in seinen Augen wirklich wertvoller ist, als das des Kindes einmal hätte werden können.

Diskussionswürdig sind sodann schwerste angeborene Schäden am werdenden Kind, die durch sorgfältige Untersuchungen festgestellt worden sind. Man denke an krankhafte Zustände, bei denen das Kind keine Überlebenschance hätte wie etwa bei Anenzephalie (Hirnlosigkeit) oder anderen schwerwiegenden Schäden, die in Kürze zum Tod des Kindes führen würden.

Bei Schwangerschaft infolge von Inzest oder Vergewaltigung wäre ernsthaft zu überlegen, ob das Austragen und die Freigabe des Kindes zur Adoption nicht als „kleineres Übel" zu erachten wären als die Tötung ungeborenen Lebens. Im Zuge dieser Güterabwägung käme Schwangerschaftsabbruch nur in schwersten medizinischen Indikationsfällen in Frage.

4. Der Schwangerschaftsabbruch im Horizont der Personethik

Kommen wir noch einmal auf den Begriff „Person" zurück. Das Wort „Person" begegnet uns heute in kirchlichen Stellungnahmen zu Fragen der medizinischen Ethik und der Menschenrechte. Hier hat der Ausdruck „Person" bzw. „Personwürde" die Funktion eines normativen Kriteriums zum Schutz des menschlichen Lebens. Man denke an empfindliche Bereiche wie Embryonenschutz, Klonen, Organübertragung, Sterbehilfe usw.

Das Wort „Person" ist also ein ethischer Leitbegriff, der den einzelnen Menschen als schützenswertes, unverfügbares und verantwortliches Wesen kennzeichnet. Weil der Mensch Person ist, hat er eine unveräusserliche Würde, um deretwillen er zu achten und zu schützen ist.

Damit stehen wir vor der Frage, worin die spezifischen Merkmale des „Menschen als Person" zu sehen sind. Was macht ihn zur Person? - Der Mensch ist Geschöpf und damit Teil der übrigen Mitschöpfung. Er ist ein Lebewesen und damit Partner alles Lebendigen. Doch im Unterschied zu anderen Lebewesen hat der Mensch nicht nur ein Sein, sondern auch ein Bewusstsein. Das ist eines der grundlegenden Merkmale seines Personseins.

Weil der Mensch sich selber bewusst ist, weil er 'ich' sagen kann, kann er sich selbst gegenübertreten und sich selbst betrachten und beurteilen (vgl. Röm

7,14-25). Dank seinem Bewusstsein und seiner Urteilsfähigkeit ist der Mensch ein sittliches Wesen; das heisst, er steht mit anderen Menschen und Gott in einer dialogischen Beziehung, in der er zur Antwort und Verantwortung gerufen wird. Er ist also ein moralisches Wesen. Das ist mit ein wesentlicher Grund seiner unantastbaren Würde. Diese seine Würde und Schutzwürdigkeit sind unabhängig von Leistung, Verhalten und Eigenschaft des Menschen (Matt 5,43-45); diese Rechte stehen ihm einfach zu, weil er als Mensch geboren ist.

Die katholische Morallehre unternimmt eine weitere Differenzierung des Personbegriffes, indem sie feststellt: Der Mensch gehört naturhaft zu einer Gattung, zu deren grundlegenden Merkmalen auch die Geistigkeit (Sprache, abstraktes Denken, Sittlichkeit, Kultur) zählt. Da das sich entwickelnde Individuum an der artspezifischen Geistigkeit des Menschen Teil hat, gehört zur Würde jedes einzelnen Menschen auch diese Geistigkeit. Die Entfaltung der menschlichen Geistigkeit beginnt aber nicht erst bei der Geburt, sondern im Augenblick der Empfängnis. Denn zur Teilhabe an der artspezifischen Geistigkeit ist jeder Mensch von seinen genetischen Anlagen her programmiert. Damit ist die Würde der Person schon vor der Geburt des Menschen auf den Plan gerufen und deshalb schützens- und achtenswert. Darum kann vorgeburtliches Leben nicht zur Disposition gestellt werden.

Zusammenfassend lässt sich also sagen:

a) Das Personsein des Menschen ist ein Tatbestand, der unverfügbar und nicht relativierbar ist.
b) Der Personbegriff bildet ein normatives ethisches Prinzip, das konkrete Schutzrechte für den Einzelnen beinhaltet. Dadurch soll die Instrumentalisierung des Menschen, die schleichende Aushöhlung des Personschutzes und des individuellen Lebensrechtes abgewehrt werden. Dies gilt auch für das ungeborene Leben.

5. Die Fristenlösung aus ethischer Sicht

Welche ethische Stellung ist in Anbetracht dieser Einsichten gegenüber der Fristenlösung einzunehmen? Vier Optionen bieten sich an:

a) Ein spontanes Ja!
   Gemeint ist: Dem moralischen Trend unserer Zeit folgend räumt man dem Selbstbestimmungsrecht des Bürgers oberste Priorität ein und sagt ja zur Fristenlösung, das heisst zur Möglichkeit, eine unerwünschte Schwangerschaft innerhalb der ersten 12 Wochen straffrei abzubrechen.
b) Ein spontanes Nein!
   Das heisst: Man stellt sich auf den Standpunkt: Die Fristenlösung ist nichts anderes als gesetzlich erlaubtes Töten. Gottes Gebot verbietet aber das Töten (Ex 20,13). Was auch immer Staat und Gesellschaft gestatten oder befehlen mögen – „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Folglich kommt die Fristenlösung für Christen nicht in Frage.

c) Ein differenziertes Ja!

Ein bedachtes Ja zur Fristenlösung beruht auf folgender Überlegung: Im Hinblick auf Abtreibung und Fristenlösung gilt es, zwischen Moral und Recht zu unterscheiden. Es ist nicht Aufgabe des Staates, Moral zu vermitteln, wohl aber Rahmenbedingungen zu schaffen, damit Moral gelebt werden kann. Die Moral wird von den Menschen gelebt oder auch nicht, wie es gerade im Fall der Abtreibung deutlich wird. Eine ganze Anzahl von Frauenorganisationen befürwortet daher die Fristenlösung - nicht, weil sie für die Abtreibung ist, sondern damit eine ohnehin bestehende unerwünschte Praxis wenigstens rechtlich gebahnt sei.

d) Ein differenziertes Nein!

Schliesslich kann man sich auf den Standpunkt stellen: Die Unterscheidung zwischen Recht und Moral, zwischen staatlicher Verordnung und privater Sittlichkeit ist an sich richtig. Doch im Fall der Fristenlösung geht es nicht um zwei beliebige Alternativen, über die man gut und gern verschiedener Meinung sein kann, sondern hier handelt es sich um ein Fundamentalrecht, um das Recht des Menschen auf Leben! Wenn nun in diesem Bereich einzelne Bürger oder auch bestimmte Kreise die ethischen Massstäbe verschieben oder überhaupt nicht mehr sehen, dann liegt es eben in der Verantwortung der Gesellschaft, das Recht des ungeborenen Menschen auf das Leben zu schützen.

Mag der Staat durch die gesetzliche Zulassung der sogenannten Fristenlösung oder der Sozialindikation Frauen, die ihre Schwangerschaft abbrechen, dem Zugriff der irdischen Justiz entziehen; Gott allein ist der Geber des Lebens. Darum hat nur er das Recht, einem Menschen das Leben zu nehmen. Deshalb bleibt die Preisgabe des Menschen durch den Menschen vor Gott ein Unrecht, sei sie vom Staat erlaubt oder nicht.

Mag sein, dass eine sozial benachteiligte Familie infolge jedes weiteren Kindes zusätzliche Einschränkungen auf sich nehmen muss. Doch diese Bürde rechtfertigt nicht die Tötung ungeborenen Lebens und steht auch in keinem Verhältnis zur seelischen Belastung einer lang anhaltenden Depression, die als Folge der verursachten Schuld oft zurückbleibt. In Fällen sozialer Bedrängnis ist nicht Tötung, sondern solidarische Hilfe durch die Gesellschaft das angemessene Mittel, um dem werdenden Kind und seinen Eltern ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. Doch wünschenswerter als alle subsidiären Massnahmen in Anbetracht einer unerwünschten Schwangerschaft ist die Prävention. Eine konsequent gehandhabte Empfängnisverhütung ist die empfehlenswerteste Methode, um einem schwerwiegenden Gewissensentscheid mit unabsehbaren Folgen aus dem Wege zu gehen.

Hinzukommt das Problem der Tötungszumutung. Denn von einem Schwangerschaftsabbruch im Rahmen der Fristenlösung sind nicht nur das werdende Kind und seine Mutter betroffen, sondern auch der beratende Arzt, der den

Abbruch vornehmende Gynäkologe sowie das assistierende Personal. Sie alle sind in den gewissensbelastenden Prozess des Tötens involviert. Kann man ihnen das zumuten? Gibt es hier keine andere Lösung? - Zum Beispiel: Eine grundlegend andere Sicht des Geheimnisses der Geburtlichkeit des Menschen, des Mutterseins, der Elternschaft. Oder um es abschliessend mit den Worten des italienischen Philosophen Umberto Eco zu sagen:

„Mir ist es nie passiert, dass ich mich genötigt oder versucht sah, gegenüber einer Frau, die sich als schwanger durch mein Zutun erklärte, zur Abtreibung zu raten oder in ihren Wunsch nach Abtreibung einzuwilligen. Wäre ich je in die Situation geraten, hätte ich alles getan, um sie zu überreden, das Kind zu gebären, was immer der Preis sein würde, den wir beide hätten bezahlen müssen. Denn ich bin der Meinung, dass die Geburt eines Kindes etwas Wunderbares ist, ein natürliches Wunder, in das man einwilligen muss. Dennoch wäre ich nicht bereit, meine ethische Position ...allen anderen aufzuzwingen. Ich denke, es gibt schreckliche Momente, von denen wir Männer sehr wenig wissen. ...“ (Martini Carlo Maria und Umberto Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998, 37. p.)

Fabiny Tibor

A Rákóczi-szabadságharc valláspolitikai előzményei

Zrínyi Miklós, a költő és hadvezér már jó előre megjósolta,[1] hogy a török kiűzéséért nagy árat kell majd fizetnie a magyarságnak. Már a visszafoglaló háborúk (1683–1699) kezdetén nyilvánvaló lett, hogy hazánk sorsáról hazánk képviselőinek a megkérdezése nélkül döntenek Bécsben. Az 1684. augusztusi bécsi tanácskozásra például, amelynek éppen az volt a tárgya, hogy mi történjék Magyarországgal, egyetlen magyart sem hívtak meg.[2] Az itt elhangzott javaslatok zöme abban az irányban foglalt állást, hogy az országot a császár számára kell visszafoglalni; aki ősi jogon mégis igényt tart valamely jószágra, annak kérelmét majd békekötés után fogják megvizsgálni. I. Lipót bizottságokat is alakíttatott a javaslatok végrehajtására.

Zrínyi intését teljes mértékben igazolta az a bécsi politika, amely Buda visszafoglalásának nevezetes 1686. szeptember 2-i dátuma után következett. Bármekkora örömöt is jelentett a másfél évszázados török iga lerázása, Thököly hatalma is megtört vele és a protestáns vallásszabadságnak is vége szakadt, a „felszabadító háborút" a Habsburgok saját diadaluknak könyvelték el, ők diktálták – nemcsak a töröknek, hanem a magyaroknak is – a békefeltételeket.[3]

Ahhoz, hogy a 18. század első éveiben kibontakozó, népünk és egyházunk egészét érintő nagy szabadságharcunk indítékait jól megérthessük és a valláspolitikai küzdelmek rugóit is feltárjuk, szükséges a Rákóczi-szabadságharc valláspolitikai előzményeinek társadalmi, gazdasági és politikai tényezőit szemügyre vennünk. A bécsi udvar Buda visszafoglalása után követett fokozottan magyar és protestánsellenes politikája ugyanis csak ebben a koordinátarendszerben igazít el minket és érteti meg a szabadságharc idején folytatott valláspolitika igazi jelentőségét.

---

1 A török áfium ellen való orvosság, 1660. Ebben a kéziratos művében – amelyet unokaöccse, gróf Forgách Simon, Rákóczi egyik tábornoka jelentetett meg nyomtatásban 1705-ben – Zrínyi tényekkel bizonyítja, hogy az idegen segítség milyen végzetes volt Magyarország számára. Az Áfiumnak kivételes hatása volt már a 17. században is, amit az is bizonyít, hogy tíz közel egykorú kéziratáról tudunk.

2 Acsády Ignác: Magyarország története I. Lipót és I. József korában. (1657–1711) Bp., 1898. (A Magyar Nemzet Története, VII.) (továbbiakban: Acsády, 1898.) 459. p.

3 Vö.: Károlyi Árpád: Buda és Pest visszavívása 1686-ban. Bp., 1936. (továbbiakban: Károlyi, 1936.); Bánrévy György: Az első hivatalos intézkedések a visszafoglalt Budán 1686-ban. Bp., 1937.; Gárdonyi Albert: Buda város közigazgatási és közgazdasági viszonyai a XVII. század végén. In: *Századok*, 1916.; Pásztor Mihály: Buda és Pest a török uralom után. Bp., 1930. (Statisztikai Közlemények, 73.)

1. Az ország gazdasági kizsákmányolása

A Kárpát-medence északnyugati negyedébe szorult királyi Magyarország a 17. században Európa egyik kincsesbányája volt.[4] A felszabadító háborúk terhei azonban súlyos anyagi gondot jelentettek az ország lakosságának. A császári hadsereg eltartását – ami főként annak teleltetésénél jelentett erő feletti kiadást – 51 %-ban kellett Magyarországnak vállalnia, míg Ausztriára a porciót alacsonyabb kulcsszámmal vetették ki.

Fokozta az anyagi- és vérveszteséget az a körülmény is, hogy két hadsereg pusztított az országban: a császári zsoldosok és Thököly kurucai egyaránt öldököltek mindenfelé. Többek között ez a tényező is hátráltatta a gazdasági élet modernizálódását s emiatt is késett nálunk a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet. A rendi intézmények továbbra is fennmaradtak, centralizáltan működtek a hatalmi szervek, s a földesúri robotmunkából befolyó pénzt nem tudták – vagy nem is akarták – a termelésbe fektetni.

A Buda felszabadítását követő évtizedben a háborús romok ijesztő képe tárult az ország lakossága elé. Az egykorú feljegyzések szerint 1696-ban Eperjes 338 házából 271, Székesfehérvár 231 házából 228 volt romos.[5] Nagyváradnak, amely 1692-ben szabadult fel a török uralom alól, minden háza romba dőlt, egyetlen polgári lakosa sem maradt, tehát „teljesen elpusztult" egy császárnak írt jelentés szerint.[6]

A kisebb városok és a falvak is a pusztulás szomorú képét mutatták. Ráday Gáspár felmérése szerint Pest megyében 1686-ban mindössze 12 lakott helység volt, 22 portával. A váci járás egyik legnagyobb községe, Galgahévíz kifosztottan állt a császári seregek átvonulása után: a Pest Megyei Levéltárban fennmaradt panaszuk szerint egy ilyen átvonulás után „453 kg búzát, 337 kg árpát, 66 kg kölest, 3 1/2 kg aszaltszilvát, 18 akó bort, 7 egész sajtot, 38 icce vajat, 109 ludat, 363 tyúkot és 3 juhot" kellett leadniok.[7] Pest vármegye közbiztonsága is alapjaiban megingott. Az elbocsátott végvári és mezei hadak mellett zsákmányra éhes idegen zsoldosok, sőt még török és tatár seregek is kóboroltak szerteszét. A kiskunságiak szomorú helyzetét így fogalmazta meg egy egykorú írás: „Az régi időben Egyiptomban is az Istennek kedves népe nagyobb ínségben és sanyarúságban nem volt."[8]

Nógrád vármegye 1686-os egyik számadása arról tanúskodik, hogy a paraszttisztek által beszolgáltatott vadakat és madarakat a rimaszombati németeknek és Caraffának ajándékozták.[9]

---

4 Magyarország története. Szerk.: Molnár Erik. Bp., 1964. I. köt. 286. p.

5 Uo. 288. p. A királyi Magyarország két legnagyobb városa ekkor Sopron és Pozsony volt 687 illetve 617 házzal. Pestnek 228 háza volt, ezeket 250 polgár és 100 zsellér lakta.

6 Mézesi Károly: Bihar vármegye a török uralom megszűnése idejében. Bp., 1943. 14. p.

7 Szakály Ferenc: Parasztvármegyék a XVII. és XVIII. században. Bp., 1969. (Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat, 49.) (továbbiakban: Szakály, 1969.) 88-89. p.

8 Magyar Országos Levéltár (továbbiakban: MOL.) Eszterházy család levéltára, Pál herceg iratai, Missilis 5270. Szabadszállás, 1685. szeptember 20.; Szakály, 1969. 89. p.

9 Nógrád megye levéltára, 1686. sz. számadás.; Szakály, 1969. 95. p.

Heves vármegyében az 1697-es hegyaljai felkelés ellenhatására lefegyverzési rendelet látott napvilágot, amely azonban először nem az egész parasztságra vonatkozott, hanem „a lutheránusok és kálvinisták fegyvereiről" intézkedett,[10] de később kiterjesztették az ország egész parasztságára. Sőt „minden személyválogatás nélkül 1000 arany bírság alatt" be kellett szedni a fegyvereket rajtuk kívül a prédikátoroktól, a javadalom nélküli papoktól és mesterektől, mesterlegényektől, diákoktól és a végváron kívüli hajdúktól. Csak a nemesek tarthatták meg fegyvereiket. Ha a paraszt is megtartotta, az „kuruccá" vált. A beszolgáltatást a német katonaság hajtotta végre. A király utóbb homályos ígéretet tett ugyan, hogy „kinek-kinek visszaszolgáltatják fegyvereit", de ez a mondat bizonyára csak a nyugtalanság csillapítására szolgált.[11] Mindennek – az általános elkeseredésen túl – az is lett azután a következménye, hogy soha nem látott mértékben elszaporodtak a prédálók és az útonállók, akik a falvak határában sokszor megtámadták és lekapták a lovasembereket és lovaikat elvitték.[12]

A teljes létbizonytalanság fokozódásával együtt nőtt tehát a „quota aulica", amellyel hazánknak hozzá kellett járulnia az idegen katonaság eltartásához. Egyedül ez az ország jövedelmének mintegy 15 %-át jelentette,[13] de még ezen felül kellett saját honvédelmi szervezetünkről és kiadásainkról is gondoskodnunk. A bécsi sajtó, hogy elterelje a figyelmet a gazdasági kizsákmányolásról, a magyar mentalitást próbálta felelőssé tenni az ország súlyossá váló anyagi helyzetéért. A magyarokat a korabeli osztrák sajtó igyekezett a legkedvezőtlenebb színben feltüntetni. Egy „Ungarischer Libertiner" című, 1687-ben megjelent röpirat például, amelyet J. M. Flämitzer császári hadbíró írt, a magyarokat tunyáknak, lebzselőknek és elégedetleneknek írja le, akik nem akarnak sem ipart, sem kereskedelmet űzni, sem katonáskodni, sem külföldön tanulni, hanem csak eszem-iszommal töltik idejüket és dicsvágyból hajlandók az országot bármikor romba dönteni.[14] A „rombadöntést" azonban a törökök pusztítása mellett elsősorban az osztrák gazdaságpolitikának köszönhettük. Nem véletlen, hogy a „Centuri illa Hungaricorum contra Germanos gravaminum" száz sérelmi pontja közül 45 gazdasági jellegű, amint arra még visszatérünk. Takáts Sándor már a század elején megállapította, hogy „a Rákóczi-féle nemzeti felkelésnek legjelentősebb indító oka és mozgató rugója gazdasági vala. Aminthogy bizonyos is, hogy a felkelést az ország anyagi tönkretevése előzte meg".[15]

Lássuk ennek a gazdasági kizsákmányolásnak néhány kirívó példáját. A magyar bányákat császári tulajdonként kezelték, termékeiket Bécs értékesítette I.

---

10 MOL. Filmtár, 3364. sz. tek., Heves vármegye közgyűlési jegyzőkönyvei, 1697.; Idézi: Szakály, 1969. 98. p.

11 Hornyik János: Kecskemét város története. Kecskemét, 1865. III. köt. 276. p.

12 Pest Megyei Levéltár, Közgyűlések jegyzőkönyvek, 1695-1703. Idézi: Szakály, 1969. 100. p.

13 Acsády Ignác: Magyarország Budavár visszafoglalása korában. Bp., 1886. (továbbiakban: Acsády, 1886.) 113. p.

14 Acsády, 1886. 140. p.

15 Takáts Sándor: Két világkereskedelmi cikkünk a 18. században. In: *Magyar Gazdaságtörténeti Szemle*, 1903. 4-5. sz. 97-152. p.

Lipót a 17. század utolsó évtizedeiben ezen kívül a következő szolgáltatásokat követelte a magyar bányavárosoktól: 1687-ben 200 márka értékű ezüstöt[16] és 10 márka értékű aranyat udvari ezüstkészlet készítésére, 1688-ban 200.00 ft-ot udvari és hadi kiadásokra, 1695-ben 27.500.- ft-ot udvari ékszerek készítésére.[17]

A besztercebányai réztermelést az udvari kamara ún. „anticipacióval" kerítette kézre: a tulajdonosától, a Joanelli-családtól felvett nagy kölcsönösszeget sajátjának tekintette a császár, s így a magyar réz a világforgalomban mint császári magántulajdon szerepelt. Ez az elnevezés pedig egyúttal azt a célt is szolgálta, hogy ezen a címen megmeneküljön az udvar hazánkban a harmincadtól, a római birodalomban pedig a vámok fizetésétől. A magyar rézre azután Lipót 1700-ban nagyobb kölcsönt is vett fel a hollandoktól, akik 1 millió hollandi forintot adtak neki kölcsön. Ennek biztosítékaként kötötte le Lipót a magyar rézbányákat. Higanybányáinkkal más volt a helyzet: az osztrák Idria városának higanytermelése bőven ellátta egész Európát, sőt részben Amerikát is. Ezért Bécsnek nem állt érdekében a magyar higanybányák fejlesztése. Ez volt az oka, hogy sem az Erdélyben lévő zalatnai, sem a Sáros vármegyei Vörösvágás értékes higanyt előállító bányáit nem fejlesztették, sőt sokáig exportjukat is megtiltották.[18] A sóeladást – amely a legjövedelmezőbb üzletek egyike volt – az udvari kamara ugyancsak állami monopóliummá tette 1699-ben, átvéve azt a szepesi kamarától. A brezáni pátens utóbb azért is emeli fel szavát a „sónkat kenyerünket elvevő […] portióztató és adóztató" udvar ellen.

1698-ban az udvar kétszeresére emelte hazánk évi adóját: az 1694-ben megszabott – és már akkor is elviselhetetlennek tűnő – évi 2 millióról 4 millió rhénesi forintra. Úgy rendelkezett, hogy ennek 1/16-át a városok fizetik, a fennmaradó rész 1/3-át a fő- és köznemesség, valamint a klérus, 2/3-át pedig a jobbágyság.[19]

Ennél a kérdésnél meg kell jegyeznünk – bár nem tartozik a dolgozat irányvonalába – hogy az udvarnak ez a rendelkezése formálisan a gazdaságpolitika modernizálását jelentette. R. Várkonyi Ágnes mutat rá, hogy az addigi hús-, gabona- és szénaadagok porciói helyett ekkor lép életbe a készpénzfizetés kötelezettsége, s ez a nemességet és más, addig mentességet élvező rétegeket jobban megadóztatott az előbbieknél.[20] Lényegileg azonban az történt, hogy az addigi adóztatási rendszer nem elégítette ki az udvari igényeket, ezért folyamodtak az új, progresszív adóztatáshoz. Az új adóalap rejtett tartalékait a visszafoglalt területek lakossága, az addig mentességet élvezett rétegek alkották. Nemes

16 A pénz értéke 1693-1702 között a következő volt: 1 arany = 4 német forint vagy 4.80 magyar forint, 1 tallér = 2 német forint vagy 2.40 magyar forint, 1 poltura = 3 apró pénz, 1 krajcár = 2 apró pénz. Vö. Pénzek értéke, 1693-1702. In: *Magyar Gazdaságtörténeti Szemle*, 1898. 7. sz. 417-418. p.

17 Uo. Idézi a bécsi Közös Pénzügyi Levéltár „Hungarica" anyagát, fasc. 1676., 15249., 15300.

18 Uo. 14709, fasc. 106., 136.

19 R. Várkonyi Ágnes: A Habsburg-abszolutizmus és a magyarországi jobbágyság a XVII.-XVIII. század fordulóján. In: *Századok*, 1965. (továbbiakban: R. Várkonyi, 1965.) 686. p.

20 R. Várkonyi, 1965. 686., 697. p.

amúgy is kevés volt ezeken a területeken: a népesség zömét gazdag tőzsérek, mezővárosokban élő és kupeckodó cívisgazdák alkották.

Az udvar állandó pénzzavarára és az ország egyre fokozódó kizsákmányolására jellemző volt, hogy 1701-ben a kamarai tisztviselők az udvar kölcsöneinek visszafizetésére szedik be az adót, 1702-ben pedig e célból már a következő évre esedékes részletet követelik; 1703-ban a 13 vármegyétől még többet: az 1704. és 1705. évi adók befizetését követelik „az udvari fő factornak" járó összegként. Szomorú, kiszolgáltatott helyzetünket és az egyre növekedő adók sokféleségét jellemzően fejezi ki egy ismeretlen költő „Oh te szegény maroknyi magyar nemzet" című versének ez a részlete:

„Neve hol accisa, hol repartició,
Hol penidlen seint, avagy hol portió,
Mindenféle adó, nagy kontribució,
Valamint kimondva gondolhat ki: az jó.
Ablak-kéményadó, tudod-e, mit tészen?
Hány kemencéd, ajtód, szeged, ágyod leszen?
Kiki hány itce bort ád ki és bevéssen?
Egyszóval mindentül adót tartson készen."[21]

2. Társadalmi, politikai és vallási megoszlás

A Kárpátok övezte országnak a 17. század utolsó évtizedeiben mintegy két és fél millió lakosa lehetett. Ennek többsége a török megszállás egykori területén lakott, mintegy 1 millió pedig a „Királyi Magyarország" területén alkotta azt a sziklafalat, amely 150 éven át feltartotta a Nyugat felé törő törökök áradatát. A hódoltsági területekről csak a török kiűzése utáni időkből vannak pontos adataink, a nyugati országrészről azonban egy 1671-es összeírás alapján tudjuk, hogy 210.000 lakott háza volt. Árva, Turóc, Liptó és Nyitra megyékben kb. 200.000 ember, Győr megyében 8735 lakos, egy 1692-es összeírás szerint pedig Tolna, Baranya és Somogyban 3221 lakos élt.[22]

E viharos évtizedekben a járványok és a harci cselekmények egyaránt megtizedelték a lakosságot. 1679/80-ban Pozsonyban 11.000, Eperjesen 3.000 ember esett áldozatul a pestisnek, a török pusztította mocsaras területen, a „morbus

21 R. Várkonyi, 1965. 716. p. A havi porció az az adóztatási rendszer volt, amelyben kiszámították, hogy mennyit tesz ki az ezred törzsének, tisztikarának, legénységének és lóállományának élelmezése és zsoldja egy hónapban. Az összes ezred havi szükséglete adta a havi porciót, amelyet „arányosan" vetettek ki a Lipót kormánya alá tartozó országokra. 1685-ben az összes katonaság havi szükséglete 141.000 havi porcióra rúgott. Abból azonban csak Magyarországra 96.174 porciót vetettek ki, míg Csehországra 16.429, Morvaországra 5.290, Sziléziára 6.804-et, Belső-Ausztriára 10.456, Alsó-Ausztriára 3.628, Felső-Ausztriára 3.035, tehát a nem magyar területekre összesen 45.452 porció jutott. Vö. Károlyi, 1936. 83. p.

22 Acsády Ignác: Magyarország belállapota 1680 körül. In: *Századok*, 1885. (továbbiakban: Acsády, 1885.) 633. skk.

hungaricus" igazi hazájában még szomorúbb volt a helyzet.[23] Később, a szabadságharc eseményei következtében hivatalos becslés szerint 410.000 embert ragadott el a pestis, míg fegyvertől 80.000 ember pusztult el.[24] A hányatott sorsú lakosságból a magyarság a 16. században még 60 %-os abszolút többséggel rendelkezett, de ez a 17. század végére 45 %-os relatív többséggé csökkent. Román volt a Kárpát medence 20 %-a, szlovák 17, német pedig 13 %-a. A magyarság földrajzilag úgy helyezkedett el, hogy a Dunántúlon 57, a Felvidéken 33, a Duna-Tisza-közén 66, a Tiszántúlon 72, a Délvidéken 20 és Erdélyben 36 %-át tette ki az összlakosságnak.[25] A legnehezebb sorsa a jobbágyság széles rétegének volt. Egy 1720-ból származó kimutatás szerint[26] a lakosság 94,08 %-át tették ki a jobbágyok és a polgárok, de ebből a városi polgárság mindössze7,32 %, szám szerint 189.065 fő volt. Az ország 5,25 %-a tartozott a nemesi rendhez, 0,21 %-a volt pap vagy tanító, 0,45 % pedig zsidó.

Már Zrínyi Péter felmentést ígért a jobbágyterhek alól a Habsburgok ellen fegyvert fogó jobbágyoknak, s ezt az ígéretet a felkelések szervezői többször is megújították. A paraszti támogatásra szoruló Habsburg-ellenes arisztokrácia és nemesség – ha sokszor vonakodva és időnként visszakozva is – részben teljesítette is ígéreteit. A parasztságnak a Habsburg-ellenes harcokba vonuló kapcsolódása a paraszti származású katonarétegek révén kezdődött meg. Ahogy annak idején a hajdúk, így most a végvári szolgálatból elbocsátott katonák álltak elsőnek a Bécs-ellenes mozgalmak mögé. A Thököly-korszak Erdélybe menekült arisztokrata és nemesi „bujdosói" köré így csoportosultak a hetvenes években a kenyértelenné vált végvári katonák és nincstelen jobbágyok: így szerveződött meg a kuruc hadsereg.[27]

A városi polgárságot még a század hatvanas éveiben így jellemezhette Nádasdy Ferenc: „Ti kényesen élitek világtokat, mesteri vagytok a pénzgyűjtésnek, azzal mindent elnyomtok. Használ sokat a plundra és hogy más nyelvet is tudtok, nemcsak magyarul".[28] A Wesselényi-féle összeesküvés előtt általában

23 Uő: Magyarország népessége a pragmatica sanctio korában. Bp., 1890. (Magyar Statisztikai Közlemények. Új folyam, 12.) (továbbiakban: Acsády, 1898.) 20. skk.

24 Szekfű Gyula: Magyar történet. Bp., 1939. IV. köt. (továbbiakban: Szekfű, 1939.) 309. p.

25 Keken András: A magyarországi evangélikusság történelmi statisztikája. Hódmezővásárhely, 1937. 41., 45. p.

26 Acsády, 1898. 20 skk. A kérdéshez vö. Mályusz Elemér: A Rákóczi-kor társadalma. In: Rákóczi Emlékkönyv. Bp., 1935. II. köt. 23. skk. A jobbágyság helyzetéhez különösen R. Várkonyi Ágnes: A jobbágyság osztályharca a Rákóczi-szabadságharc idején. In: *Történelmi Szemle*, 1964. 338-377. p.; Benda Kálmán: A jobbágyok és a Rákóczi-szabadságharc. In: *A Magyar Tudományos Akadémia Társadalomtörténeti Tudományok Osztályának közleményei*, 1967. 4. sz. 323-334. p.

27 A „kuruc" kifejezés mint fogalom a Wesselényi-féle összeesküvés után menekülésre kényszerülő „bujdosók" és „elégedetlenek" (malcontants, mécontents) első ízben Petrőczy István és Szepesy Pál által szervezett fegyveres mozgalmára vezethető vissza (1672), s az ellenük harcoló császáriak lobogó, loboncos viseletük miatt kapták volna a „labanc" jelzőt. Maga a szó általános vélemény szerint a „crux" ill. „cruciatus" alapszóra vezethető vissza, s az iszlámellenes keresztes háborúkra, majd Dózsa kereszteseire utal. A hivatalos nyelvészeti álláspont szerint azonban a szó „ismeretlen eredetű", és a fenti, „Bél Mátyás óta hagyományozódó feltevés […] szótörténeti és hangtani okokból elfogadhatatlan". A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Bp., 1970. 2. köt. 681. p.

28 Acsády, 1898. 389. p.

gazdag volt tehát a polgárság és pénzével sok csapást el tudott magától hárítani. 1670 után azonban egyre nehezebb lett a helyzete. Az országos válságba minden város belesodródott. Nyakukra ültek a német zsoldosok és velük a jezsuiták. Azok vagyonuktól, ezek vallásuktól igyekeztek megfosztani őket.

A vármegye, tehát a kis- és középbirtokos nemesség volt talán az egyetlen réteg, amelyet a romboló viharok a legkevésbé tudtak megdönteni. A vármegye levén az egyetlen törvényes magyar intézménye, ez tett vezető szerepre szert a politikai életben is. Többnyire ő alkudozott az udvarral, a német kapitányokkal, a törökkel és a kuruc vezérekkel egyaránt. Rákóczi szabadságharcában is ez a réteg volt – még evangélikus szempontból is – a legértékesebb és legfelelősségteljesebb. A főúri társadalomnak a zöme – részben a jezsuiták ügyes politikája folytán – anyagi érdekből a bécsi udvar szolgálatába állt. Sokan inkább lemondtak a közszereplésről, csakhogy békében birtokolhassák az udvar kegyéből vagyonukat, Bécsben nem sokra becsülték őket: azt mondták róluk, hogy „sok a vérük, de kevés az eszük".[29] A kiválóbbak ui. áldozatul estek az 1670/71-es válságnak, s így többségükben – a katonáskodó főurak is – átlagemberek voltak.

A 17. század közepe óta egyre fokozódó Habsburg-jezsuita nyomás ellenére a Kárpát-medence lakosságának a zöme a szabadságharc előestéjén még protestáns volt. Csaknem azt lehet mondani, hogy a vallási megoszlás – csekély kivételtől eltekintve – egyúttal politikai pártállást is tükrözött. Igazat adhatunk Acsády Ignác ironikus fejtegetéseinek: „A magyar katholikust németnek, a protestánst töröknek nevezték […] Az egész 17. században egy jelentőségű a protestáns a nem-királypártival, a katolikus pedig a royalistával. A szabály alól természetesen sok volt ugyan a kivétel, […] de egészben a vallással egyszersmind jelezve volt akkor a politikai irány is, s midőn a királyi hatalom az ellenreformációt támogatta, itt a vallásos buzgalom mellett éppen úgy az önérdek vezette […] S habár az 1670-ki mozgalmat katholikus főurak kezdeményezték, a protestánsok buzgó támogatása kölcsönzött neki országos fontosságot".[30]

A katolikus királyság és a protestáns többségű nemzet között elkerülhetetlen volt az összeütközés. Id. Révész Imre szerint „a XVII. század végén már alig volt néhány római katholikus templom a magyar hazában. Még első Leopold színe előtt is merték azt állítani több, a magyar hazát jól ismerő külföldi és hazai férfiak, hogy itt a protestánsok száma hétszerte is nagyobb, mint a római katholikusoké; amint Leopold felett igen csodálkozott, mert neki a klérus azt mondogatá, hogy csak néhány rongyos ember az, aki Magyarországban a protestantizmus híve".[31] Valóban, egy 1677-ben megjelent munka nemcsak a jobbágyságról, a mezővárosok vagy városok polgárairól, vagy a katonaságról, hanem a nemességről is megjegyzi, hogy az nagyobbrészt az ágostai és helvét hit-

29 Acsády, 1898. 388. p.
30 Acsády, 1885. 633. p.
31 Révész Imre: Adalékok a magyar protestáns iskolák autonómiájának történetéhez. In: *Sárospataki Füzetek*, 1869. XI.

vallást követi.[32] Mivel az európai társadalom a 17. században nemcsak rendi, hanem vallásos alapon is épült fel, a felekezeti ellentétek könnyen vallásháborúkhoz vezettek. Gyakorlatilag hazánkban is keresztyén polgárháborút jelentett a Thököly-korszak. A bécsi udvar tehát most, annak alkonyával nemcsak hitelvi, hanem politikai okokból is fokozottan támogatta a katolikus egyházat a rebellis – és egyúttal eretnek – protestánsokkal szemben.

A Buda visszafoglalását követő évig Bécs valláspolitikai – amelynek pozsonyi országgyűléséről alább szó lesz – irányvonalát a Thököly hadműveletei által kikényszerített soproni országgyűlés 1681/25. és 26. törvénycikkei határozták meg. Ezek létrejöttének körülményeiről és részleteiről a nagynevű evangélikus, de – szabályt erősítő ritka kivételként – királypárti ügyvéd és jogtudós: Okolicsányi Pál tudósít minket névtelenül kiadott latin egyháztörténeti munkájában.[33] Megtudjuk belőle, hogy Sopronban 1681 júniusában előterjesztették a protestáns rendek panaszaikat, hogy tudniillik 888 templomot és számtalan iskolát és egyéb egyházi épületet vettek el tőlük erőszakkal, lelkészeiket bebörtönözték, gályarabságra hurcolták, vagy kiűzték az országból. A katolikusok válasza az volt, hogy jogosan nyúltak erőszakhoz az egykori katolikus tulajdonok visszaszerzése érdekében, hiszen a reformációt is erőszakkal terjesztették annakidején. A bécsi békére való hivatkozást azzal utasították el, hogy az csak azzal a feltétellel adott a protestánsoknak vallásszabadságot, hogy nem okoz hátrányt a katolikus vallásnak. Mivel azonban a templomok – hangzott tovább az érvelés – többnyire katolikus földesurak területén fekszenek, azok sorsa felett is ők határozhatnak. Ezzel ismét a „cuius regio eius religio" elvét akarták érvényre juttatni, amely eredetileg német birodalmi elv lévén a magyar jogban korábban ismeretlen volt és az 1608. évi koronázás előtti I. tc.-kel szembeszökően ellenkezett.[34]

A két fél között szemfényvesztő módon a kibékülést ajánló, a törvényes rendezés elől kibújni akaró taktikázó magatartás láttán Thököly végül is fegyveres sikereivel kényszerítette ki az országgyűlésből a 25. és 26. tc.-ket. Ezek újra biztosították ugyan a vallásszabadságot, de már csak megcsonkított alakban: a protestáns vallás szabad gyakorlatát csak a földesurak jogainak épségben hagyásával engedte meg.[35] A protestánsok elvett templomai helyett, név szerint megjelölt falvak-

32 Acsády, 1886. 41. p.

33 Okolicsányi Pál: Historia diplomatica de statu religionis evangelica in Hungaria Frankfurt/M., 1710. (továbbiakban: Okolicsányi, 1710.) Okolicsányi kéziratát – amely evangélikus egyháztörténetünk első forrásgyűjteménye – írnoka lemásolta és külföldre küldte egyik pártfogójának, aki kinyomatta. A könyv érdekessége, hogy címlapján Lipót császár a reformátorok társaságában látható. A „Historia diplomatica", amelyet később Bod Péter, majd Bauhofer György sokszor idéz egyháztörténeti munkáikban, egy másik forrásközléssel együtt („Brevissimum compendium principatus Transylvanici historiae") tulajdonképpen függelék: Lehmann, Ch.: De pace religionis. 1-3. Frankfurt, 1709-1710.

34 Révész Imre: A magyarországi protestantizmus története. Bp., 1925. 32. p.

35 „Salvo tamen jure dominorum terrestrium". Vö. Bucsay Mihály: Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttgart, 1959. 100. p.; A 2. tc. szövegét szó szerint közli: Zsilinszky Mihály: A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve. Bp., 1893. 3. köt. (továbbiakban: Zsilinszky, 1893.) 512-516. p.

ban, városokban és véghelyeken ingyen telket kaptak. Az ezen az országgyűlésen becikkelyezett vármegyénként megnevezett helyiségek, az ún. artikuláris helyek kerek száz éven át, egészen a türelmi rendeletig (1781) az egyházjogi rendezés, de egyúttal az egyházpolitikai manőverek alapjaiul szolgáltak.[36]

Itt kell még megemlékeznünk a végvárak ellenreformációjáról, amely a bécsi udvar és a jezsuiták erőfeszítéseivel ezekben az években ment végbe, majd ugyancsak ebben a korszakban került mint intézmény felszámolásra. Pénztelenség és a kellő egészségügyi ellátás hiánya miatt a végvárak katonaságának körében már a század hatvanas éveiben is elképesztő volt a nyomor. Egy 1664-ből származó jelentés szerint a pápai és győri várakban száznál több magyar vitéz halt éhen, és a pápai várban még 300 súlyos betegen fekszik.[37] A pápai katonák száma ebben az időben 339 volt; egy összeírás ránk maradt adatai szerint ebből 233 volt református, 58 evangélikus és 48 katolikus. A végvári vitézek zöme tehát protestáns volt, ebben az esetben 291:48 arányban. Országosan is azt tudjuk, hogy „equestris ac militiae pars maxima helveticae ac augustanae confessionis".[38] Érdeklődésre tarthat számot az az adat, amely szerint a protestáns katonaság vallási meggyőződését kezdetben azért kímélték, mert – Montecuccoli szerint – az ütközet előtt fennállva, anyanyelvükön mondott imádságuk és éneklésük hihetetlenül fellelkesítette őket a harcra.[39] Ezért sokáig vallásszabadságot élveztek és prédikátort tarthattak a császári seregben lévő protestáns segédcsapatok is, hiszen összekötő kapocs volt a közös ügy a közös ellenséggel szemben.

A Wesselényi-féle összeesküvés a várakban is jó ürügyül szolgált az erőszakos ellenreformációs lépések megtételére. Legtöbb helyen azonban ez súlyos nehézségekbe ütközött. Van adatunk például Légrádról, ahol a zágrábi püspök kezdeményezésére a király utasította a kamarát, hogy Zrínyi Péter a jószágait kezelő tisztjei útján távolítsa el a véghelyről a protestáns prédikátort. A vár ez-

36 Az 1681/26. tc. 11 vármegyében jelölt ki – felekezeti megjelölés nélkül, de túlnyomó többségében evangélikus jellegű – artikuláris egyházközségeket, míg más megyékben a templomokat meghagyja valóságos birtokaikban, külön intézkedve 16 végvár és a szabad és bányavárosok jogállásáról. Az artikuláris helyek a következők voltak: Vas vármegyében: Dömölk és Nemescsót (ev.), Felsőőr (ref.); Sopron vármegyében: Vadosfa és Nemeskér (ev.); Pozsony vármegyében: Pusztafödémes (ev.), Réte (ref.); Nyitra vármegyében: Strázsa (ev.) és Nyitraszerdahely (ref.); Bars vármegyében: Simonyi és Szelezsény (ev.); Zólyom vármegyében: Osztrolaka és Garamszeg (ev.); Túróc vármegyében: Nexpál és Ivánkafalva (ev.); Liptó vármegyében: Hybbe és Nagypalugya (ev.); Árva vármegyében: Felsőkubin és Isztebne (ev.); Trencsén vármegyében: Szulyov és Zayugroc (ev.); Szepes vármegyében: Görgő és Toporc vagy Batizfalva. Vö. Zsilinszky, 1893.; Bíró Sándor – Bucsay Mihály – Varga Zoltán – Tóth Endre: A magyar református egyház története. Bp., 1949. 124-125. p. Térképes ábrázolásukat ld. Szekfű, 1939. 193. p.; valamint: Viczián János – Sólyom Jenő: Az egyház története. (Evangélikus vallástanítási tankönyv.) Győr, 1948. (3. kiad.) 118. p.

37 „von Hungern gestorben". Idézi: Takáts Sándor: Kísérletek a magyar haderő feloszlatására. In: *Századok*, 1904. (továbbiakban: Takáts, 1904.) 15. p.

38 MOL. Ins. Cons. Bell. No.293. Idézi: Szabó István: Ellenreformáció a végvárakban 1670-1681. In: Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik fordulójának ünnepére, 1933 október 7. Bp., 1933. (továbbiakban: Szabó, 1933.) 457. p.; *Századok*, 1885. 636. p.

39 Veltzé, Alois: Ausgewählte Schriften des Raimund Fürsten Montecuccoli. Wien, 1899. I. köt. 180-181. p. Idézi: Szabó, 1933. 458. p.

redesétől nyert értesítés alapján azonban a haditanács – hivatkozva az ezerfőnyi kálvinista és lutheránus őrség zúgolódására illetve a fenyegető zendülésre – a királynak tett jelentésében az erőszakos fellépés megtiltását volt kénytelen javasolni.[40] A móri, komáromi, pápai és veszprémi protestáns prédikátor eltávolítása sem ment egykönnyen. A Thököly-féle szabadságharc csúcsán végül is 16 országos véghelyet engedélyezett és cikkelyezett be az 1681-es soproni országgyűlés: Szentgrót, Tihany, Vázsony, Pápa, Veszprém, Győr, Komárom, Léva, Korpona, Fülek, Putnok, Ónod, Szendrő, Tokaj, Kálló s Szatmár váraiban.

1686 után azonban ismét válságos sorsra jutott a véghelyek protestáns vallásgyakorlata. A végbeli határ ekkorra ugyanis már lehúzódott egészen a Dunáig, a legtöbb véghely meg is szűnt. Erre való hivatkozással Lipót előbb megvonta a véghelyektől a protestáns vallásgyakorlás jogát, majd végül 1701 novemberében tudatta a nádorral és a vármegyékkel, hogy „cessante quippe causa, necessitate et ratione" megszünteti a még magyar katonáktól őrzött végvárakat, egyedül a győri és komáromi „reductus" őrséget hagyta még meg egy ideig. A hitükért és hazájukért egyaránt harcoló protestáns végvári vitézeknek különösen is fájdalmas volt, hogy a haditanács 1701-es terveiben egyetlen szó sem esett a magyar nemzeti katonaságról, hanem csak a „rác és német hadi népről". Úgy vélte, hogy mint hűtlent és megbízhatatlant saját hazája védelméből zárták ki s a magyar törvények (1567/30. tc.) által megbízhatatlannak mondott rác nép mögé helyezik.[41]

3. Caraffa debreceni, majd eperjesi működése

Az állandó elégedetlenség, a felhalmozódó sérelmek és az elkeseredett gyűlölség – amely együttesen Rákóczi szabadságharcához vezetett – már egy évtizeddel a hegyaljai fegyveres felkelés kitörése előtt tetőpontjára hágott két nagyvárosunkban: Debrecenben és Eperjesen. Nem túlzunk talán, ha azt állítjuk, hogy a bécsi udvar összes császári tábornoka nem ártott annyit a Habsburg-háznak a magyarság elidegenítésével, mint a nápolyi grófi családból származó Antonio Caraffa (1446-1693). A bécsi udvar szolgálatába állt 40 éves olasz tábornokot Lipót 1686-ban Felsőmagyarország katonai parancsnokává nevezte ki. Fő feladata Thököly hatalmának a megtörése és a kurucok mozgalmának a leverése volt. Ezredei élén bebolyongta az országot és kegyetlen következetességgel sajtolta ki a porciókat és hadisarcokat.

Debrecen városára 1686-ban 1.800.000 Ft sarcot vetett ki csak pénzben.[42] Katonái házról-házra járva, barbár kínzások között vallatták ki a polgároktól, hogy hol tartják a pénzt és az élelmet. A szörnyű kínzásokról egykorú beszámoló is fennmaradt. Bubenka Jónás lőcsei tanár – Comenius „Orbis pictus"-ának il-

40 Szabó, 1933. 460. p.

41 Takáts, 1904. 342. p.; Vö. Ribini, Joannes: Memorabilia augustanae confessionis in Regno Hungariae a Leopoldo V. usque ad Carolum VI. Posonii, 1789. 2. köt. 76., 98., 101., 244. p.

42 Szekfű, 1939. 226. p.

lusztrátora – „Anno Domini 1686. Debrecen városában esett kínzásoknak és haláloknak szomorú leírása" c. kézirata alapján[43] tudjuk a 10 különböző utcában félholtra vagy halálra kínzott 37 személy nevét. A megkínzottak közül 8 azonnal meghalt, a többiről pedig megtudjuk, hogy „sem él, sem hal". Némelyiknek „lábainak ikráját leverték", másoknak testére eleven tüzet töltöttek, lábkörmeit lefaragták, a gerendára felkötötték, bikacsökkel verték, kézujjait lefűrészelték. Voltak, akiknek „ujjainak közeit vasvesszővel hegedülték", mások kezeit kifeszítvén hármas égő gyertyával sütögettek, vagy fejet kötéllel megtekerték, lábait fafürésszel fűrészelték. „Ezeken kívül mennyi szívekben megbontakozott, az vagyonból éhel halásra jutott, kinzás miatt az munkára alkalmatlanná tétetett, télvíz idején bujdosásra s mezítelenségre jutott és mások házok alá szorultak, azoknak számokat csak az Isten tugyja" – olvashatjuk a szadista tábornok viselt dolgairól szóló szomorú beszámolóban. Mindez pedig azért történt, mert Debrecen városa megtagadta a császári csapatoknak az élelmiszerszállítást, és a mértéktelen hadisarc és porcio megfizetését. A gazdag kereskedőváros megpróbáltatásának súlyosságára jellemző, hogy míg 1685-ben több, mint 2000, a Caraffa-évek után alig 1000 volt a lakott házainak a száma.[44]

Még súlyosabb, és az egész európai közvéleményt felháborító rémtettei voltak Caraffa grófnak Eperjesen. A nagyszámú egykori és újabb ismertetés ellenére még máig sincs kellőképen felfedve az „eperjesi mészárszék" pontos gazdasági és társadalmi háttere.[45]

Egy-két hónappal Buda felszabadítása után, 1686 telén Csáky István kassai kapitány a császár parancsára elvétette a szabad királyi városok protes-

43 Közli: Zsilinszky Mihály: Caraffa Debrecenben. In: *Századok,* 1876. 584., 586. p.

44 Vö. Balogh István: Pósalaki János és emlékirata a Karaffa-járásról. In: A debreceni Déry Múzeum Évkönyve. Debrecen, 1939. 40. p.; Zoltai Lajos: Debrecen a török uradalom végén. A város háztartása, 1662-1692. In: *Magyar Gazdaságtörténeti Szemle,* 1903-1904.

45 Az egykorú feljegyzések közül Radvánszky János „Keserves jegyzési"-t közli Pap Dénes a *Győri Közlöny* 1868. évi 25. számában, teljes Naplóját pedig szintén Pap Dénes a *Magyar Polgár Naptára* 1870. évfolyamában, 80-83. lapokon. Rezik János volt eperjesi professzor és író híres kézirata pedig („Theatrum Eperiense, sive laniena Eperiensis, 1687") előbb német fordításban jelent („Die Schlachtbank zu Eperies"): Magazin für Geschichte, Statistik und Staatsrecht der österreichischen Monarchie. Göttingen, 1808. Bd. 2. Majd Gömöry János és Pogány Gábor latin-magyar kiadásában is napvilágot látott: Az 1687. évben felállított Eperjesi Vérpad vagy az Eperjesi Vérfürdő – Rezik János […] tollából. Liptószentmiklós, 1931. (A Szlovenszkói Ág. Hitv. Ev. Egyház Történeti Emlékei, 1.) 150 p. Ismertette: Bruckner Győző: – In: *Századok,* 1933. 466-467. p. Ez a kiadás figyelembe veszi Radvánszky János, Bubenka Jónás és Feldmeyer Simon egykorú kéziratos naplóit is. A forráskiadványokon kívül vö.: K.Papp Miklós: Caraffa és az eperjesi vértörvényszék. Pest, 1863. (továbbiakban: K.Papp, 1863.) 2. köt.; Bujdosó Valentinus: A Caraffa által kivégzett Keczer Gábor és Weber Dániel elkobzott ingóságainak leltárai, 1687. In: *Századok,* 1874. 137-141. p.; Nagy Iván: Bezzegh György és veje. In: *Századok,* 1874. 369-379. p.; Thaly Kálmán: Néhány latin vers a kurucvilágból (köztük 3 átokvers ebben a tárgykörben). In: *Figyelő,* 1879.; Szeremlei Sámuel: Az eperjesi mészárszék. Bp., 1881. (Magyar Protestáns Egyháztörténeti Monográfiák); Hörk József: A hős Keczer András ev. vértanú családja. Bp., 1890.; Thallóczy Lajos: Caraffa levelezése Dietrichstein herceggel. In: *Történelmi Tár,* 1895. 593-618. p.; Hörk József: Az eperjesi ev. kerületi collegium története. Kassa, 1897. 48-60. p.; Mayer Endre: Az eperjesi vértanúk kivégeztetése, avagy: az eperjesi mészárszék. Eperjes, 1908.; Grexa Gyula: Caraffa és az eperjesi vértörvényszék. Rozsnyó, 1913.; Gömöry János: Caraffa áldozatainak nyugvóhelyét hol keressük? Rozsnyó, 1930. (továbbiakban: Gömöry, 1930.); Bidner Ákos: Az eperjesi vértörvényszék (1687). Bp., 1941. (továbbiakban: Bidner, 1941.) 45. p.

táns templomait, köztük az eperjesit is, annak ellenére, hogy e városokat 1685-ös behódolásukkor szerződésileg biztosították vallásuk szabad gyakorlásáról. Id. Keczer András nagybirtokos nemes – fiáról még bővebben fogunk hallani – a felvidéki evangélikusok egyik vezéralakja, ekkor gyűjtésbe kezdett vejével, Zimmermann Zsigmonddal, Thököly egykori szenátorával, az akkor már bezáratott kollégium felügyelőjével, hogy új templomot és iskolát építhessenek az eperjesiek. Rezik szerint Caraffa, aki épp ebben az időben érkezett Eperjesre, megvesztegetett kémeitől úgy értesült, hogy Thökölynek sok híve van a városban és sokan akarják őt, illetve a Munkács várába szorult feleségét, Zrínyi Ilonát segíteni. Megerősítette gyanúját – hogy politikai szervezkedésről van szó – az a tény is, hogy Keczer másik vejének, Sárossy Mártonnak, aki ugyancsak részt vett az evangélikusok pénzgyűjtésében, édesapja az ostromolt Munkács várának volt egyik védője. Jóformán senki sem adott hitelt – egyedül Caraffa környezete[46] – a lepénzelt fővádló, Újhelyi Erzsébet (Tábori Erzsók) markotányosnő vallomásának, amely szerint a munkácsi őrség titkos követei azzal biztatták Kassa és Eperjes kurucait, hogy rövidesen török és tatár segédcsapatok várhatók, s e célból, valamint a munkácsiak megsegítésére szervezkedtek az eperjesi polgárok. Caraffa tehát összeesküvést vélt felfedezni, s Lipótnak írt jelentésében, amelyben felhatalmazást kért a szervezkedés kíméletlen letörésére, nem átallotta azt írni, hogy Lipót császár „élete ellen törekszenek", tönkre akarják tenni „valamennyi országát és tartományát […] és még a keresztyén nevet is ki akarják irtani".[47]

A kapott meghatalmazás alapján Caraffa 1687 február 10-én bezáratta Eperjes kapuit, megnyerte az ügynek egyetlen tekintélyes nemesként Szent-Iványi Lászlót,[48] aki „felmutatta" a szervezkedésre biztató állítólagos munkácsi levelet. Ennek alapján a 14 tagú – többségében osztrák – császári bíróság kimondta, Lipót pedig jóváhagyta és aláírta az ítéletet. Eszerint a húsznál több vádlott magyar nemesek és polgárok – csaknem mind evangélikusok – „a lázadókhoz, Thökölyhez pártoltak, üzeneteket küldvén nekik és üzeneteket vévén tőlük, egymást a pártütés folytatására buzdítván […] urok, királyuk fensége ellen iszonyatosan vétkeztek, a felségsértés, lázadás és hűtlenség bűntettébe estek".[49]

Rezik professzor feljegyzése és a három fennmaradt kéziratos napló[50] egybevetése alapján rekonstruálhatjuk, hogy 1687. március 5-én Zimmermann

46 A történteket koholt vádakkal meghamisította a Caraffa-család megbízásából: Vicus, Joannes: De rebus gestis Antonii Caraphaei. Nápoly, 1716.

47 K.Papp, 1863. 166. skk.

48 Szent-Iványi László – aki unokaöccse volt a híres jezsuita írónak, Szent-Iványi Mártonnak – labanc érdemeiért előbb báróságot, majd 1690-ben grófságot kapott. A szécsényi országgyűlésen is komoly szerepet játszott.

49 A „Rebellium Eperiessini" első négy vádlottja felett hozott ítélet teljes szövegét közli: Thallóczy Lajos: – In: *Történelmi Tár*, 1895. 609., 611. p. – Az ítélet német szövegét még azzal is megtoldja, hogy „a tatároknak és törököknek a segítségét és támogatását kérték": Müller, J.F.K.: Judicium castrense, su processus criminalis juxte articulos militares. Bécs, 1740. Idézi: Gömöry, 1930. 111. p.

50 Ld. Radvánszky, Bubenka és Feldmeyer naplóit. Vö. 45. sz. jegyz.

Zsigmond, Keczer András, Rauscher Gáspár és Baranyay Ferenc, március 22-én Keczer Gábor, Sárossy Márton, Fleischhacker György, Medveczky Sámuel, Schönleben György és Gutth Zsigmond, április 16-án Féja Dávid,[51] április 22-én Székely András, Kováts (alias Konkoly) György, Bertók János, Palásthy Gábor és Radvánszky György,[52] május 6-án Feldmayer Simon,[53] május 14-én Weber Frigyes, Weber Dániel, Bezzegh György és egy ismeretlen nevű levélhordó, s végül szeptember 12-én Lányi Samu és 4 társa, akiknek a nevét sem jegyezték fel, köztük egy református lelkipásztor, Székely András két szolgája és egy rozsnyói fazekasmester kivégzésére került sor az eperjesi főtéren felállított vérpadon, gyakran még olyanokon is végrehajtották a fejvételt, a felnégyelést s testük kifüggesztését, akik időközben a börtönben, a kínzások következtében már meghaltak.[54]

Az áldozatok zöme – mint látjuk – a Sáros vármegyei nemesség és gazdag polgárság tagjai közül került ki, s túlnyomó többségben evangélikus volt. Utódaik és hozzátartozóik számára az országban épp ekkor megszűnő török megszállásnál is gyűlöltebb ellenséggé lett tehát a bécsi udvar, amelyre joggal tekintett az ország tekintélyes részét kitevő felvidéki evangélikus nemesség és polgárság úgy, mint a magyarság és a protestantizmus közös ellenségére.

A fenti eseményeknek Rákóczi szabadságharcával és annak valláspolitikájával való szoros összefüggését könnyen megértjük, ha felfigyelünk azokra a nevekre, akik az eperjesi vérfürdő idején a börtönrabság keserű kenyerén éltek, és akiket Caraffa csak kegyetlen bánásmód után bocsátott szabadon. Ilyen neveket olvashatunk közöttük: Ottlyk György, Szunyogh Gáspár, Szirmay Miklós, Raksányi János, Géczy István, Bertóthy Ferenc, Kende Márton, Feigel Péter, Keczer Mihály, Petenáda György, Géczy János és Jánoky Zsigmond.[55] Ezek a családok az északkeleti felvidék leggazdagabb családai közül valók voltak, nem véletlen, hogy Caraffa köztük kereste áldozatait. A rendkívüli törvényszék ítéletével párhuzamosan elkobzásra került birtokuk – részletesen ír annak lefoglalásáról például Radvánszky János – és lefoglalták minden ingó és ingatlan vagyonukat is. A politikai perben tehát a gazdasági tényezők is elsőrendű szerepet játszottak. Az eperjesi vérengzés másik fő oka pedig az volt, hogy megfélemlítse a magyarságot és elvegye a kedvét újabb rebelliótól. Helyesen látta Ottlyk György – Rákóczi későbbi főudvarmestere és dandárnoka – hogy „ezen pratextuosa

51 Kassai börtönében halt meg.

52 Április 10-én az eperjesi börtönében halt meg fia karjai között. Lásd erről János fia naplóját. Fia utóbb Rákóczi kincstárnoka és közgazdasági tanácsnoka lett.

53 Eperjesi börtönében öngyilkos lett.

54 Sem az egykorú források, sem az újabb feldolgozások – az idézett 1931-es és 1941-es kiadások sem – egységesek a kivégzések időpontja és a kivégzettek neve tekintetében. Az áldozatok számát általában 24-re teszik. Caraffa újabb véres kegyetlenkedéseit állítólag a dúsgazdag evangélikus Szontagh Gáspár és felesége Zabler Dorottya leánya, Szontagh Erzsébet (utóbb Kubinyi Gáspárné, majd Okolicsányi Józsefné) gátolta meg azzal, hogy 1687. augusztus 14-én Caraffát 10.000 forinttal megvesztegette, és ezzel rokonságát, de egyúttal egész Liptó vármegyét is a vallásüldözéstől megmentette. Ld. Szontagh Dániel: Iglói és zabari Szontagh nemzetség származási története és oklevelei. Pest, 1864. 26. skk.

55 Bidner, 1941. 40. p.

rebellio vel nova factio csak egyedül Carafffa istentelen Conceptusa volt, hogy avval incutiáltassék terror in Hungaria, ad subjugandos Hungaros".[56]

4. Az 1687/88-as pozsonyi országgyűlés

Ilyen körülmények között hívta össze Lipót 1687 őszén Pozsonyba az országgyűlést. Nem a rendek sürgetésére, vagy kívánságára tette: tudta, hogy itt fizettetheti meg az ország felszabadításának – Zrínyi által előre megjövendölt – nagy árát, ezért maga szorgalmazta az országgyűlést. A számla nem anyagi természetű volt – mint láttuk, az anyagiak behajtásáról a végrehajtó szervek busásan gondoskodtak – hanem egyetlen szempontnak volt alávetve: a meghozandó törvénycikkek eleve tegyenek lehetetlenné minden újabb felkelést.

Miközben a 12. életévében lévő Rákóczi Ferenc hős lelkű édesanyjával már több, mint két éve a szorongatott munkácsi várban készül fel a jövőre, s miközben Thököly Imre az őt és kurucait ért nagy csapás[57] után a déli végeken hasztalan tesz erőfeszítéseket hatalma helyreállítására, Erdély pedig a balázsfalvi egyezmény aláírásával[58] kapitulál a Habsburgok előtt, eközben a rendek képviselői nem tudják – és részben nem is akarják – megakadályozni a bécsi udvar kiszámított politikai cselszövését. Az ország nádora az 1681-es soproni országgyűlés óta Esterházy Pál volt (1635-1713)[59]; a királyi személynök Orbán István, az országbíró gr. Draskovich Miklós, az országbírói ítélőmester Szirmay István, Thököly renegát követe,[60] az esztergomi érsek pedig az ekkor 91 éves Széchényi György.

Az október 18-ra összehívott országgyűlés legfontosabb és következményeiben legsúlyosabb tárgypontja a Habsburg-ház fiúági örökösödésének a törvénybe iktatása volt. Feltűnő és semmilyen érvvel nem igazolható az a lojalitás, amely a rendek túlnyomó többségét jellemezte. A vezető emberek között különösen is kevesen voltak, akik szólni mertek volna a kiskorú, és alig 9 éves József megkoronázásának terve ellen; ilyen kivétel volt Draskovich Miklós akit azonban – Kárász Tóbiás körmöczi követ naplófeljegyzése szerint – „amikor asztalhoz akart ülni, agyvérzés ért, és itt Pozsonyban meghalt".[61]

Annál lojálisabb volt azonban a katolikus klérus. Az agg Széchényi érsek az ország és Buda felszabadításának nagy áldozatára apellált, amelyet a császár

56 Ottlyk György (1656-1723) önéletírását lásd: Thaly Kálmán: Történelmi Naplók, 1663-1719. Bp., 1875. (Monumenta Hungariae historica. Második osztály: Írók. 27.)

57 Thökölyt Abdurrahman budai pasa utasítására 1685. október 15-én Ahmed váradi pasa elfogatta. Így akarták a bécsi udvart engedékenységre bírni. Amikor a lépés politikai helytelenségét belátták és Thökölyt szabadon engedték, elkeseredésükben már Kassánál átálltak Petneházy Dávid és Petrőczy István kurucai, összesen mintegy 17.000 ember.

58 Az egyezményt 1687. október 27-én, tehát a pozsonyi országgyűlés megnyitásának napjaiban írta alá Apafi Mihály fejedelem (1632-1690). Ezzel véget ért az erdélyi fejedelemség önállósága.

59 Esterházy Pál ezen az országgyűlésen szerzett érdemeiért részesült a „római szent birodalom hercege" címben. Ld. Szalay László: Magyarország története. Pest, 1857. 5. köt. (továbbiakban: Szalay, 1857.) 403. p.

60 A katolikus hitre áttért Szirmay István is báróságot (1695), majd grófságot (1707) kapott érdemeiért. Testvére, Miklós buzgó evangélikus volt és Rákóczi pártjára állt.

61 Kárász Tóbiás: Diarium Comitiorum. Közli: Szalay, 1857. 387. p.

„részint a lázadók, részint a törökök kezéből övéinek vérével visszaszerzett". Azzal érvelt azután, hogy az uralkodónak jogában állna új törvényeket adni az országnak, de „vele született kegyelmességéből" ezt nem teszi. Ezért tartja méltónak, hogy „az örökösödési jog, amely ezen ausztriai ház egymást követő elsőszülött fejedelmeinek szakadatlan sora által csorbítatlanul gyakoroltatott mégis az idő rozsdája miatt s némi mozgalmak alkalmával e század elején a gonoszok sérelmes magyarázatai színre megingattak és kétségbe vontak […] helyreállíttassék".[62] Hasonlóképpen nyilatkozott Piber László esztergomi kanonok is, aki a papság nevében kijelentette, hogy elfogadja az örökös királyságot az osztrák uralkodóház iránt hálából, amely Magyarország nagyobb részét felszabadította a török járom alól s visszaszerezte az ország szabadságát.[63]

Protestáns részről azonban ellenkezést és vitát váltott ki a koronázási esküminta szövege. A protestáns rendek azt kívánták, hogy az újonnan megkoronázandó király esküje az legyen, ami I. Ferdinándé volt, és ahhoz csak az azóta hozott törvények és diplomák szövege legyen csatolva. A klérus azonban éppen ezt nem akarta, és helyette új koronázási feltételeket szerkesztett. Ezekből kihagyták a vallási feltételeket, s amikor ezt a protestánsok kifogásolták azzal érvelt, hogy azok bennfoglaltatnak a „com unes libertates" kifejezésben. Ennek írásbeli rögzítésére azonban mégsem került sor, s a 17 régi koronázási feltételből mindössze 6 artikulus maradt meg érvényben. A protestánsok elhatározták, hogy külön kérelmet fognak a császár elé terjeszteni.[64]

Lipót ezután értésére adta a rendeknek, hogy csak az ún. ellenállási jog (ius resistendi) eltörlése esetén hajlandó a visszahódított területeket az országba bekebelezni, fia pedig csak ennek feltételével hajlandó az esküt letenni. Azzal érvelt, hogy lehetetlen olyasmit megigérni, ami „mindaz isteni, mind az emberi törvényekkel ellenkezik" és ami eleve alkalmat nyújt egyeseknek a királyuknak való ellenszegülésre és „a gonoszságok büntetlen elkövetésére". E híres 1222/31. tc.-nek az eltörlési tervét megint csak a klérus fogadta örömmel. Így például Fenesi György egri püspök, aki „kártékonynak" minősítette a 31. tc.-et, s ezért eltörlése mellett szállt síkra. A klérusnak és a főrendeknek tehát nem jelentett lelkiismereti kényszert a döntés. Érdekes azonban Szirmai István megjegyzése: „a rendek néma hallgatással vették az urak tegnapi üzenetét, valaminek lappangania kell alatta, valami különös oknak, amelynél fogva semmit sem válaszoltak a főrendeknek".[65]

Az udvar végül is mindhárom kérdésben a császári intenciónak megfelelő döntést tudott kierőszakolni. Érdekes és kevesek által ismert részletet tudunk meg azonban „az országgyűlésen valláspolitikai egységként fellépő két protestáns felekezet egyik vezető alakjától, tán legkiválóbb pennájától", Okolicsányi Páltól. A híres evangélikus ügyvéd és jogtudós, aki most özv. Zay Andrásné Bakos Zsuzsa

62 Szalay, 1857. 388. p.
63 Zsilinszky, 1893. 542. p.
64 Zsilinszky, 1893. 545. p.
65 Szalay, 1857. 382. p.

követeként vett részt az országgyűlésben, „bár a maga vallási szempontjainak elég erős kiemelésével, de hű krónikása igyekezett és tudott is lenni az eseményeknek és a protestánsok által vallásügyeikben az országgyűlési üléseken kívül tartott értekezleteknek is".[66] Okolicsányi országgyűlési naplójából tudjuk meg, hogy a tábla tulajdonképpen csak „a koronázásra való hajlandóság" kifejezést fogadta el, és ugyanakkor hangoztatta József esküre való képtelenségét.[67] Ezért Lipót még november 25-én megbérmáltatta fiát, beöltöztette a spanyol királytól már régebben megküldött aranygyapjas rend tagságába, hogy így legalább jogi vélelmét keltse annak, hogy József a koronázási eskü letételére már jogosult és képes.

Okolicsányi Pál feljegyzései – amelyek több tekintetben megegyeznek Patachich Boldizsár horvát követ és az esztergomi káptalan követeinek feljegyzéseivel – rávilágítanak arra, hogy Lipót végül is más szöveget szentesített, mint amit a rendek jóváhagytak. Éspedig három ponton:

1. Szerinte a rendek nem adták fel, sőt nagyon is fenn akarták tartani az Aranybulla 31. cikkét; Strattmann kancellár azonban szövegezésében önkényesen úgy tüntette azt fel, mintha a ius resistendi eddig is meg nem engedett lett volna. Így szövegezte meg azt, amiről a rendek csak felolvasáskor értesültek: „kizárásával és mellőzésével a néhai II. Endre királynak decretumából a királyokkal szemben való, s a közjóra nézve nem kevésbé ártalmas, mint isteni és emberi jog szerint is meg nem engedett ellenállás jogának".

2. Okolicsányi hangsúlyozza, hogy a királynak a törvények betartását kötelességévé tevő ígérete az ősi szövegben megszorítatlan, tehát feltétlen ígéret volt; ezzel szemben Stratmann a végső szövegezésbe megint csak azt szúrta be, hogy „ahogyan ezeknek értelme és alkalmazása tekintetében a királynak és egyakaratú rendeknek megegyezésével megállapodás fog történni".

3. Végül az is ellenkezett a tábla intencióival, hogy – a végső szövegezés szerint a rendek az örökös királlyá való koronázással régi, de „az utóbbi idők ártalmas körülményei által némileg elhomályosult", de most „megújítása által mintegy tiszta fénybe és régi erejébe visszahelyezett" jogelvet restituálnának korábbi jogérvényébe. Ez ui. történetileg sem felelt meg az igazságnak, s ugyanakkor a protestánsok érdekeit mindig pozitívan képviselő szabadságharcok „ártalmas körülményeire" való célzás joggal keltett visszatetszést az országgyűlés protestáns küldötteinek körében.

Több elfogulatlan történetíró is elismeri,[68] hogy Pozsonyban az evangélikusok felismerték az országgyűlés végzetes következményeit. Ezért a régi kondiciók közül legalább a vallásszabadságra vonatkozókat igyekeztek a hitlevél-tervezetbe felvétetni, de elutasították őket. Okolicsányi – december 7-i feljegyzése szerint – a

66 Okolicsányi Pál naplójának feljegyzéseit közli: Baranyai Béla: Hogyan történt 1687/88. évi 1-4. tc. szerinti törvényszöveg becikkelyezése. In: A Gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet Évkönyve. Szerk.: Angyal Dávid. Bp., 1933. (továbbiakban: Baranyai, 1933.) 79. skk.

67 Az 1678. július 26-án született József trónörökös ekkor mindössze 9 1/2 éves volt.

68 Baranyai, 1933. 85. p.

prelátusok és mágnásoknak az evangélikus vallás elleni gyűlöletével magyarázza, hogy a vallásügyi tárgyalásokat végülis mellőzte az országgyűlés.[69] A protestánsok kevés eredményt értek tehát el Pozsonyban. Az egyetlen elégtétel a 7. tc. rendelkezése volt, amely kártalanítja Caraffa áldozatainak hozzátartozóit. A vérpad még állt Eperjes főterén, a felnégyelt hullák még a város kapuin lógtak, amikor kiderült az áldozatok ártatlansága. November 3-án olvasták fel Roth János erről szóló emlékiratát, valamint Radvánszky Györgyné Máriássy Katalin kérő levelét.

A rendek nem titkolhatták felindulásukat a hallottak felett. Megyeri Gábortól az eperjesi törvényszék egyik tagjától megtudták, hogy szavazataikat kénytelenek voltak „a hadbíró fülibe súgni", s hogy a nem magyar tagok szavazatai nagyobb értékűek voltak, de végül sem a szavazatok szerint hozták az ítéletet. A panasziratokat végül a sérelmi bizottsághoz utasították. Ennek döntése alapján született meg a 7. tc. amely az elkobzott javakért anyagi kártalanítást ad az áldozatok özvegyeinek vagy árváinak.[70] Ugyanakkor a 20. tc. „befogadottnak és állandósítottnak" mondta ki a magyarországi jezsuitákat, és a soproni országgyűlés protestánsokra nézve kedvező 25. és 26. tc.-eit is csak „kegyelemből" hagyja meg érvényükben, mivel tulajdonképpen „tiltakozásuk által visszaélvén az ágostai és helvét hitvalláson lévők, ezen tettöknél fogva megszűntek eme cikkelyek jótéteményeiben résztvenni". A protestánsok ezért Okolicsányi Pál vezette küldöttség élén[71] nyújtották át Lipótnak a 11 pontba foglalt sérelmeiket. Az ezt tartalmazó emlékiratokban kérik, hogy részesüljenek ugyanazokban az engedményekben, melyekkel korábban bírtak; kapják vissza elvett templomaikat; biztosítsák a vallásszabadságot a szabad királyi városokban bányavárosokban, végvárakban és a falvakban; kapják vissza a Rabatta gróf, bányavárosa parancsnok által nekik juttatott templomokat; az artikuláris helyeken biztosított templomtelek ne piszkos és elhagyott helyen legyen; ne büntessék azokat, akik prédikátorokat tartanak; Komáromban ne tiltsák el a lelkész beiktatását, amire korábban ígéretet kaptak; a magisztrátusokban ne legyen hátrányuk a protestánsoknak; a bizottságok ne segítsék elő a katolikusok visszaéléseit, sőt inkább akadályozzák meg azokat; töröljenek végül el minden jogtalanságot, különösképpen azokat, amelyek az egyház adóbeszedéssel, a harang- és temetőhasználattal függenek össze.[72]

Az általánosságban benyújtott sérelmeket Lipót meghallgatta és azokra röviden válaszolt. Szerinte az országgyűlést a „közügyek tárgyalása és fiának megkoronázása végett hívta össze, de ígérte hogy az emlékiratot el fogja olvasni és méltányosan fog intézkedni. A protestáns rendek ezután – állításaik igazolására – külön, vármegyénként is összeiratták részletes sérelmeiket, és azokat december 23-án orvoslás végett benyújtották.[73]

69 „Praelates et magnates… odio religionis evangelicae sibi esse infensos…" Baranyai, 1933. 85. p.
70 Zsilinszky, 1893. 543. p.
71 November 17-én. Zsilinszky, 1893. 546. p.
72 Közli: Maurer, Jos.: Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn. Innsbruck, 1887. 271-272. p.
73 A 25 vármegyére terjedő felmérést részletezi: Zsilinszky, 1893. 556-568. p.

A katolikus klérus erre 21 pontban ugyancsak összefoglalta sérelmeit „a nemkatolikusok ellen". Hangoztatta, hogy mindig hű támogatója volt az udvarnak, éppen ezért is teszik meg panaszukat a protestánsok ellen, akik „nemcsak az isteni szentség, hanem a király és a törvény, a klérus és Szűz Mária egyházának népe ellen törekszenek". Megütközésüknek adtak kifejezést, hogy a protestáns „rendek" törvényes jogokra hivatkoznak, miközben a törvények ellen szólnak. Pártütésük miatt a „jó és békés magaviselet feltétele alatt nyert kedvezés" számukra többé nem állhat fenn. Felhánytorgatták a jezsuiták és más plébánosok üldözését a Thököly-korban; többeket börtönbe vetettek, sőt meggyilkoltak, templomi tárgyakat és szobrokat törtek össze. Kétségbeejtőnek mondja a sérelmi irat a katolikusok helyzetét a Felvidéken, ahol „alig találni néhány életéért remegő katolikus papot". Kárhoztatja viszont a nemeseket, akik tudatlan udvari lelkészeket – pseudoministros – tartanak: sokszor összeadnak özvegyeket anélkül, hogy a másik fél haláláról meggyőződtek volna.

Azt is sérelmezte a katolikus beadvány, hogy a protestánsok magukat „rendeknek" merészelik nevezni, holott az országban négy rend van: a főpapoké, a főnemeseké, a nemességé és a szabad városoké. Egy ötödik rend ellenkezik az ország törvényeivel, és a király tekintélyével. Sőt még azt kifogás tárgyává tették, hogy a protestánsok „evangélikus" nevet viselnek, hiszen szerintük nem az evangélium szerint, hanem az ellen tanítanak és élnek, így inkább anti-evangélikusoknak kellene nevezni őket. Sérelmesnek tartja az irat továbbá, hogy a hajdan katolikusok által alapított kórházakban és árvaházakban „eretnek betegek ápoltatnak", illetve eretnekek gyámsága alatt vannak az árvák, akik „az eretnekség beszívása folytán örök kárhozatra jutnak".

Végül – a zsidók és anabaptisták ellen tett panasz után – azt kéri beadványában a klérus, hogy az egyháziak által viselt országos hivatalokat ne töltse be a király idegen vallásúakkal, adja vissza a háborús események során elvesztett egyházi birtokokat és fogadják újra be a jezsuita rendet, hogy az „Isten dicsőségére és a lelkek üdvére tovább is működhessék".[74]

A protestánsok ezután 1688. január 9-én új folyamodványt nyújtottak be a királynak. Szónokuk Szerdahelyi István volt, aki kérte, hogy a nádor ismertesse velük a katolikus panasz szövegét, és ne hozzon a katolikus többség olyan döntést, amelyet a protestánsok országszerte csak sérelmezhetnének. Amikor január 13-án végre közölték velük a katolikus beadvány szövegét, három nap alatt cáfolatot készítettek, s azt Okolicsányi Pál és Ujfalussy báró több más protestáns követ élén benyújtotta az udvarhoz. Ebben fájlalják a sértő és rágalmazó kifejezéseket, amelyekkel szakadároknak, vakmerőknek, szemteleneknek, rágalmazóknak, zsiványoknak, képrombolóknak, szentségtörőknek, hamis tanítóknak, tolakodóknak, durva parasztoknak, eretnekeknek, Isten és király ellen törekvőknek,

74 Okolicsányi, 1710. 238. p. „Postulata et Gravamina in Patriis Regni Legibus fundata ad universo Statu Eccl. Regni Hung. Sacr. Majestiti humillime presentata." Közli: Zsilinszky, 1893. 566. p.

anti-evangélikusoknak és kárhozatra vivőknek mondják őket, mintha nem is lennének ugyanannak az Istennek a gyermekei. Nem is kívánnak reflektálni e kifejezésekre, „nehogy megsértsék vele a szeretet szent vallását". A válasz inkább a jogi kérdésekre korlátozódott, éspedig arra, hogy maga az 1647/11. tc. nevezi a protestánsokat „evangélikus státus"-nak, s arra, hogy igazságtalan őket pártütéssel vádolni és Thököly korát felemlegetni, mivel éppen ez az országgyűlés hirdetett amnesztiát (Thököly személyét és a még vele harcolókat kivéve) azokra, akik részt vettek a zavargásokban, márpedig azok között katolikusok is voltak.

A protestáns cáfolat végül 8 pontban foglalta össze a soproni országgyűlés vallásügyi törvénycikkei ellen felmerült észrevételeiket. Mivel ezek a visszaélések jellemzőek voltak a Rákóczi-szabadságharc kitörésének időpontjában is és megvilágítják Rákóczi valláspolitikájának egyik hátterét, a 8 sérelmi pontot ideiktatom:

„1. Vannak helységek, amelyekben alig egynéhány vagy éppen egy katolikus lakos sincs, s az egész község evangélikus; másfelől pedig némely katolikus uraknak két-három templomuk is van de amelyekbe protestánsok nem járhatnak; sok templom pedig használat nélkül üresen áll. Ennélfogva
2. a királyi kegyelemhez illő, hogy ilyen helyeken az egyenlőség kedvéért ama országgyűlési határozatok ellenében a protestánsokat ne engedje elnyomni egy pár katolikus által.
3. Sok elvett templom, iskola, gimnázium és hasonló egyházi épület evangélikus nép adakozásából emeltetett vagy nagylelkűleg adományoztatott.
4. Abban, hogy a megyékben részben evangélikusok által épített sok elszedett templomokból, stb. csak kettő adatik vissza, nincs arány és igazság.
5. Azon törvények, amelyeknek értelmében a vallás gyakorlata mindenütt szabad, részrehajlóan magyaráztatnak.
6. A katholikusok maguk sem tartják meg azon törvényeket, amennyiben nemcsak a törvényileg kijelölt helyeken foglaltak templomokat, hanem a lelkészek elűzése által még a vallásgyakorlatot is akadályozzák.
7. A katholikusok visszaéltek a soproni határozatokkal, amennyiben protestáns templomok, iskolák s más egyházi épületeknek önkényesen alkalmatlan, hozzáférhetetlen, s a városok falain kívül fekvő helyeket mutattak ki.
8. A protestánsok, akiknek ügye törvényekben gyökerezik, nem viseltetnek kevesebb hűséggel és engedelmességgel ő felsége iránt, mint mások; azért részesítse ő felsége őket is jóakaratának oly gyümölcseiben, mint az ország más lakosait."[75]

Az országgyűlés berekesztése előtt még báró Zay Lőrinc is kihallgatást kért a királynál, amelynek során a horvátországi protestánsok ügyében nyújtott be folyamodványt szabad vallásgyakorlatuk biztosítása végett.

75 Zsilinszky, 1893. 570-571. p.

1688. január 25-én zárta kapuit a pozsonyi diéta. A vallásszabadság dolgában a 21. törvénycikk a korábbiakhoz képest retrográd lépést jelentett. Egyfelől azért, mert az 1681-es soproni országgyűlésen hozott 25. és 26. tc.-ket „ő szent felsége kegyéből és kegyelméből még (adhuc) érvényeseknek lenni legkegyelmesebben kijelentette", tudniillik arra való hivatkozással, hogy „az ágostai és helvét vallástételt tartók […] amiatt, hogy azok ellen felszólaltak, visszaélvén, azáltal annak jótéteinek részesei lenni megszűntek"; másfelől azért jelentett e törvénycikk hátralépést, mert ezáltal a királynak adta azt a jogot, hogy a vallásügyi törvényeket tetszés és „kegyelme" szerint értelmezze illetve módosítsa. Ez adott a későbbiekben is alapot az önkényes törvénymagyarázatoknak, s ez képezte a további protestánsüldözések jogalapját is.

A protestáns rendek másnap, 1688. január 26-án írásba foglalták ünnepélyes tiltakozó deklarációjukat.[76]

76 Okolicsányi, 1710. Appendix 249. p., idézi: Zsilinszky, 1893. 572. p.

Fazekas Csaba

Parainesis a Bihar megyei honfiakhoz 1839-ből*

Az Országos Széchényi Könyvtárban egy bekötött nyomtatványokat tartalmazó vaskos kötet lapjai között bukkantam egy ismeretlen és kiadatlan kéziratra, mely „Parainesis a Bihar megyei honfiakhoz, 1839. Máius 6-án" címet viseli, szerzőként a „C_y A_l" névbetűk feltüntetésével.[1] A kézirat eredetéről, forrásairól közelebbit jelenleg nem tudunk. A szerző névbetűit ugyan viszonylag könnyű feloldani, hiszen csak a vármegye reformkori közéletében ismert Csengery Antalról lehet szó – csak az a kérdés, hogy apáról vagy fiáról. Előbbiről szinte semmit, utóbbiról sokmindent tudunk. Ifj. Csengery Antal (1822, Nagyvárad – 1880, Budapest) a 19. századi magyar politika- és tudománytörténet kiemelkedő személyisége, kézikönyveink joggal méltatják írói, publicisztikai, sokirányú tudományos és irodalomszervezői munkásságát. Közéleti meggyőződésének már nagyon fiatalon hangot adott, cikkeket írt, 1845-től a centralisták híveként a *Pesti Hírlap* szerkesztője, 1848–49-ben fontos közéleti szerepet játszott, mint lapszerkesztő és köztisztviselő, később a „passzív ellenállásban" illetve a kiegyezés előkészítésében Deák Ferenc leginkább közvetlen híveinek egyikeként meghatározó szerepet játszott. Volt országgyűlési képviselő, a Magyar Tudományos Akadémia alelnöke és még számos közéleti tisztség betöltője.[2]

Az apáról a Csengery-életrajzok csak annyit állapítanak meg, hogy jónevű ügyvéd és ismert jogtudós volt, továbbá háza a bihari ellenzéki és liberális értelmiség kedvelt találkozóhelyének számított. Nagyváradon, a Nagykút utcai kúriájában gyakran megfordult az országosan ismert személyiségek közül Kazinczy Ferenc, Kölcsey Ferenc, a megye közéletében kiemelkedő szerepet játszott Beöthy Ödön is. A város közéletében való elismertségének jelzője lehet, hogy második és keresztnevét is öröklő fia keresztapaságát a város akkori polgármestere, Bende Péter vállalta.[3] Elvben az apa, Csengery Antal is lehetett szer-

* Készült a Széchenyi István Ösztöndíj támogatásával

1 Országos Széchényi Könyvtár. Miscellanea. 821.625. sz.

2 Életrajzaira ld. az alábbi jegyzetekben idézetteket, illetve: Csengery Antal. In: *Vasárnapi Újság,* 1860. 49. sz. (december 2.) (Elektronikus Periodika Archívum: http://epa.oszk.hu/00000/00030/00353/ – 2006. január., továbbiakban: VÚ, 1860.); Márki Sándor: Magyar írók élete. Csengery Antal. In: *Figyelő,* 1879. 231-238. p.; Fintha Dénes: Csengery Antal szerepe a magyar irodalom történelmében. Bp., 1880.; Csengery Antal hátrahagyott iratai és feljegyzései. S.a.r.: Wlassics Gyula – Csengery Lóránt. Bp., 1928. (Fontes. Hivatalos iratok és levelek.) (továbbiakban: Wlassics-Csengery, 1928.)

3 Szántó György Tibor: Csengery Antal. Bp., 1984. (A múlt magyar tudósai.) (továbbiakban: Szántó, 1984.) 19-20. p.; Samu Nagy Dániel: Csengery Antal társaságai. In: *Budapesti Negyed,* 46. sz. 2004. tél. [Budapesti Negyed Online: http://www.bparchiv.hu/magyar/kiadvany/bpn/46/ – 2006. január.] (továbbiakban: Samu Nagy, 2004.)

zője az 1839-ben keletkezett versnek, hiszen fia még az 1840-es években levelezett vele,[4] 1848-ban Bihar vármegye állandó bizottmányának tagjai között is találkozunk a nevével.[5] 1860-ban hunyt el.[6]

Az alább közölt költemény címválasztása nyilván Kölcsey hatását tükrözi, ami megfelel a nagyváradi Csengery-szalonnal kapcsolatos, fentebb jelzett ismereteinknek. A műfaj szigorú meghatározását – vagyis a valamely személyhez, személyekhez intézett erkölcsi tartalmú buzdítást, intést – tekintve talán inkább az apát kellene gyanítanunk a szerzőben, hiszen a megyei „honfiak" megszólítását, a hozzájuk címzett, álláspontját elfogadtatni akaró, sőt követésére felszólító gondolatokat első olvasatban nem biztos, hogy egy 17 éves fiatalembernek tulajdoníthatnánk. Mégis, mind a költemény keletkezésének helyét és időszakát, mind pedig az ifjabb Csengery Antal ekkori és későbbi politikai pályafutását tekintve, joggal feltételezhetjük, hogy a szerző nem az apa, hanem a fia volt. Politikai érettségét, a közélet iránti tájékozottságát már egy 15 éves korában bátyjához intézett levele is elárulja.[7] Egyik első, alig 28 éves korában megjelent életrajzi szócikkének tanúsága szerint a kortársak számára ismert volt fiatalkori érettségéről, műveltségéről, politikai tájékozottságáról: „[otthonában] igen alapos nevelést nyert, s már korán kifejlett ízlése és vonzalma a classicusok iránt. Ugyanott szerezte első politikai eszméit s hajlamait, mert atyja háza a bihari szabadelmű fiatalságnak központja volt."[8] Ugyanez megemlíti, hogy Bihar vármegye körleveleit is – Beöthy híveként, sőt bálványozójaként annak 1841. évi alispánná választása után – gyakran ő szerezte, a sajtótudósításokban is feltűnt, például később a *Pesti Hírlap* levelezőjeként.

A költeményből kitűnő radikális politikai felfogás szintén inkább rokonítható a fiatalabb Csengeryével, mint apjáéval, különösen, ha hozzávesszük, hogy az ifjú Antalnak alig 18 évesen kellett elhagynia Nagyváradot (Debrecenbe költözött), s az okok között életrajzai első helyen említik az 1839-ben a megyei közéletben tanúsított aktív szerepét. Beöthy Ödönnel (1796-1854), Bihar ismert liberális vezéralakjával szimpatizált,[9] és az 1839 tavaszán különösen fel-

4 Ld. pl. Wlassics-Csengery, 1928. 412-417. p. stb.

5 Hegyesi Márton: Bihar vármegye 1848–1849-ben. Szerk.: Ruszoly József. Debrecen, 2000. (Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Közleményei 24.) (továbbiakban: Hegyesi, 2000.) 297. p. (A mű első kiadása azonos címmel megjelent: Nagyvárad, 1885.)

6 Gyászjelentése: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára. Quart.Hung. 2423. sz. Vö.: VÚ, 1860.

7 Wlassics-Csengery, 1928. 411-412. p.

8 T. [Tóth Lőrinc]: Ujabb kori ismeretek tára. Tudományok és politikai társas élet encyclopaediája. Pesten, 1850. II. köt. 252-254. p. Ugyanezt még életében megerősítette: VÚ, 1860.

9 Beöthy életére, országos és vármegyei tevékenységére: Pótor Imre: Beöthy Ödön, a protestáns vallásszabadságot védelmező római katolikus politikus. In: Tovább… Emlékkönyv Makkai László 75. születésnapjára. Szerk.: Barcza József. Debrecen, 1989. 199-216. p. (továbbiakban: Pótor, 1989., újabb kiadása: Uő: Tanulmányok egyházuk múltjából. Vásárosnamény, 2002. Magyar Elektronikus Könyvtár: http://www.mek.oszk.hu/02400/02488 – 2006. január.); Hegyesi, 2000. 18-32. p. Legutóbb: Nagy Imre: Beöthy Ödön. In: Az 1848-1849. évi első népképviseleti országgyűlés történeti almanachja. Szerk.: Pálmány Béla. Bp., 2002. 97-99. p. Az egyszerre szemtanú és történész igényességével maga Csengery is megírta Beöthy politikai pályaképét: Csengery Antal: Beöthy Ödön. In: Csengery Antal összegyűjtött munkái. II. köt. Történeti tanúlmányok és jellemrajzok. Bp., 1884. (2. kiad.) 25-46. p. (továbbiakban: Csengery, 1884.)

forrósodó megyei közéletben egyértelműen mellette foglalt állást. Az 1830-as évek végének országos jelentőségű belpolitikai folyamatai között kiemelkedett, hogy Lajcsák Ferenc nagyváradi püspök 1839. márciusi körlevelében megtiltotta papjainak azon vegyes házasságoknál az egyházi áldás kiszolgáltatását, ahol a protestáns vőlegény nem ad reverzálist (a születendő gyermekek katolikus neveltetését biztosító kötelezvényt), csupán az ún. passiva assistentia alkalmazásával a házasság létrejöttének tudomásul vételét tette lehetővé.[10] A nagy vihart kavart intézkedésben a liberális ellenzék hívei a szabad vallásgyakorlás elleni támadást, a bécsi udvar politikai támaszának tekintett katolikus egyház intoleranciájának megnyilvánulását látták. Az 1839-40. évi országgyűlésen a Deák Ferenc vezette ellenzék nem csupán feltétlenül orvosolandó sérelemnek tekintette a nagyváradi (és a hasonló módon eljáró Scitovszky János rozsnyói, később pécsi) püspök körlevelét, hanem számukra kiindulópontja lett az államegyház elválasztása és a felekezeti egyenjogúság törvényi biztosítékának megteremtését szolgáló szabadelvű egyházpolitikai program meghirdetéséhez is. Az ekkor az ellenzék egyik fellegvárának számító Biharban különösen éles volt a Lajcsák-körlevél miatti felháborodás, s nemcsak a nagyváradi püspökség területi illetékessége miatt. Beöthy Ödön ugyanis már az 1832-36. évi országgyűlésen a protestánsok vallási sérelmeinek orvoslását, a katolikus egyház közéleti szerepének visszaszorítását szorgalmazó ellenzék egyik vezérszónoka volt, ráadásul mindezt római katolikusként képviselte. (1833-ban elhíresült például az ún. Tágen-ügy, amikor a nagyváradi káptalan küldöttével keveredett éles konfliktusba.) Beöthy személyes (vagyis bihari) érintettsége egy csapásra országos jelentőséget adott a felekezeti egyenjogúság ügyének, illetve a vegyes házasságokat ekkor hatályosan szabályozó 1791/26. tc.-kel ellentétes egyházi gyakorlattal szembeni tiltakozásnak. A helyi ellenzéket tovább mozgósította, hogy minderre épp abban az időszakban került sor, amikor a reformerek visszaszorítását célzó politikai perek miatt amúgy is nagy volt a belpolitikai feszültség, ráadásul az egyik fő vádlott, Lovassy László személyén keresztül Bihar vármegye különösen érintett lett.

Az ellenzék éles tiltakozásának bizonyítékai voltak a már ekkor közismertségre szert tett, Beöthyék álláspontját összefoglaló dokumentumok. Mindenekelőtt Beöthy és Lajcsák Ferenc levélváltása, amelyben utóbbi az ellenzéki vezér szemére veti, hogy római katolikusként támadt saját egyházára. Beöthy azonban tételesen bizonyítja a püspök intézkedésének törvénytelenségét, igazságtalan voltát és a felekezeti egyenjogúság elleni katolikus támadások beszün-

10 Lajcsák körlevelét ld. pl. közel egykorúan: Mailáth János: Vallás-mozgalmak Magyarországban. I. köt. Pest, 1844. 100-108. p. Vö. még 12. sz. jegyz. A körlevél keltette belpolitikai vihar bihari vonatkozásait (további hivatkozások nélkül) ld.: Csengery, 1884. 28-29. p.; Reiszig Ede: Bihar vármegye története. In: Bihar vármegye és Nagyvárad. Szerk.: Borovszky Samu. Bp., é.n. [1901.] (Magyarország vármegyéi és városai.) 455-582. p., 557. p.; A magyarhoni protestáns egyház története. Szerk.: Zsilinszky Mihály. Bp., 1907. 645-646. p.; Hegyesi, 2000. 19-20. p. Stb. Vö. 15. sz. jegyz.

tetését nemzeti ügyként kezeli.[11] Említésre méltó továbbá Szilágyi Lajos ügyvéd, református egyházmegyei ülnök „Anti-Pastorálé" címen elhíresült, a vármegyéhez intézett beadványa, melyben élesen bírálta Lajcsákot.[12] Bihar vármegye közvetlenül a körlevél megjelenése után tiltakozó feliratot intézett az uralkodóhoz, amelyben a püspöki intézkedés visszavonását követelte, ezt szintén Szilágyi öntötte formába.[13]

Érdekes, hogy Lajcsáknak a vármegyei felirat elleni tiltakozása ugyanúgy május 6-án kelt,[14] mint a közleményünk tárgyát képező parainesis. Nyilván mindkettő célja a másnapi követválasztás befolyásolása volt, melyre jórészt a püspöki körlevél okozta konfliktus nyomta rá bélyegét, s a katolikus egyház melletti kiállás vagy elutasítás lett egyben a liberálisok és konzervatívok közötti választóvonal is – felekezeti szempontokra való tekintet nélkül. A május 7-i voksolás Beöthyék vereségével ért véget, bár augusztusban sikerült megismételtetniük a követválasztást, így csatlakozhattak a diéta reformer táborához.[15] (Májusban a református egyház lelkészei közül többen is az udvart támogató katolikus klérus mellé álltak, főkortesük és a helyi világi konzervatívokat vezető Tisza Lajos maga is református volt. A nagyváradi káptalan 30 ezer forinttal támogatta a Beöthy-ellenes tábort.[16] Ismét megjegyezzük, hogy ugyanakkor Beöthy és számos liberális barátja római katolikus vallású volt.)

Szempontunkból különösen érdekes, hogy az életrajzának elemzői szerint, ha több oka is volt Nagyváradról Debrecenbe költözésének, a legfontosabb mégis, hogy tevékenyen részt vett később a botrányos jelenetekkel tarkított megyei közgyűléseken, tisztújításokon, „kamaszos büszkeséggel", kihívóan

---

11 Az 1839. május-júliusi Beöthy-Lajcsák-levelezés számos levéltári állagban felbukkan, illetve több kiadásban is megjelent. Ld. pl.: Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárának Kézirattára (továbbiakban: DRKNK.) R 607. 111/c. sz.; Pécsi Püspöki és Káptalani Levéltár (továbbiakban: PPKL.) 387/1840. ad 747/1840. sz.; Sinahegyi: Laicsák Ferenc Beöthy Ödönhöz. / Beöthy Ödön válasza. In: *Sárospataki Füzetek*, 1864. 349-355. p.; Szöllősi Károly: Beöthy Ödön levélváltása a vegyes házasságok ügyében. In: Hazánk, I. Szerk.: Abafi Lajos. Bp., 1884. 275-281. p. stb. Vö. Pótor, 1989. 207-209. p.

12 Az 1839 júliusában kelt Szilágyi-röpiratra néhány hónappal később kelt katolikus válasz az 1840-es évek egyházpolitikai röpirat-irodalmában is ismertté vált: [Gózony Dániel:] A nagy-váradi pásztori levélre írt gúny vagy Antipásztoráléra Paraenesis. Budán, 1842. (Megjegyezzük, a címválasztásban a parainesis műfaji megjelölés nyilván nem véletlen, továbbá a Lajcsák-körlevelet és a püspök 1839. május 6-i, Biharhoz intézett levelét is közzétette.) Szilágyi röpiratát felleltük pl.: PPKL. 747/1840. sz. Szilágyira ld. még: Meszlényi Antal: A jozefinizmus kora Magyarországon (1780-1846). Bp., 1934. (továbbiakban: Meszlényi, 1934.) 388-389. p.

13 Kitérőként megjegyezzük, hogy a kor egyházpolitikai folyamatainak, s abban a Bihar megyei eseményeknek a feldolgozását további fontos feladatnak tekintjük, jelen dolgozatunk kereteit azonban meghaladták volna. Különösen figyelemre méltó ebből a szempontból Szilágyi Lajos kéziratos hagyatéka: DRKNK. R 607. küln. 102., 111., 120. sz. állagok. Röviden ismertette: Varga Zoltán: Szoboszlai Pap István élete és munkássága különös tekintettel egyházpolitikai tevékenységére. Debrecen, 1934. (Theológiai tanulmányok, 43.) (továbbiakban: Varga, 1934.) 269-270. p.

14 Vö. 12. sz. jegyz.

15 Ld. pl.: Csengery, 1884. 28-29. p.; Pótor, 1989. 207. p.; Varga, 1934. 269. p. stb. Az 1839-es bihari követválasztásra ld. még: Takáts Sándor: Hangok a múltból. Bp., é.n. [1930] 288. p.

16 Meszlényi, 1934. 387. p.

propagálta radikális nézeteit, ezért eltanácsolták az iskolából.[17] A fiatalon meglepő érettségről, műveltségről és munkabírásról számos bizonyságot adó ifjabb Csengeryről joggal feltételezhetjük, hogy 1839 tavaszán képes volt ilyen nagy ívű, radikálisan liberális egyházpolitikai álláspontot tükröző, egyben művészileg megformált költemény megalkotására. A mű hangneme megfelel a Csengery közéleti tevékenységéről ekkoriban kialakuló általános képnek, a Nagyváradról való nem sokkal későbbi „kitiltásának".[18]

Általában érződik a költeményen a vallási kérdés aktuálpolitikai fontossága, a konzervatívokkal szövetséges katolikus egyház erőteljes elítélése. Már a mottók választása is tükrözi egyrészt a vármegyének, mint a magyar törvényhozásban fontos egységnek a meggyőzését, illetve annak a reménynek a megfogalmazását, hogy a zsarnoki hatalom törvényszerűen önnön féktelenségének áldozatául esik (a célzás ezúttal az egyházra vonatkoztatható), és sokáig fenn nem tartható. A romantika korának és általában a korabeli szónoki érvelés technikájának megfelelően, az első részt élénk színekkel ecsetelt történelmi bevezetővel tölti ki, jóllehet, az elején hangoztatja, hogy nem akarja „fölnyitni a múltak borúját". Sokáig nem is mondja ki, hogy a népet tudatosan sötétségben tartó, hatalmát gonosz eszközökkel, erőszakkal fenntartó tényezőt a katolikus egyházban látja, bár a szövegből ez egyértelmű. Beöthy (illetve Deák stb.) érveléséhez nagyon hasonlóan arról ír, hogy az ország történelmét békés és háborús periódusok váltogatják, s utóbbiakat gyakran a katolikus egyház robbantja ki, félve hatalmának elveszítésétől, s az 1830-as években a vegyes házasságok áldásmegtagadása kapcsán újra csak erőszakos, képmutató és hatalomféltő természete ütközött ki. (Figyelemre méltó például a Lutherre, mint a katolikus egyház okozta sötétséget eloszlatóra való hivatkozás.) A történelmi „áttekintés" után maga is a halmozott szónoki kérdés illetve megszólítás technikájával él, egyre inkább fokozva a papság elleni hangulatot. („Tudjátok, barátim! kik valának / Mind ezeknek éltető rugói? / Kik rakának az ártatlanoknak / Máglyákat? 's kik énekeltek álmot / E hazán? […] 'S tudjátok barátim! harmad ízben / Az igazság ellen kik kelének?" Stb.) Gyakran ismétli szenvedélyes képek keretében a népet szándékosan tudatlanságban tartó, hatalmaskodó egyházzal kapcsolatos álláspontját. („Ellopják szegénytől [ti. a néptől] a' hatalmat, / Észt, erőt 's érzést; hogy meg butuljon; / Hogy ne tudja, mit tesz jog, szabadság! / […] / Hogy eszével adja el a' lelket, / Melly a' szolga testben elvadultan / Nem röpült a' képzetek honába, / 'S aljasodva porba dőlt, 's fölötte / Ünnepét a' csalfa ördög ülte.") A katolikus egyházat „százfejű hidrának" írja le, mely kezeivel az uralkodót és az országot tartja fogságban, lábával pedig „nép jogot tapodva nyugszik / A' letipratott kesergő népen".

A költeménybe itt egyre többször aktuálpolitikai vonatkozások kapcsolódnak. A papság aknamunkája által megbontott nemzeti összefogás szükségessé-

17 Részletesen elemezte: Szántó, 1984. 22-24. p.; Samu Nagy, 2004. Vö. 2. sz. jegyz.
18 A szóhasználatra ld. pl. a 8. sz. jegyz-ben idézett életrajzokat.

gét, mint a liberális érvelésben gyakran elhangzó elemet maga is hangoztatja, kifejtve, hogy a lényegében megnevezett vegyes házasságok áldásmegtagadása nemcsak a magánéletbe (párválasztásba, gyermeknevelésbe) való durva beavatkozás („mért búsúl a' lányka / Elszakasztva máshitű hívétől / Kit imádott tiszta érzelemmel? / 'S mért árulja magzatát a' szülő?"), hanem annak következménye az erkölcstelenség és a hitetlenség lesz. („Mért hogy erkölts nints a' nép körében / És szavával, és szívével játszik? / És hitét a' többet ígérőnek / Gondolatlanul eladja, mért van?") Mindennek okát pedig – az ismétlés költői eszközeit jó érzékkel használva – a „hon átka"-ként lefestett „hatalmas hidrában", vagyis a katolikus egyházban jelölte meg, amelyet (ismét tipikus fordulattal) világi haszonszerzéssel, a kizsákmányolt nép javaiból való dőzsöléssel is illet. A szólás- és sajtószabadság korábban egyházi cenzúra általi üldözése (a „józan ésszel élés" tilalma) mellett még azt is felemlegeti, hogy az egyház a „néptől elrabolta nyelvét", amely a magyar nyelv politikai jogaiért folytatott küzdelem korában megint csak fontos érv lehetett. Saját kora egyházpolitikai konfliktusát abban jelölte meg, hogy „a papok határtalan hatalma" a „halott nemzet fölött" a reformkor politikai küzdelmei által elkezdett meginogni, s ezért indított az egyház újra „vészként tomboló" hadjáratot a nemzet ellen. Az egyháznak a követválasztásra fordított pénzei sem maradnak említés nélkül („És a' kintset, mellyt halomra gyűjte, / 'S mellyt a' néptől ellopott kajánul / Pazarolja, hogy lelket vehessen; / Lelket, melly eszköz legyen kezében / Undok czéljait kivívni […]").

Költeménye utolsó szakaszában egyre gyakoribbak a mozgósító hatású, szenvedélyes megszólítások („föl, nemzet", „megyém, te némán nézed a bajt", „ébredj" stb.), melyek közül a Bihar megyeiek agitálása volt nyilván szerzőnk számára a legfontosabb. Nem marad el a romantikus kép arról, hogy a kor kihívása által parancsolt tett elmaradásának átok lesz a következménye, illetve arról, hogy a határozott politikai cselekvés viszont épp a megye és az ország felvirágzását fogja eredményezni. Felszólításai már mindent elsöprő szenvedéllyé alakulnak: „Döntsd meg a' kajánságot, igazság / Térjen a' ledúlt törvény fölébe / Döntsd meg a' Papot, ki elrabolta / Ördögül a' lelket kebeledbül, / Pénzel vesztegetve [e]rényeid' meg! / […] döntsd meg a' csalárdság / Oltárát […]" stb. „A vakság pokolbeli csoportjával" azonosított papság nyilván a megyebeli konzervatívokkal kötött szövetséget, mellyel szemben a szerző az egyház intoleranciájára a figyelmet országos szinten is ráirányító Beöthy Ödön támogatására próbálta megnyerni hallgatóságát. A szélsőséges ellentétpárok (pl. a régebbi idők sötétsége – jelenben tapasztalható virradat stb.) is ugyanennek fontosságát voltak hivatottak alátámasztani.

A vers egyébként jó költői érzékkel rendelkező, képzett szerzőre enged következtetni. A sorok – néhány kivételtől eltekintve – tíz szótagból állnak, a verslábakban dominál a trocheus, ritkábban spondeus váltja. A mondanivaló erőteljes, mozgósító jellegét az ünnepélyesség, a szélsőséges költői képek, hasonlatok halmozása, valamint a trochaikus lüktetés tovább fokozza. A troche-

usokból álló hosszabb sorok közül az itt is alkalmazott ötlábú (a metszetet általában a második láb után tartalmazó) sor Magyarországon épp a 19. század első felében jött divatba. Ugyan részben német minta átvételével terjedt el, de a kortársak inkább „szerb trocheus", vagy „szerbus manír" néven nevezték, az 1830-as években nagy népszerűségnek örvendő délszláv népdalok fordításai, átdolgozásai nyomán. A versformát kedvelte Vitkovics Mihály, Bajza József, Petőfi Sándor, különösen Vörösmarty Mihály, s szempontunkból nem elhanyagolható, hogy Kölcsey Ferenc és Kazinczy Ferenc is, utóbbi hét verset is írt ebben a formában.[19] Feltételezhetjük, hogy Kölcsey korábbi munkássága nemcsak a címadásra, hanem a versformára is hatással lehetett.

19 Szepes Erika – Szerdahelyi István: Verstan. Bp., 1981. 272-273. p.; Ld. még: Katus László: Etnikumok, nemzetiségek. In: Haza és haladás. A reformkortól a kiegyezésig (1790-1867). Bp., 2000. (Encyclopaedia humana hungarica 07.) (Magyar Elektronikus Könyvtár: http://mek.oszk.hu/01900/01903/)

DOKUMENTUM

Parainesis a Bihar megyei honfiakhoz, 1839. Máius 6-án

„Hazánk sírját nézzem nyugodtan? Pedig a' vész előzhető, 's nemcsak megyém, az egész hon boldogítható." (Aba 1. felv. 1. jelenet.[20])

„Verd meg Isten a magyart,
Ki hazája szent javára
Nem tekintve kél csatára
Nép jog ellen zsoldokért."
D.[21]

„Le despotisme épuise ses moyens par ses succès et dévore d'avanee son propre avenir."[22]
Mignet

Jertek össze kedvesim, barátim!
Jertek össze! én szavamba' néktek
Nem nyitom föl a' múltak borúját,
Hogy a' behegedt sebekre újra
Vissza hozzam a' leszenvedett kínt. –
Énekembe nem fonok csatákat,
Melyek e' hazától elrabolták
Annyiszor a' béke' pálma-ágát.
És ledúlva mű ipar' virágit,
annyi századokkal vissza tolták. –
Ah a' korra vessük a' felejtés
Fátyolát Barátim! mert tudása
Élet dúló kínok újulása! –
Jertek össze! Én valót beszélek
'S énekembe' a' jelent lefestve
Intelek, ne hidjetek azoknak,
Kik hízelegve szívetek redőit
Föl simítva lelketekbe néznek,

20 Szigligeti Ede: Aba. (Péter ellen lázadó Árpád-házi kir.) In: Szigligeti eredeti színművei. Pókaiak – Vazul – Aba. Pesten, 1839. 226. p.

21 Az idézet forrása és szerzője ismeretlen.

22 „A despotizmus a sikerei által kimerítette eszközeit, és előre felfalta saját jövőjét." (A fordításban Bódy Zsombor volt segítségemre, ezúton is köszönöm.) Az idézet forrása: Mignet, F.[rançois] A.[uguste] M.[arie]: Histoire de la révolution française: Depuis 1789 jusqu'en 1814. Paris, é.n. [1824.] Bevezetés. A mű a magyar olvasók körében is visszhangot váltott ki, nem sokkal később Gaál József átültetésében megjelent magyar fordítása is: Mignet, François Auguste Marie: A' franczia forradalom' története. Pesten, 1845.

És kilopva onnan, a' mi szent vólt,
Fölnevetnek, hogyha megcsalának. –
Kik ki lesve érzeményeiteknek
Tiszta oldalát, vadult gyönyörrel
Mérgezik meg éltetek virágit. –
Mert ezek a' Sátánnak szülötti,
'S lelketökre vágynak, mely az égé,
Kínotok vidulat szíveiknek. –
Vólt idő, midőn e' szép hazában
A' nemzetre béke napja fénylett;
'S bár a' többség' értelem világa
A' balvélemények' éjjelében
Elmerülve, nem talált az útra,
Mellyet isten írt előbe néki,
Boldog volt e' nép, habár csalatva,
És örömmel szenvedett az árva;
Mert lelkének ott a' túlvilágban
Üdvöt és bocsánatot regéltek
Emberek, kik a' népet vakíták
Hogy uralkodhassanak fölötte.
Jött idő, hogy a' ború homályát
Wüthemberga nagy szívű Tudósa
Elzavarta és viradni kezde
És a' szó többek' szívére szállott,
És a' népnek szebb idők virultak,
És valót karolt a' sok csalásra.
És azok, kik a' népet vakíták
Dühvel fölkeltek 's regéltek,
És szavokra fegyverek zörögtek;
És lobogtak áldozatra lángok,
Mellyek az eretnekek porával
Ég fölé röpültek; – a' nyomott nép
Borzadott a' véres áldozatnál,
És azok, kik a' népet vakíták
Újra megnyerék a' reszketőket,
'S újra éjsötét lőn a' hazában. –
És azok, kik a' népet vakíták,
Vissza nyerve a' zsarnok hatalmat
Álom-dalt zenegtek a' hazának;
És a' hon lenyugodott aludni! – –
Harmad ízben most derült a' hajnal,
És azok, kik a' népet vakíták,

Harmad ízben újra hadra kéltek. –
Tudjátok, barátim! kik valának
Mind ezeknek éltető rugói?
Kik rakának az ártatlanoknak
Máglyákat? 's kik énekeltek álmot
E hazán? hogy még alszik a' nép
Ellopják szegénytől a' hatalmat,
Észt, erőt 's érzést; hogy meg butuljon;
Hogy ne tudja, mit tesz jog, szabadság!
Hogy örökre elnémult szívébe
Bénehasson[23] a' jobb lét sugára; –
Hogy eszével adja el a' lelket,
Melly a' szolga testben elvadultan
Nem röpült a' képzetek honába,
'S aljasodva porba dőlt, 's fölötte
Ünnepét a' csalfa ördög ülte. –
'S tudjátok barátim! harmad ízben
Az igazság ellen kik kelének? –
Elbeszélem!:
A' magyar hazában
Már régtől uralkodik kevélyen
Száz felyével[24] egy hatalmas hydra:
Fél kezét a' trón fölibe tette
Másikával a' királyt csalárdúl
Fogva tartja és vezérli rosszra; –
Lába nép jogot tapodva nyugszik
A' letipratott kesergő népen,
És palástja, mellyen éj sötétlik
Éj, mint lelke, szíve olly sötétlő. –
Elfedezve a' kelő világot
Attokként térül a' hon fölött el. –
Szája bűn botsánatot, 's a' mennyet
Hirdeti a' megbánó szíveknek,
És ha szoll, mosolygja ön magában
Hogy a' nép vakon hisz a' szavaknak.
'S mért röpül a' béke szent galambja
El körünkből? – mért nem egyezünk meg?
Mért tiporja lét ölő dühével
E hazát a' párt düh? és családink

23 Sic!
24 Sic!

Szent kötése mért szakad meg annyit?
Mért tagadja meg fiát a' szülő?
És az ifjú mért vadász gyönyört csak
Nem ismerve ön szülötte földjét,
Nem, hogy azt tartozik szeretni
Mint magát? – mért búsúl a' lányka
Elszakasztva máshitű hívétől
Kit imádott tiszta érzelemmel?
'S mért árulja magzatát a' szülő?
Mert a' népet erre oktatá meg
A' hon átka, a' hatalmas hydra! –
Mért hogy erkölts nints a' nép körében
És szavával, és szívével játszik?
És hitét a' többet ígérőnek
Gondolatlanul eladja, mért van?
Mert a' népet erre oktatá meg
A' hon átka, a' hatalmas hydra! –
Mért hogy árva és szegény a' nemzet?
És nyóltz századok' hosszú sorából[25]
Mért maradt csak kín és fájdalom meg?
Mert a' népnek elrabolta kintsét
A' hon átka, a' hatalmas hydra! –
Mért a' szép szabadságnak leánya
A' sajtó, 's a' szollás meg szorítva?
Mért tilos a' józan ésszel élni?
Mert a' néptől elrabolta nyelvét
A' hon átka, a' hatalmas hydra! –
És a' hydra szép magyar hazánkban
A' papok határtalan hatalma.
Melly nyolcz századok véres[26] sorára
Eldönthetetlenül gondolta rakni
A' halott nemzet fölé hatalmát;
'S most hogy nap derült az éj fölébe
'S mert inogni kezd szörnyű hatalma,
Hadra kelt dühöngve a' hon ellen! – –
És le dúlva a' ditsőt, a' szépet
Vészként tombol a' hazán keresztül
És a' kintset, mellyt halomra gyűjte,
'S mellyt a' néptől ellopott kajánul
Pazarolja, hogy lelket vehessen;

25 Eredetileg: sorában.
26 Eredetileg: hosszú.

Lelket, melly eszköz legyen kezében
Undok czéljait kivívni, lelket,
Melly feledve származását, üljön
Gondolatlanúl rút szolgaságban!
Föl, nemzet! viradni kezd, föl, ébredj
Szent jogod megdöntve, eltiporva
Önkényes kezekben haldokol már!
És megyém! te némán nézed a' bajt
Melly fölötted vész teljes kebellel
Támad, és örök homályba kíván
Eltemetni? – és szíved nem indúl
Jajra meg, mely a' haldokló népnek
Sóhaján űl, 's részvét nélkül hagyod
Könnyeit csorogni, orczáin le
A' hon hű barátinak? – te némán
Nézed a' szabadság' szent hadával
Mint küzd elbízottan a' kajánság?
Az idő, hogy össze tett erővel
Kelj munkára, elközelgetett; ah!
Hogy ha most is elcsöggedve nézed
Szent ügyünk hanyatlani a' papság'
Áldozatja közt; a' lantos ifjú
Átkot dörg reád, de szörnyű átkot!
Föl, megyém! viradni kezd, föl, ébredj
Annyi sok viszály utánn jövendőd
Bajosan kel a' ború homályból. –
Döntsd meg a' kajánságot, igazság
Térjen a' ledúlt törvény fölébe
Döntsd meg a' Papot, ki elrabolta
Ördögül a' lelket kebeledbül,
Pénzel vesztegetve rényeid'[27] meg!
És nyolcz századon keresztül annyi
Bút, viszályt csepegtetett szívébe
A' hazának, döntsd meg a' csalárdság
Oltárát; szakítsd ki a' hízelgők'
Képiről az álarczot[28]; tipord el
A' vakság pokolbeli csoportját,
És újon születve nagy, dicső léssz!!! – – –

C__y A__l

27 Sic!
28 Eredetileg: álorczát.

Ferenczi László

Az európai irodalom története fogadtatásáról

Az európai irodalom története a két háború közötti magyar irodalom-történetírás és kritika reprezentatív alkotása, „a kortársi nézésen messze felülemelkedő kritikai ítélete miatt", ahogy Rédey Tivadar már 1935-ben a *Napkelet*ben megfogalmazta. Szokatlan és provokatív mű volt – a kései olvasó, akinek a számára a mű már „közízlés"-sé vált, ahogy hajdani kritikusa Szemlér Ferenc remélte, csak a korabeli kritikák felidézésével sejtheti meg, hogy a harmincas évek derekán mennyire szokatlan és provokatív volt. Babits valóban úgy beszélte el az európai irodalom történetét, „ahogy voltaképpen még senki sem mondta el".

A korszak (egyik) legnagyobb és mindenképpen legtekintélyesebb költőjének és a *Nyugat* szerkesztőjének alkotása már csak a szerző személye és pozíciója miatt is élénk figyelmet keltett. „A kritikus elsősorban tekintély" – állítja Halász Gábor – „mondanivalói üresen peregnek le, ha a rejtélyes varázsnak, figyelemnek, szuggerált utánigazolásnak légkörét meg nem tekinti". Babits tekintély volt, amikor *Az európai irodalom története* két egymást követő évben két kötetben megjelent, majd hamarosan következett az egybekötött, új átdolgozott kiadás. Babits, a szerkesztő, nem szerénykedett, a *Nyugat*ban több cikk is jelent meg könyvéről, sőt, egyik kritikusával, Halász Gáborral nyílt, másokkal rejtett vitába bocsátkozott. Párját ritkító visszhangja lett a könyvnek, talán nem is annyira a kritikák valóban nagy száma, hanem a kritikusok személye miatt.

A *Nyugat* első nemzedékének még élő alkotói közül megszólalt Schöpflin Aladár, Karinthy Frigyes és Nagy Endre – ez utóbbiról, a magyar kabaré megteremtőjéről, kevesen tudják, hogy Paul Valéry fordítója volt. Az ún. esszéista nemzedék tagjai közül Németh László, Halász Gábor, Gyergyai Albert, Hevesi András, Cs. Szabó László, Szerb Antal, Hamvas Béla, Illés Endre, Joó Tibor méltatta, csaknem a teljes nemzedéki mezőny. De írt *Az európai irodalom történetéről* – csupán a legfontosabbakat sorolom fel – Németh Andor, Gogolák, Bálint György, Kárpáti Aurél, Juhász Géza, Császár Elemér, Turóczi-Trostler József, Fejtő Ferenc, Kallós Ede, Braun Soma, Rédey Tivadar, Hegedűs Lóránt, Szemlér Ferenc.

A kritikák 1934-36-ban jelentek meg. Az esszéista nemzedék már túl volt a felkészülés és bemutatkozás, az első remények és csalódások időszakán, fontos tanulmányaik már visszhangot keltve megjelentek, de legtöbbjüknek még csak ezután jelent meg első könyve, így magának Halásznak is. A téma és az időpont fontossága, a mű provokáló egyedisége, a szerző személye és koncepciója lényeges válaszokat ösztönzött. A kritikusoknak ugyanis nem egy – bármilyen fontos – részletkérdésről kellett beszélniök, azaz, hogy szeretnek-e egy verset, egy re-

gényt vagy egy irányzatot, hanem arra kellett válaszolniok, hogyan gondolkoznak általában az irodalomról, az európai irodalom létéről vagy nem-létéről, az irodalomtörténetről és a kritikáról, művészetről és tudományról. Tapasztalatot tapasztalattal, ízlést ízléssel, érzékenységet érzékenységgel, szándékot szándékkal, – és pozíciót pozícióval kellett szembesíteni. A kritikák színvonala nem egyenletes, nem mindenki ír a saját legjobb szintjén (például Szerb Antal), ezt elsősorban a kritikus rendelkezésére bocsátott hely határozza meg. Általában azok járnak a legjobban, akik a *Nyugat*ba írhatnak a könyvről, mely rendszeresen szólaltatja meg a szakértőket, és – úgy látszik – nem méricskéli a terjedelmet.

Amikor a vita kirobbant, Babits irodalmi nagyhatalom volt. A konzervatív oldal már befogadta, ezt éppen *Az európai irodalom története* kritikája (Rédey, Császár, Hegedűs Lóránt) tanúsítja legjobban. Halász kíméletlenül „hivatalos" irodalomnak nevezi, Babits változatlanul kirekesztettnek érzi magát, valószínűleg mindkettőjük értékelése jogos. Babits egyedül áll a porondon, mert a lehetséges és egy ideig valóságos vetélytárs, Kassák megbukott. Kassák változatlanul sokat publikál, de az izmusok kora lejárt, elmúlt az az idő, amikor Szabó Dezső, Kosztolányi, Juhász Gyula lelkesedett Kassákért, és Babits vitába szállt vele. Kassák fellépésének izgalmára már csak nemzedéktársa Móricz Zsigmond emlékszik.

Babits győzött Kassák ellen, de győzelme a pyrrhosi győzelem volt, mert Babits tekintélyét nem a Kassákot követők veszélyeztették. A Tett és a Ma fiataljai 1919 után szétszóródtak a világban. Az ezeknél csupán néhány évvel fiatalabb, de már 1918 után indult fiatalok hihetetlenítik Kassákot és lázadnak Babits ellen. A második nemzedék, vagy ami ezzel nagyjából azonos, az esszéista nemzedék: József Attila és Szabó Lőrinc, Németh László és Fenyő László, Halász Gábor, Illés Endre, Fejtő Ferenc egyiküket vagy másikukat vagy mindkettőjüket megkérdőjelezik. Kassák bukásának alapvető oka az izmusuk bukása – vagy inkább látszólagos bukása – Magyarországon és Európa-szerte. Babits szemére veti Halásznak, hogy túlságosan is up to date, hogy túlságosan is hamar – igazán nem konzervatívhoz illően – veti el a 19. századot, de nem gondol arra, hogy netán az izmusokat is túl hamar vetették el. A harmincas évek derekán kritikusai számára a Kassák-műnek már csak irodalomtörténeti jelentősége van. Halász szigorúan fogalmaz: Kassák új kötetével talán túlságosan is elhatárolta magát az izmusoktól, de kritikája hirtelen nekrológba csap át: „egy megharcolt élet emlékei adnak felmentést az új idillre; a költő megtette kötelességét".

Babits egyedül maradt a porondon. *Az európai irodalom története* nagy alkalom a szembesítésre, felmagasztosításra, megbékélésre és leszámolásra. „Azok az írók, akik a Nyugat háború előtti telkén kezdték a falat rakni, a háború után nyugodtan fedél alá hozhatták életművöket, a századvég konvenciói (a személyes művészi jelszavak alatt is meglehetősen egyenletes talaj) tartották a megváltozott időben is a művet: a háború előtti évek magyar monumentumát ők most fejezték be. A háború alatt felnőttek alól azonban már végkép elveszett ez a simára döngölt föl." – írja Németh László. A nemzedék: Ady, Babits, Móricz és Kassák.

Németh László és Halász Gábor között e tekintetben nincs különbség. A nagy nemzedéket mindketten a múltba, az irodalomtörténetbe utalják át. „Babits Mihály és ötvenes kortársai" – írja Halász Gábor – irodalomtörténeti feladatukat betöltötték, bármennyi tennivalót is lássanak maguk előtt, és bármilyen remekművek is szülessenek aktivitásukból. A századelő volt az ő történeti pillanatuk, a korszakcserélő, nagy közös megmozdulásé, ami azóta jött, magánügy, ha a legközérdekűbb is". Hasonlóképpen vélekedik Németh Andor is, Babits ítéletei „nagyjából a múlt századvégi műveltség közhelyei" – írja *Az európai irodalom történetéről*. Az Ady-Babits nemzedéket először Kassák és köre utalja a múltba, elég legyen csak Kassák Ady-nekrológjára utalni. A különbség az, hogy Németh László és Halász Gábor szemszögéből Kassák is a háború előtti generációhoz tartozik.

Babits előbb Sárközy György levelét ismertetve a *Nyugat*ban, majd csaknem másfél évtizeddel később Halász Gábor cikkével vitázva a nekrológ ellen tiltakozik. „Megszégyenít, mint magatartás, erkölccsé vált ízlés, megvívott küzdelem, de megnyugtat, hogy életpéldán kívül semmi sem következik belőle reánk" – írta Halász. Babits Sárközynek és Halásznak válaszolva hangsúlyozza, hogy mennyit tett a fiatalokért. Mindkét esetben a rituális apa-gyilkosságot emlegeti, és emlékeztet arra, hogy őket – annak idején – az idősebbek mennyire elutasították. De Babits megfeledkezik arról, hogy nemzedéke fellépését nem előzte meg történelmi-társadalmi politika katasztrófa, ellentétben a második nemzedékkel. Babits folytonosságot lát ott, ahol Németh és Halász szakadékot látnak. És Babits, a *Nyugat* bűvöletében vagy inkább uralkodó helyzetében, nem figyel arra, amit Raith mond a *Magyar Írás*ban 1922-ben, hogy a Babits-tanítvány (Raith „epigon"-t mond) fiatalok lázadnak a mester ellen, és amit Schöpflin Aladár fejteget úgyszintén a *Magyar Írás*ban, hogy a nemzedéki ellentét, a fiatalok lázadása, az irodalomtörténet törvényszerűségei közé tartozik. Viszont Joó Tibor, a történetfilozófus (és kitűnő, de nem hivatásos irodalomkritikus) a folytonosságot hangsúlyozza.

1922-ben az esszéisták még csak készülődtek. Akik már színre léptek, a költők voltak: Sárközy, Szabó Lőrinc. Költők, az ízlésváltás előkészítői. Babits tanítványai vagy még inkább Babits pártfogoltjai. A történelem Babitsot segítette, Ady meghalt, Lukács, Kassák emigrált. Az izmusok megbuktak, az a kortársi világlíra, amely Kassák bécsi *MA* c. lapjában megjelent, csupán Kállay Miklós összefoglalásában élt tovább, visszhangtalanul. Az esszéista nemzedék fellépése és *Az európai irodalom története* megjelenése idején Babits uralkodó helyzetben volt. Új típusú vita robbant ki. Míg 1918 előtt Babits nemzedékének tagjaival (Ady, Lukács, Kassák [!]) küzd az irányító pozícióért, addig a fiatalok a megszerzett hatalmat vitatják, és Babitsot a múltba kívánják utalni.

A nemzedék fogalma Szekfű Gyula *Három nemzedék* c. rendkívüli hatású műve óta van divatban, melyet Halász úgy olvasott, mint Proustot. Hevesi megrója Szekfűt, mert nem említette Jacques Bainville még a háború alatt megjelent – sokban hasonló szellemű – *Trois générations*-ját. Hevesi nem szerzőkben, hanem mű-

vekben gondolkodott, elveti, mint érdektelen pamfletet, a *Trois générations*-t, és lefordítja Bainville egyik főművét, a *Napóleont*. Kortársaik közül Albert Thibaudet az 1789 utáni francia irodalom történetét az egymást követő nemzedékek sorrendjében írja meg. Vállalkozása nehézségét mutatja, hogy kénytelen volt a félnemzedék fogalmát bevezetni, és hogy könyve tizenkilencedik század végi – huszadik század eleji részében módosítani kényszerül a nemzedékhatárokat. A tőle fiatalabb Bloch – az Annales-i iskola egyik megteremtője – szintén használja a nemzedék fogalmát, nagyon rugalmasan. Nála a nemzedék inkább a közös élményt és a közös történelmi tapasztalatot, mint a közös életkort jelöli.

Babits a világháborút követő másfél évtizedben a nemzedék szót gyakorta használja. Érték-semleges szó, életkori utalást jelent. *Az európai irodalom története* megjelenését követően azonban a Halász Gáborral vitázó Babits a leghatározottabban elveti a nemzedék fogalmát, a fajelmélettel azonosítva. Babits tétele: „A világirodalom egységes, összefüggő folyamat, egyetlen hatalmas vérkeringés". Ezt a tételt a kritika – inkább irodalmon kívüli okok miatt – lényegében elfogadja.

Csaknem valamennyi kritikusa megállapítja, nyomatékosan vagy alig érezhető utalással, hogy költő írta *Az európai irodalom történetét*, aki a költőket illetve a költészetet előnybe részesíti más műfajok művelőivel, illetve más műfajokkal szemben. A leghatározottabban Halász Gábor fogalmaz: „Mi érdekli a költőt? Elsősorban a másik költő; nincs még művész, még a zenészt sem kivéve, aki olyan kizárólagosan élvezné műfaját, mint a poéta; minden más terület, még ha maga is műveli, csak másodlagosan fontos számára." Cs. Szabó László sem kevésbé egyértelmű: „egy olvasó emlékezetből vallomást tesz az európai irodalomnak arról a töredékéről, mi a poézis erejénél fogva sugárzik benne". Szemlér Ferenc, a költő viszont így ír: „Az európai irodalom történetét Babits a költőkön igazolta (ha a szemrehányás helytáll!) De el lehet képzelni egy olyan irodalomtörténetet is, amely ugyanezt a próza irodalom révén teszi meg, s ahol a költőknek (és az angoloknak) jutna a másodrangú szerep. A törvény mindenképpen törvény marad, bármi legyen a bizonyítás formája."

Babits maga több ízben is említi, hogy a vershez még kevesebb embernek van füle, mint a zenéhez. „Prózát az ír, aki akar, verset az ír, aki tud" – mondja fölényesen Voltaire a 18. század elején a tradíció, a kánon és saját költői öntudata jegyében, amikor a vers ellenfelei az értelem jegyében először vitatják a vers primátusát. Arisztotelész nem kanonizálta a regényt (és nem is kanonizálhatta, mert még nem volt regény, bár Babits Hérodotosz művét regénynek nevezi), és emiatt még a 17–18. században sem tartották művészetnek. Az első regényelméleti szövegek a 17–18. század fordulóján jelentek meg, és csak a század végén mondja majd forradalmi módon Coleridge, hogy Fielding a maga nemében Homérosszal és Shakespeare-rel egyenértékű. Flaubert stiláris problémája – az egyetlen helyes szó keresése – bizonyítja, hogy a regényíró a költőhöz hasonlóan a művész rangjára törekszik. A Mallarmé köréből indult André Gide – Babits idősebb kortársa – a regénynek a klasszikus tragédia méltóságát kívánja

megadni. Thomas Mann is, úgyszintén Babits idősebb kortársa, igyekszik bizonyítani, talán önmaga számára is, hogy költő, azaz művész.

Magyarországon a nagy megújulások mindig a költők művéhez fűződtek, így (az akkori) legutóbbi is, a *Nyugat* forradalma. Ady nyitotta meg az utat az új költők és az új regényírók számára. Babits nem fiatalabb francia kortársával, Bretonnal osztozik a regény megvetésében, hanem egy hagyományt követ, amely a verses műfajokat többre becsüli a prózánál (ahogy már Arisztotelész többre értékelte a verses műfajokat a történetírásnál, noha megjegyezte, hogy nem minden versformában írt mű – költészet.) Babits nem hangosabban, hanem szokatlanabbul érvényesíti a vers elsőbbségét a prózával szemben, nem deklaráció szintjén, hanem egy csaknem háromezer éves történetet elbeszélve. A regény, számára, nem a legjobb családból származó jövevény. Babits kritikusai, az esszéista nemzedék tagjai, a műfaji hierarchia ellen berzenkedtek vagy lázadtak. Babits kegyetlen-igazságtalan szavai szerint a vers elől az esszéhez menekültek. Azaz Babits a maga módján megismétli Voltaire szavait: „prózát az ír, aki akar, verset az ír, aki tud".

Ennek a „menekülésnek" vagy „lázadásnak" komoly következményei lesznek: a 18. századi magyar irodalom felfedezése, a zseniális költővel szemben az irodalmár felfedezése. Nem Berzsenyié, akit már Babits a magyar irodalom tengelyében helyez el, és akit az esszéisták is szeretnek, hanem Bessenyeié és Kazinczyé, az esszéistáké, napló- és levélíróké, az irodalomszervezőké. A nemzedék három kiemelkedő alakja fordul Kazinczyhoz: Németh László, Hevesi, Halász. (A szempont- és értékelési különbségek most elhanyagolhatóak.) Kazinczy és Bessenyei lényegében nem léteztek a *Nyugat* első nemzedéke számára.

Babits nemzedéktársai az európai regény háború alatti megújítói. Hiba lenne megfeledkezni arról, hogy Proust, Joyce és Kafka (a mai, 21. század eleji értékrend szerint a legnagyobbak) Babits nemzedéktársai. Az esszéista nemzedék tagjai Babits (és Ady és Kosztolányi) verseivel egyidejűleg olvassák Proustot nemcsak hódolattal, hanem mint például Németh László, a tanulás igényével is. Az esszéisták, akik elutasítják napjaik európai költészetét, elsősorban az izmusokat (nyilván Babits hatására is), sokkal fogékonyabbak kortársaik prózájára, mint versére, és a sok érdekes, tehetséges regényíró bűvöletében úgy érzik, hogy Babits méltatlanul nézi le a regényt. Az izmusok (vélt) bukása a vers csődjét is jelenti a regénynyel szemben. Az esszé (többnyire) előkészület a regényre. A kritikai gondolkodás műalkotást előkészítő szerepét a romantika utáni irodalomban Alexander Bernát hangsúlyozta, akinek a nevét, emlékezetem szerint, egyetlen esszéista sem írta le. Holott a már haldokló Király György a korszak kezdetén, Alexander Shakespeare-könyvét Gundolf nagyhírű Goethe-könyvével egyenértékűnek ítélte.

Amikor Babits *Az európai irodalom történet*ét megírta, az európai kritika a Poe-i, Arnold-i, Baudelaire-i esztétika alapján a rövid vers elsőbbségét hirdette, a mágikus sorokban hitt. A kritikusok Babits költészetszemléletét szűknek tartják, de senki sem vitatja, sőt, Németh Andor kimondottan helyeslően emlí-

ti, hogy Babits még a háború előtt átértékelte Vörösmartyt és Aranyt. Holott ez az átértékelés alapvető jelentőségű, enélkül *Az európai irodalom története* aligha érthető meg.

Szász Károly Arany János és Tennyson fiatalabb kortársa volt. Tanúja Arany nagy eposzkísérleteinek és magyarázója Tennyson *Enoch Arden*jének. Szász ismeri és fordítja is Poe-t, de a Poe nyomán fakadó líraközpontú esztétika idegen tőle. Szász a hagyományt folytatja, az eposzt az emberi szellem legnagyobb vállalkozásának tekinti. Szász az eposzírót tiszteli Vörösmartyban és Aranyban, Babits viszont a lírikust.

Szász Károly a világirodalom fogalmába Arany János és Erdélyi János nyomán magától értetődően belefoglalja a keleti irodalmakat is. Babits számára a világirodalom története az európai irodalom története, az európai irodalom története pedig elsősorban a líra története. A nagy epikusok is azért jó költők, mert jó lírikusok. Szász szerint a homéroszi művek kollektív alkotások, s ezért érdemlik meg a „naiv eposz" címet. Babits szerint mind az *Iliász*, mind az *Odüsszea* individuális alkotások. Halász Gábor ugyan a líra ellenforradalmáról beszél, de ez nem vezet az eposz rehabilitálásához. Az eposz újraértékelésére a *Tékozló ország*ig, Juhász Ferenc alkotásáig kell várni.

Babits a regényt még, az eposzt már nem tartja műalkotásnak, és műve ezért is elsősorban líratörténet. Az eposz-líra értékváltásnak (Szászt az eposz-író, Babitsot a lírikus Arany inspirálja) komoly következményei lesznek: Babits kihagyhatja a keleti irodalmakat, mindenek előtt eposzaikat a világirodalom történetéből (amelyek még olyan fontosak voltak Arany, Erdélyi és Szász számára), anélkül, hogy ez ellen kritikusai tiltakoznának. Az Ótestamentum kihagyását (melyről Szász püspök oly magától értetődő természetességgel beszélt, és a mózesi könyveket, mint honfoglalási eposzt fogta fel) viszont szóvá tették Juhász Géza és Gyergyai Albert. Ha az eposzok az ízlés-váltás következtében kimaradnak, akkor a keleti és törzsi művészet mint egzotikum (és mint az izmusok hordaléka) elmaradhat. Jellemző a korhangulatra, hogy Kassák ugyan az *Egy ember életében* részletesen ismerteti Babitscsal való 1916-os vitáját, de hallgat arról, hogy a néger művészetre is hivatkozott. Azaz, az Európán kívüli művészet, mely Arany, Erdélyi korában az egyetemes világműveltség hagyományához tartozott, a harmincas években az izmusok hordalékának tűnt.

Csaknem kivétel nélkül mindenki, még a legelutasítóbbak is, mint Németh Andor, elismeréssel szólnak a középkori latin himnuszoknak, Dantenak és Shakespeare-nek szentelt fejezetekről. (Cs. Szabó az egyetlen, aki úgy gondolja, hogy három érdemes magyar Dante-fordítás van, és ezzel lényegében megkérdőjelezi Babits felfogását, mely szerint Szász Károly munkája elhibázott volt.)

Az eposz-líra váltásának nemcsak negatív, hanem pozitív következménye is volt, a középkori latin költészet felfedezése. Meglepő, hogy sem az *Amor Sanctus* bevezetője, sem *Az európai irodalom története*, sem azok kritikusa nem említik Rémy de Gourmont nevét. Holott a *Mystique latine* az *Amor Sanctus* előzmé-

nye, és Gourmont éppen mint a szimbolista költészet korai híve és védelmezője figyelt fel arra, hogy a középkori egyházi liturgikus darabok – költészet.

Kritikusai általában és elsősorban a francia próza elmarasztalását említik, Byron, akit nem szeret, még mindig jobban jár, mint Balzac, akit szeret, jegyzi meg Halász Gábor. Sokan szólnak Babits Voltaire-ellenességéről, megértéssel, mint Gyergyai, több fenntartással mint Hevesi. Cs. Szabó szerint Babits éppen úgy idegenkedik a tételes kereszténységről, mint a voltaireiánizmustól. A Babits-Voltaire kérdés bonyolult kérdés: van egy esztétikai vagy ízlésbeli és egy eszmetörténeti aspektusa, és a kettőnek semmi köze sincs egymáshoz. Ennek megvilágítása az esszéista nemzedék tájékozódására is fényt vethet.

Babits a *Candide* kivételével Voltaire életművét gyengének tekinti, és a *Candide*-ot is csak mérsékelten jó műnek tartja. Ha valahol, itt érvényes Németh Andor véleménye: Babits a 19. század végének közhelyeit ismétli meg. Az európai kontinens ítéletét. Voltaire drámáit Lessing óta elavultnak tartják, költészetét a romantika söpörte el. Alain szerint sok ezer verssora közül egy sem művészi. Suares szerint Voltaire az akció maga, művész csak a *Candide* írása közben volt. Lukács György örömmel idézi Faguet ítéletét: Voltaire a tiszta eszmék káosza.

Voltaire-t csak két helyütt vették komolyan: Angliában és az Action Française történészei körében. Matthew Arnold tekintélye és az angol költészet egészen más irányú alakulása miatt Voltaire-re, a költőre még akkor is figyelnek, amikor másutt már sehol. Ugyanakkor olyan regényírók, mint Forster és Maugham nagyra értékelik Voltaire-t, a prózaírót, aki az utóbbi szerint az újkor legügyesebb elbeszélője volt. Franciaországban csupán az Action Française hivatkozik Voltaire-re, mert meggyőződéses rojalista és Rousseau ellenfele volt – szempontok, amelyeket az esszéista nemzedék is átvesz. Babits tehát, amikor elhanyagolja Voltaire-t, csupán a megelőző nemzedék és kortársai nézeteit követi, az Action Française értékelése közömbös, sőt éppen taszító számára, a francia klasszicizmust nem szerette.

Babits eszmetörténeti szempontból viszont szigorúan követi Voltaire-t, anélkül, hogy a francia író közvetlen hatása a legkevésbé is feltételezhető lenne. Lényeges nézetek áttételek sokaságán kerülhettek el hozzá, sőt, ezek Babits önálló „találatai" is lehetnek.

Hevesi András *Az európai irodalom történetét* ismertetve Victor Hugo Shakespeare könyvére utal: „Victor Hugo, akit Babits nem szeret, tartott már ilyen seregszemlét, felépítette a lángelmék piramisát." Ilyen seregszemlét már Voltaire is tartott (és talán ő tartott először) nemcsak ismertebb művében, a *Siècle de Louis XIV*-ben, melyet Babits is említett, és amelyről Németh László elismeréssel írt, hanem a *Temple du Goût*-ban és a Lowth könyvét bemutató recenziójában. Ez utóbbinak ótestamentumi és antik párhuzamai Victor Hugo Shakespeare-könyvében térnek vissza.

De Voltaire nemcsak a „lángelmék" piramisát építette fel, hanem ezzel párhuzamosan a világtörténelemből négy korszakot emelt ki, mert a kultúra és

a tudomány azokban virágzott a leginkább. Voltaire hangsúlyozza, hogy nem minden történelem méltó megörökítésre, és *Az európai irodalom története* kritikusai – és nemcsak a történelmi materializmusra hivatkozók, mint Braun Soma vagy Fejtő Ferenc, hanem Németh László is – elmarasztalják Babitsot, mert csupán a legnagyobbakra tekint.

Voltaire írta a *Siècle de Louis XIV*-ban: „Európa népeinek olyan humanista elveik vannak, melyek a föld más részein egyáltalán nincsenek. […] Az európai keresztények olyanok, mint a görögök voltak." Voltaire tehát itt Babits két újabb tételét előlegezi: a Kelet egészen más, mint a Nyugat (azt egyébként már a görögök is vallották a Kr. e. 5. századtól), és hogy Európa története egységes folyamat. (*Az európai irodalom története* néhány kritikusa kételkedett abban, hogy az irodalom története valóban egységes folyamat-e, és Juhász Géza abban is kételkedett, hogy a görög irodalmat lehet-e világirodalomnak tekinteni.)

Babits tehát alapvető kérdésekben Voltaire követője: 1.) a vers előkelőbb, mint a próza, 2.) megalkotja a lángelmék piramisát, és ebből következően nem minden történetet tart megírásra méltónak. A kiválasztás maga is értékítélet. 3.) Európát és a Keletet az egyéniség – kollektivitás elv alapján különíti el. 4.) Európa történetét, illetve az európai irodalom történetét egységes, összefüggő folyamatként fogja fel.

„A világirodalomnak csak az egészen nagyokhoz van köze, ezért fér el a története egy kis könyvben" – írja Babits műve bevezetőjében. Ez az állítása váltja ki a legtöbb vitát, kétféle módon. Vannak, akik magát az elvet nem vitatják, de hiánylistát sorolnak fel Turóczi-Troslertől Hevesi Andrásig és Gyergyai Albertig azokról, akikről Babits nem írt vagy nem kellő nyomatékkal. Németh László szerint Babits úgy gondolja, hogy amit nem ismer, azt nem is érdemes ismerni. Mások, elsősorban a történelmi materializmusra vagy az egyetemi kritériumokra hivatkozók magát az elvet támadják.

Babits Európája angol Európa, ismétlik *Az európai irodalom története* kritikusai. „Ennek az Európának nagyjai többnyire angolok és kivétel nélkül költők", melyben „írmagja sem marad a polgároknak" – írja Hevesi András, nem minden irónia nélkül. Gyergyai Albert is polémikus, mert kifogásolja, hogy Babits másodrendű angol költőkről is beszél, és érzékelteti, hogy (szerinte) Anglia nem tartozik Európához. Németh László tipológiát is alkot: a tudomány a német vonalat követi, Ambrus és Kosztolányi a francia orientáció hívei, míg Arany, Péterffy és Babits Angliára tekintenek. Ők hárman Dante kultuszában is találkoznak.

Ami másoknak probléma, Kázmér Ernőnek, a *Május* egykori szerkesztőjével nem, magától értetődő természetességgel írja: „A Babits emelte kupolának három hatalmas oszlopa: az ókori görög-latin, a középkori keresztény és az újkori angol irodalom története". Szemlér Ferenc az egyetlen, aki észreveszi, hogy Valéry (és az Olasz Akadémia 1932-ben összehívott kongresszusa) Babitscsal azonos módon határozta meg Európát: a görög szellem, a római jog és a ke-

reszténység Valéry Európájának alapjai. Valéry Európája szűkebb, mint hajdan Montesquieu-é volt, és később Denis de Rougement-é lesz, a germán-frank alkotóerő hiányzik belőle. Montesquieu szerint a germán erdőkből a frankok hozták Európába a szabadságot, Valéry ezt az első világháború után természetesen negligálja. Az Ótestamentum Valéry világába sem tartozott bele.

Első pillanatra talán meglepő, hogy Valéry olvasói, Gyergyai Albert és Németh László nem figyeltek fel a Valéry-Babits rokonságra, és ez talán azzal magyarázható, hogy Babits hangsúlya más, mint Valéryé, inkább angol, mint francia vonzalmú. De a lényeget tekintve Szemlér megfigyelése jogos, aki még hozzáteszi: „Ha van Európa, akkor európai irodalomnak is kell lennie." Ha van Európa… „Az európai irodalom történetében Babits megalapította a költészet Európáját" – írja Hevesi András.

Babits irodalomtörténete egyedülálló, szokatlan, meglepő mű, de ma már láthatók rokonai, melyekre a korabeli kritikusok lelkesedésük vagy elutasításuk miatt csak elvétve figyeltek fel. A rokonság felvillantása a mű egyediségét nem veszélyezteti, de jelez bizonyosfajta kortársi tendenciákat.

1910-ben Ezra Pound a provanszál költészetet felfedezve és első köteteit kiadva három lényeges megállapítást tesz. Először: a költészetszemléletnek túl kell lépnie a szűk angolszász szemléleten. Másodszor és ez az előbbiből következik: az amerikai irodalom fogalma, éppen olyan ostobaság, mint az amerikai kémia fogalma, tehát nem a nemzeti irodalmakról, hanem irodalomról kell beszélni. Harmadszor, és ez is logikusan következik a megelőző két tételből: olyan esztétika vagy irodalomelmélet szükségeltetik, amelyik egyazon mérlegen méri Tibullust és Yeatset. Azaz, a nagy költők jelen idejűek.

Babits irodalomtörténete ezeknek a kritériumoknak megfelelt. Előbb volt a világirodalom, és ebből alakultak ki a nemzeti irodalmak, és ez utóbbiakból csupán az érvényes, ami világirodalmi értékű. Babits esztétikája vagy érzékenysége egyazon mértékkel méri Tibullust és Yeatst, a nagy költők évszázadokon átnyúlva kezet fognak egymással. Végső soron, a nemzeti irodalom nem kevésbé abszurd Babits számára, mint a fiatal Pound számára. Nem mindig volt így, Babits világháború alatti kritikáinak (és nem verseinek!) lehet egyfajta nacionalista olvasata is, nem a tanulmány feladata Babits változásainak megrajzolása. De két megjegyzés feltétlenül szükséges. Először: az első világháború után Babits feltétlenül rokonszenvezik Julien Benda két könyvével, még akkor is, ha néhány részletkérdésben eltér a véleményük. *Az európai irodalom története* és a *Discours à la Nation Européenne* rokonságára Cs. Szabó figyelmeztet. Másodszor: Babits a Trianon utáni befelé fordulást elhibázottnak tartja, Széchenyi példájára hivatkozik, hogy éppen tragédia esetén szükséges kifelé fordulni. Ha Tibullus és Yeats egyazon mérlegre kerülnek, ha a nagy költők jelen idejűek vagy kortársaink, ennek fontos következményei lesznek, mint ahogy Bálint György megfigyelte: „Babits irodalomtörténete tulajdonképpen egyetlen óriás esszé az európai irodalom fejlődéséről. Mialatt Babits írta, mialatt egyes írókat

vagy műveket jellemzett, […] mindig az egészet látta maga előtt, az egyetlent, azt az örök összefüggő folyamatot, melyet világirodalomnak nevez."

Babits állandó előre és hátra utalásaival, a Pound-i igényt, az egyszerre és egyben látást konkréttá, érzékelhetővé teszi. Meglepő, hogy *Az európai irodalom története* kritikusai közül Bálint György az egyetlen, aki Babitsnak erre a jellegzetes tulajdonságára figyelmeztet, bár ő is inkább csak mellékesen, mert a politikai és nem az irodalomelméleti-kritikai szempont érdekli. Az esszéista nemzedék számos kritikusa, így Halász Gábor és Németh László, ismételten tiltakozik az esztétikai-kritikai relativizmus ellen. A Tibullust és Yeats egyazon mérlegen mérlegelő Babits a kritikai relativizmus legkövetkezetesebb ellenfele.

Hamvas Béla az egyetlen, aki felfigyel Babits és Upton Sinclair rokonságára. Sinclaire „qui de la littérature internationale fait presqu'un roman – dans le genre de Sinclair". A „style universitaire" tagadásában rokonítja őket. Hamvas utalása Sinclairre nemcsak egyedülálló, hanem fontos is. Hamvas ugyanis az egyetlen – egyébként lényegében Babits szellemében, – aki a Nietzsche-i tudománykritikát követi. Mindketten, Babits és Hamvas is (Babits *Az európai irodalom történeté*ben) ismételten írnak a tudomány fogalmának változásáról, és kifejezik ellenszenvüket az egyetlennek és örökkévalónak hitt egyetemi, akadémiai irodalomtörténettel szemben. Hamvas nyíltabban, Babits rejtettebben a tudományt olyan előjogok igényével vádolja, mint aminőket a vallás igényel önmagának. Mindketten tiltakoznak a tudomány – mint hatalom ellen. *Az európai irodalom történeté*ben, különösen a bevezetőjében és a második kötetében Babits állandóan kommentálja saját művét – a hivatalos tudományossággal szemben. Hamvas Béla az egyetlen, aki Babits irodalomtörténetének második kötetét ismertetve nem feledkezik meg Brandesről, a nagy előfutárról sem: „S'il est vrai que le grand ouvrage de Georges Brandes sur la littérature du XIX siècle est vieilli à presque tous les égards, sur le point le plus essentiel il tient encore […] car il a fondé la dramaturgie de la littérature du XIX siècle".

Hamvas még csak nem is utal arra, hogy miben és miért öregedett meg Brandes, és tudomásom szerint erről más írásban sem szólt. Brandes a 19. század hatvanas-hetvenes éveitől nagy tekintélynek örvendett Magyarországon, Asbóth és Szana például hívei és követői közé tartoztak. Brandest Gyergyai támadta 1926-ban rendkívül élesen: „Curtius veszedelmesen emlékeztet Brandesre, a századvég nevezetes, fürge és fáradhatatlan kritikusára, aki […] elsőként próbálkozott a nemzeti irodalmak európai 'áramokká' való felhígításával". Gyergyai 1926-ban a „mai kritika legmagasát" egy „Rivière hevében, egy Kassner elméletében vagy a *Gondolat és írás* fájó élményszerűségében" látta. Sokkal rejtettebben, körmönfontabban, a „nemzeti irodalmak európai »áramokká« való" felhígítását Gyergyai *Az európai irodalom történeté*vel szemben is fenntartja, de ez – valószínűleg – csak akkor derül ki, ha ismerjük tíz évvel korábbi Curtiust (Brandest) elutasító cikkét.

Babits esszé-kötete, a *Gondolat és írás* élményszerűségét Németh László is hangsúlyozza, hogy *Az európai irodalom történeté*t „magánbeszélgetés köz-

ben elejtett" véleménynek nevezhesse. Hamvas említi a Wieland-Benedek-féle világirodalomtörténetet is, melynek hibájául tekinti, hogy az akadémiai romokat még nem takarította el. Németh Andor tagadja, hogy Babits elsőként írta volna meg a világirodalom történetét, és – többek közt – a Benedek Marcell-féle átdolgozásra is utal, melyet hasznosabbnak tart, mint Babits már megjelenése pillanatában elavult művét.

Turóczi-Trostler kritikájában Vicot, Voltaire-t, Goethét emlegeti, mint a világirodalom gondolat előfutárait. Meglepő, hogy sem ő, sem mások nem figyelnek fel arra, hogy milyen alapvető különbség van Goethe és Babits koncepciója között, holott ezt Babits *Az európai irodalom története* előszavában kifejtette. A világirodalmat ugyanis Babits a múltban megvalósult és a jövőben megvédendő realitásnak, míg Goethe a jövőben megvalósuló-megvalósítandó eszménynek tekinti. Turóczi-Trostler első írásai 1914-ben jelentek meg. 1922-ben a *Nyugat*ban megjelent cikkében Király György érdemének tekinti, hogy Schererrel és iskolájával ellentétben és Wölflinhez hasonlóan, nem a régi irodalomból magyarázza az újat, hanem az újból a régit. Csaknem másfél évtizeddel később *Az európai irodalom története* ismertetését így zárja: „Babits irodalomtörténete nem kacérkodik sem biológizmussal, sem szellemtörténettel, nem tagadja meg az életet s nem degradálja a formáló szellemet, hanem megmutatja, hogyan találkoznak egy magasabb rendű egységben, a műalkotásban. Problémái, értékelő és értelmező eljárásának alapelvei úgy adódnak a műalkotás, az életformák külön természetéből. Ezzel megpróbálja az irodalomtörténetet visszavezetni elemi forrásához, az élő irodalomhoz". (Előzőleg Turóczi-Trostler arról beszél, hogy az irodalomtörténet „élni-akarásában" filozófiához, szociológiához, lélektanhoz, Hegelhez, Freudhoz, Weberhez, Heideggerhez fordul segítségéért. A segítségnek súlyos ára van, az specifikusság feladása. Az új irányzatok a lángelmével nem tudnak mit kezdeni.)

Babits is, Halász Gábor is, az élő irodalomból indulnak ki, de Halász élő irodalma – és ez talán a nemzedéki probléma lényege – nem azonos Babits élő irodalmával. Babits élő irodalma a francia szimbolizmus, Tolsztoj, Nietzsche, Taine, Renan és Wilde-dal végződően, Tennysonnal és Swinburne-nel a tetőponton a viktoriánus kor irodalma, Meredith-tel, Hardyval és a háború után megújuló Yeats-szel együtt. Halász élő irodalma viszont Babits és nemzedéke, Proust, Eliot, Maurras és Valéry. Az ízlésbeli különbség érezhető-észlelhető: Halász Verlaine-nel szemben (nyilván Valéry miatt is), Mallarméra hivatkozik, és Tennysont, feltehetően T. S. Eliot miatt lenézi. Halász Valéry, Eliot és maga Babits miatt is (akinek költői kvalitásait sohasem tagadta) a romantika ellenében valami másféle költői modell felé tapogatódzik, amit arisztokratikusnak nevez.

Babits, mint Gyergyai és mások is megjegyzik, hűvösen szól a francia nagy század klasszicista irodalmáról. Ez nemcsak Babits angol orientációjának, hanem a Taine-i örökségnek is a következménye. Nincs senki, aki Taine-nél, élesebben bírálta volna a klasszicizmus formalizmusát és élettelenségét. Taine bál-

ványai: Shakespeare, Saint-Simon, Balzac. Taine a francia forradalomért is a klasszicizmust teszi felelőssé. Babits idősebb kortársai Gide, Valéry, Maurras viszont, (ha más-más módon is) visszatérnek a klasszicizmushoz.

Hamvas az Upton Sinclair, Szemlér a Valéry, Cs. Szabó a Benda-rokonságot pendíti meg. Senki sincs viszont, aki Poundra hivatkozna, még nem jutott el Magyarországra. Meglepő viszont néhány utalás elmaradása. *Az európai irodalomtörténet* kritikusai rendre megemlítik, hogy Babits a világirodalmat egységes, összefüggő folyamatnak tekinti. Dilthey egyik magyarul is megjelent esszéjében kísérletet tett arra, hogy az európai irodalom fejlődésének, törvényszerűségének leglényegesebb vonásait megragadja. A mérték Goethe. Talán Joó Tibor az egyetlen, aki rejtetten utal Diltheyre, amikor azt állítja, hogy Babits könyve a szellemtörténet első igazi nagy alkotása.

Az európai irodalom története kritikusai többnyire elmondják, hogy Babits szerint kezdetben volt a világirodalom, és abból szakadtak ki a különböző nemzeti irodalmak. De senkinek nem jut eszébe, hogy ez a tétel nem egészen új, már Huszár Vilmos leírta 1915-ben a *Budapesti Szemlé*ben megjelent cikksorozatában. Huszár a Heinrich-féle *Egyetemes Irodalomtörténet* egyik szerzője volt. Egyik 19. századvégi tanulmányában Brunetière-nek tulajdonítja azt a felfedezést, hogy a francia, olasz, spanyol, stb. irodalmak mélyén az európai irodalom rejtőzik. Huszárt, a *Budapesti Szemlé*t és (Babits kivételével) Brunetière-t senki sem említi. Az esszéista nemzedék több tagja a budapesti egyetemen tanult, francia szakos is volt, Horváth János tanítványa is volt. Horváth pedig éppen Brunetière-t tartotta egyik mesterének. Brunetière, aki mind az erkölcsi követelményeket, mind a műfaji változásokat rendkívül fontosnak tartotta, egyik magyarul is olvasható tanulmányában az önéletrajzok, a naplók modern divatja ellen szólt. Halász *Az európai irodalom történeté*t elemző cikkében nem rejtett gúnnyal szól az önéletrajzok divatjáról.

Babits műfaja csekély kivételtől eltekintve (Hamvas, Turóczi-Trostler stb.) bizonytalanságot, ellenérzést, kételyt kelt. Mivel Babits ismételten elhatárolja magát az irodalomtudomány „mai" divatjától, például a „szociális" jelenségek vizsgálatától, a kritikusok többsége nem tartja művét tudományos alkotásnak. A „zavart" fokozhatja, hogy Babits írás közben többféleképpen jelzi könyve műfaját. Bisztray Gyula kijelenti: Babits nem úgy ír, ahogy a tudományban szokás és csak annyiban „érdekes, mint minden emberi dokumentum". Braun Soma szerint „adalék Babits megismeréséhez, de semmi több ennél", mert Babits tudatosan nem vesz tudomást az egész szellemi élet gazdasági alapjairól". Fejtő Ferenc is nyíltan a történelmi materializmus álláspontjáról bírálja Babits könyvét: „Társadalmi értelmezés nélkül milyen szegényes lesz Goethe alakjának rajza! Mennyivel szegényebb, mint Lukács György szociológiai esszéje!" Fejtő szerint Babits műfaját is félreértette, nem történetírás, amit művel, „művészi munka és nem tudomány". Halász Gábor sem tartja tudománynak, hanem „műfordítás"-nak vagy (és) „egy ízlésforma önarcképének". Szemlér, anélkül,

hogy néven nevezné Halászt, így folytatja: „Lehet, hogy Babits irodalomtörténete csak egy »ízlésforma«, de olyan »ízlésforma« amelynek sorsa és feladata a közízléssé válás".

Babits könyve „az európai szellemi jelenségek mély és immanens összefüggéséről beszél" – írja Rédey Tivadar és hozzáteszi, Babits nemcsak saját múltja és tanulóévei", hanem az alkotóművész örök szépségimádata nevében is" védi meg a 19. századot „az irodalmi ízléstörténet mai kritikai hívei"-vel szemben. „Babits Mihály »poeta doctus« s ma talán ez a legnagyobb dicséret, amit költőre mondhatunk" – állítja Gogolák Lajos, míg Hegedűs Lóránt sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy Babits nem kapott egyetemi katedrát. Gyergyai kompromisszumot keres, és Horváth Jánosra utal. Ha Horváth a magyar irodalom, Babits a világirodalom öntudatra ébredésének történetét írta meg.

„Amilyen a fa, olyan a gyümölcs" – mondotta Sainte-Beuve, aki ezzel az irodalomtörténet nagy ösztönzője lesz, Lanson és iskolája követik majd. Sainte-Beuve módszerével írók fordulnak majd először szembe, Charles Péguy, Paul Valéry és kiváltképpen Proust. (Ezek a szövegek csak jóval Babits halála után kerültek nyilvánosságra.) A legfőbb kifogás ellene az, hogy életrajzi tényekkel a mű nem magyarázható, és hogy a magánszemély nem azonos a mű alkotójával. Bár Babits Sainte-Beuveről, az íróról, szeretettel szól, és olykor az elbeszélés kedvéért közöl életrajzi tényeket, a művet szinte sohasem magyarázza a szerző életéből vagy politikai felfogásából. Babits művének talán ez a tulajdonsága váltja ki a legtöbb ellenvetést, bírálatos vagy nyílt elutasítást. Bírálják azt is, hogy az irodalmat arisztokratikus fogalomnak tartja.

Babits és kritikusai (elsősorban az esszéista nemzedék) közötti különbség nagy általánosságban így foglalható össze:

1.) Babits is, az esszéista nemzedék is az irodalomtörténetet az élő irodalom szemszögéből szemléli. Elvi különbség közöttük nincs. Annál élesebb a gyakorlati különbség, Babits élő irodalma az esszéista nemzedék számára befejezett történet, múlt. Ebből értékelési különbségek következnek, elsősorban a francia klasszicizmus és a viktoriánus kor esetében. Ugyancsak a nemzedéki különbséggel magyarázható, hogy Babits a vers primátusát hirdeti, míg az esszéisták a prózáét, noha Turóczi-Trostler figyelmeztet arra, hogy milyen gonddal írja le Babits a regény alakulását.

2.) Babits a 19. századi liberális Európa (és Magyarország) fia, toleráns, eklektikus, a tudományban és a fejlődésben bízó, (elvileg) antidogmatikus. Az esszéista nemzedék a háború és a forradalmak hatására antiliberális, kizárólagos, dogmákat keres, és ugyanekkor kételkedik mind a tudományban, mind a fejlődésében.

3.) A polgári kultúra és ízlés válságáról mind Babits, mind az esszéista nemzedék beszél. Babits polgárellenessége, mint rámutattak, már Molière, sőt Boccaccio jellemzésekor megmutatkozik. De ez Babitsot nem gátolja, hogy himnuszt írjon a 19. század irodalmáról, míg a „buta" 19. századot az esszéista nem-

zedék elveti vagy legalábbis eltávolodik tőle. A polgárt egyedül Hevesi András kéri számon.

4.) Babits az irodalmat elsősorban és mindenek előtt művészetnek tekinti, és ha etika és politika is, csupán azért és annyira, amennyiben művészet. Az esszéista nemzedék, már csak műfajai miatt is, nem feltétlen híve a tiszta művészetnek.

5.) Hevesi András írja: „Szinte valamennyien kényelmes kilátópontot keresünk, ahonnan a világirodalmat át tudjuk tekinteni: ki Párizsból nézi az irodalmat, ki Weimárból, a legtöbb magyar ember Bécsből – Babits ezt a földrajzi pontot szívében és agyában hordja." Hevesi valószínűleg az egyik leglényegesebb különbséget fogalmazta meg Babits és az esszéista nemzedék között.

Felhasznált irodalom:

Bálint György. In: *Pesti Napló*, 1936. május 17. 114. sz. 41. p.
Bisztray Gyula. In: Magyar Szemle, 1934. aug. 342-350.
Braun Soma. In: *Szocializmus*, 1934. 6. sz. 284-286. p.
Császár Elemér. In: *Budapesti Szemle*, 1935. január. 111-119. p.
Fejtő Ferenc. In: *Szocializmus,* 1935. 7. sz. 324-326. p.
Gogolák Lajos. In: *Apolló*, 1937. 1. sz. 94-99. p.
Gyergyai Albert. In: *Nyugat*, 1934. II. 149-155. p.
Halász Gábor. In: *Nyugat*, 1935. II. 117-121. p.
Hamvas Béla. In: *Nouvelle Étude Hongroise*, 1935. október. 369-371. p.
Hegedűs Lóránt. In: *Pásztortűz*, 1935. 1. sz. 20. p.
Hevesi András. In: *Nyugat*, 1936.I. 459-462. p.
Joó Tibor: Pár szó a középkorról és az újkorról. In: *Nyugat*, 1934. II. 385-387. p.
Karinthy Frigyes. In: *Nyugat*, 1935. II. 114-116. p.
Kázmér Ernő. In: *Kalangya*, 1934. 11. sz. 832-841. p.
Nagy Endre. In: *Nyugat*, 1934. II. 82-83. p.
Németh Andor. In: *A Toll*, 1934. 5. sz. 189-193. p.
Németh László. In: *Válasz*, 1934. 3-4. sz. 275-278. p.
Rédey Tivadar. In: *Napkelet*, 1934. 10. sz. 594-595. p.
Turóczy-Trosler József. In: *Nyugat*, 1935. II. 261-276. p.
Schöpflin Aladár. In: *Nyugat*, 1934. II. 63-66. p.
Szabó László, Cs. In: *Századunk*, 1934. 7. sz. 292-295. p.
Szemlér Ferenc. In: *Erdélyi Helikon*, 1936. 8. sz. 640-642. p.
Szerb Antal. In: *Tükör,* 1934. 9. sz. 48. p.

* * *

Kedves Jenő!

Babits, a költő és az esszéista szelleme nem tűri a lábjegyzeteket. Márai Sándor is azért szerette *Az európai irodalom történetét*, mert egy élményről ad számot, és nem az iskolát követi. Közös szakmánk viszont megköveteli a lábjegyzeteket. Tehát megpróbáltam kompromisszumot kötni. Cikkem végén ABC sorrendben felsoroltam az idézett szerzőket és műveik lelőhelyét. *Az európai irodalom története* 1936-os (egyébként évszám nélküli) első egykötetes kiadását használtam. Több mint félévszázada kaptam az egyik antikvárius barátomtól ajándékba, azóta féltett kincsem. Immár régi barátsággal köszöntelek:

Ferenczi László

Halász Krisztina

Márai és a polgár kalandozása

Az irodalom színterein mind történeti, mind elméleti vonatkozását tekintve három műnemet különíthetünk el. Ezen mindenki számára ismert kategóriák: a líra, a dráma és az epika. Ezek az alapműfajok teszik lehetővé egy szerző elsődleges megítélését. Az alkotói kedv és a művészi szabadság azonban mozgatórugója lehet a kísérletező tevékenységnek, és ezáltal valósul meg a műnemek közötti kalandozás. A világirodalom és a magyar irodalom egyaránt számos példát kínál arra, hogy több művész más és más terepen is kipróbálja önmagát. Mindezek ellenére nem gyakori jelenség az, hogy valaki mindhárom műnemben egyformán vagy megközelítően egyformán jót és nagyot alkosson. A kevés kivételek egyikének tekinthetjük Márai Sándort, aki lírikusként, epikusként és végül, de nem utolsó sorban drámaszerzőként is otthagyta kézjegyét az irodalom sokszínű palettáján. Dolgozatom céljául Márai drámaírói munkásságának feltérképezését tűztem ki, a *Kaland*, *A kassai polgárok*, a *Varázs*, az *Egy úr Velencéből* és a *Jób… és a könyve* című művek elemzésének segítségével.

Verseket pályája kezdetétől a végéig ír. Regényei az 1920-as évektől mintegy egymást követve látnak napvilágot, mindezeken felül élete derekától haláláig írja naplóit. Mondhatni középkorú férfiként, negyven évesen lép színre első jelentős drámai munkájával a *Kaland*dal. Hatalmas várakozás előzte meg a színművet, nem hiába. Kiválóságát bizonyítja, hogy 351 előadást élt meg, s a kor nagy kritikusai – mint például Schöpflin Aladár – is elismerően nyilatkoztak róla. Ezen időszak nagy színészegyéniségei: Rajnai Péter, Jávor Pál, Tőkés Anna, Gobbi Hilda, Makláry Zoltán versengtek a szerepekért. Németh Antal az elismert rendező vitte színre. A szereplők időnként felcserélődtek, pontosan a hihetetlen előadásszám miatt, de a kezdetétől a végéig játszó Galamb György így nyilatkozott: „A Kaland utolsó előadása 1941 karácsonya környékén volt. Addig pedig – a nyári szünetet leszámítva – minden áldott este, szabadnap nélkül játszottunk, sőt vasárnap két előadás is volt. Tessék elképzelni, hogy a Képzőművészeti Főiskola portájától, ahol a pénztár volt, egészen a Vörösmarty utcán bekanyarodva a Hunyadi tér felé álltak az emberek a jegyekért, hogy láthassák ezt a végeredményben legklasszikusabb formába öntött sorstragédiát."[1] Maga

1 Salamon István: Egyszemélyes emigráció. Márai emlékek-töredékek. Miskolc, 2003. (továbbiakban: Salamon, 2003.) 52. p. Megjegyzés: Munkánkhoz az alábbi, továbbiakban nem hivatkozott műveket és irodalmat is felhasználtuk: Márai Sándor: Az idegenek. Sértődöttek. A hang. Bp., 1996.; Márai Sándor: Föld, Föld!… Bp., 2002.; Márai Sándor: A nővér. Bp., 2002.; Márai Sándor: A gyertyák csonkig égnek. Bp., 2003.; Márai Sándor: Eszter hagyatéka. Bp., 2003.; ill.: Lőrinczy Huba: „…személyiségnek lenni a legtöbb…". Márai-tanulmányok. Szombathely, 1993.

az író szkeptikus a sikert illetően. Megkérdezte Németh Antaltól: „Mond, Tóni! Hány előadást vársz a darabomtól?" A válasz így hangzott: „Körülbelül januárban elkezdek egy új darabot próbálni, azt februárban bemutatjuk, attól kezdve a te Kalandoddal felváltva játsszuk még jó ideig."[2] Márai erre kerekperec kijelentette: „Nem hiszek neked, Tóni!"[3] Ugyanakkor maga mondja a drámáról: „Számomra az írás kaland. De ez, a darab még nagyobb, még izgalmasabb kalandnak ígérkezik. Ami legjobban meglepett, az érdeklődés, mely a darab iránt mindig megnyilvánul, nagyobb mintha bármilyen szép regényt írna az ember. Szinte azt kell hinnem, hogy ez az érdeklődés nem is annyira nekünk, íróknak, mint inkább az új feladatot megoldó színészeknek szól. Lehet azonban, hogy ez nem más, mint az ember anyaghoz kötött gondolkodásának megnyilvánulása. Élő szóval élő emberektől elmondott dolgok jobban érdeklik, mint a holt betűkben konzervált gondolat. És talán ennek tudata kényszeríti az írót bizonyos idő múlva arra, hogy nagy problémáit, ha ezek még hozzá az élő, húsvér ember problémái, a lehető legközelebb hozza az emberekhez. Ennek pedig legtökéletesebb módja a színpad. Darabom problémája annyira emberi, annyira földhöz, élethez kötött, hogy el kellett jutnom a színpadhoz, a gondolat epikus közvetítéséhez, hogy célomat elérjem."[4] Ezek a gondolatok mintegy ars poeticaként jellemezhetnék Márai drámaszerzői attitűdjét. Mint Galamb György is utalt rá, a mű egyik kiválósága, hogy a mondanivaló elfér a legszigorúbb drámai követelménynek megfelelő hármas egységben. Mindvégig a Kádár Péter orvosi rendelőjében játszódik. Szerzői instrukció: „Történik Kádár tanár rendelőjében, délután kettőtől négyig."[5] Az időkorlátok meglehetősen szűkek, de ilyen rövid időintervallumba is belesűríti a sorstragédiát.

Az orvosnő és az asszisztensnő beszélgetésével indít. A nőben egy előérzet kezd eluralkodni, mely szerint a szerelme, a segédorvos készül valamire. Márai már ebben a látszólag mellékes felvezető jelenetben megteremti a feszültséget. A jelentéktelen asszisztensnő jelleme egy mondat alatt megvilágosodik. „Erős és különös lélek maga. Öt éve ismerem, s most úgy érzem, csak öt perce, hogy igazán megismertem."[6] Mindenesetre a jelenet afelől sem hagy kétséget, hogy szerelmes a tanár úrba. A dráma egy kicsit megpihen a második jelenetnél, amikor semmi nem történik, csupán az, hogy a néző és az olvasó felkészül a következő nagy erejű megrázkódtatás sorozatra. Megjelenik egy újságíró, aki egy huszonöt évvel ezelőtt hír iránt érdeklődik, a nagy események ellenére. Ugyanis ez az a nap, amikor Kádár Péter professzor elérkezik pályája csúcsára, miniszteri kinevezést kap. Ez az ellentét feszíti a jelenetet, de még mindig nem robbantja. Az azonban, hogy váratlanul megjelenik huszonöt év

2 Salamon, 2003. 52. p.
3 Salamon, 2003. 53. p.
4 Márai Sándor: Kaland. Bp., 1940. (továbbiakban: Márai: Kaland.) 97. p.
5 Márai: Kaland. 5. p.
6 Márai: Kaland. 12. p.

után egy orvos, aki külsőségeiben más, mint ez a környezet, jelez valamit. Itt egy rövid kitérőt tennék, utalnék a regényei és a drámai művek közötti összefüggésre. „Regényei és színdarabjai között szoros összefüggéseket fedezhetünk fel. Márai regényeiben is drámákat írt, drámai effektusokkal dolgozott. Nemcsak arról van szó, hogy prózai művei gyakran cselekménytelenek, több bennük a monológ és a dialóg, mint az epikus mozzanat, hanem főleg arról, hogy az író nézőpontja, szemlélete is alapvetően drámai."[7] Nem ismeretlen helyzet két barát sok év múltán történő találkozása. A két évvel később megszülető *A gyertyák csonkig égnek* című regényének ez az alapszituációja. Mint, ahogy ott is, a *Kaland*ban is elszámolnivalója van az egyik szereplőnek. Az elfeledett vidéki barát segítséget kér, és felemlegeti az elmaradt lehetőségeket. Kádár fölényesen indít, de ez hatástalan marad. Doktor Szekeres átlát a fényűző külsőségeken. Mindvégig érezhető, hogy egy szemernyi irigység sincs benne. Itt már repedezik a gondosan felépített fal. A dráma több szálon fut s érezzük, hogy szakadás van készülőben. Azt gondolom itt még kiegyenlítődik a szituáció, mert magyarázatot kapunk, hogy mindez a szeretet lény kedvéért történt így, tehát ez valamelyest felmenti a professzort. Megfogalmazódhat ugyanakkor egy kérdés, hogy áldozatot vállalt-e vagy egyszerűen a könnyebbik részt választotta. A műben vannak olyan kis finomságok, utalások, odavetett mondatok, melyek fölött élő szóban lehet, hogy átsiklik az ember, de olvasva a drámát nem kerülheti el figyelmünket. A következő például: „A betegeket nem tudom selejtezni. A kegyelmes epekő éppenúgy fáj, mint a facér vasmunkás vakbele. Nincs módom válogatni."[8] Ilyen egzisztenciális körülmények között igenis lenne mód válogatni a divatos és felsőbb körökben felkapott orvosnak, de nincs módjában a szenvedélyes tudósnak, a született gyógyítónak. Az ilyen közlésekkel árnyalja az író a szereplők karaktereit. Mindezek előtt vagy a bonyodalom szempontjából az események közben az orvosnő és a segédorvos is lejátssza végső párbaját. A mű elkezd tetőződni, Doktor Zoltán megkapja élete nagy lehetőségét a professzortól, aki fiaként kezeli. Itt már előrevetül az árulás, de csak rejtetten. Egy titokzatos nő az oka a segédorvos fejvesztettségének. Az ilyen árulás is archetipikus az irodalomban, gondolhatunk itt például Julius Caeser és Brutus kapcsolatára, melyet a drámaírás zsenije Shakespeare dolgoz fel. A hangulat fokozásaként a professzor kéri a tanársegédet, hogy beszélje meg a feleségével a problémát. Ugyanennek a gondolatnak a párhuzama a feleség és a férj között zajló párbeszéd, miközben „romlott teremtésnek" nevezi a segédorvos szerelmét, s még nem tudja, hogy a saját felesége fölött mond ítéletet. Szakadékot teremt, mikor a feleség ellenérveire azt feleli: „Te hű vagy és érzékeny. Nem értheted a hűtlenséget."[9] Kiderül a házastársakról valami más is, mégpedig az, hogy elhidegültek egymástól. Itt ismét megtaláljuk a beszélgetésben egy regény lenyomatát.

7 Nagy Sz. Péter: Rend és kaland. A drámaíró Márai Sándor. In: *Színház*, 1991. január. 1. sz. 23. p.
8 Márai: Kaland. 29. p.
9 Márai: Kaland. 53. p.

Az 1939-ben kiadott *Válás Budán* című kötet a színdarabhoz hasonlóan írja le a házasfelek elhidegülését, azzal a különbséggel, hogy ott az orvos monológjából értesülünk a válságról. Ezt a válságot olvashatjuk, láthatjuk a *Kaland*ban dialógusként megvalósulva:

„Kádár: Te mondtad, hogy ez a nap fordulópont. De én nem ma éreztem először, hogy beszélnem kell veled, mert életünkben nincsen valami egészen rendben.
Anna: Mikor érezted először, hogy valami nincs rendben közöttünk?
Kádár: Mintha évekkel ezelőtt elromlott volna közöttünk valami.
Anna: Miért hallgattál erről éveken át?
Kádár: Mert nem volt mint mondanom. Kívülről nem változott semmi. Idő kellett hozzá, míg ez megérti az ember. Lassan érzékelem az élet tüneményeit. Egy napon észrevettem, hogy olyan ez a ház, mintha kihültek volna a szobák.
Anna: Egy napon te is észrevetted.
Kádár: Mintha a lakás éghajlata megváltozott volna. Érted ezt?”[10]

A regényben is éveket hallgattak és éveket éltek még együtt. A végzet ott a régmúltra nyúlik vissza, a drámában pedig egy halálos betegség az összeomlás elindítója. A tanár számára nyilvánvalóvá válik, hogy a felesége tüdőbajban szenved. Már a tünetek felsorolásánál tudja, de a röntgen adja a teljes bizonyosságot. Itt egy rövid kitérőt tennék Márai egy naplójegyzetére: „Délelőtt röntgen. Amíg a gép előtt állok, arra gondolok, hogy most az élet felém fordít egy irodalmi ötletet – a „Kaland”-ban, melyet évek óta játszanak a hadakozó Európa színházaiban, így áll hősnőm az áruló sugár előtt, mint most én, a szerző, az Üllői-úti házban, a masina faggatásának kereszttűzében. Kényelmetlen érzés. Remélem a röntgenes diagnózisa éppen olyan pontos, mint volt az irodalom diagnózisa.”[11] S egy másik feljegyzés így ír a röntgenről: „A fordítás, ez a verseitől és zenéjétől megfosztott shakespear-i szöveg úgy hat, mintha egy embert röntgengéppel mutatnának be. Az ember lényének teljes varázsa elvész így, de a röntgengép sok titkot feltár.”[12] Így fejti meg Kádár tanár a felesége kalandvágyának halálos titkát. Még egy drámai csomópont, hogy elmarasztalja a segédorvost, amiért ezt a vizsgálatot kihagyta. Itt a szemérem és az orvosi etika megfontolásai csapnak össze. Joga van-e kikutatni belsőleg azt a nőt, akihez még egy nem egészen tisztázott viszony fűzi. A tetőpont, hogy elengedi a feleségét a kalandba, de ellenfele számára egy halálos kimenetelű utazássá változtatja, megölve ezzel a varázsos nászút-kaland lehetőségét. E nagy napon minden összeomlik a professzor életében. Itt idézném a *Válás Budán* című regény mottóját: „Akit nappal épít: az éjjel leomlott.”[13] Tekinthetjük akár hybrisnek is,

10 Márai: Kaland. 45. p.
11 Márai Sándor: Napló 1943-44. Bp., 1998. (továbbiakban: Márai-napló.) 103. p.
12 Márai-napló. 29. p.
13 Márai Sándor: Válás Budán. Bp., 2003. 5. p.

az ember büntetlenül nem hagyhatja élete hivatását. A katarzis élménye után van feloldódás, mert a professzor nem tud szakítani munkájával, mi több most már szabadon visszatérhet ahhoz, amit huszonöt évvel ezelőtt elhagyott. Drámai és egyszerű a mű záróakkordja. „Kérem a következőt."[14] Legkésőbb itt minden nyilvánvalóvá válik mind a néző, mind az olvasó számára. A *Kaland* című dráma megvalósulása a legnagyobb művészi tehetségnek, amely a legszigorúbb keretek között feszegeti a lét legalapvetőbb kérdéseit.

A kassai polgárok

A *Kaland*dal sikeresen debütáló Márai nem pihen drámaszerző mivoltában, 1942-ben megírja *A kassai polgárok* című színművét. „Történelmi dráma, parabola, művészdráma: mindegyik és egyik sem. Csak pontos figyelmeztetés, melynek üzenete eljut a mai nézőhöz is: a polgár nemcsak kultúrát, műveltséget és urbanitást teremt, de jogot és törvényt is, az indulat, a bosszú és káosz megfékezésére. Már az első mondat helymeghatározás: »Mindig Nyugatra menj, de ne feledd, hogy Keletről jöttél« – mondja az idős kőfaragó mester."[15] Az apa és fia beszélgetésében Márai nagy ideája kap körvonalat, az egyetemes európai műveltség megvalósulása. János mester egy híres magyar kőfaragó. Ez már az első felvonásban is nyilvánvalóvá válik, de a darab során még inkább bebizonyosodik. Mindenre megtaníthatná fiát, de azt akarja, hogy mindent lásson, lássa Európát. A végső búcsú imperativusza akár az író hitvallása is lehetne: „Maradj hűséges Istenedhez, hazádhoz és jellemedhez. Ámen."[16] Már az első jelenetben előrevetül a dráma magánéleti konfliktusa. A fiú kéri apját üdvözölje nevében fogadott testvérét, Genovévát. Az apa reakciója nyilvánvalóvá teszi, hogy neki is van kötődése nevelt lánya felé. A mű ugyanis két szálon fejlődik. Magánéleti és közéleti érdekek ütköztetése teremti meg a feszültséget. „A különböző Kossuth-, Széchenyi-, Görgey-drámák és hasonló társaik közül többek azért nem jutnak túl soha Nickesdorfon, mert annak az idegennek, aki nem ismeri a magyar történeti mítoszokat és vitákat, annak nem többek, mint megideologizált magyar történeti kérdések szócsövei, politikai polémiákat és didaktikát deklamáló papirosfigurák. Nincs igazi magánéletük, saját egyetemes közemberi sorsuk, mely összefonódik a világ dolgaival, mint nekem, neked, neki, mint mindenkinek."[17] Márai mint a kor egyik legműveltebb hazai írástudó embere, pontosan felmérte, hogy ezt a szálat be kell építenie a közéleti tragédia mellé, így a kettő együtt, mintegy egymást erősítve jut el a végkifejletig. Németh G. Béla szerint János mester a szobrász, az író félig-meddig alteregója. Véleményem szerint, amennyiben a műben van önéletrajzi vonatkozás, úgy az Albertus alakjában inkább tetten érhető: „A város in-

14 Uo. 89. p.
15 Almási Miklós: A Mű vagy a Város. In: *Magyar Napló*, 1990. 41.sz. (október 11.) 14. p.
16 Márai Sándor: A kassai polgárok. Bp., 2003. (továbbiakban: Márai-Kassai polgárok.) 19. p.
17 Németh G. Béla: A regényíró drámai remeklése. In: Németh G. Béla: Kérdések és kétségek. Bp., 1995. 189. p.

dulat és szenvedély is. Udvariasság és kétely. Lelkesedés és kapzsiság. Kő, sok kő, s ennek te vagy mestere. De ember is, sok ember, összezárva a kövek között. S az emberekhez én értek."[18] Nem véletlen, hogy az író, a költő, a gondolkodó ember az, aki a drámában is, éppúgy, mint az életben, először érzi meg a veszélyt. Albertus figyelmeztetése az első vészjelző kondulása a műnek. Az első jelenetekben úgy tetszik, mindenki érzi a közelgő vihart, kivéve János mestert. Mindenki forrong, cselekszik, csak ő marad nyugodt s egyetlen célja van, hogy szobrát befejezze. Hiába való a Gergely páter figyelmeztetése: „Életed és műved ellen tör az erőszak."[19] Ebben a jelenetben János mester még nem döntött sorsa beteljesülése felett: „Menj vissza a kolostorba… a többit bízd Istenre és Ómodéra."[20] Mintha teljesen mindegy lenne, hogy mi történik, pedig ekkor már Jakab mester megkísérti a legnagyobb ajándékkal, amit művészként kaphat, a hírnévvel és a közeggel. A kőfaragó ezen apatikus hangulatába lép be Dyles, a molnár, elmondja, hogy lányát megölték. Már a kaland kapcsán is említettem a látszólag odavetett közlések jelentőségét. Ágnes mondja: „Ismertem a lányod, molnár. Szép volt, mint az ártatlanság. Vasárnap mellettem térdelt a misén, amikor Arnold rector kiosztotta az Úrvacsorát."[21] János mester lelkében itt ébrednek fel az indulatok, amelyek odavezetnek, hogy vésőjét Ómodé szívébe mártja. Az apa mellett, ki nevelt lányát félti a hasonló sorstól, a szerelmes védekező ösztöne is feltámad. A két lány ráadásul különböző. Eszter ártatlan, hithű és egy férfi tisztességes jegyese. Két ilyen karakter is van a műben, Ágnes és a molnár lánya. Velük szemben a következő jelenetben Genovéva jelleméről kapunk ábrázolást. Könnyed, kacér, a fogadott testvére meghódítása után nem riad vissza a kőfaragó megkísértésétől sem. Mindannak dacára, hogy nevelőanyja férjét, a jog értelmében apját csábítaná el. Nem véletlen, hogy a lány félig mediterrán éghajlat alól származik, de ne felejtsük el, hogy ez az, ami János mestert álmaiban is kísérti: „a tenger", „a rodoszi bor", „a firenzei ékszer" és „a fény". Mindennek szublimációja a szobor faragása, a legnagyobb és legtökéletesebb művészi alkotás létrehozása. Az író részéről pedig egy ősi történet, a Pygmalion mítosz becsempészése a műbe. Míg Pygmalion szobra életre kelt és szerethette művét, addig János mester a mű élő mása helyett szeretné a szobrot. A szobor lábainál pedig megszeretné formálni a vénség és nyomorúság alakját. Ez Márai több regényében, sőt naplóiban és drámáiban is visszatérő gondolat, a reménytelen küzdelem az öregség ellen.

Ezután a mű közéleti küzdelmeire terelődik a hangsúly. Kassa városa nem akar behódolni, nem akarja a kivívott jogait elveszíteni. A második felvonás végszavát is János mester szájába adja: „Mondd meg a nádornak és a pereputtyának, hogy jog nélkül nincs emberi élet. Ezt üzenik Kassa polgárai."[22] Az utolsó

18 Márai-Kassai polgárok. 25. p.
19 MÁRAI-Kassai polgárok. 57. p.
20 MÁRAI-Kassai polgárok.57. p.
21 MÁRAI-Kassai polgárok. 66. p.
22 MÁRAI-Kassai polgárok. 122. p.

felvonásban a nők – Genovéva és Ágnes – küzdelmét eldönti a cselekedet. János mester a harcot választja, igazolva ezzel Ágnest és becsületét. Miközben ő az, aki megöli a nádort, a felesége is meghal, mert nincs tovább miért élni. Így hal meg *A gyertyák csonkig égnek* Krisztinája és a *Válás Budán* Fazekas Annája is. A harc eldőlt minden színtéren s az igazság Kassa polgárai mellé áll. János mester sorsa betelt s a költő az, aki a záróhangot kimondja „Hős? Talán. Ember."[23] Ember, kinek egyetemes sorsa, végzetével együtt élni. A mű kapcsán feltétlen szót kell ejteni az író *Az idegenek* című regényéről. A párhuzamok ugyanis kikerülhetetlenek olyan tekintetben, hogy János mesterhez hasonlóan Garren Gábor is a művét félti. Amit Kassa város sikeresen elkerült a 14. században, amikor a dráma játszódik, azt a Garrenek nem tudták megakadályozni. *Az idegenek*ben azt szemlélhetjük, mi történt volna, ha Ómodé nádor győzedelmeskedik. Egy rend, egy város széthullása. „Az individualitást látta kora legfenyegetettebb értékének, azt az individualitást, amely az ő történeti-szociális rögzítettségű értelmezésében az európai örökség elsődleges hordozója, a szocioliberális gondolkodás fundamentális értékpontja volt. S minthogy az európai történeti tradíciót az emberi szellem alkotta kultúra produktumának és önkifejezésének tekintette, a polgári individualitás felbomlását maga is az európai örökség megsemmisülésével azonosította."[24] *A kassai polgárok* színmű keletkezése után is és mind a mai napig sokféle értelmezés szerint metaforikus mű, mely politikai aktualitásokat fejteget. Nagyszerűségét mégis az adja, ha ezt nem látjuk, akkor is egy örök kérdésre választ kínáló alkotás. „Márai írásainak és naplójegyzeteinek összefüggésére, már többen is utaltak. Szegedy-Maszák Mihály szerint „Márai Sándornál nincs önéletrajzibb szerző a magyar irodalomban. Furcsa módon mégsem lehet sokat tudni az életéről. Műveiben tény és kitalálás olyannyira szorosan egymásba fonódik, hogy nehéz kikövetkeztetni, mennyi a valóság és mennyi az alkotói képzelet szüleménye; más forrás pedig nem áll rendelkezésünkre."[25]

Utolsó Magyarországon írt drámája a *Varázs* keletkezését nyomon követhetjük a *Napló 1943-44* lejegyzéseiben. „Első vázlat »A nővér«-hez és utolsó sorok a »Varázs« kéziratán – sorok, melyeket szószerint és valóságosan úgy írok le, hogy közben a rádió figyelmeztet a riadóra, s amíg írom a párbeszédet, arra is kell gondolnom, hogy sietnem kell, mert talán nem lesz időm befejezni a mondatot!"[26] Mint ahogyan azt már az előzőekben megszokhattuk az írótól, ez a színmű sem nélkülözi az izgalmat, már az első jelenetekben sem. Egy házaspár beszélgetésének lehetünk fültanúi s azt is megtudjuk, hogy ez a nap nyugtalanabb a többinél. Ma újra indul a cirkusz előadása. A házasság hátteréről is információt kapunk. Estella a Krisztián felesége, egy balul sikerült ugrás után abbahagyja

23 MÁRAI-Kassai polgárok. 191. p.

24 Kulcsár Szabó Ernő: Az egyéniség foglalta. (Márai személyiségfelfogásának szerkezetéhez.) In: Beszédmód és horizont. Formációk az irodalmi modernségben. Bp., 1996. 205. p.

25 Szegedy-Maszák Mihály: Márai Sándor. Bp., 1991. 15. p.; Szegedy-Maszák Mihály: Önéletrajz és regény Márai életművében. In: *Vigilia*, 1988. május 5. 359-364. p., jún. 6. sz. 444-450. p.

26 Márai-napló. 108. p.

a szereplést és feleségül megy a bűvészhez. Az időkorlátok itt is nagyon szűkek: „Történik ma, egy nagyvárosban, alkonyattól estéig".[27] Estére születésnapi meglepetés készül, s a „meglepetésvacsoráig" minden eldől, minden titokra fény derül. Krisztián a valamikor világhíres, ma már öregedő bűvész egy beszélgetésből megtudja azt, amit talán már régen sejtett, hogy feleségét nem birtokolja egészen. Erőteljes párhuzamok vannak a *Varázs* és a *Kaland* című drámák között. Mindkét mű egy öregedő ember küzdelmét ábrázolja a szerelemért. A *Varázs*ban is egy pillanat alatt dől össze a házasság biztosnak hitt építménye. Krisztián éppúgy bízik az utolsó varázslatban, mint Kádár professzor bízott a csodában. Mindkét drámában van egy fiatal ellenfél s éppúgy, mint a *Kaland*ban az orvos ellenfele egy orvos, itt is szakmabeli a szerető. Apró variáció, hogy ott a házasság után születik a viszony, a *Varázs*ban viszont Estella már a férjhez menetele előtt ismerte Maharamát, az oroszlánszelídítőt. Jelentős különbség még az is, hogy amíg Kádár szakmai rangja, becsülete nem sérül, addig Krisztiánt szakmai oldalról is hatalmas csalódás éri. Őt a hajdani legnagyobb bűvészt elbocsátják, mi több, közlik vele, hogy a sikerek, melyeket magának tulajdonított, már egy idő óta az oroszlánszelídítő Maharama sikerei. Krisztián keserűségében Márai elkeseredettségét is érzékelhetjük. Ebben az időben az irodalmi ízlés megváltozott. A *Napló* és később a *Föld, Föld!...* emlékezéskötet soraiból tudjuk, hogy sok író, vagy nem ír, vagy a politikai ideológiák szolgálatába állítja tollát. Ekkor már egyre inkább foglalkoztatja az emigráció gondolata, éppen ezen okok miatt. „A szakma teljesen lezüllött, ha nem tudnád. Az ízlés megromlott. Minden sokkal durvább."[28] S egy másik gondolat: „A sikert ma nagyon olcsón adják. Néhány durva fogás és kész a siker… A közönséggel nem lehet vitatkozni."[29] Krisztián mégis vitatkozik a közönséggel, nem hajlandó mészárszéket berendezni a porondon, az emberek lelkéhez szól és a közönség gondolataiban olvas. Kiderül, hogy életének minden színterén megcsalják, de amíg az első felvonásban nem tudja ki az ellenfél s faggatózása nem kap választ, a második felvonásban már a lehető legnagyobb természetességgel lép be Maharama öltözőjébe. A mű egyik legkiválóbb írói bravúrja, hogy felteszi a kérdést mind a néző, mind az olvasó fejében, hogy mikor jött rá a bűvész, hogy ki a csábító. Egyik lehetséges megoldás, hogy szakmai sikerei elrablójának személye döbbentette rá, de ez nem válik egyértelművé. Pietro és Krisztián beszélgetése – ami mögött tudjuk, hogy egy barát árulása rejlik – késlelteti a mű egyik csúcspontját. Nagyon jól bánik az író a non-verbális mozzanatokkal is: „Kinyújtja kezét, felemeli az acélkorbácsot, mely az öltözőasztalkán hever."[30] Nagy szerep jut a kellékeknek éppúgy, mint *A kassai polgárok*ban mindenkinek megvan a maga fegyvere: a késcsináló kése, a csiszár fegyvere, a kőfaragó vésője hatalmas jelentőséget nyer. Az orosz-

27 Márai Sándor: Varázs. Bp., 1945. (továbbiakban: Márai-Varázs.) 5. p.
28 Márai-Varázs. 55. p.
29 Márai-Varázs. 55. p.
30 Márai-Varázs. 107. p.

lánszelídítő fegyvere a korbács, míg Krisztiáné a varázspálca. A lélek és a puszta, nyers erő harcának eszközei. Nagyszerű dramaturgiai érzékről tanúskodik, hogy Maharama megijed, amikor Krisztián leleplezi az igazságot, miszerint vetélytársak. A bravúr, hogy utána kiderül, hogy szakmailag értette, s Maharama pillanatokon belül fölényessé válik. Ám a látszólagos vereség csak előkészíti a nagy játszmát, melyben Krisztián azonos erejű ellenfélként áll a küzdelemben. Az oroszlánszelídítő csak szerelmet és fiatalságot tud adni, míg Krisztián biztonságot és nyugalmat, valamint szeretetet és gondolatokat, de ez utóbbira Estellának nincs szüksége. A következő jelenet, azonban mintha erre lenne cáfolat. A két szerelmes beszélgetése módot ad a múltba nézésre. A szerelem hajnalán Estella volt a vesztes fél a kapcsolatban. A bűvésszel való házassága során azonban fordult a kocka, Estella más dimenzióját is megtapasztalta az életnek. Megtudja, hogy sorsával és jellemével nem harcolhat az ember. Úgy tűnik, a felvonás végére megérti ezt Maharama is, s ezért kéri Estellát, hogy kettőjük jövőjéért rabolja el Krisztiántól mindenét. Az utolsó felvonásban a már fent említett kellékek ismét nagy szerepet kapnak. A terített asztal, a menük különleges válogatottsága nem itt bukkan fel először, mind *A gyertyák csonkig égnek*, mind a *Vendégjáték Bolzanóban* című regényben nagy szerep jut az asztal terítékének. Itt két asztal van, az egyik a valóságé, a másik a művészeté. Szemtanúi lehetünk, amint Krisztián, az öregedő, avítt bűvész, visszanyeri hatalmát és megfélemlíti a közönséget. „A „Varázs" egyenes, tiszta vonala a harmadik felvonásban eltört, a szálak összekuszálódtak, az alakok kétségbeesetten kapkodnak valamilyen mentőöv után. Katasztrófa ez, az utolsó pillanatban, mikor a hajó befut a kikötőbe. Nem tudom, partra bírom-e húzni még hőseim? Kár."[31] Ezek a kétségek a Naplóban olvashatóak. Mindezek ellenére a néző vagy az olvasó számára a szálak összekuszálódása a varázslat részének tűnhet, hiszen bűvészkedés közben a reális és irreális határai elmosódnak. Egy újabb idézet a szerzőtől „A »Varázs-ból« már csak keveset kell törölni. Nagyjából megáll a lábán, ha nincs is kotornusa. S azt, ami az értelme (»Vegyünk egy golyót… nem, vegyünk egy embert!…«) – színész amúgy sem tudja, az én elképzelésem szerint, eljátszani."[32] Ezekkel a mondatokkal vált át a szemfényvesztő bűvészkedés kőkemény valósággá. Krisztián el akarja varázsolni Estellát, véghez akarja vinni a csodát. Hogy mi a csoda az a *Kaland*ban nem lett kimondva, a *Napló* soraiból viszont megtudhatjuk. „A csoda, hogy a szeretet mutatványa erősebb, mint a hazugság mutatványa. Erősebb, mint a világ."[33] Meg akarja tudni az igazat, aztán mégis gyenge hozzá vagy még inkább tudja az igazat, hisz ő mondja: „Meg kell keresni ennek az embernek helyét a világban."[34] Megérti, hogy Estella helye Maharama mellett van, azt is megérti ugyanúgy, mint Shakespeare Prosperoja, hogy a varázslat nem elég

31 Márai-napló. 111. p.
32 Márai-napló. 189. p.
33 Márai-napló. 210. p.
34 Márai-napló. 219. p.

vagy nem mindig van rá szükség. Ezután elküldi feleségét az oroszlánszelídítőhöz s ajándékba adja mindenét: a pénzét, a nyugalmát mind feláldozza, s az ő győzelme, hogy Estella nem viszi el. De ajándékozni is, mint minden mást „rögtön és egészen" kell. Nem véletlen, hogy a *Kaland* professzora éppúgy ragaszkodik ahhoz, hogy a költségeket ő állja, mint ahogy Krisztián elküldi Estella után a pénzt és a bundát. Mindkét idősebb főhős lehetőséget kap arra, hogy feleségét visszatartsa, de egyik sem él vele. A professzor kalandot ajándékoz, Krisztián biztonságot. A többlet, amit a *Varázs* színmű ajándékoz nekünk az utókornak, az egy magyar író tépelődése korának kétségei és kérdései között. Így ír: „A »Varázs« hősével tartok, aki a végén ezt mondja: „megismertem az embereket és nem akarok több varázslatot." Ha a magyar nyelv, és az a szellemi igény, mely a magyar irodalmat megteremtette, elpusztul, minek éljek? Nem olyan izgalmas az élet, ha nincs feladat."[35]

Az Egy úr Velencéből verses játék a *Vendégjáték Bolzanóban* című regény tükrében

Márai Sándor a *Vendégjáték Bolzanóban* című regényét 1940-ben írta, s ennek verses átirata az *Egy úr Velencéből* 1960-ban keletkezett. Mi késztette az írót, hogy ezt a művet színre vigye? Talán az, hogy a regény lényege a színjáték. A szereplők maguk is jelmezt öltenek és játszanak. Ebben a regényben valósul meg az igazi kaland. Itt válik nyilvánvalóvá, hogy a kaland nem mindenki kiváltsága. A regényben is drámai a kalandor megérkezése és nem marad el a verses játék megfelelő nyitánya sem. A különbség az, hogy a sokféle véleményt itt egy bohókás farsangi pár rímes dialógusa fejezi ki. A sorok és a rímek nem szabályosak, de hol párosan, hol keresztbe általában összecsengenek, egy sajátos belső ritmust és sodrást adva ezzel a műnek. Sűríti a regényt, szublimálja a monológokat. „A parádésan retorikus monológokból nem elég virtuóz verselésű dialógusok lettek; s a karneváli átöltözősdi-maskarajáték visszakerült oda, ahol eredetileg honos volt: a commedia dell'arte világba. A Vendégjáték Bolzanóban valóban fölülmúlhatatlan szómágiával, bel canto áriákkal gazdag mesterműve a mestersége és ereje birtokában lévő Márainak: körkép egy veszendő, boldogságot kereső, boldogtalanságra ítélt világról. Az Egy úr Velencéből pusztán játék, keser-édes változat a Don Juan-témára."[36] Önmagában is megállja a helyét a darab, de teljes megértése a regény tükrében lehetséges. Érdekes már maga a cím is: „Egy úr Velencéből"- ezt a fogadósnak mondja Giacomo a regényben, mikor ijedten érdeklődik kiléte felől. „Úgy mondta ezt, mintha valamilyen rendkívüli rangot vagy címet jelentene be." Hogy e rang miért különleges annak indoklását szintén a *Vendégjáték Bolzanóban* adja: „Velenceinek születtem, tehát minden enyém, amiért élni érdemes, ajándékba kaptam a szabadságérzést, a ten-

35 Márai-napló. 150. p.
36 Fried István: Márai Sándor titkai nyomában. Salgótarján, 1993. 22. p.

gert, a művészetet és a szép szokásokat, s tudom, hogy élni annyi, mint harcolni, s harcolni annyi, mint igazán és rangosan velenceinek lenni! Boldogság!"[37] A kalandos, szabad jellemnek itt vannak a gyökerei. Érdekes dramaturgiai variáció, hogy a verses játékban még Párma grófjának érkezése előtt elkezd készülődni a bálba, és a vacsorát is megrendeli annak minden kellékével, például vörös rózsa, kristály… Ez a regényben csak a gróffal zajló beszélgetés után történik meg. Mindkét műben szerepet kap a fodrász, mint a hír hordozója. Sok kérdés, amit a regény megválaszolatlanul hagy, a színpadi műben tisztázódik. A regényben nem egyértelmű, hogy a gróf záratta be Giacomot, ez a verses játékban egy tényként kezelt dolog. Keverednek az események és a cselekmények. Mindkét mű középpontjában a két találkozás áll. Giacomo beszélgetése először Párma grófjával, majd Franciskával. A többi monológ és dialóg erre a középpontra ráhangoló opus. A toscanai nővel való dialógus már Franciska megértését készíti elő, mind Giacomoban, mind pedig az olvasóban és nézőben egyaránt. „Senki? … Soha? … A száz között egy sincsen? Egy? … Mint te?…"[38] a színpad világának kitűnő ismerőjeként az író beiktat egy jelenetet, álarcos nőkkel. Ezek a nők szimbolizálják egyfelől a nőket, mint Giacomo hódításait, másfelől a báléjszaka különleges impresszióit. Az álarc, a forgatag sok mindenre lehetőséget kínál. Leginkább egy nagyszabású kalandra, az élet nagy kalandjára, egy műfajában legnagyobb szakértő, legnagyobb alakítására. Giacomo szerződött. Férfiúi és művészi hiúsága egyaránt felébredt, s a szerződés fizikai szabadságot kínál. Nem kell mást tennie, mint művészetéből a legtökéletesebb hódítását produkálnia. A játéknak, az előadásnak azonban van egy másik szereplője, a nő, a partner. Most jön az élet igazi játéka, mert a nő, aki eddig tudattalanul jelentette a másik élet lehetőségét, most tudatosan is felkínálja. „Kiteljesedik az ellentétpár: az egyik oldalon áll a Franciska által képviselt Élet, a Teljesség és a Boldogtalanság."[39] Giacono dönt: „Még nem. A szökés szégyen lenne. A gróf megmondta. Mesterségem A kaland. Megtagadjam sunyin, gyáván? Soha. Lehet, hogy Messer Grande vár rám. Akármi lesz… Maradok, aki voltam."[40] A döntés után azonban visszautalnék a *Varázs* egyik gondolatára, melyet Krisztián az öreg szerelmes mond vetélytársának: „a pillanatért irigyellek, mikor megismerted a kételyt. Eljön a pillanat, mikor megtudod, hogy mindaz, amire büszke vagy, nem sokat ér. Hatalmad az oroszlánok és a női szívek fölött. A vastaps, a siker. Mindebben kételkedni kezdel. Ez még vár rád. Nagy pillanat az, talán a legnagyobb az életben."[41] A kalandor megismerte a kételyt. A színjáték függönye mögött belepillanthatott a toscánai nőn és

37 Márai Sándor: Vendégjáték Bolzanóban. Bp., 1991. 53. p.

38 Márai Sándor: Egy úr Velencéből. In: Márai Sándor: A delfin visszanézett. Válogatott versek, 1919-1977. Bp., 1994. (továbbiakban: Márai-Egy Úr.) 170. p.

39 Mészáros András: Márai Casanova-képe a Vendégjáték Bolzanóban című művében. (Szerelemontológiai olvasat.) In: „Este nyolckor születtem…" Hommage à Márai Sándor. Szerk.: Lőrinczy Huba. Szombathely, 2002. 72. p.

40 Márai-Egy Úr. 199. p.

41 Márai-Varázs. 104. p.

Franciskán keresztül, hogy mi van a kaland nélkül, előtte vagy utána. E műben is érvényesül Márai munkásságának egyik nagy gondolata: jelleme és sorsa minden embernek beteljesedik, s nem érdemes ellene küzdeni.

1982-ben megjelenik Márai Sándor *Jób… és a könyve* című kötet, mely könyv darabjai egy új irányt mutatnak az író munkásságában. „Márai ezt írja 1929-ben, a rendszeres magyar rádiózás megindulása után négy évvel: „…e pillanatban az emberiség legjelentősebb vívmánya […] az emberiség egyik áldása. Csodálatos, egyszerű és mégis titokzatos."[42] Az író felismerte a rádió adta lehetőségeket: „Hamar bebizonyosodott, hogy az új médium író és közönség (hallgatóság) találkozásának különlegesen eleven alkalmait képes megteremteni, s mindazok, akiket izgatott ez az újfajta közeg, a hangos kifejezés lehetősége, idővel kezdtek a Rádióra mint önálló alkotóműhelyre tekinteni."[43] Így lett a virtuális tér a közege a következő műveknek.

Jób… és könyve

„Jób könyvét olvasom. A világirodalom egyik mágikus írása ez. Minden sora arra felel, ami az emberben, – minden korban, minden emberben, – legnagyobb erővel kérdés és visszhang. Ez a kérdés: hogyan viselem el démonomat? Mert a nyomorúságot, a vagyon, a ház, barom, jószág vesztését, a család pusztulását, a kiütéseket és a dögvészt, Isten minden csapását végül is elviseli az ember. A démon legnagyobb ellenfelünk, ilyenkor elcsitul, meglapul, nem jut szóhoz. A démon, – a hiúság, az érzékiség, a kapzsiság, az unalom és a viszolygó kíváncsiság, kielégületlenség démona, – tehetetlen, mikor Isten keze van az emberben. Ilyenkor szenvedünk, de ez a szenvedés elviselhető. Nagy erőket mozgósít bennünk a szenvedő."[44]

Márai hangjátékaiban megfigyelhetünk egy új jelenséget, ami addig nem jellemzi írásait. Ez pedig az abszurd, mint esztétikai minőség. Az abszurd drámát, lényegét tekintve a II. világháború utáni hatalommal bíró kapitalista országok „jóléti társadalmának" individualista színezetű bírálata hívta életre. Ez a folyamatot az író sem hagyta figyelmen kívül, így történhetett meg az, hogy az *Ősszövetség* alakjait belehelyezi egy multinacionális környezetbe. Ne feledjük ekkor már Amerikában él s mindaz, amit ott tapasztal, az emberek jelleme, az üzletorientált lelketlenség így hagy lenyomatot, szó szerint hangot munkásságában. Sem az új hanggal, sem az új látásmód kifejezésében nem vall kudarcot.

A kezdő passzus, s egyben zseniális felütés: Jóbot elfoglalt üzletemberként ábrázolja, akihez régi barátai jönnek életrajzírás céljából. Még egy érdekes je-

42 Márai Sándor: Én és a rádió. In: *Brassói lapok*, 1929. 64. sz. (március 20.) 2. p.; ill. Este nyolckor születtem…" Hommage à Márai Sándor. Szerk.: Lőrinczy Huba. Szombathely, 2002. 158. p.

43 Salamon István: „A rádió területenkívüliséget jelent a magyar irodalomnak". Márai Sándor és a Magyar Rádió, 1932-1948. In: Este nyolckor születtem…" Hommage à Márai Sándor. Szerk.: Lőrinczy Huba. Szombathely, 2002. 158. p.

44 Márai Sándor: Ami a Naplóból kimaradt, 1945-1946. Toronto, 1992. (továbbiakban: Márai-Napló-2.) 84. p.

lenségnek lehetünk tanúi, megjelenik ezekben a hangjátékokban az a direkt humor, ami regényeit és egyéb prózai alkotásait általában nem jellemzi. Példa erre a *Jób… és könyve* hangjáték kezdő sorai:

> „JÓB Halló. Itt Jób beszél. Igen, én személyesen. [Emelt hangon, öblösen.] Mindent be kell biztosítani. Azok után, ami velem történt… Mindent. A szamarakat. Az ökröket. A tevéket. A gyermekeim, mind a hetet. Mit mond?… A feleségeim? Várjon, ezt meggondolom. Mindenesetre küldjön ajánlatot. Hívjon fel később."[45]

Bibliai hitelességű az események felsorolása miként vesztette el Jób mindenét és hogyan került a szemétdombra sebeit cserepekkel vakargatni. A hangjáték egyik kulcsgondolata: „Igen sokan örültek a bukásodnak, mert az Úr ítéletében a pártatlan igazságot látták az emberek. Senkinek nem lehet büntetlenül sikere."[46] A másik meghökkentő gondolat, hogy Jób nem érezte magát olyan roszszul a szemétdombon, mert megértett valamit. „Mert ott értettem meg, hogy az ember nem tud a Teremtő nélkül élni. De a Teremtésben nemcsak föld van és tenger és hold és csillagok. Van benne gyalázat, kínzás, vér, ragya és butaság. Ez még hagyján. De vannak benne az emberek. És az ember nem sikerült."[47] Ezekben a gondolatokban a II. világháborút megélt ember kiábrándultságát érezzük. Akkoriban általános volt, hogy Jóbhoz hasonlóan mindent elvesztettek az emberek, s már a puszta létezés is csak a szerencsések kiváltsága volt. A kérdés vagy tanulság a történetben, a *Napló* soraiban íródik meg: „A nagy próba az a pillanat lesz, mikor Isten megint felemeli Jóbot, visszaad neki mindent, – családot, vagyont, egészséget, – s ő, Jób egyedül marad a démonnal. Ilyenkor helyt állani, ez a nagy vizsga… Jób tudja ezt."[48]

A következőkben a *Jób… és a könyve* kötetből csak azon művek elemzésével foglalkozom, melyek a már megjelent regények átiratai. Az elemzés alapjául a regények tükrében való vizsgálódás, valamint a különbségek felvetése szolgál.

A *Parázs* című hangjáték *A gyertyák csonkig égnek* című regényből íródott drámai párlat. Már a kezdő kép feltételez egy mögöttes ismeretet. „Tábornok és Konrád hangja behallatszik a színre. Vacsora közben megkezdett beszélgetést folytatnak."[49] A regényből tudjuk, hogy ez egy igen súlyos, tényfeltáró beszélgetés, melynek hátterében – a tábornok szemszögéből nézve – barátja árulása áll. Az is érdekes változás, hogy Nini a dajka kicserélődött egy inasra. Alapvető szerepe van Nininek a regényben. Ő az, aki kívülről lát. Felneveli a tábornokot, ápolja haldokló anyját majd később a feleségét is. A nagy találkozás pillanatá-

45 Márai Sándor: Jób… és a könyve. Hangjátékok és televíziós színjátékok 1960-1981. München, 1982. (továbbiakban: Márai-Jób.) 101. p.
46 Márai-Jób. 106. p.
47 Márai-Jób. 112. p.
48 Márai-Napló-2. 84. p.
49 Márai Sándor: Parázs. In: Márai-Jób. 165. p.

ban is ő az, aki mindent elrendez, mindent helyére tesz. Ezt a női oldalt cseréli ki egy semleges, személytelen inasra. A másik nagy változtatás, hogy *A gyertyák csonkig égnek* tulajdonképpen egy drámai monológ, melyet a szerző a tábornok szájába ad. A *Parázs*ban megszólal mintegy védekezésre lehetőséget kapva Konrád is. Nem lehet nem érzékelnünk az iróniát, mellyel a két öregember nevetséges helyzetrekonstruáló törekvéseit szemléli. Elveszti az élét a feltételezhető valamikori gyilkossági szándék azzal, hogy az inast kéri fel a tábornok, hogy álljon be őznek. Már-már a nevetségességig viszi például a következő jelenettel:

„TÁBORNOK átveszi a botot, reátámaszkodik. Így áll. Még mindig nem érted? Ez volt a pillanat, amikor az őz megugrott. János!…
INAS Igen, kegyelmes úr.
TÁBORNOK Te most megugrottál.
INAS Nem, kegyelmes Úr.
TÁBORNOK Mit beszélsz?… A kapitány úr célzott és te megérezted, hogy céloznak reád. Így volt?
INAS Nem így volt, kegyelmes úr. A kapitány úr rosszul célzott."[50]

A regény kulcsmotívumát groteszk ábrázolásmóddal paródiává alakítja. Ennek több megnyilvánulása is van. A regényben tiszteletteljes, szigorú, katonás tábornokot, itt még az inas is nevetségessé teszi figyelmeztetésével, hogy ne izgassa fel magát. Az irónia és paródia mellett ugyanakkor itt helyenként triviálisan kimondja az író mindazt, amit vagy elhallgat a regényben vagy csak finom célzásokat tesz rá. A játék és az irónia tetőpontja, hogy „vén szamárnak" és „vén ökörnek" titulálják egymást, önmagukat és a hajdani vadászatot. Konrád tréfává minősíti. Ám, ami érdekes, a kétely most is megmarad, választ az ölési szándék tekintetében most sem kapunk. Olyan mintha az egész beszélgetés célja Krisztina erényeinek elismerése lenne. A vég sem drámai, két idős barát mindennapos és egyáltalán nem végzetes búcsújának lehetünk szemtanúi.

Az következő elemezendő hangjáték a *Családi kérdés* című mű, mely az *Eszter hagyatéka* című regény drámai átirata. A két regény *A gyertyák csonkig égnek* és az *Eszter hagyatéka* közötti párhuzamot Lőrinczy Huba is felveti az *Eszter hagyatéká*t elemző tanulmányában: „Föltétlenül érdemes megjegyezni: a későbbi -1942-es- keletkezésű regény, A gyertyák csonkig égnek ugyanezt a sablont követi. Ott levél adja hírül a főhősnek, Henriknek, hogy egykori barátja és tiszttársa, Konrád sok évtized elteltével látogatóba érkezik hozzá, s a két könyvnek nem csupán az indulása, az alaphelyzete hasonló. Itt egy vidéki kúria, ott egy vidéki kastély a nagy találkozás színtere, itt is, ott is számvetésbe torkollik a kései viszontlátás, s ha itt a vénülő Nunu, amott az ősöreg Nini a központi szereplő legfőbb szövetségese, titkainak szófukar tudója, értője, öltözékével, viselkedésével

50 Márai-Jób. 166. p.

pedig az állandóság, az időtlenség megtestesítője."[51] Lehet, hogy ez a tematikai és hangulatbeli hasonlóság az oka, hogy az *Eszter hagyatéká*ból is íródott hangjáték *Családi kérdés* címmel. Már a legelső képnél meglepődik az olvasó, ugyanis Lajos és Eszter beszélgetéséből egy olyan különleges szituációt szűrhetünk le, mintha egyenesen a regény folytatását szemlélnénk. A regény ott ér véget, hogy Eszter odaadja Lajosnak utolsó kincsét – ami még megmaradt – a házát, s az ő jövőjét illetően minden homályos. A *Családi kérdés*ben már tudjuk, hogy megváltoztatta döntését, nemhogy nem adja oda házát, de mintegy új élet reményében éppen vár egy árvát, akit örökbe akar fogadni. Az abszurd a műben, hogy az árva, aki megérkezik elmúlt hetvennyolc éves. Érdekes megfigyelés, hogy hogyan szűrődik be, a szexuális forradalom a hangjátékokba. Lajos lánya Márta először egy autóügynökkel él, majd egy másik férfival jön haza. Éppen úgy, mint Jób lányai közül az egyik motorbicikliről lövöldözik a rendőrökre és együtt él egy guruval, a másik heroint szed és a polgárjogi mozgalmak egyik szónoka, a harmadik nudista telepet alapít és hívei társaságában ruha nélkül gitározik. Az árva megérkezik hatalmas döbbenetet keltve. Eszter tér leghamarabb észhez, s az újabb abszurd vonás, hogy rögtön úgy kezeli, mintha a várt fiatal lány lenne. Flóra, az árva tisztában van a család összes titkával, azzal a titokkal is, hogy Lajos és Eszter szeretik egymást. A regényben ez megoldatlan marad, s miképp ott is az tanulság, ami ebben a műben kimondatik: „Mindenki gazember, aki gyáva szeretni azt, akit szeret."[52] Flóra érkezése és tevékenysége a családban megoldja a regény problematikáját, Lajos és Eszter groteszk módon lehetőséget kap az összetartozásra.

A *Jób… és a könyve* kötetnek van még egy darabja, mely szintén regényből íródott. *A nővér* című regény betegségének leírása önéletrajzi ihletésű. Márai is átesett egy ilyen jellegű betegségen, s ennek gyógyulási folyamatán. Mindezt hogyan élte meg, arról naplóbejegyzéseiben olvashatunk. Talán ez a mély és személyes kötöttség a témához eredményezte azt, hogy először regény, majd drámai változatát is megírja. Az 1943-as év utolsó bejegyzése: „Ez az év súlyos betegséget hozott nekem: a betegségben megtanultam, hogy halandó vagyok: nemcsak értelmemmel tanultam meg ezt, hanem testem öntudatával. De van kegyelem is."[53] Majd egy 1944-es bejegyzés: „»A nővér« most érkezett a válaszútra: el kell döntenie, regény legyen e vagy emlékirat? Ez a legnagyobb erőfeszítés egy írói vállalkozáson belül. S érzem, hogy fáradt vagyok."[54] Az előző regényekből leszűrődött drámai munkákhoz képest a *Randevú* című műnek az az érdekessége, hogy nincs változás sem tematikáját sem stílusát tekintve *A nővér* regényhez képest. Mintegy sűrítve van a prózai mű lényege. A híres zongoraművész egy súlyos betegségből majdnem teljes sikerrel felgyógyul, „pusztán" annyi marad hátra, hogy középső- és gyűrűsujjában az idegek elégtek, ennek követ-

51 Lapis József: „A másik hallgat". In: *Alföld,* 2003. 12. sz. 86. p.
52 Márai Sándor: Családi kérdés. In: Márai-Jób. 161. p.
53 Márai-napló. 116. p.
54 Márai-napló.

keztében e két ujj béna marad s ez művészi megsemmisülését eredményezi. A betegség gyötrelmei közepette, amikor választóvonal elé ért a kín, hogy felépül-e vagy meghal megtudja, hogy vannak erősebb erők, mint a szenvedés. Ezen erő a szenvedély. A szenvedély, ami visszahívta a halál öleléséből. Mind a regényben, mind a drámai műben azt hiszi a Maestro, hogy az athéni szerelme eszelős akarata az, ami visszahozza az életbe, de kiderül, hogy az egyik ápolónővér volt az a személy. A nővér a beteggel olyan bizalmasságba kerül, aminél szorosabb viszony nem létezik emberek között. Ezen felül a nővér az összekötő kapocs „a vegyi légyott" és a beteg között. A morfiumos oltás bűvölete az, ami elviselhetővé teszi a betegséget. Mindkét műben a záróakkord s egyben a csúcspont, hogy kér a Maestro még egy oltást, csak a gyönyör kedvéért. A nővér ezzel az utolsó adaggal meg akarja ölni, és e szándék mögött egyszerű női féltékenység áll.

Az elemzések hiányosságai ellenére a cél, hogy bemutassam a polgári írót, a rend őrzőjét, amint a dráma világában kalandozik. A kaland jellemzője a sokszínűség, mely a témaválasztások egyszerűségén kezdve, a drámai effektek kiváló alkalmazásán keresztül, a színpad rendkívüli ismeretéig megnyilvánul. Ezen motívumokból is világosan kitűnik az az általam elfogadhatónak vélt megállapítás, hogy azon tény ellenére, hogy az irodalmi kánon Márait, mint regény- és naplóírót ismeri és tartja számon, a másik kimagasló műnem, a dráma területén is képes volt kimagasló és elismerésre méltó eredményeket alkotni.

Hangyás László

A hatalom-nyelvezet néhány strukturális összefüggése az Apokalipszisben

E tanulmány bevezető áttekintést ad a Jelenések könyvében használt **dunam aidunamij; ecousia; isxujisxuw; kratojkratew** szócsoport előfordulásairól és az Apokalipszis irodalmi szerkezetében betöltött szerepéről.[1] Az **ecousia** igei alakja, az **ecousiazw** nem jelenik meg az Apokalipszisben.[2] A szócsoport együttesen alkotja a könyv hatalom-nyelvezetét, mely kulcsfontosságú a Jelenések központi üzenetének megértése szempontjából.

Amíg egyrészt köztudott, hogy a Jelenések könyvének szerkezete terén még nincs széleskörű konszenzus a kutatók között,[3] és szinte annyi felosztás létezik, ahány kutató,[4] addig az is igaz, hogy a könyv irodalmi szerkezete jelenti a kulcsot a teológiai struktúra meghatározásához.[5] Az a felületes olvasó előtt is nyilvánvaló, hogy az Apokalipszis a Biblia legstrukturáltabb könyve (vö. hét gyülekezet, hét pecsét, hét trombita, hét csapás). Mi áll ennek hátterében?

Úgy tűnik, hogy János a kiazmust, mint nyelvészeti és irodalmi eszközt alkalmazta,[6] amellyel meghatározta a strukturális központ vagy „drámai középpontúság"[7] helyét és szerepét. Ugyanakkor, a Biblia olvasójának és hallgatóinak figyelmét a központi kulcs kifejezésekre összpontosította. Freedman szerint „a kiazmus alapformája egyszerűen a szavak fordított rendjét jelenti kiegyensúlyozó mondatrészekben és kifejezésekben."[8] J. A. Bengel tizennyolcadik század közepé-

---

1 Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni az Adventista Teológiai Főiskola 1998-ban végzett hallgatóinak, Baranyai Gábornak, Gyetvai Gellértnek, Kormos Eriknek, Mándoki Imrének, Márffy Csabának, Mihalec Gábornak, Petőh Imrének és Szilvási Csabának szorgalmas kutató munkájukért, amellyel hozzájárultak e tanulmány létrejöttéhez.

2 A szó mindössze négyszer fordul elő az Újszövetségben: Lk 22:25-ben Jézus az uralkodók hatalommal való visszaélésére figyelmeztet; 1Kor 6:12-ben Pál apostol a szabadsággal együtt járó személyes felelősségünkre emlékeztet; végül 1Kor 7:4-ben kétszer találjuk a szót, mely a házasságban élők kölcsönös alárendeltségét fejezi ki.

3 Vö. Kempson, Wayne Richard: Theology in the Revelation of John. (Ph.D. dissertation, Southern Baptist Theological Seminary, 1982), (továbbiakban: Kempson, 1982.) 38-39. p., 1-7. sz. jegyz.; Stefanovic, Ranko: Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation. Berrien Springs, 2002. 25-49. p.

4 Michaels, J. Ramsey: Interpreting the Book of Revelation. Grand Rapids, 1992. (GNTE 7.) 69. p.

5 Kempson, 1982. 37. p.

6 Ld. Hangyas, Laszlo I.: The Use and Abuse of Authority: An Investigation of the **ecousia** Passages in Revelation. (Ph.D. dissertation, Andrews University, Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1997) 131. p.

7 Ld. Freedman, David Noel: Preface. In: Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Ed.: Welch, John W. Hildesheim, 1981. 7. p. Az „inverzió és egyensúly" kifejezések mellett a „drámai középpontúság" meghatározás is szerepel Freedman írásában, amelyek a kiasztikus konstrukció felismerésének két alapfeltételét jelentik.

8 Uo.

ről való tanulmánya valószínűleg az első tudományos munka, amelyben a görög **xiasmoj** és a latin *chiasmus* kifejezések terminus technicus-ként szerepelnek, hogy leírjanak egy héber irodalmi stílust.[9] Bengel, indexe szerint az alábbi bibliai könyveket analizálta: Mt, Jn, ApCsel, Róm, 1-2Kor, Gal, Ef, Kol, 2Tim, Filemon és Zsid.[10] N. W. Lund egy korai cikkében már megemlíti, hogy az Újszövetségben sok kiasztikus struktúra van.[11] Később, híressé vált művében mind ószövetségi, mind újszövetségi könyveket elemez,[12] köztük a Jelenések nagy részét.[13]

Lund talán leginkább figyelemre méltó eredménye „a kiasztikus struktúra fundamentális törvényeinek" megalkotása. Hét törvénye a következőkben foglalható össze: (1) a centrum mindig a döntő pont, (2) a gondolatmenet új irányt vesz a centrumban, (3) azonos gondolatok jelennek meg a szélső elemekben és a centrumban, (4) néha a hangsúly a centrumból a szélső elemek felé tolódik, (5) egy adott egységen belül bizonyos kifejezések szándékosan bizonyos pozíciók felé gravitálnak, (6) a kiasztikus egységeket bevezető és befejező keret-elemek határolják, és (7) egy adott egységen belül gyakran kiasztikus és alternatív sorok keveréke található.[14]

John W. Welch esszéje, Lund művére építve az alábbi újszövetségi könyvek esetében találja a kiazmust különösképpen meghatározónak: 1Kor, Gal, Ef, Kol, 1-2Tim, Filemon, Zsid, Jak, Jud, Jel, és bizonyos vonatkozásokban a négy evangélium. Welch így foglalja össze felismeréseit: „Úgy találtam, hogy ahol a kiazmus jelen van ott a kérdéses könyv központi üzenetének megértéséhez egy kulcsot jelent."[15] Ian H. Thomson[16] megkülönbözet „makro-kiazmust," amely „egy könyv nagyobb egységét, sőt az egész könyvet átfogja,"[17] és „mikro-kiazmust," amelynek „négytagú szerkezete"[18] (ABB'A' formája) van. Thomson kizárja az ABA formát, mint kiazmust, mert „elvileg a kiazmusban minimálisan négy elemnek kell lennie, hogy inverzió létrejöhessen."[19] Thomson munkahipotézise szerint a kiazmusnak, mint irodalmi eszköznek a fő jellegzetessége

9 Ld. Bengel, J. A.: Gnomon Novi Testamenti. Stuttgart, 1860. (a 3. kiadás alapján, Tübingen, 1773.), xxxii., 1160-1161. p.

10 Uo. 1145. p.

11 Ld. Lund, Nils Wilhelm: The Presence of Chiasmus in the Old Testament. In: *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1929-1930. 110., 126. p.

12 Lund, Nils Wilhelm: Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte. Chapel Hill, 1942. A könyv 7-10. fejezetében az 1Kor, Ef, Kol, Fil, Filemon, és a Róm levelet (145-225. p.), míg a 11-16. fejezetekben a Szinoptikusokat kutatta. (229-319. p.)

13 Előző jegyzetben említett könyvének könyvének 89 oldalát (323-411. p.) Lund az Apokalipszis tanulmányozásának szentelte.

14 Uo. 40-41. p.

15 Welch, John W.: Chiasmus in the New Testament. In: Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Ed.: Welch, John W. Hildesheim, 1981. 248. p.

16 Ld. Thomson, Ian H.: Chiasmus in the Pauline Letters. Sheffield, 1995. (JSNTSS, 111.) (továbbiakban: Thomson, 1995.) Az író a következő szakaszokat elemezte: Róm 5:12-21; Gal 5:13-6:2; Ef 1:3-14; 2:11-22; Kol 2:6-19.

17 Thomson, 1995. 24. p.

18 Thomson, 1995. 23. p.

19 Thomson, 1995. 25. p.

a szimmetria (vagy egyensúly) és a centrális tengely: „Kiazmus jelenlétéről beszélhetünk egy szakaszon belül, ha a szövegben négy- vagy többtagú, bilaterális szimmetria van egy centrális tengely körül. A tengely vagy két elem között helyezkedik el, vagy alkothat egy önálló centrális elemet. A szimmetria egy adott szakaszon belül tartalmazhatja szóbeli, nyelvtani, szintaktikai elemek, vagy gondolatok és koncepciók bármilyen kombinációját."[20] Bár Thomson hangsúlyozza a szimmetriát és az egyensúlyt, bizonyos kiazmusok esetében felismeri az aszimmetria vagy kiegyensúlyozatlanság paradoxonját is, amit az érvelés mozgató erejének tart.[21] Ez a jellegzetesség az egész kiasztikus szerkezetet „dinamikussá" és „képlékennyé"[22] teszi.

Munkája konklúziójában, Thomson használja a „páros" és „páratlan kiazmus" kifejezéseket, amelyekkel a centrális elemek kompozícióját írja le. Egy kiazmus akkor „páros" ha centrális elemében „a kiegyensúlyozott parallelizmus egy párja" található (ABBA forma). Ezzel szemben a kiazmus „páratlan" ha centrális eleme „egyedülálló,"[23] azaz pár nélkül áll (ABCBA forma). Thomson, kutatásai során átdolgozta Lund előzőekben tárgyalt fundamentális törvényeit a kiasztikus struktúrákra vonatkozóan.[24] Hat, gondosan megfogalmazott megfigyelésének lényege az alábbiakban összegezhető: (1) a centrum rendszerint tartalmazza a szerző gondolatának fókuszát, amely egy erőteljes irodalmi eszköz, konkrét exegetikai vonatkozásokkal, (2) a kiazmusok centrumában, vagy annak közelében gyakori az irányváltás, (3) egy adott egységen belül esetenként azonos gondolatok jelenhetnek meg a szélső elemekben és a centrumban, (4) a kiegyensúlyozó elemek rendszerint azonos hosszúságúak, (5) a kiazmusokat alkalmanként bevezető és befejező keret-elemek határolják, amelyek *ugródeszkaként*, vagy *farok-elemként* szolgálnak, (6) a kiasztikusan szerkesztett szakaszok gyakran direkt parallel elemeket is tartalmaznak. Thomson tanulmánya óvatosabb és alaposabb megközelítést jelent a kiazmus komplex jelenségéhez. A kiasztikus szerkezet nem szavak és mondatok matematikai konstrukciója, hanem egy művészi kifejező eszköz, amely a memorizáláson túl, abban segíti az olvasót és a hallgatókat, hogy rámutat az irodalmi egység fókuszára.

Különösnek tűnik, hogy sok tudós eltérő témákat vagy szimbólumokat hangsúlyoz a Jelenések könyvén belül, mint János apostol fő teológiai motívumait, anélkül, hogy a megfelelő irodalmi analízist elvégeznék. Ha csak a legfontosabbakat soroljuk fel az elmúlt huszonöt évben javasolt témák közül, akkor

---

20 Thomson, 1995. 25-26. p.

21 Thomson, 1995. 40. p. Thomson állítja, hogy „az aszimmetriát vagy kiegyensúlyozatlanságot szándékosan használták, mint hangsúlyozó eszközt."

22 Thomson, 1995. 38. p.

23 Thomson, 1995. 217. p., 25. sz. jegyz. Vö. Watson, Wilfred G. E.: Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry. **In: Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis. Ed.:** Welch, John W. Hildesheim, 1981. 127., 130. p.; ahol a „kiasztikus tetrakolon" és a „koncentrikus pentakolon" elnevezéseket találjuk, amelyek lényegileg megfelelnek a fenti „páros" és „páratlan" fogalmaknak.

24 Ld. Thompson, 1995. 26-27. p.

is egy meglehetősen összetett kép tárul elénk az alábbiak szerint: *istentisztelet,*[25] *ciklikus istentisztelet,*[26] *második advent,*[27] *a győzelem/reménység és az elnyomás/csüggedés oszcilláló ellentétei,*[28] *mennyei trón (isteni teljhatalom vagy erő),*[29] *mártíromság,*[30] *Isten győzelme a gonosz felett (áldozat által),*[31] és végül *hűség.*[32] Ezek a tanulmányok a szubjektivitás (vagy a komplexitás) benyomását keltik az emberben, ami egy meghatározható irodalmi szerkezet teljes elvetését is eredményezheti.[33]

Érdekes módon szélesebb körű a kutatók egyetértése a Jelenések könyve központi témáját illetően, ha a könyv koncepciójának háttereként a konfliktusra, a háborúra, vagy a küzdelemre[34] gondolnak. Adela Yarbro Collins, aki továbbfejlesztette Gunkel hipotézisét, azt állítja, hogy „a küzdelem mítosz az a koncepciós váz, amely meghatározza a könyv [Jelenések] egész tartalmát.[35] Elisabeth Schüssler Fiorenza úgy látja, hogy „a szerző fő témája [a Jelenésekben] nem a történelem menete, hanem az a speciális hatalmi harc, ami az isteni és az Isten ellenes erők között folyik, amelyeket itt a földön a keresztény közösség és a RÓMAI BIRODALOM képvisel."[36] Richard Robert Creech úgy hiszi, hogy „a konfliktus témája uralja az egész Apokalipszist. A Bárány Isten fő eszköze ebben a küzde-

25 Barnett, Paul: Polemical Parallelism: Some Further Reflections on the Apocalypse. In: *Journal for the Study of New Testament,* 1989. 111-120. p.; Barnett, Paul: Polemical Parallelism: Some Further Reflections on the Apocalypse. In: The Johannine Writings. Ed.: Porter Stanley E. – Evans, Craig A. Sheffield, 1995. (The Biblical Seminar 32.) 223-231. p.; Bauckham, Richard J.: The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity. In: *New Testament Studies,* 1981. 322-341. p.; Bauckham, Richard J.: Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993. (továbbiakban: Bauckham, 1993.) 118-149. p.

26 Goulder, Michael D.: The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies. In: *New Testament Studies,* 1981. 342-367. p.

27 Wallis, Wilber B.: The Coming of the Kingdom: A Survey of the Book of Revelation. In: *Presbyterion*, 1982. 13-70. p.

28 Gager, John G.: The Attainment of Millennial Bliss through Myth: The Book of Revelation. In: Visionaries and Their Apocalypses. Ed.: Hanson, Paul D. Philadelphia, 1983. (IRT 2.) 146-155. p.

29 Boring, M. Eugene: The Theology of Revelation: 'The Lord Our God the Almighty Reigns'. In: *Interpretation*, 1986. 257-269. p.; Farmer, Ron: Divine Power in the Apocalypse to John: Revelation 4-5 in Process Hermeneutic. In: Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers. Ed.: Lovering, Eugene H. Jr. Atlanta, 1993. 70-103. p., 91-92. p.

30 Reddish, Mitchell G.: Martyr Christology in the Apocalypse. In: *Journal for the Study of New Testament* 1988. 85-95. p.

31 Kiesler, Herbert: Christ: Son of Man: Lamb. In: Symposium on Revelation-Book II: Exegetical and General Studies. Ed.: Holbrook, Frank B. Silver Spring, 1992. (DARCOMS vol. 7.) 409-429. p., 409. p.; Minear, Paul S.: I Saw a New Earth: An Introduction to the Visions of the Apocalypse. Washington, 1968. xvii. p. (a győzelem 6 látomását sorolja fel Jel 1:9-22:7 alapján); Wink, Walter: Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination. The Powers. vol. 3. Minneapolis, 1992. 321. p.

32 Sinclair, Scott Gambrill: Revelation: A Book for the Rest of Us? Berkeley, 1992. 76. p.

33 Wainwright, Arthur William: Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation. Nashville, 1993. 149. p. A szerző így érvel: „[a Jelenések] sokkal rendezettebb, mint a legtöbb apokalipszis […] Pontos vázlata azonban, ha egyáltalán van, megfoghatatlan."

34 Vö. Gunkel, Hermann: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Göttingen, 1895. Ez utóbbi valószínűleg az első kísérlet arra, hogy a Jelenések 12 hátterében a küzdelem mítoszt feltételezzék.

35 Ld. Collins, Adela Yarbro: The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976. (HDR 9.) 231. p.

36 Fiorenza, Elisabeth Schüssler: Book of Revelation. Ed.: Crim, Keith. Nashville, 1976. (IDBSup.) 744-746. p.

lemben."[37] Richard J. Bauckham azt állítja, hogy Jel 12:1-14:5-ben „János bemutatja az eszkatológiai háború harcosait."[38] Később hozzáteszi, hogy a Jelenések könyvének az a megkülönböztető jellegzetessége, hogy „miközben a szent háború *nyelvezetet* gazdagon használja, annak *értelmét* a gonosz feletti nem katonai győzelemmé alakítja."[39] Barbara Wootten Snyder hangsúlyozza, hogy az ősi küzdelem mítoszban fellelhető mitológiai váz „egyrészt irodalmi koherenciát biztosít a Jelenések egész szerkezete számára," másrészt „segít az apokaliptikus képek és szimbólumok megértésében."[40] Charles Homer Giblin viszont azzal érvel, hogy „egy állandó tematika, Isten Szent Háborúja, hatja át János egész kompozícióját". Később azt a kijelentést is teszi, hogy „ez a tematika segít a Jelenések strukturális egységének és összetartásának megerősítésében, valamint egy sajátos és domináns teológiai hangsúly megteremtésében."[41] E központi téma átgondolása után vizsgáljuk meg közelebbről az Apokalipszis sajátos szerkezetét!

Valószínűleg Wilhelm Bousset volt az, aki először tett kísérletet arra, hogy a Jelenések könyve hét elemből álló szerkezetét leírja, amelyben Jel 12:1-14:20 elnevezése „Az apokaliptikus prófécia kulminációja."[42] Azt az elképzelést, hogy az Apokalipszis egy dráma,[43] amelynek hét „felvonása," minden felvonásnak pedig hét „jelenete" van, James L. Blevins elevenítette fel.[44] Bár először konkrétan nem említette a Jelenések koncentrikus szerkezetét, „a IV. felvonás: A hét drámai helyzet (Jel 11:19-15:4)" szerinte az Apokalipszis nyilvánvaló központja.[45] Blevins második könyvében azonban már megfogalmazta a Jelenések látomásainak hét sorozatát, amelyet az „ABCDC'B'A' strukturalista formának" nevezett el.[46] Ennek a formának a centrumában „D" Jel 11:19-15:4-et (A konfliktus látomásait) jelenti, melyet ő az Apokalipszis „tetőpontjának"[47] tekintett. Szerinte ebben a formában „a Jelenések időtlen, ciklikus természete teljesen nyilvánvaló."[48]

---

37 Creech, Richard Robert: Christology and Conflict: A Comparative Study of Two Central Themes in the Johannine Literature and the Apocalypse. (Ph.D. dissertation, Baylor University, 1984.) 175. p.

38 Bauckham, Richard J.: The Book of Revelation as a Christian War Scroll. In: *Neotestamentica*, 1988. 17-40. p. (továbbiakban: Bauckham, 1988.); Bauckham, 1993. 210-237. p.

39 Bauckham, 1988. 28., 30. p.

40 Snyder, Barbara Wootten: Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple. (Ph.D. dissertation, University of California at Berkeley, 1991.) 1. p.

41 Giblin, Charles Homer: The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy. Collegeville, 1991. (GNS, 34.) 224. p.

42 Bousset, Wilhelm: Die Offenbarung Johannis. Göttingen, 1906. 335. p. Az Apokalipszisnek ezt a kulmináló részét (12:1-14:20) három látomás előzi meg, és három látomás követi.

43 Ezt a hipotézist John Wick Bowman népszerűsítette az ötvenes évek közepétől. Vö. Bowman, John Wick: The Drama of the Book of Revelation: An Account of the Book with a New Translation in the Language of Today. Philadelphia, 1955. 77. p.; Bowman, John Wick: Book of Revelation. Ed.: Buttrick, Arthur George. Nashville, 1962. (IDB) 4:58-71. p.; Bowman, John Wick: The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message. In: *Interpretation*, 1955. 436-453. p.

44 Blevins, James L.: Revelation as Drama. Nashville, 1984. 7-10. p.

45 Uo. 57-73. p.

46 Blevins, James L.: Revelation. Atlanta, 1984. (KPG) 8. p.

47 Uo. 8. p.

48 Uo. 58. p.

1996-ban jelent meg nyomtatásban Ekkehardt Müller disszertációjára, amelyet Jel 4-11 mikro-struktúrájáról írt.[49] Tanulmánya, mely magában foglalja a Jelenések könyve teljes görög szövegének szintaktikus bemutatását[50] és az Apokalipszis szókincse döntő részének listáját,[51] a Jelenések egy nagyobb részének első átfogó mikro-strukturális elemzése. Müller a görög szöveg alapján az Apokalipszis hét nagy egységét azonosítja,[52] nem számítva a Prológust (1:1-8) és az Epilógust (22:6-21). Később ezeket az egységeket tovább elemzi és felfedez kisebb egységeket, mikro-struktúrákat[53] az átfogó, nagy szerkezeten belül. Érdekes módon ezek a mikro-struktúrák mind „páratlan kiazmusok" (ABCBA forma), egyetlen kivétellel - Jel 11:11-13 - ahol egy „páros kiazmus" (ABCCBA forma) található.[54]

Amikor Müller összefoglalja tanulmánya eredményeit, megjegyzi, hogy a mikro-strukturális elemzés meg tudta határozni a szakaszok terjedelmét, és ilyen módon segít a kis egységek interpretációjában. A kutatás olyan stílusbeli sajátosságokra is rámutatott, amelyek segítséget nyújtanak a szakasz főhangsúlyának, intenzitásának, valamint csúcspontjának felfedezésében. Müller makro- és mikro-strukturális elemzésére építve bárki megfigyelheti a Jelenések nagy kiasztikus szerkezetét (ABCDED'C'B'A' forma). Ebben a formában „E" (Jel 11:19-14:20) jelenti a szerkezeti központot. Ha ehhez a központhoz határoló egységekként hozzáadjuk Jel 8:2-11:18-at és 15:1-18:24-et (D és D'), az így kapott részekben az **ecousia** szakaszoknak több mint kétharmada (17), míg a **dunamai**/**dunamij** szakaszoknak pontosan a fele (11) található.

Ha valaki a könyv teljes összefüggésében akarja tanulmányozni a hatalom-nyelvezetet, akkor a Jelenések egész szövegét figyelembe kell vennie, beleértve a Prológust (1:1-8) és az Epilógust (22:6-21) is. Ennek megfelelően az Apokalipszisnek mind a kilenc egysége (ABCDED'C'B'A' forma) látható a következő ábrákon.

Az ábrák azonban nem csak az Apokalipszis kilenc irodalmi egységét vázolják fel, hanem egyúttal szemléltetik a négy pár parallel elemet is, továbbá kiemelik a könyv kiasztikus fókuszát/szerkezeti központját (E = Jel 11:19-15:4), amely átfedi a szövegi középpontot.[55] Ez a makro-struktúra egy nagy „páratlan kiazmust" mutat. Ehhez hasonló irodalmi szerkezetet figyelhettünk meg korábban a Jelenések mikro-struktúráinak többségénél is. Ezért biztonsággal mondhatjuk, hogy az Apokalipszist mind makro-, mind mikro-strukturális szinten

49 Ld. Müller, Ekkehardt: Microstructural Analysis of Revelation 4-11. Berrien Springs, 1996. (továbbiakban: Müller, 1996.)

50 Müller, 1996. 435-698. p.

51 Müller, 1996. 699-727. p.

52 Ld. (1) 1:9-3:22, (2) 4:1-8:1, (3) 8:2-11:18, (4) 11:19-14:20, (5) 15:1-18:24, (6) 19:1-20:15, (7) 21:1-22:5.

53 Müller, 1996. 240., 318., 319., 347., 350., 375. p.

54 Müller, 1996. 375. p.

55 A szövegi középpont magyarázatához ld.: Hangyás László: Az **ecousia** szakaszok vizsgálata a Jelenések könyvében. (1) In: *ATF Szemle,* 2002. 1. sz. 9. p. A kiasztikus fókusz (Jel 11:19-15:4) meghatározásához: Hangyás László: Az **ecousia** szakaszok vizsgálata a Jelenések könyvében. (2) In: *ATF Szemle,* 2003. 1. sz. 16. p., küln. 25. sz. jegyz.

alapvetően ugyanaz a kiasztikus szerkezet (ABCBA forma) jellemzi. Ez a következetesen visszatérő forma viszont azért jelentős, mert a „páratlan kiazmus" (a centrális elemek kompozíciója) egyfajta kiegyensúlyozatlanságot hordoz a szerkezeti központjában.

Az eddigieket összefoglalva világos, hogy bár jelenleg nincs széleskörű tudományos konszenzus a Jelenések struktúráját illetően, az alábbi területeken közös érdeklődés mutatkozik:

1. A konfliktus/háború/küzdelem téma a könyv koncepciójának háttere,
2. Fontos a könyv központi látomása/egysége/jelenete (Jel 11:19-15:4),
3. Az Apokalipszis makro-szerkezete kiasztikus/koncentrikus.

Most az első két ábra alapján először tekintsük át a Jelenések **ecousia** szakaszait, majd a **dunamai**/**dunamij** szakaszokat, amelyek a legdöntőbbek a könyv fókuszának megértése szempontjából. Eközben az alábbi kérdésekre keressük a válaszokat: Milyen szerepet játszanak ezek a szócsoportok az Apokalipszis átfogó „kiegyensúlyozatlan" vagy „páratlan" kiasztikus szerkezetében? Hogyan és hol jelennek meg, és mit hangsúlyoznak az ún. *csomópontok* a könyv struktúrájában? Csomópontok alatt azt értjük, hogy mind az **ecousia**, mind a **dunamai**/**dunamij** szakaszok láthatóan koncentráltan jelennek meg a Jelenések adott fejezeteiben.[56]

Az **ecousia** szó gazdag jelentéstartalmának minden árnyalatát szinte lehetetlen áttekinteni a jelen munka keretein belül. A teljesség igénye nélkül tehát, a legtömörebb meghatározásokat az alábbiak szerint adhatjuk vissza: *lehetőség, megbízatás, felhatalmazás; teljhatalom, képesség, hatalom; hatalmasság, hatóság, följebbvalók, felsőség.*[57]

A szó lényegileg viszonyfogalom, a delegált hatalom, a felhatalmazás leírására szolgál.[58] Az Apokalipszisben huszonegyszer fordul elő,[59] ennek több mint kétharmada (17) a centrális elemekben (DED') koncentrálódik. Ezekben az elemekben váltakozóan *negatív* és *pozitív* tartalommal telik meg a kifejezés, attól függően, hogy *kitől ered* a hatalom, ill. *mennyire élnek vissza* vele. A hatalom mögött két erő állhat: Isten/Krisztus és a Sárkány/Sátán. Érdekes, hogy a könyv 9. és 13. fejezetében (a „D" és „E" elemekben lévő csomópontokban) a démoni erők túlsúlya mutatkozik, míg a Jelenések szövegi középpontja (12:7-12) rendkívül pozitív. Itt a mennyei szózat hangos szóval (a **h swthria, h dunamij, h basileia, h ecousia** kifejezésekkel) hirdeti Krisztus üdvözítő hatalmát. Úgy tűnik, hogy az „E" páratlan elemen belül, amely szerkezetileg egy látszólagos „egyensúly vesztés," a kiasztikus fókusz negatívizmusa egyensúlyba kerül a szövegi középpont pozitívizmusa révén.

---

56 Például az **ecousia** a kilencedik és a tizenharmadik fejezetben (négyszer ill. ötször), míg a **dunamai**/**dunamij** a negyedik-hetedik és a tizenkettedik-tizennegyedik fejezetben (hatszor ill. ötször).

57 Varga Zsigmond J.: Újszövetségi görög-magyar szótár. Bp., 1996. (továbbiakban: Varga, 1996.) 334. p.

58 Ennek megerősítéseként az **ecousia** nyolc esetben (Jel 2:26; 6:8; 9:3; 13:2, 4, 5, 7; 17:13) az *adni*, míg további egy esetben (17:12) a *kapni* igével áll szoros összefüggésben.

59 Ld. Jel 2:26; 6:8; 9:3, 10, 19; 11:6; 12:10; 13:2, 4, 5, 7, 12; 14:18; 16:9; 17:12, 13; 18:1; 20:6; 22:14.

A démoni erők leírására eltérő képanyagot találunk az Apokalipszis 9. és 13. fejezetében. A kilencedik rész a *mélység*ből kiáramló *füst*tel indít, azután *sáskák*, majd *skorpiók* jelennek meg, később harci *lovak emberi arc*cal és *asszonyi haj*jal, de *oroszlán fog*gal indulnak az ütközetre, miközben a lovak farka *kígyófej*hez hasonló.[60] A tizenharmadik fejezetben viszont két „mutáns" vadállat (az egyik a *párduc*, a *medve*, az *oroszlán*, és a *sárkány* keveréke, a másik pedig a *bárány* és a *sárkány* egyesülése) jelenik meg a *sárkány* eszközeként.[61] Ez az összetett szimbolika a démoni erők sokszínűségét írja le drámai tömörséggel, hatásos képekkel kifejezve azt az igazságot, hogy a démoni erők elhatalmasodása együtt jár a földi hatalmak elállatiasodásával. Amíg a kilencedik fejezetben *még* felbukkan *az emberi arc*, addig a tizenharmadik fejezetben *már csak vadállatok* jelennek meg, amelyek fő célja a „jelek" általi hitetés (vö. Jel 16:13, 14).

A fennmaradó négy **ecousia** előfordulás elszórtan található a Jelenések szerkezetében. Jel 2:26 és 22:14 a győztesek eszkatológiai jutalmáról szóló ígéret. Jel 6:8 és 20:6 viszont, mivel két párhuzamos szerkezeti elemben (C és C') található, egyrészt a *halál* hatalmának erejét, másrészt a *második halál* hatalmának megszűnését írja le.

A **dunamai** szó alapjelentése: *képes, bír, tud; -hat, -het* (általában infinitivusszal), míg a belőle képzett **dunamij** jelentése: *erő, képesség, hatalom; erő-megnyilvánulás; (isteni erővel tett) csoda; hatás.*[62] Az ige tízszer,[63] a főnév tizenkétszer[64] fordul elő az Apokalipszisben. A második ábra világossá teszi, hogy a fenti szavak csomópontjai szélesebb területeket fognak át a Jelenésekben, mint az **ecousia** csomópontjai. Másképpen kifejezve, a **dunamai**/ **dunamij** nem csak a centrális elemekben (DED'), hanem a „B" és „C" szerkezeti egységekben is koncentrálódik. Ebből következik, hogy a szavak mind az Apokalipszis fókuszának megértéséhez, mind a fókusz hátteréhez kulcsot jelentenek. A „B" és „C" elemekben egyrészt az *emberi erő, képesség* leírását adják (Jel 2:2; 3:8; 5:3; 6:17; 7:9), másrészt fontos összetevői a himnuszok *doxológiá*jának (Jel 4:11; 5:12; 7:12; vö. Jel 19:1).

A „D" és „D'" egységekben hasonló értelemben szerepelnek a szavak: *emberi erő, képesség* (Jel 9:20; 15:8; 17:13; 18:3), és *isteni erő* (Jel 11:17). Az „E" páratlan elemen belül szintén hangsúly kerül az *emberi erő*re (Jel 13:17; 14:3), de ugyanakkor a *hatalommal való visszaélés*re is (Jel 13:2, 4. Érdekes módon mindig az **ecousia** mellett!), ami hamis imádathoz vezet. Végül, a szó főnévi alakja Krisztus *isteni erejé*t hirdeti a Jelenések szövegi középpontjában (Jel 12:10. Szintén az **ecousia** mellett!). Az **isxuj** szó alapjelentése: *erő, szilárdság; képesség, hatalom; erőszak; haderő; erősség,* míg a belőle származó **isxuw** jelen-

60 A képanyag hátteréként ld. 1Móz 3:1-5; 2Móz 10:15; Jóel 2:4-10; Lk 10:17-20; 1Pt 5:8; Jel 12:9; 20:2.
61 A képanyag hátteréként ld. Dán 7:2-7; Mt 7:15; Jel 12:3.
62 Vö. Varga, 1996. 241-243. p.
63 Ld. Jel 2:2; 3:8; 5:3; 6:17; 7:9; 9:20; 13:4, 17; 14:3; 15:8.
64 Ld. Jel 1:16; 3:8; 4:11; 5:12; 7:12; 11:17; 12:10; 13:2; 15:8; 17:13; 18:3; 19:1.

tése: *jó erőben van; képes valamire, tud valamit, megvan az ereje, képessége valamire; jelentősége van, jelentős; hathatós.*[65] A főnév kétszer,[66] az ige mindössze egyszer[67] található az Apokalipszisben. A „C" egységben a *doxológiá*k része (Jel 5:12; 7:12. A **dunamij** mellett!). A centrális elemeken belül („E" egység) viszont a fizikai/lelki *képesség* hiányát írja le (Jel 12:8). A **kratoj** szó alapjelentése: *erő, hatalom, uralkodás; erőkifejtés, erőszak,* míg a belőle képzett **kratew** jelentése: *hatalmában van valaminek; hatalmába kerül valakinek/valaminek; foglyul ejt; birtokába vesz, elér; (hatalmában) (meg)tart; (meg)akadályoz; magánál tart, (meg)őriz.*[68] A főnév kétszer,[69] az ige nyolcszor[70] fordul elő az Apokalipszisben. A Prológusban és a „C" elemben a *doxológia* része (Jel 1:6; 5:13). A „C'" egységben *megragadni, foglyul ejteni* értelemben szerepel (Jel 20:2). A „B" és „C" elemekben összesen hétszer található az igei alak, *tartani, megtartani* jelentéssel (Jel 2:1, 13, 14, 15, 25; 3:11; 7:1).

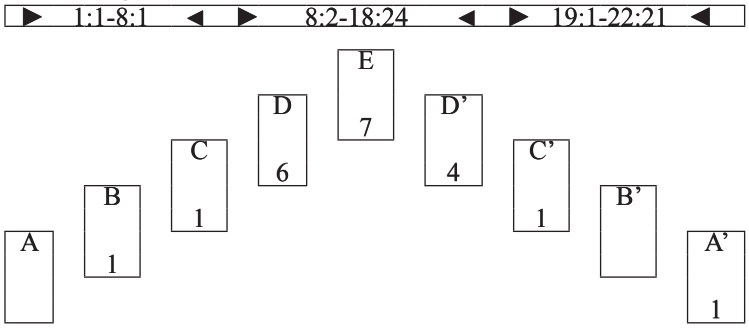
Az Apokalipszis hatalom-nyelvezetének összefoglaló táblázata világosan mutatja, hogy a kifejezések döntő része a centrális (DED'), továbbá a „B" és „C" elemekben fordul elő. A Jelenések fókuszában az **ecousia** és a **dunamai**/**dunamij** szócsoport közvetíti a hatalommal való élés és visszaélés problémáját. Az **isxuj**/**isxuw**, valamint a **kratoj**/**kratew** szócsoport viszont, esetenként a **dunamij**-szal együtt, mindig pozitív tartalmú a doxologikus formulákban.

65 Vö. Varga, 1996. 478., 479. p.
66 Ld. Jel 5:12; 7:12.
67 Ld. Jel 12:8.
68 Vö. Varga, 1996. 554., 555. p.
69 Ld. Jel 1:6; 5:13.
70 Ld. Jel 2:1, 13, 14, 15, 25; 3:11; 7:1; 20:2.

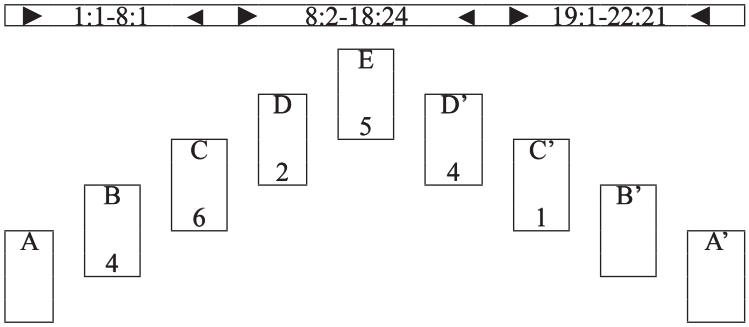
ÁBRÁK

Az ábrák az egyes szavak előfordulásait jelzik a Jelenések könyvének irodalmi szerkezetén belül. A nyilak a fő részek kezdetére és végére mutatnak.

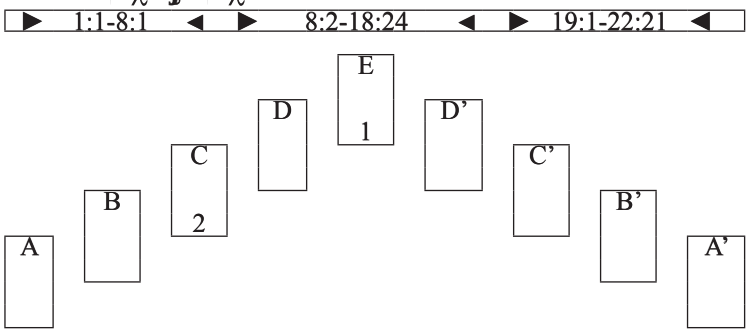
1. ábra ἐξουσία



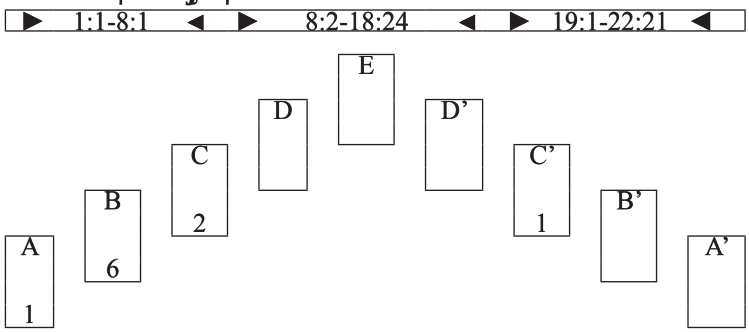
2. ábra δύναμαι/δύναμις



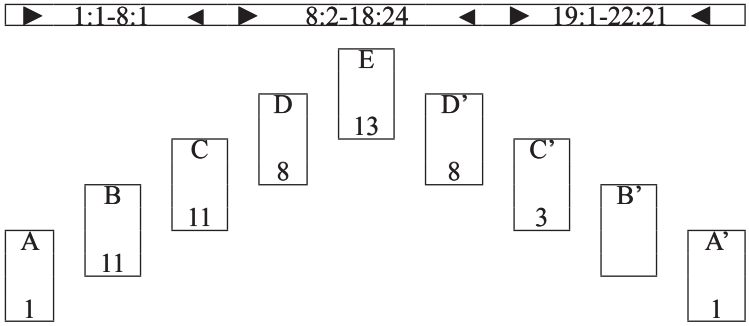
3. ábra ἰσχύς/ἰσχύω



4. ábra κράτος/κρατέω



5. ábra A hatalom-nyelvezet előfordulásai a Jel-ben



Heinz, Daniel

Adventgemeinde und Reformation

Wir Menschen des ausgehenden 20. Jh. müssen mit Grossgefahren leben, vor denen sich unsere Grosseltern in ihren schwärzesten Alpträumen nicht zu fürchten brauchten: Zum ersten Mal ist es dem Menschen in die Hand gegeben, sich selbst und seine Lebensgrundlagen zu vernichten. Der mögliche Atom-, Wachstums- und Umwelttod hängt wie ein Damoklesschwert über uns. Und wie immer, wenn wir Menschen vor einem Berg von Problemen stehen, gibt es die, die uns in ungebrochenem Optimismus weismachen wollen, es stehe alles zum Besten auf dieser besten aller Welten und die, die von lähmender Resignation befallen sind und alles verloren geben. Der Philosoph Ulrich Horstmann spricht vom „Endspiel", das vor uns liegt, nachdem wir den zweiten „Vorbereitungskrieg" schon hinter uns haben. Die Vernichtung des „Untiers Mensch" ist unaufhaltsam. „Kein Gott, keine Vorsehung und keine Philosophie können auf Dauer das Verschwinden des Untiers Mensch von diesem Planeten verhindern" (Profil, 14. 5. 1984, S. 60). Der Mensch – so Horstmann – hat wohl Geschichte, aber keine Zukunft. Wir waren, werden aber bald nicht mehr sein. Wir leben im „Präapokalyptikum", denn die Apokalypse, der endgeschichtliche Untergang, ist nicht abwendbar. Dieses Schicksal ist nach Horstmann auch hoch verdient, denn das „Untier Mensch, welches das Tierreich in einen Schlachthof verwandelt hat und die Flora entweder ausmerzt oder unter seine chemische Knute zwingt, das in Strömen eigenen und fremden Blutes zu waten gewohnt ist, hat sein Heimatrecht auf diesem Planeten längst verwirkt" (ebd., S. 62).

Wie reagieren Christen auf diese pessimistische Vision? Können sie eine Antwort anbieten? Oder schwanken sie auch zwischen hybridem Optimismus und lähmender Resignation? Wenn man prominente Christen unserer Tage befragte, so würden wir im Unterschied zum zitierten Philosophen wahrscheinlich ermutigendere Antworten bekommen. Sind sie aber auch richtig? Da wird uns an allen Ecken und Enden gesagt, Christen sollten sich am Riemen reissen und im Verein mit anderen Religionen das „Überleben der Menschheit" sichern. Die gemeinsame Grundlage dazu wäre die „abrahamische Ökumene" zwischen Juden, Christen und Moslems im Rahmen des „Projektes Weltethos", wie Hans Küng meint. Dagegen wäre nichts einzuwenden, im Gegenteil: Christ sein heisst, sich beständig für Frieden und Mitwelt zu engagieren, um die Qualität des Lebens in allen Bereichen zu maximieren. Das kann jedoch nicht bedeuten, dass Christen aus sich heraus die heile Welt zu schaffen imstande sind. Alles, was sie zu tun vermögen – und das ist nicht wenig – ist Signale zu setzen

für das kommende Reich Gottes. Es ist sehr zweifelhaft, ob wir eine „Zivilisation der Liebe“ vor uns haben, wie sie Johannes Paul II erhofft oder ob wir durch ein „Konzil des Friedens“, wie es der Physiker und Philosoph Carl Friedrich v. Weizsäcker vorgeschlagen hat, zu einem neuen Denken und Handeln kommen werden. Auch die Kirchen und Religionen trauen in gut aufklärerischer und fortschrittsverhafteter Manier dem Menschen zu, ein „Faber der Geschichte“ zu sein, dem ihre Beherrschbarkeit zugemutet werden kann (vg1. E. Lange, Die ökumenische Utopie, München 1986, S.158). Niemand wird der Analyse von Carl F. v. Weizsäcker widersprechen, dass „sich die Menschheit heute in einer Krise befindet, deren katastrophaler Höhepunkt wahrscheinlich noch vor uns liegt“, und zwar in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Natur. Sicherlich wäre angesichts dieser Gefahren ein echtes und ehrliches Zusammenwirken der Christen und eine friedliche und fruchtbare Koexistenz der Weltreligionen geboten. Ist aber der Mensch wirklich dazu fähig?

Wir haben uns aber zweifellos vom ursprünglichen Geist des Christentums entfernt, wenn wir unsere Hoffnung nur noch auf den Menschen setzen und die – wie es das Evangelium verheisst – aus der Krise aufbrechende göttliche Rettung lediglich als „pessimistische Apokalyptik“ abwerten! Die ersten Christen hätten angesichts unserer heutigen Lage sicherlich nicht nach einem Religionsbund und nicht nach Friedenskonzilien gerufen, sondern sich an das Wort ihres Herrn erinnert: „Wenn aber dies anfängt zu geschehen, so sehet auf und erhebt eure Häupter, darum dass sich eure Erlösung naht“ (Lk. 21, 28). Und in dieser Hoffnung waren sie keineswegs untätig. Im Gegenteil, sie setzten sich für die Erhaltung des Römischen Reiches mit friedlichen Mitteln ein, ohne ihre Erwartungen auf Rom zu setzen. Ihre Hoffnung war nicht „Roma aeterna“, das ewige Rom, sondern das ewige Reich Christi, das die Reiche dieser Welt ablösen wird.

Der Sommer, der nie enden wird (Martin Luther)

Die Wiederkehr Christi in der Erwartung des Reformators und der Adventbewegung des 19. Jh.

Nicht anders verhielt es sich, als nach 1.500 Jahren der Augustinermönch Martin Luther das verweltlichte, entartete und im Formalismus erstarrte Christentum zu seinen Quellen zurückzuführen suchte. Luthers einmalige Tat, nach Jahrhunderten der Deformation wieder auf den authentischen Paulus zurückzugreifen und die evangelische Heilslehre von aller menschlichen Umklammerung und Verwässerung zu reinigen, wird heute von fast allen Christen anerkannt und von nicht wenigen römisch-katholischen Theologen gewürdigt. Was aber fast in Vergessenheit geraten zu sein scheint, das ist die andere feste Komponente in Luthers Theologie, seine von der Bibel her genährte Skepsis allen menschlichen Weltentwürfen gegenüber und seine eindeutige Ausrichtung auf

das Reich Gottes als Ziel des Weltlaufs. „Luthers Theologie – so schrieb der evangelische Theologe und Lutherkenner Paul Althaus vor Jahren – „ist durch und durch eschatologisch (endzeitlich) im strengen Sinn der Enderwartung“ (Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1975, S.339).

Auch Luther lebte in einer Zeit der Krise. Es herrschte damals ein Geist der Wendezeit, begleitet von politischen, kulturellen und religiösen Umbrüchen. Die Türken standen vor Wien, die Bauern revoltierten, die Fürsten sahen nur auf die Mehrung ihrer Hausmacht, der Kaiser war mehr in Spanien als im Reich, der Papst dachte nur an die Erhaltung seines weltlichen Besitzes und widersetzte sich jeder kirchlichen Reform und die Juden, von denen Luther glaubte, das wiederentdeckte Evangelium werde auch ihre Augen öffnen, hielten auf Abstand. Menschlich gesehen, wusste sich auch der Reformator keinen Rat, wie man aus solchen Bedrängnissen herausfinden konnte. Und je älter er wurde und die Hoffnungen der ersten Reformjahre zerstoben waren, desto ratloser wurde er. Aus seinen letzten Jahren stammt folgendes Wort: „Ich weiss keinen Rat mehr ... Denn dass des Papstes Kirche oder der römische Hof reformiert würde, das ist ein unmöglich Ding; ebenso wenig lässt sich der Türke und die Juden strafen und reformieren; ebenso gibt es auch keine Besserung im Römischen Reich, man kann ihm nicht helfen. Sie sind wohl nun dreissig Jahre auf vielen Reichstagen zusammengekommen und haben doch nie etwas ausgerichtet“ (TR 6, 6893).

Luther durchschaute das Wesen der Welt. Als an der Bibel geschulter Theologe misstraute er zutiefst dem humanistischen Menschenbild der Renaissance, dem zufolge der Mensch gut sei und die Welt immer besser werde. „Die Welt ist des Teufels Kind ... ihr ist nicht zu helfen und zu raten ... Kein predigen, rufen, vermahnen, dräuen noch flehen, können helfen“ ... Sie ist und bleibt eine „Mördergrube“. Sie torkelt dahin wie ein „betrunkener Bauer“. In ihr gelten die „umgekehrten Zehn Gebote“, daher sind die wahren Christen in ihr umringt von „lauter Teufeln“. Die Gegner der Reformation setzen ihre ganze Hoffnung auf die Politik, auf den Kaiser als ihren Erretter, ihren „salvator venit“. Der ist zwar ein frommer Mann, aber kein Retter.

Wann immer sich der Reformator keinen Rat mehr wusste, liess er sich tiefer und tiefer ins biblische Wort treiben. Dort hoffte er die Antworten auf seine Fragen zu finden. Luther entdeckt in den Katastrophen seiner Zeit eine Erfüllung der von Christus in seiner Endzeitrede (Mt. 24) vorausgesagten Zeichen. Diese Zeichen (Naturkatastrophen und Völkerkriege) geschehen dem Gläubigen zur Stärkung – denn sie erweisen die Wahrheit der Weissagung – und den Ungläubigen zum Gericht – denn sie tragen Verantwortung für ihr Tun. Diese Zeichen sind für ihn keine Kassandrarufe, sondern eine „fröhlich, liebliche Predigt“. Sie künden davon, dass Gott letztlich doch alles in seiner Hand hält und die Geschichte durch Nöte und Krisen hindurch zu einem guten Ziel führen wird. Diese Sicht erschliesst sich nur dem Glaubenden. Der natürliche Mensch sieht darin nur den zufälligen Lauf der Dinge und der Welt.

Wer aber glaubt, kann auch hoffen. Luther wollte nicht geboren sein, wenn es diese Hoffnung auf das endgeschichtliche Reich Gottes nicht gäbe. Die Bitte aus der Bergpredigt: „Dein Reich komme", versteht der Reformator futurisch und identifiziert daher das Kommen des Reiches mit der Wiederkunft Christi. In diesem Sinn ist diese Bitte *das* Gebet des Christen. Dass Christus wiederkommt und die Welt aus ihrer Gottentfremdung befreit und damit den gläubigen Christen eine Heimat schafft, nach der sich alle Zeitalter schon immer gesehnt haben, ist für Luther die Essenz des Evangeliums. In diesem Sinne modifizierte er die Worte des Apostels Paulus aus 1. Kor. 15 und sagt: „Wenn Christus nicht wiederkäme, wären wir die elendesten unter den Menschen" (WA 34 II, 466, 21-22; 472, 17-22). Jetzt müssen die Christen in den „sauren Apfel" beissen und ein „bitteres Trünklein" trinken, aber hernach wird das „süsse" kommen. Darum heisst Christus jetzt die Seinen aufstehen und fröhlich sein. Wenn die Verkündigung des Evangeliums auch keinen Lohn bei den Menschen findet, so lebt und predigt der Reformator doch dafür, dass es der „kleine Haufe" verstehe. Denn „es ist lang genug Winter gewesen, nun will auch einmal ein schöner Sommer kommen, und ein solcher Sommer, der nie mehr aufhören wird" (ebd. 481, 25-27).

Paul Althaus meint dazu, dass Luther mit dieser fröhlichen Endzeiterwartung nicht einfach nur die christliche Tradition weitergab, sondern sich auch hier „als Reformator erweist". Wo das Mittelalter nur vom „dies irae", vom Tag des Zorns, reden konnte, vor dem auch der Gläubige zu zittern habe, weil er ja nicht weiss, ob er errettet ist, entdeckte Luther die urchristliche Freude wieder, mit der die ersten Christen dem Kommen der neuen Welt Gottes entgegensahen: „Freut euch in dem Herrn! Immer wieder will ich's sagen: Freut euch! ... Der Herr ist nahe!" (Phil. 4, 4. 5, Albrecht). Mit der Wiederentdeckung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und der damit möglichen Heilsgewissheit erwirkt der Christ nicht seine Errettung, sondern bezeugt in seinen guten Werken das bereits im Glauben empfangene Heil, das sich ihm bei der Wiederkunft Christi im Schauen entfaltet. So wird der „Jüngste Tag" zum Freudentag, den der Reformator glühend herbei sehnte: „Komm, lieber Jüngster Tag!" (BR 9, 175).

Nachfolgende Jahrhunderte sind darin entweder träge oder ungläubig geworden. Die Lehre vom Ende – eigentlich vom Ziel (gr. telos: Mt. 24, 14) – wurde, wie Karl Barth einmal sagte, zu einem „harmlosen Kapitelchen am Ende der Dogmatik" oder wurde überhaupt im europäischen Protestantismus ausgeblendet nach dem Wort von Ernst Troeltsch: „Das eschatologische Büro bleibt geschlossen".

Erweckt wurde die urchristliche Hoffnung wieder zu Beginn des 19. Jh. durch die Adventbewegung, die zum Teil europäischen, aber vor allem amerikanischen Ursprungs war. In der frommen, aber zugleich auch dynamischen „Neuen Welt" nahm man die evangelischen Zukunftsverheissungen genau so

ernst, wie das einst in der „Alten Welt“ Luther getan hatte. Das ausgehende 18. und beginnende 19. Jh. stellte ebenso wie der Beginn der Neuzeit eine gewaltige Periode des Umbruchs dar. Nicht umsonst sprechen wir von einer „Epoche der Revolutionen“: Die Amerikanische Revolution von 1776, die Französische Revolutionen von 1789 und 1830 und, die Europäischen Revolutionen von 1848 veränderten unsere Welt und schufen das, was wir heute die Moderne nennen. Die Welt der absoluten Monarchien ging zugrunde und die Welt der Demokratie und des Pluralismus trat ihren Siegeszug an. Die vorherrschende bäuerliche Kultur wich der Industrialisierung, der philosophische Theismus wurde vom Deismus und Atheismus an den Rand gedrängt und in der Theologie begann mit Friedrich Schleiermacher die Vorherrschaft des „Anthropozentrismus“, der Gott aus dem Mittelpunkt rückte und den Menschen ins Zentrum stellte.

Europa und zum Teil auch Amerika wurden von verheerenden Kriegen heimgesucht. Die Zeit des Nationalismus brach auf. Massenheere wurden ins Leben gerufen und ein Mann griff nach der Weltherrschaft – Napoleon. Gleichzeitig bemächtigte sich der Menschen unter dem Eindruck des wissenschaftlichen Fortschritts der utopische Glaube, alles sei machbar, alles sei möglich, alles werde unter den Augen der Wissenschaft gelingen. Besonders in der Neuen Welt begann man sich diesen Träumereien hinzugeben. Es entstand ein Gemisch von säkularem Fortschrittsglauben und religiösem Chiliasmus. Das biblische Millennium wurde in die Zeit gerissen und als „Goldenes Zeitalter“ erwartet, das vor der Wiederkunft Christi die ganze Welt umspannen sollte. Es sollte den Weltfrieden bringen, das protestantische Christentum zur vorherrschenden Religion machen und die Bekehrung der Juden herbeiführen. Papsttum und Islam würden fallen und die immer besser werdende Welt letztlich in das Reich Gottes eingehen.

In Europa prophezeite schon im 18. Jh. der Mathematiker Antoine Condorcet den „Augenblick, da die Sonne auf Erden nur noch freie Menschen beleuchten wird, Menschen, die keinen anderen Herrn und Meister anerkennen werden als ihre Vernunft“. Und der Philosoph Auguste Comte begrüsste das Zeitalter nach Napoleon als Epoche des endgültigen Friedens, denn der Aufschwung der Industrie werde „notwendigerweise“ die Abschaffung der Kriege bringen und diese Zeit werde daher „wissenschaftlich und folglich pazifistisch“ sein. Ähnliche Stimmen wurden natürlich auch in Amerika laut. So verkündigte Thomas Paine, einer der bekanntesten Rationalisten der Neuen Welt, damals am Anfang des industriellen Zeitalters mit glühender Begeisterung einen neuen Äon, die biblische Vollendung nicht durch Gott, sondern durch den Menschen. „Jetzt“ – so schrieb er – „erleben wir jeden Tag die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“. Um die Mitte des 19. Jh. fassten die Verfasser der französischen Enzyklopädie „Larousse“ die Überzeugungen ihrer Zeit mit folgenden Worten zusammen: „In unserer Zeit – wenn man von trüb-

seligen oder blinden Geistern ohne jede Kenntnis von Geschichte oder die von einer unmöglichen Rückkehr zu einer endgültig begrabenen Vergangenheit träumen, absieht – herrscht der allgemeine Glaube, dass der Fortschritt das Gesetz für den Weg des Menschengeschlechts ist" (Grand Dictionnaire Universel du XIX Siècle, Paris 1867-78, Bd. 13, S. 225).

Heute können wir über so viel Wissenschaftsgläubigkeit nur staunen. Aber das ist ja auch nicht verwunderlich, sind wir doch die gebrannten Kinder zweier Weltkriege, des Atomzeitalters und der ökologischen Weltkrise. Viel verwunderlicher ist es, dass es damals Menschen gab, die diesem globalen Utopismus widersprachen. Wie die Reformatoren in der Zeit der Reformation taten sie es aber nicht von der Vernunft, sondern vom Glauben her. Das Studium der biblischen Prophetie ermöglichte es ihnen, die Millenniumsutopien der Fortschrittsgläubigen zu durchschauen und zu korrigieren. Nirgendwo spricht die Apokalyptik des Neuen Testamentes von einem „Goldenen Zeitalter", sondern alle Texte reden von Krisen auf dem Gebiet der Politik, der Religion und der Natur. Somit kennt die Bibel kein „Postmillennium", d. h. kein tausendjähriges Friedensreich vor der Wiederkehr Christi. Das Millennium der Offenbarung des Johannes ist ein „Prämillennium", d. h. Jesus Christus kommt vor der tausendjährigen Herrschaft wieder und diese Zeit der Krise stellt sich nicht als irdische Friedenszeit dar, sondern als endgeschichtliche Gerichtszeit. Die Krisen machen deutlich, dass die Machtübernahme Christi jederzeit erfolgen kann; da aber ihr Zeitpunkt nicht berechenbar ist, muss die christliche Gemeinde die von Gott vorgesehene Distanz durchhalten. Das erste – die Krisen – ruft in die Stetsbereitschaft, das zweite – die Distanz – in die Geduld. Krisen sollen nicht in die Resignation führen, sondern im Gegenteil, die Hoffnung beflügeln, denn aus der Krise heraus erfolgt der Umbruch. Muss man im Licht der Ereignisse des 19. und 20. Jh. eigens noch betonen, welche Weltsicht die zutreffendere war? Wahrscheinlich konnten sich auch die Adventisten jener Zeit – so wurden sie von ihren Gegnern wegen ihrer Zukunftserwartung genannt – kaum vorstellen, welchen Grad das Zerstörungspotential in unserer Zeit erreichen werde. Aus ihrer Liebe zum Evangelium glaubten sie hingegen, alles werde sich zu ihrer Zeit erfüllen. Darin täuschten sie sich. Nicht aber irrten sie in ihrer Analyse eines finalen Weltlaufs, der uns von der Steinschleuder zur Atombombe, vom Brudermord zur möglichen Weltvernichtung geführt hat.

Diese Erkenntnis heisst uns aber nicht verzweifeln, sondern hoffen. Da diese Hoffnung nicht auf menschlichen Versprechungen gründen, sondern auf göttlichen Verheissungen, so ist diese Hoffnung „selige Hoffnung" (Tit. 2, 13), „lebendige Hoffnung" (1. Petr. 1, 3) und „bessere Hoffnung" (Hebr. 7, 19). Wir erinnern uns der Worte des Apostels Paulus: „Seid nicht traurig wie die anderen, die keine Hoffnung haben ... Denn der Herr selbst wird ... vom Himmel herabkommen, und die in Christus Gestorbenen werden auferstehen ... und alsdann werden wir bei dem Herrn sein allezeit" (1. Thess. 4, 13. 16. 17).

Dass wir also nicht dem „Nihil“ oder dem „Weltchaos“ entgegengehen, sondern dem „Telos“, dem „Ziel“ der Weltvollendung, dem „Neuen Himmel“ und der „Neuen Erde“, die der wiedergekommene Christus aufrichten wird, bedeutet, dass die Zukunft hell und gross vor uns steht. Gott gibt die Welt und seine Geschöpfe nicht auf, sondern er führt sie über Irrungen und Wirrungen heim zu sich selbst. In der Zwischenzeit haben wir unsere Aufgabe zu erfüllen, zu arbeiten als käme er noch lange nicht und bereit zu sein, als käme er noch heute. Adventistisches Christentum ist nicht weltfremd, sondern weltzugewandt, aber es erwartet nicht von der Welt, was die Welt nicht geben kann. Die eigentlichen Träumer und Utopisten sind die, die glauben, der Mensch könne sich wie weiland Münchhausen am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen. Christliche Hoffnung aber ruht nicht auf dem Menschen, sondern auf Gottes Treue. Das verheissene Kommen Christi verdient Vertrauen, weil es das Kommen des Gekommenen ist. D.h. die Erfüllung der Verheissung über sein erstes Kommen macht die Verheissung über sein zweites Kommen vertrauenswürdig, ja ist die Garantie dafür.

So stiftet die Zusage von der Wiederkunft Christi für unser Leben ultimativen Sinn. So werden die menschliche Hoffnung und Sehnsucht nach einer gerechten und friedlichen Welt doch in Erfüllung gehen. So werden die Lasten und Leiden unseres Lebens erträglich und die Zukunft steht hell vor uns. „Selig sind, die da Heimweh haben, denn sie werden nach Hause kommen“.

Die Wahrheit, die unsterblich ist (Balthasar Hubmaier)

Die Reformation der Taufgesinnten und ihr Erbe in der Adventgemeinde

Am 31. Oktober 1517 schlägt Martin Luther 95 Thesen über das Ablasswesen seiner Zeit an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg. Er fordert darin die Theologen auf, über bestimmte Missstände eine Diskussion zu beginnen. Damit wurde, ohne dass er es vorausgesehen hätte, eine geistige Revolution entfacht, die als „Reformation“ in die Weltgeschichte eingegangen ist und bis heute nachwirkt. Dieser Oktobertag sei das wichtigste Datum der Reformationsgeschichte - so lernten wir es jedenfalls in der Schule. Von daher werde der Reformationstag abgeleitet, der freilich heute nur mehr dahinsiecht.

Was uns unsere Lehrer nicht gesagt haben, ist, dass es ein zweites Datum der Reformationsgeschichte gibt, den 21. Januar 1525, der für die Reformation als Gesamtgeschehen nicht minder wichtig ist. Was ist damals geschehen? Seit 1522 predigte der Weltpriester Huldrych Zwingli - unabhängig von Luther - die Notwendigkeit der Reformation der Kirche in der eidgenössischen Stadt Zürich. Zu seinen Anhängern zählte der an den Universitäten Basel und Wien gebildete Conrad Grebel, der des Hebräischen mächtige Felix Mantz und Wilhelm Reublin, Pfarrer von Wytikon bei Zürich. Sie wollten die Reformation unterstützen und das Wort des Evangeliums unter die Leute bringen. Aus dem

hebräischen Alten und griechischen Neuen Testament hielten sie Bibelstunden in der Volkssprache und gründeten einen Bibelkreis. In ihrem Studium wurden sie unter anderem von einer Frage umgetrieben, die Zwingli selbst, der damals noch ihr Freund war, aufgeworfen hatte: „Wäre es nicht besser“ - so fragte Zwingli „die Kinder erst dann zu taufen, wenn sie mündig geworden sind?“ Zwingli hatte nämlich - im Unterschied zu Luther - die unbiblische Sakramentsidee durchschaut und nirgendwo im Neuen Testament die Säuglingstaufe gefunden. Seine Freunde, Grebel, Mantz und Reublin, forderten daher die Aufrichtung der Gemeinde in Zürich nach neutestamentlichem Vorbild. Nur wer auf seinen persönlichen Glauben getauft worden sei und ein bewusstes christliche Leben führe, dürfe Glied der Kirche sein. Aber das ging Zwingli zu weit. Im Kampf mit Rom brauchte er die Unterstützung der Stadt Zürich und der Eidgenossenschaft. So entschied sich der Reformator für die Fortführung der Volkskirche und der in ihr geübten Säuglingstaufe. Seine Freunde aber - deren Gegner er nun geworden war - begründeten an jenem 21. Januar 1525 die erste christliche Glaubensgemeinde der Neuzeit, indem der ehemalige römisch-katholische Priester Jörg Blaurock von Grebel die Taufe verlangte und Blaurock dann die anderen Anwesenden taufte.

Zwingli und der Rat von Zürich reagierten scharf. Die Glieder des Kreises, die sich untereinander als „Brüder“ bezeichneten, wurden als „Anabaptisten“, als Wiedertäufer, denunziert. Zwingli nannte sie sogar „Katabaptisten“ - Gegentäufer, obwohl sie ja keine zweite Taufe verlangten und eigentlich nur für eine Ausrichtung der Tauflehre nach dem Neuen Testament eintraten. In der modernen Forschung werden sie daher auch nicht als Wiedertäufer - diese Bezeichnung würde ihnen unrecht tun - sondern als Täufer oder Taufgesinnte bezeichnet. Wesentlicher aber war - und das hatte Zwingli richtig erkannt - dass die Glaubenstaufe zur Abkehr von der Volkskirche führen musste. Die Kirche wäre dann als reine Glaubensgemeinde konstituiert. Damit würde zwar zum Urchristentum zurückgelenkt werden, aber die Kirche verlöre die Massen, die sie seit den Tagen des Kaisers Konstantin im 4. Jh. in ihren Schoss aufgenommen hatte. Mit der sich daraus ergebenden Trennung von Kirche und Staat würde die Kirche den Rückhalt der Obrigkeit verlieren und wäre wieder wie in den ersten Jahrhunderten eine Märtyrerkirche. Und genau das traf auch ein. Am 5. Januar 1527 verurteilte der Rat von Zürich Felix Mantz zum Tod durch Ertränken, eine schimpfliche Art zu sterben, da sie nur an Mörderinnen vollzogen wurde. So hatte das Täufertum seinen ersten Märtyrer, und zwar nicht durch die Inquisition, sondern durch die Reformation.

Damit aber war die Bewegung nicht besiegt. Im Gegenteil, die Täufer zogen die Ströme - Rhein und Donau - entlang und begründeten überall Glaubensgemeinden nach neutestamentlichem Vorbild. Sie lehrten nicht nur die Mündigentaufe, sondern auch die Trennung vom Staat und lebten in der Naherwartung der Wiederkunft Christi. Viele von ihnen waren reine Pazifisten - man

nannte sie „Stäbler“, weil sie für den Weg durch die Welt nur einen Stab gelten lassen wollten. Andere lehnten zwar auch Krieg und Verfolgung ab, liessen aber im Sinn der mittelalterlichen Kirche und Luthers den gerechten Krieg gelten. So nannte man sie „Schwertler“. Einige unter ihnen - Oswald Glait und Andreas Fischer in Schlesien - hielten auch den Sabbat, den biblischen Ruhetag.

Theologisch war ihre Position eigentlich unanfechtbar, denn das Neue Testament kennt nur die Glaubensgemeinde, die durch persönliche Glaubensentscheidung und Nachfolge zustande kommt. So versuchte man sie gesellschaftlich als Aufrührer und Umstürzler zu diskriminieren. Luther nannte sie „böse Buben, Unmenschen und lebendige Teufel“. Die katholische Inquisition heftete sich an ihre Fersen und vernichtete viele durch Folter und Feuertod. Wir denken an den Täuferführer Michael Sattler, der im katholischen Rottenburg am Neckar auf einen eisernen Wagen geschmiedet und mit feurigen Zangen zu Tode gefoltert wurde, an Jakob Hutter, der in Innsbruck auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde oder an Balthasar Hubmaier, promovierter Theologe der Universität Ingolstadt, der in Wien den Feuertod erlitt, während seine Frau in der Donau ertränkt wurde. Die Geschichte der Taufgesinnten ist eine Geschichte von Blut und Tränen. Trotzdem konnte das Täufertum nicht ausgerottet werden. Hubmaier nennt den Grund in seiner Schrift „Eine ernste, christliche Erbietung“ aus dem Jahr 1524: „Die göttliche Wahrheit ist unsterblich, und wiewohl sie sich eine Zeitlang gefangen nehmen, geisseln, krönen, kreuzigen und in das Grab legen lässt, wird sie am dritten Tag doch siegreich auferstehen und in Ewigkeit triumphieren!“ Dieser Spruch schmückt den Eingang zum alten Kapellengebäude des adventistischen Predigerseminars in Bogenhofen (Österreich) - ein Zeichen, dass sich die Adventgemeinde nicht nur mit Anliegen der grossen Reformation, sondern auch mit solchen der „dritten Reformation“ - wie man die Täuferbewegung auch genannt hat - identifiziert.

Die Verfolgung der Täufer war so radikal, dass von den niederländisch-norddeutschen Täufern nur die Mennoniten und von den süddeutsch-österreichischen Täufern nur die Hutterischen Brüder überlebt haben. Letztere freilich nur, weil sie aus Tirol nach Mähren und von dort in die Ukraine und letztlich nach Kanada ausgewandert waren. Dass Menschen, die bis aufs Blut unterdrückt werden, auch einmal ausrasten können, ist menschlich verständlich, wenn auch theologisch nicht zu billigen. So ist die Ausnahmeerscheinung des extremen Täuferreiches in Münster zu werten, das nicht repräsentativ für die im allgemeinen friedlichen Täufer steht. Die Forschung der Neuzeit konnte hier viele Vorurteile abbauen und die Taufgesinnten rehabilitieren.

Schon Adolf von Harnack fällte um die Jahrhundertwende in seiner Dogmengeschichte (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1910, 4. Aufl., S. 773) folgendes positives Urteil. „Dank der Forschungen der letzten Jahre sind die Bilder ausgezeichneter Christen aus den Kreisen der Wiedertäufer

uns geschenkt worden, und nicht wenige dieser ehrwürdigen und charaktervollen Gestalten sind uns verständlicher als der heroische Luther und der eiserne Calvin." Als Karl Barth, der vielleicht bekannteste protestantische Theologe unseres Jahrhunderts, einmal über die Bedeutung der Täufer gefragt wurde, antwortete er: „Die Täufer haben gemerkt, dass etwas nicht in Ordnung ist, dass man sich nicht so stark mit Staat und Gesellschaft vermischen kann, dass eine ganze Stadt protestantisch werde. Man kann kein christliches Bern, kein christliches Land beschliessen und dies dann mit der Kindertaufe zu erreichen versuchen. Das Christentum ist keine Religion der allgemeinen Gesellschaft, sondern ein Geschenk an einzelne. Es war richtig, die Erwachsenentaufe einzuführen für solche, die getauft werden wollten. Die Säkularisierung unserer Zeit kommt grösstenteils von der Kindertaufe her. Die Täufer verwiesen auf den Anfang zurück. Das war ihre Stärke" (zit. in H. Penner, H. Gerlach und H. Quiring, Weltweite Bruderschaft, 5. Aufl., Weierhof 1995, S. 217-218).

Die Täufer verwiesen auf den Anfang zurück. D.h. sie machten in der Lehre von der Kirche und von der Taufe viel radikaler ernst als die grossen Reformatoren. Auch der junge Luther hatte sich manchmal für den Aufbau der Kirche im Sinne der Glaubensgemeinde geäussert. So sagte er 1520 in der Schrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche": „Die Kirche wird nämlich im Wort der Verheissung durch den Glauben geboren" (WA 6, 560, 33). Nur der gehört ihr folglich an, der das Wort der Verheissung gehört und im Glauben angenommen hat. Der junge Luther wusste dabei sehr wohl, dass der Glaube bei der Taufe sein muss, sagte er doch: „Taufe hilft niemand, ist auch niemandem zu geben, er glaube denn für sich selbst, und ohne eigenen Glauben niemand zu taufen ist" (WA 17 II, 81, 3-4). Gedrängt von seinen Gegnern, rekurrierte er aber dabei auf den Glauben der Paten. Den letzten Schritt zur Glaubensgemeinde wagte er nicht. Er glaubte, auf die Hilfe der Fürsten, der sogenannten „Notbischöfe", nicht verzichten zu können und lieferte so die Kirche dem Konstantinischen Machtgedanken aus. Das hat - historisch gesehen - den Protestantismus als politische Macht erhalten, ihm aber Bibeltreue und geistliche Autorität geraubt.

Die grossen Reformatoren hatten zwar einen wesentlichen Schritt in die richtige Richtung getan, indem sie die Lehre vom Allgemeinen Priestertum und von der unmittelbaren Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Gott herausgestellt hatten. Damit war die hierarchisch-sakramentale Ordnung der römischen Kirche überwunden: alle sind Priester, wenn auch der Hl. Geist verschiedene Gaben schenkt und verschiedene Dienste stiftet. Der Hl. Geist ist nicht an Rom gebunden. Hier allerdings waren sie stehen geblieben. Die Täufer setzten nun dort ein, wo die Reformation steckengeblieben war, und fuhren fort:

- Die neutestamentliche Gemeinde ist nicht mehr Volksgemeinde wie im Alten Testament, sondern Glaubensgemeinde aus allen Völkern (Apg. 15,14).

In diese Gemeinde wird man nicht hineingeboren, sondern man tritt durch den persönlichen Glauben ein (Apg. 5,14; 8, 37).

- Zum Glauben aber kommt man durch das Hören des Wortes (Röm. 10,17), durch die Annahme des Wortes (Apg. 2,41) und durch Umkehr (Apg. 2,38).
- Darauf erfolgt die Taufe durch Untertauchen (Röm. 6,3.4). So versteht sich die urchristliche Taufe als „Merkzeichen" - Gott tut dem Menschen kund, dass er vergeben und annehmen will - und als „Pflichtzeichen" - der Gläubige bittet um ein gutes Gewissen (1.Petr. 3, 20.21), verpflichtet sich auf die Nachfolge und tritt bewusst in die Gemeinde ein.

Indem so die Taufgesinnten genau dem Modell des Neuen Testaments nachstrebten, stellten sie auch den traditionellen Sakramentalismus in Frage, denn Gott handelt nicht „ex opere operato" d. h. aus dem blossen Vollzug einer heiligen Handlung, sondern immer über Wort und Antwort. Wer noch „infans" ist und damit weder zu hören noch zu sprechen in der Lage, soll warten bis er es kann. Gott überträgt auch keine „Erbschuld" (Hes. 18,20) und nimmt die kleinen Kinder bedingungslos an (Mt. 19,14). Die Bedingung der bewussten Glaubensentscheidung ist zwar kein Menschenwerk, sondern Gabe Gottes (Eph. 2, 8.9), aber sie schliesst die persönliche Verantwortung ein: der Mündige kann sich Gott aussetzen oder verweigern. Damit ist jede Form von Verfügung oder Zwang ausgeschlossen.

So wurden die Taufgesinnten auch die Wiederhersteller der christlichen Toleranz. Während bei den grossen Reformatoren noch wenig Verständnis für Toleranz vorhanden war, ebneten auch hier die Täufer den Weg. Sie konnten freilich in der Verfolgung die Gewaltlosigkeit Jesu Christi nur als Märtyrer vorleben. Erst die Auswanderung in die „Neue Welt" ermöglichte es ihren geistigen Nachfolgern, christliche Toleranz zu praktizieren, d. h. im Unterschied zur heutigen Indifferenz den Anspruch auf Wahrheit mit dem gleichzeitigen Verzicht zu verbinden, diesen mit Gewalt durchzusetzen.

Es war der Baptist Roger Williams, der mit der Gründung der Siedlung „Providence" (1636) in der Kolonie Rhode Island zum ersten Mal wieder seit den Tagen der Alten Kirche uneingeschränkte Glaubensfreiheit allen protestantischen Bekenntnissen gewährte. Während sich in Europa die Völker um des rechten Glaubens willen im 30-jährigen Krieg zerfleischten, gelang es in Amerika, Religions- und Gewissensfreiheit aufzurichten, und zwar noch vor den Philosophen der Aufklärung (John Locke und FrançoisVoltaire), denen wir meistens den Durchbruch zur Toleranz gutschreiben. Was die Täufer in Europa versucht hatten, aber wegen der Verfolgung nicht realisieren konnten, verwirklichte sich so in der „Neuen Weit": die Rückkehr zum Entscheidungschristentum der Urgemeinde.

300 Jahre lang - von der Urgemeinde bis in die Konstantinische Epoche - galt das Wort des Kirchenvaters Tertullian: „Man wird Christ, man wird nicht als solcher geboren" (Apologeticum 18). 150 Jahre lang - von der Urgemeinde bis zum Ende des 2. Jh. - hören wir nichts von einer Säuglingstaufe. Auch die Kin-

der christlicher Eltern wurden nicht zur Taufe gebracht, sondern begehrten sie im Mündigenalter durch persönliche Entscheidung. Als sich die Situation um 200 n.Chr. zu verändern begann, erinnerte Tertullian an die evangelische Vergangenheit: „So mögen sie (die Taufbewerber) kommen, wenn sie erwachsen sind; sie mögen kommen, wenn sie lernen ... Sie mögen Christen werden, wenn sie Christus erkennen können" (Über die Taufe 18). Trotz des sich einschleichenden Brauchs im 3. Jh. die Säuglinge zu taufen, blieb noch bis zum 6. Jh. die Erwachsenentaufe einflussreich. Viele der grossen christlichen Männer der Antike wurden erst als Mündige getauft, obwohl sie aus christlichen Familien stammten. Ambrosius, der Bischof von Mailand, dessen Familie schon 100 Jahre christlich war, wurde mit 34 Jahren getauft. Hieronymus, der grösste Bibelgelehrte der Alten Kirche, war ein Sohn christlicher Eltern und wurde doch erst mit ungefähr 20 Jahren getauft. Chrysostomus, der grösste Redner der christlichen Antike, stammte aus christlichem Haus und wurde doch erst getauft, nachdem er einen gründlichen Unterricht in der christlichen Lehre empfangen hatte.

Erst nachdem Kaiser Konstantin im 4. Jh. die christliche Kirche zu tolerieren begann und Theodosius der Grosse im selben Jahrhundert die Kirche in den Rang einer Staatskirche erhob, strömten die unbekehrten Massen in die Kirche herein. Ungefähr um die gleiche Zeit untermauerte Augustinus die Säuglingstaufe durch die unbiblische Lehre von der Erbschuld. Alle Neugeborenen müssten getauft werden, weil sie die Schuld der ersten Menschen an sich trügen. So wurde aus der Glaubenstaufe ein Sakramentsakt und aus der Glaubensgemeinde eine Volkskirche. Zuerst in Form der Reichskirche, wo der Kaiser das Sagen hatte und dann in Form der Papstkirche, wo dem Bischof von Rom die Herrschaft zufiel. Wer jetzt nicht mit der Mehrheit übereinstimmte, konnte mit Hilfe des Staates ausgeschaltet werden. Ketzer wurden damals noch recht milde aus dem Verband des Römischen Reiches ausgeschlossen. Als aber um das Jahr 1000 hie und da Proteststimmen laut wurden, die Albigenser eine Gegenkirche aufzurichten versuchten und die Waldenser zu einer Reform nach biblischem Vorbild strebten, reagierten herrschende Kirche und Staat mit äusserster Brutalität. So versuchte die im 13. Jh. gegründete Inquisition mit Feuer und Schwert alle Proteststimmen zu ersticken. Es ist wohl wahr, dass sich der jetzige Papst schon etliche Male dafür entschuldigt hat - allerdings sehr zurückhaltend - doch das darf nicht zum Vergessen der historischen Tatsachen führen. Wir würden damit die Opfer der Verfolgung ein zweites Mal hinrichten.

Das Toleranzanliegen der reformatorischen Freikirchen - darunter auch der Adventisten, die von Anfang an für Religions- und Gewissensfreiheit eingetreten sind - scheint allerdings heute erfüllt zu sein. Die Volkskirchen haben ihren Repressionsstandpunkt aufgegeben, die evangelischen seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die römisch-katholische Kirche seit dem 2. Vatikanum (1962-1965). Damit ist allerdings noch nichts über die Zukunft ausgesagt.

Was aber immer noch der Erneuerung harrt, ist die konsequente Wiederaufrichtung der Christenheit als Entscheidungsreligion. Einzelne Theologen im protestantischen Raum und hie und da auch im katholischen brechen eine Lanze für die Erwachsenentaufe und damit für die Glaubensgemeinde. Im grossen und ganzen aber versuchen sich die Kirchen durch ökumenische Kompromisse aus der Affäre zu ziehen. Das Limapapier des Weltkirchenrates (1982) ist dafür kennzeichnend. Wer, so Lima, die sakramentale Säuglingstaufe und damit das Volkskirchenmodell vertritt, hat recht, aber wer die Mündigentaufe und damit das Modell der Glaubensgemeinde vertritt, hat nicht unrecht. Beides sei neutestamentlich, beides ergänze sich und keiner dürfe dem anderen seine Überzeugung aufdrängen.

Diese ökumenische Gesichtslosigkeit des „Sowohl als auch" ist vielleicht ein kluger kirchenpolitischer Schachzug, aber nicht die notwendige evangelische Ausrichtung und damit der Mut zum biblischen „Entweder-oder". Was wir heute brauchen sind bewusste Christen, die aufgrund eines „Damaskuserlebnisses" wissen, warum sie Christen sind. Nur solche können „Licht und Salz" der Erde sein. Die Hoch-Zeiten des Christentums waren nicht die Zeiten der Massenreligion, sondern die Zeiten der Urgemeinde, der Alten Kirche, der Reformbewegungen des Mittelalters, der Reformation, der Erweckung. In diesen Zeiten sind von der Kirche als „kleiner Herde" (Lk. 12, 32) die grössten Impulse auf die Welt ausgegangen.

Adventglaube ist daher auch Ruf zur persönlichen Entscheidung, ist Mut zur Aufrichtung von Glaubensgemeinde, ist konsequente Ausrichtung nach biblischem Vorbild. Dieses Reformationsanliegen ist mit ein Grund, warum es Adventgemeinde geben muss.

Die Geheimnisse, die Gott jetzt eröffnet (Isaac Newton)

Das prophetische Wort in der Reformationszeit und in den Erweckungen von Pietismus und Adventgemeinde

Von den grossen Weltreligionen zählen eigentlich nur zwei zu den dynamisch-missionarischen: das Christentum und der Islam. Während aber der Islam von seiner Frühzeit bis zur türkischen Periode vorwiegend durch Kriege ausgebreitet wurde - als Kara Mustapha 1683 Wien belagerte, liess er eine Botschaft über die Stadtmauer werfen, die kurz und bündig lautete : Unterwerfung oder Islam - pflanzte sich das Christentum in seiner Frühzeit ausschliesslich durch das Zeugnis von Wort und Leben fort. Wir stehen heute noch staunend vor dem Wunder der friedlichen Eroberung der Mittelmeerwelt durch die ersten Christen. Ausgehend von 12 einfachen Männern und einem Theologen durchdrang das Evangelium auf friedliche Weise die antike Welt.

Dafür gibt es natürlich auch zivilisatorische Gründe: die Einheit des Römischen Reiches von Britannien bis nach Mesopotamien, die Vorherrschaft der

griechischen Sprache unter Gebildeten im Westen und unter dem Volk im Osten und die ausgebauten Verkehrswege erleichterten das Unternehmen. Vor allem aber sind es geistig-religiöse Ursachen gewesen, die dem Christentum zum Sieg verholfen haben. Dazu zählt die Überlegenheit des biblischen Monotheismus über den heidnischen Polytheismus, die Relativität der Philosophie - es sei hier an Aristoteles erinnert, dem das Wort zugeschrieben wurde: „Lieb ist mir Plato, aber mehr als Plato liebe ich die Wahrheit" - die Sehnsucht der unteren Schichten, der Sklaven, nach Anerkennung und Befreiung und - last but not least - der beständige Hinweis der Christen auf das in der Geschichte sich erfüllende prophetische Wort des Alten und Neuen Testaments.

Von Anfang an war das Christentum eine Religion, die den Anspruch erhob, durch erfüllte Weissagung göttlich ausgewiesen zu sein. So heisst es z. B. im 2. Petrusbrief (2. Petr. 1), dass die Apostel nicht erdichteten Mythen gefolgt sind, denn sie haben Jesus von Nazareth mit Fleisch und Blut in seinem Erdenleben erfahren (V. 16). Daraus konnten sie das Vertrauen zum noch nicht erfüllten prophetischen Wort der Zukunft ableiten (V. 19) und ihren Zuhörern versichern, so wie sich Gott in der Vergangenheit als treu erwiesen hat, so wird er das auch in Zukunft tun. Was den Menschen - auch den Gläubigen - wie Verzögerung anmutet, kommt aus der Güte Gottes, der allen Menschen Gelegenheit geben will, sich zu ihm und damit zu ihrem Heil hinzukehren (2. Petr. 3, 9).

Die urchristliche Gemeinde hoffte zwar - so wie jede christliche Generation hoffen muss - die Parusie werde zu ihrer Zeit geschehen - aber gewiss konnte sie nicht sein, denn ihr Herr hatte ihr weder Zeitraum (chrónos) noch Zeitpunkt (kairós) seiner Ankunft geoffenbart (Apg. 1, 7). Hingegen hatte er deutlich gemacht, dass eine Interimszeit eintreten werde, die Zeit der Weltevangelisation (Apg. 1, 8; Mt. 24, 14), von der freilich niemand voraussagen kann, wann sie vollendet sein wird. In diese Spannung zwischen Stetsbereitschaft und Geduld gerufen, brach die erste Christenheit nicht zusammen, als die Wiederkunft Christi nicht zu ihrer Zeit erfolgte. Sie lebte in der richtigen Haltung, dass Christus immer näher sein kann, als wir glauben, aber auch ferner als wir hoffen. Dabei war ihr das prophetische Wort Glaubensstärkung und Waffe zugleich. In der Auseinandersetzung mit der Geisteswelt der Antike verwiesen die christlichen Apologeten, die Verteidiger des christlichen Glaubens, immer wieder auf die erfüllte Prophetie als Zeichen göttlicher Beglaubigung.

Justin der Märtyrer im 2. Jahrhundert nennt den „prophetischen Beweis" als den „sichersten und richtigsten", denn die Erfüllung der Weissagungen über das erste Kommen Christi verbürgt die noch ausstehende Erfüllung über das zweite Kommen Christi (1. Apologie 30; 52). Im selben Jahrhundert schreibt Athenagoras v. Athen, dass die Beweisführungen der Christen durch die Propheten beglaubigt werden (Apologie 9) und sein Zeitgenosse, Theophilus v. Antiochien, erklärt, dass die ägyptischen oder babylonischen Propheten - wollten sie Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben - „nicht bloss das Vergangene

oder Gegenwärtige, sondern auch die zukünftigen Schicksale der Welt hätten vorhersagen müssen“ (An Autolykos II, 33). Für Tertullian im 3. Jahrhundert schliesslich ist die Erfüllung der Weissagung „ein Beweis ihres Ursprungs von oben“ (Apologeticum 20). Es war besonders die apokalyptische Prophetie der Bibel und da ganz besonders das Buch Daniel, das den Christen als „Waffe“ diente. Schon damals um das Jahr 200 erkannte Hippolyt aus Dan. 2 die Erfüllung im „eisernen Rom“ und Julius Africanus aus den 70 Jahrwochen in Dan. 9 eine genaue Vorhersage der ersten Ankunft des Messias.

Auf der Seite des Heidentums bemühten sich vor allem neuplatonische Philosophen, die prophetische Basis des Christentums zu zerstören. Sie störte der Erfolg, den die Christen durch ihre Verkündigung verzeichneten. Daher bemühten sie sich, die biblische Weissagung als „vaticinia post eventum“, als Weissagung im nachhinein, zu diffamieren. An die 30 Kirchenväter waren mit der Widerlegung dieser Anschuldigungen beschäftigt, darunter der grösste Bibelgelehrte der Alten Kirche, der berühmte Hieronymus, und es gelang ihnen auch die heidnischen Argumente zu widerlegen. Erst in der Aufklärung, im Zeitalter der beginnenden Bibelkritik, haben sich christliche Theologen nicht geschämt, die Argumente der heidnischen Widersacher wiederaufzugreifen und in der Auslegung von heute zum dominanten „a priori“ zu machen, welches lautet: da es nur immanente Geschichte und keine transzendente Offenbarung gibt, so gibt es auch keine echte Weissagung, sondern nur Pseudoprophetie.

Die Reformatoren waren da noch anderer Ansicht gewesen, obwohl sich das Immanenzdenken auch schon zu ihrer Zeit durch Renaissance und Humanismus zu regen begann. Weniger Luther und seine frommen Deutschen als vielmehr Calvin und seine Anhänger mussten sich schon mit dem beginnenden Rationalismus der Moderne auseinandersetzen. Aber alle Reformatoren glaubten an echte Weissagung in der Bibel und setzten sie auch in ihrem Kampf gegen die Papstkirche ein. Luther in Wittenberg, Johannes Oekolampad in Basel und Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis in Zürich, waren eifrige Studenten des prophetischen Wortes. Bevor Luther im Jahre 1534 die ganze Übersetzung des Alten Testaments ins Deutsche vorlegen konnte, bemühte er sich, vor allen anderen Propheten das Buch Daniel herauszugeben. Am 25. Februar 1530 schrieb er an Nikolaus Hausmann in Zwickau: „Wir bereiten Daniel für den Druck vor zum Trost in dieser letzten Zeit“. Im Frühsommer desselben Jahres erschien dann das Werk unter dem Titel: „Der Prophet Daniel deutsch“. In der Vorrede gibt der Reformator die Gründe an, warum er das Buch Daniel zeitlich den anderen Büchern vorgezogen habe: „Die Welt läuft und eilt so trefflich zu ihrem Ende, dass mir oft starke Gedanken einfallen, als sollte der Jüngste Tag eher daherbrechen, denn wir die Heiligen Schriften verdeutschen könnten ... Solche und dergleichen Gedanken haben uns veranlasst, diesen Propheten Daniel vor den anderen, die noch nicht erschienen sind, ausgehen zu lassen, auf dass er noch an den Tag käme, bevor alles zergehen wird, und sein Amt aus-

richte und tröste die elenden Christen, um deretwillen er geschrieben und auf diese letzte Zeit aufgespart und aufbehalten worden ist“ (zit. b. Ernst Staehelin, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Bd. 4, Basel 1955, S. 56-57). Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger in Zürich, schrieb einige Jahre nach Luthers Tod über den Wert des prophetischen Wortes an seine Zeitgenossen: „Auf die Weissagungen sollten wir mehr achten und uns zu ihrer Erfüllung mehr schicken, als wir meist tun“ (ibid., S. 197). Bullingers Auslegungen der alttestamentlichen Propheten waren so berühmt, dass sie der Erzbischof von Canterbury ins Englische übersetzen liess und zur Pflichtlektüre für alle Pfarrer machte. Zur selben Zeit gewann John Knox ganz Schottland für die Reformation und er gewann es vorwiegend durch seine Predigten über den Propheten Daniel.

Aber nicht nur Theologen, sondern auch Könige waren in jenen Zeiten eifrige Forscher des prophetischen Wortes. Jakob I. (1603-1625), König von England und Schottland, dessen katholische Mutter Maria Stuart von Knox und dem schottischen Volk zur Abdankung gezwungen worden war, hatte sich aus Überzeugung für die Reformation entschieden. Die bekannteste englische Bibelübersetzung, die King James Version, trägt noch heute seinen Namen, denn der König hatte diese Übersetzung nicht nur gefordert, sondern auch die Regeln dazu ausgearbeitet. Als Guy Fawkes, angestiftet von den Jesuiten, den König und das Parlament in die Luft sprengen wollte, schrieb Jakob I. einige Zeit nach der Vereitelung des Anschlages seine berühmte „Premonition“ an alle Herrscher Europas und ermahnte sie, Daniel und die Offenbarung des Johannes zu studieren, „damit ihnen die Augen geöffnet würden“. Die Aufnahme dieses Appells war allerdings geteilt. Spanien wies ihn zurück, Frankreich verbot Druck und Übersetzung und in Florenz wurde die Schrift auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Christliche Philosophen wie Blaise Pascal (17. Jh.) haben sich damals ebenfalls am prophetischen Wort orientiert. Pascal stellte fest: „Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind. Also ohne die Schrift, die nur von Jesus Christus handelt, wissen wir gar nichts, finden wir nur Finsternis und Verwirrung sowohl im Wesen Gottes als in der eigentlichen Natur“ (Pensees 548). Pascal, dieser grosse Philosoph und Naturwissenschaftler, konnte daher auch sagen: „Um Jesus Christus zu beweisen, haben wir die Prophezeiungen, die zuverlässige und handgreifliche Beweise sind. Da diese Prophezeiungen erfüllt und durch das Eintreffen wirklich bewiesen sind, sind sie Kennzeichen der Gewissheit dieser Wahrheiten und mithin ein Beweis für die Göttlichkeit Jesu Christi“ (Pensees 547).

Theologen, Könige und Philosophen - sie alle orientierten sich am prophetischen Wort. Fehlen nur noch die Wissenschaftler! Isaac Newton, der grosse Mathematiker und Physiker, war wie viele andere Leuchten der Naturwissen-

schaft ein gläubiger Christ. Sechs Jahre nach seinem Tod erschien sein Werk „Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John“, die Frucht eines 42-jährigen Studiums der biblischen Prophetie. Von 1690 bis 1704 führte Newton eine rege Korrespondenz mit dem berühmten Philosophen John Locke über Fragen prophetischer Interpretation. So genau Newton in seinen physikalischen Arbeiten war, so genau war er auch als Ausleger. Für ihn war - wie später auch für William Miller und die ersten Adventisten - Daniel der Schlüssel zu allen Weissagungen und so konnte er sagen: „Daniels Prophezeiungen verwerfen, heisst die christliche Religion verwerfen“. Vieles von dem, was in Daniel und der Offenbarung verheissen wurde, ist nach Newton bereits in Erfüllung gegangen, so dass daraus die Vorsehung Gottes im Ablauf der Weltgeschichte geradezu mit Händen greifbar werde: „Bereits ist so viel von der Weissagung erfüllt worden, dass alle diejenigen, die sich um ihre Erforschung ernstlich mühen, genügend Beispiele von Gottes Vorsehung erblikken können“ (Staehelin, a.a.O., Bd.5, S. 104). Aber Newton war auch überzeugt, dass manches noch der Erfüllung harrt und dass Gott gerade in der modernen Zeit „Geheimnisse“ bereit hält, „die er jetzt eröffnet“.

Zur gleichen Zeit erweckte der Pietismus in Deutschland neues Interesse für die prophetischen Bücher der Bibel. Hier muss vor allem der schwäbische Pietist und Bibeltheologe Johann Albrecht Bengel genannt werden. Dem Pietismus ist es zu verdanken, dass der Protestantismus nicht ganz im Rationalismus versunken ist. Dem Skeptizismus der Aufklärung - in der Theologie sprach man von Neologie, von „neuer Lehre“ - traten Männer wie Johann Heinrich Jung-Stilling entgegen, die gerade im erfüllten prophetischen Wort das Instrument sahen, das ausschliessliche Immanenzdenken der Neologen zu bekämpfen. Auch Stimmen aus dem Katholizismus, wie die des Jesuiten Manuel de Lacunza, sprachen damals von der Notwendigkeit, dass „die Priester den Staub von ihren Bibeln schütteln mögen ... damit sie vom Schlaf erwachen und ihre Augen öffnen“.

Der Beginn der protestantischen Weltmission im 18./19. Jahrhundert, die grossen geistesgeschichtlichen und politischen Umwälzungen durch die Revolutionen am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sowie ein neues Zeitalter der Kriege, das ganz Europa und Teile Amerikas in Mitleidenschaft zog, haben damals viele zum Studium der Bibel gedrängt, weil sie in den Ereignissen ihrer Tage Erfüllungen der biblischen Prophezeiungen sahen. So war Zar Alexander I., einer der Überwinder Napoleons, stark beeinflusst von Jung-Stilling, dem „Patriarchen der Erweckung“. In England vereinigten sich die Freunde der Prophetie in den „Albury Konferenzen“ und in Deutschland schrieb Gottfried Menken sein „Monarchienbild“, eine Auslegung von Daniel, Kapitel 2. In der Schweiz gab Louis Gaussen seine Daniel-Studien heraus und in Amerika entstand durch William Millers Predigten über Daniel und die Offenbarung des Johannes die Erste Adventbewegung, die Christen aus allen Konfessionen um das prophetische Wort scharte.

Miller (1782-1849) stammte aus Pittsfield (Massachusetts) in Neuengland. Von seiner Mutter her christlich geprägt, verwarf er als junger Mensch den christlichen Glauben, nachdem er die Philosophen der Aufklärung, Voltaire, Hume und Paine, gelesen hatte. Die Bibel schien ihm ein Buch voller Widersprüche zu sein. Im Krieg gegen England (1812-1814) diente er als Hauptmann der Infanterie in der amerikanischen Armee und nahm an der Entscheidungsschlacht von Plattsburg am Lake Champlain teil. Der Krieg mit seinem überraschenden Ausgang und seinen blutigen Opfern hatte seine rationalistische Weltanschauung erschüttert. Aber womit sollte er die Leere füllen, die jetzt sein Leben beherrschte? Er schrieb damals: „Die Himmel über mir waren wie Erz, der Boden unter mir wie Eisen. Ewigkeit - was bedeutete dies? Und Tod - warum war er? Je mehr ich nachdachte, desto unsicherer wurde ich ... Ich murrte und klagte, ich litt, aber ohne Hoffnung“ (The Midnight Cry, 17. November 1842, S. 1).

Eine Predigt über Jesaja, Kapitel 53, ergreift ihn so tief, dass er sich wieder der Bibel zuwendet und die Gottesdienste in der Baptistengemeinde von Hampton besucht. Seinen ehemaligen deistischen Freunden ruft er zu: „Gebt mir Zeit, und ich werde diese scheinbaren Widersprüche (in der Bibel) lösen“. Durch das Studium der Prophezeiungen glaubte er zu erkennen, dass die Bibel nicht zusammenhanglos ist, sondern ein „System von Wahrheiten“ darstellt. 15 Jahre, von 1816-1831, behielt er diese Überzeugung für sich. Dann fühlte er sich gedrängt, an die Öffentlichkeit zu gehen und es entstand eine Erweckungsbewegung (erste Adventbewegung) aus allen christlichen Kirchen, die bis zu 100.000 Anhänger zählte. Millers Bedeutung liegt vor allem darin, dass er erkannte, dass die prophetischen Zeichen der Zeit die Krise der Welt offenbaren und ein „goldenes Zeitalter“ vor der Wiederkunft Christi ausschliessen. Damit legte er den Grundstein für die zweite Adventbewegung, die Siebenten-Tags-Adventisten, die mit der prophetischen Botschaft für die Endzeit die ganze Welt erreichen wollten und heute schon in der ganzen Welt wirken. So bilden Wiederkunftsglaube, Aufrichtung der neutestamentlichen Glaubensgemeinde und prophetisches Wort die Grundlagen für die Entstehung der Adventgemeinde. Sie hat diese Grundlagen, die sich bereits in der Kirchengeschichte, besonders in der Zeit der Reformation, aber auch in der Zeit der Erweckungen, nachweisen lassen, neu auf den Leuchter gehoben und weiterentwickelt, um die Welt gezielt auf das Kommen Jesu vorzubereiten. So verstehen sich Siebenten-Tags-Adventisten als Fortsetzer und Vollender der Reformation. Daraus leiten sie bis heute ihren besonderen Auftrag und ihre Existenzberechtigung ab.

Die Erfüllung der Weissagungen können also unseren Glauben stärken und mithelfen, in der Stetsbereitschaft zu leben, denn Gott hat tausend Weisen, das noch Unerfüllte in kürzester Zeit zu vollenden. Die Prophetie ist - wie Martin Luther sagt - „Tröstung, dass wir wissen, dass keine Gewalt noch Lügen, keine Weisheit noch Heiligkeit, keine Trübsal noch Leid werden die Christenheit

unterdrücken, sondern sie soll endlich den Sieg behalten und obliegen“ (DB 7, 419, 6-8). Über diesen Triumph schrieb Johann Christoph Blumhardt zur Zeit der Entstehung der Adventbewegungen die bekannten Verse, mit denen wir schliessen wollen:

„Dass Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht;
sein ist die ganze Welt.
Denn alles ist nach seines Todes Nacht
in seine Hand gestellt...
Ja, Jesus siegt! Wir glauben es gewiss,
und glaubend kämpfen wir.
Wie er uns führt durch alle Finsternis –
Jesus, wir folgen dir!
Denn alles muss vor dir sich beugen,
bis auch der letzte Feind wird schweigen,
Ja, Jesus siegt!“

Kabdebó Lóránt

Szabó Lőrinc és Zilahy Lajos találkozásaiból[1]

Nagyobb távolságot egymástól el sem tudnék képzelni, mint az író Zilahy és a költő Szabó Lőrinc. De ne felejtsük el: egy időben éltek, egy lapkonglomerátum, *Az Est*-lapok közölte műveiket, egy időben ugyanitt kollégák is lehettek. Pályájuk, az emberek össze-összehajló meg szét-széttartó kapcsolatrendszerében hol közeledett, hol földrészekre szét-eltávolodott. De mindig tudtak egymásról, kapcsolatban maradtak. Zilahy évtizeddel volt idősebb: lehetett bátyja a költőnek; ott volt felfedezői között, volt hivatali főnöke, megmentette, talán szibériai rabságtól, és végül emlékét is ő őrizte a fiatalabbnak, ott távol, Amerikában, ahol szavára adtak, rangsorát elfogadták akik magyarul értettek. A *Vers libre*-re gondolok.[2]

Arra a versre, amely a Central Public Library-ben kultúránk csúcsait együtt látta a világ kultúrájának eseményeivel, nagyságaival. „Itt dicséri Goethét most is Szabó Lőrinc. / (Homlokába hull a ceruzányi hajtincs.)" Kezdem ezzel a verssel, mert valamit tudott ez az ember, Zilahy Lajos, amire éppen akkor, 1962 őszén lehetett szükség. Akár itthon is, Magyarországon. New Yorkból dátumozta versét, én meg hallottam Miskolcon, a Rorárius cukrászdában, amint színész barátunk elsuttogta. Pestről járt le, Lucifert játszott. A főpróbájuk éjszakáján jött a Kennedy-gyilkosság híre, együtt vártuk hajnalig, mi lesz, talán összedől a világ. Kennedy is szerepel ebben a versben. Most is abból a kopott, romlott szövegű másolatból írom ki a Szabó Lőrincet idéző sorokat, amelyet akkor kaptam, és azóta is a költőről készült céduláim között őrizek.

Akkoriban kezdtem Szabó Lőrinccel foglalkozni kutatóként, akkor mondta el nekem e suttogó hangon deklamált vers, hogy egyetlen kultúra van, a világot nem lehet szétszakítani, és a magyarság nagyjainak műveivel jelen van a világban. Például a Central Public Library-ben is elérheti a száműzött, könyvtárától megfosztott. Mert a világirodalom nagyjai összefognak, védik egymást.

Védik egymást. Nemcsak a könyvtárban. De az életben is. Amikor egyetlen véletlen, talán csak röpke pillanat oldhat el szörnyű kötelékeket, menthet meg embereket a pusztulástól. Fülemben Illyés Gyula hangja, ahogy meséli nekem. 1945 április. Szabó Lőrincet Pesten a sajtó a háborús bűnösök akkor még hivatalosan nem is volt listáján szerepelteti, Budán az elöljáróság, majd a rendőrség időnként internálja, rendőri felügyelet alatt tartja. De most már adjam át a szót Illyés Gyulának:

---

1 Szigeti Jenő évfordulóján baráti szeretettel és tisztelettel küldöm a kötet számára egy régebbi előadásomból (*Zilahy Lajos és Szabó Lőrinc)* most készülő könyvem (*Szabó Lőrinc „pere")* számára átdolgozott fejezet egy részletét.

2 Zilahy Lajos: Vers libre Illyés Gyula születésnapjára. In: A lélek nem aludt ki: Tisztelgés Zilahy Lajos születésének századik évfordulóján. Szerk.: Bihari József. Szentendre, 1991. 3-11. p.

Nem emlékszem, hogyan, bekerült Lőrinc később a Bimbó utcai rendőrkapitányságnak a pincéjébe is, ottan több napig volt, azt hiszem, ez már áprilisban lehetett. Akkor mi átmenetileg Pesten laktunk Flórával, ott értesültem erről. Azaz jöttek nyilván ismét a Klárák a hírrel. Fölkerestem Zilahy Lajost, aki a Magyar-Szovjet Társaságnak már valami elnöke volt. Ebben az időben már nekem is volt valami tekintélyfélém: még Pestre átmenet olvastam egy utcai plakátról: éljen a Nemzeti Parasztpárt ötös vezetősége: Veres Péter, Erdei Ferenc, Kovács Imre, Farkas Ferenc és szerénységem. Volt valami igazolványfélénk. Ért annyit, hogy jobban beengedtek hivatalos helyre, mint mást. Megkértem tehát Zilahyt, menjünk át azonnal a Bimbó utcai rendőrségre, akármi módon. Belátta ő is, hogy percek vagy órák alatt súlyos dolgok dőlhetnek el. Előző nap még hideg volt, rajtam vastag bunda volt, erre emlékszem, Zilahyn ugyancsak. Az Athenaeum pesti épületétől[3] gyalog ebben a hirtelen kitört forróságban, bundában, romos utcán, törmelékek között átgyalogolni Budára nagy kerülővel, kimerítően soká tartott. A mostani Szabadság-hídon volt valami pallószerű átjáró, és még lejjebb valami szükséghíd, azon keltünk át. Ebben a fogházban szerencsénkre Zilahy állásának még nagyobb tekintélye volt, mint az én parasztpárti vezetőségi tagságomnak. Rögtön bekerültünk a kapitányhoz.[4] Igen udvariasan fogadott bennünket, rögtön fölfedezte ez is, kicsoda Szabó Lőrinc. Kérésünkre azt felelte, intézkedni fog, hogy előbb-utóbb elengedjék, menjünk csak nyugodtan haza. Azzal érveltem, hogy a fogoly családja meg van riadva, végzetes rossztól tart, engedje el a mi felelősségünkre azonnal.[5]

Természetesen tudta Zilahy, kit véd. Nemcsak az Illyéshez mindkettőjüket kötő barátság okán, de saját tapasztalatai alapján is. Nem mély barátság kötötte őket össze, még csak valamilyen írói csoportban való elvi-esztétikai közösség sem. 1945-ös *Napló*jában inkább társaságban, érintőlegesen említi nevét Szabó Lőrinc. Először visszautalva április 15-ikei mentőakciójára: „Szabad mozgás, védettség kellene. Januárban, februárban sejtelmem se volt róla, hogy így fogok állni a világban. Vajon enyhül ez a helyzet? Jóvátehető még, ami történt? Barátaim, olvasóim, nem szólaltok meg? De igen, szólnak, Zilahy, Illyés ... De nem így kellene, valami más kellene, egy csapásra új helyzet: csak ne vesztegetni több időt!!!"[6] Egy másik esetben furcsa példázatként idézi szereplését: „Fel kell készülnünk arra is, hogy esetleg valami kelet-európai egyesült államok keretében fogunk-e élni. Vagy mint a Szovjet tagállama. Élni kell, mindenképpen, Zilahyban látszik legerősebbnek ez a felismerés. Nem mondta egy szóval sem, nem is láttam már rég, de másképp lehetetlen megérteni az állásfoglalásait. Meg kell mentenünk magunkat; – Anglia nem tehet semmit!"[7]

Ez a megjegyzés ugyanakkor valami fajta megérzéses összehangoltságot tételeztet fel: Szabó Lőrinc egyfajta alkati sajátságával kapcsolódik Zilahy Lajos-

3 Az Athenaeum Kiadó a New York kávéház épülettömbjében volt.

4 Szabó Lőrinc 1945-ös *Napló*jában B. kapitány néven szerepel. Balázs József volt a neve, ifj. Kodolányi János emlékezik rá az 1944-1945-ös évekről szóló interjújában: Karácsony az Ördögároknál. In: Dobos Marianne: Akkor is karácsony volt (1944). Miskolc, 2002. 143. p.

5 Kabdebó Lóránt: A háborúnak vége lett. (Interjú írókkal művészekkel.) Bp., 1984. 156-157. p.

6 Szabó Lőrinc: Bírákhoz és barátokhoz. (Napló és védőbeszédek 1945-ből.) Sajtó alá rend.: Kabdebó Lóránt. Bp., 1990. 20. p.

7 Uo. 138. p.

hoz. Nem valamilyen lényegi szálon, de erősen, megbonthatatlanul. És ez: a közösségi felelősség, nemzeti-népi hovatartozás. Ezt a kapcsolatot aztán végigkísérhetem a két író egymást időnként életrajzilag összekötő pályáján.

Személyes előzmények

Kezdjem azzal, hogy pályakezdőknél tíz (sőt tizenegy) év korkülönbség: óriási idő. Amikor a harminchárom éves, befutott író, Zilahy Lajos a *Pesti Napló*-ban, az irodalmi rovatát akkor szervező *Az Est*-laptriász legtekintélyesebb lapjában kritikát ír a huszonkét éves költő első kötetéről,[8] az megbecsülés számba megy. Mert egyrészt mutatja a különbözést, amely elválasztja a két írót alkatilag (erre is van füle Zilahynak), másrészt észreveszi azt is, ami összeköti őket, a közösségi felelősséget, az „élni kell" bölcsességében összeszövődhető életút lehetőségét.

> Aszály vagy jégeső tarolta a domboldalt, a nemes tőkéken mégis minden évben megbúvik egy-egy fürt, érett és aszú szemekkel. Az új lírikusok közül tavaly Nadányi Zoltán verseskönyve volt az íz és az érettség a magyar líra terméketlen tőkéin, az idén a Szabó Lőrinc könyve. Egyik sem eruptív megnyilatkozása azoknak a ma még talán túl mélyen fekvő lírai erőknek, amelyek a magyarság mai sorsának komor mélységéből tüneményes megnyilatkozásra, egy új Petőfire, vagy Adyra várnak. A mai líra: hang és sikoltás nélkül való. Szinte csak egy tekintet, amely félig hunyt pillák alól szűrődik. Ebben a tekintetben olvasni lehet, ebben a tekintetben szenvedélyek és mélységek tükröződnek, ebben a tekintetben lángok kígyóznak és vetnek lobot. És ebben a tekintetben ott van a zavar és öntudatlanság homálya is. A líra, ha mély és igaz, tisztán érezteti akár az egyetemes emberi, akár ezen belül a nemzeti hangulatot. És a mai korban ez a két érzés, – különösen a mai magyar sorsunkban – olyan erővel olvad össze, mint talán még sohasem. A világháború nemcsak a magyarság összeomlását, tehát nemcsak nemzeti fájdalmat, hanem ugyanakkor világfájdalmas szemlélődést is jelent a költészetben, anélkül, hogy a nemzeti érzésnek mellékszerep jutna. Ez nemcsak a mi terméketlen magyar líránkra, hanem az egész emberiség költészetére vonatkozik.
> Szabó Lőrinc versei is ennek a világfájdalomnak jegyében születtek. Témáit önmagából, eszközeit azonban három forrásból meríti. Ez a három forrás: a római-görög klasszikusok, a vallás és a modern költészet. Amilyen különállók és távolfekvőknek látszanak a források, Szabó Lőrinc épp olyan egységesen olvasztja e hatásokat költészete kifejező eszközeivé. Formái a szabad verselés rímtelen, klasszikus formái, anélkül, hogy kötött ütemes formákhoz tartaná magát, és tisztán csak a nyelv zenei ösztönei után indul. A forma mögött azonban mélyebb érték is rejtőzik: modernségbe transzponált pogány líra, együttélés és együttérzés a nagy természettel, a fákkal, füvekkel, bogarakkal, felhőkkel, esővel és széllel, amelyek szinte megszemélyesülnek Szabó Lőrinc költészetében.
> A másik hatás, a vallás is tisztán lengi át a verseket, melyeken lehetetlen észre nem venni és megérezni a kálvinista zsoltárok borongását. És a harmadik forrás: a modern költészet ott nyilvánul meg e versekben, ahol e költészet kifejezésbeli merészsége hajlékonyabbá, zengőbbé, színesebbé tette a magyar nyelvet. Ennek a három forrásnak érett átszűrődései adják meg Szabó Lőrinc verseinek egészen egyéni zamatját.

8 Zilahy Lajos: Föld, erdő, Isten. Szabó Lőrinc versei. In: *Pesti Napló,* 1922. május 25.

Az új költő, aki eddig gondos műfordításaival tűnt fel (különösen Shakespeare-szonettjei értékesek[9]), ezzel az önálló lírai kötetével igen előkelő helyet szerzett magának azok között, akik a legutóbbi években jelentkeztek, s akik fehér hollók.

Ezt követően egy magában álló levél, *Az Est*-lapok céges papírján[10] inkább az irodalmi élet pletyka-konfliktusaira világít rá, semmint kettejük kapcsolatának alakulására. És rávilágít Zilahy jellemének jellegére:

Budapest, 1923. szept. 17.

Kedves Barátom!
Tudomásomra jutott, hogy Ön egy igen előkelő művésztársaságban úgy nyilatkozott, hogy *A jégcsap* című darabomról csak azért írt kedvező kritikát,[11] mert mindketten ugyanazon vállalatnál dolgozunk.
Én azt hiszem, ez a nyilatkozat aligha dicséri az ön kritikai meggyőződését és bátorságát. Kárpáti Aurél, aki a legjobb barátom, igen szigorú megrovásokban részesítette a *Hazajáró lélek* című darabomat a *Pesti Napló*-ban anélkül, hogy barátságunk bármit is változott volna. Ön tehát igen nagy tévedésben van, ha azt gondolja, hogy a közös kenyér Önt bármiféle kritikai elnézésre kötelezi. Ha szerkesztői utasítás volt, illetékes helyen tiltakozni fogok ellene. Ön aligha tartana engem önérzetes embernek, ha ilyen kegyelmi kritikákat boldogan zsebrevágnék. Kérem tehát, hogy a jövőben – legalább velem szemben – csak a legtisztább meggyőződését írja le, mert higgye el, hogy én a legkeményebb kritikát is többre becsülöm, mint az ilyenfajta megalkuvást.
Egyébként változatlan barátsággal köszönti kész híve

Zilahy Lajos

Talán ezzel kapcsolatos a következő, ismeretségük kezdeti szakaszára utaló dátum nélküli levél is a *Pesti Napló* kisalakú jegyzetpapírján[12]:

Kedves Barátom!
Nagyon hálás volnék, ha holnap, pénteken este 6 és 7 óra között felkeresne itt a szerkesztőségben, vagy más időpontot határozna meg, mert Ön a lényegben olyan súlyosan téved, hogy ezt levélváltással aligha tudnánk tisztázni.
Üdvözli kész híve

Zilahy Lajos

A vitatott darabismertetés a következő:

Zilahy Lajos: A jégcsap. *(Bohózat három felvonásban. Bemutatja ma este a Belvárosi Színház.)* Dráma után vígjáték. Kellemes siker után igazi nagy siker: *A jégcsap*

9 Shakespeare szonettjei. Fordította: Szabó Lőrinc. Bp., 1921. március.
10 A Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára. (továbbiakban: MTAKK.) Ms 4688/87. sz.
11 Feltehetőleg *Az Est* szeptember 16-i név nélküli ismertetése lehetett, mivel a másik két lapban névvel jelölt kritikák jelentek meg: *Pesti Napló,* szeptember 16.; Kárpáti Aurél: *Magyarország,* szeptember 16.; (f.m.) [Földi Mihály]. *Az Est* ismertetésének címe: Zilahy Lajos: A jégcsap. (Bohózat három felvonásban. Bemutatja a Belvárosi Színház.)
12 MTAKK. Ms 4688/106. sz.

című bohózat pompásan igazolja a *Hazajáró lélek* szerzőjének sokoldalú képességeit. *A jégcsap* egy ötvenéves kozmetikus szép, fiatal felesége, akit a férj nyaralni küld az Adriára egy »szép társaságbeli fiatalember« kíséretében. A szép ifjút a teóriabolond férj bérelte föl, hogy feleségét előre biztosítsa – »beoltsa« – a hűtlenség ellen. Alig indul el azonban a trieszti gyors, kiderül, hogy a fogadott udvarló-magánnyomozó lekésett, tehát a nő erénye minden jel szerint idegen kezek játéka lett. Utánuk! A mániákus kozmetikus és a láthatólag nem kevésbé hülye magánnyomozó még este szintén leutaznak a tengerre; féltékenységi jelenetek, őrjöngés, válópör, végül mégis boldog béke, mert a féltékeny öreg megtudja, hogy az idegen fiatalember az asszony régóta várt fivére, s az egész szöktetés csak tréfa volt. A beugratás másodszor is sikerül: mégsem a fivére! Újabb őrjöngés, újabb válópöri fenyegetés, végzetes komolyság és váratlanul megint béke: mégis csak a fivére volt. Ezek után a férj megnyugszik, elhiszi, hogy felesége *jégcsap,* s nyugodtan elalszik pesti otthonában. Pedig a sok próbának kitett *jégcsap* ekkor már olvadozni kezd, s csukott kocsiba száll egy ismeretlen huszárfőhadnaggyal. A férjek mindig ilyenkor alszanak el, – mondja rezignáltan a házibarát s e tragikomikus hangulatban szalad le a függöny.
Ez a darab váza, de csak nagy vonalakban. Mert azt a sok ötletet, szellemességet, jellem- és helyzetkomikumot, amely annyiszor tapsra ragadtatta a tegnapi főpróba közönségét, nem leírni és olvasni, hanem látni és hallani kell. Az első felvonás kétharmada, az expozíció, kissé hosszú, de a felvonás vége és a második felvonás a maga nemében egészen kitűnő, annyira, hogy csak a gyors, minden pillanatban szikrázó és robbanó cselekménnyel összehasonlítva jogosult az a megállapítás, hogy a harmadik felvonás kissé ellankad. Zilahy Lajos a sikerre dolgozott, s ha az ügyességet, színpadi könnyedséget és a zsurnalisztika sajátságos szellemességét hajlandók vagyunk művészetnek nevezni, a *Jégcsap* minden elismerést megérdemel. A darab természetesen nem új, de a benne rejlő kvalitások alapján meg lehetünk róla győződve, hogy szerzője nemcsak mulatságos, pompás, de elcsépelt polgári házassági rejtelmekkel, hanem komoly, nagy, egészséges, valóban értékes átfogó emberi problémákkal is tudna foglalkozni. A színészek között elsősorban Kabos Gyulát illeti meg minden dicséret, aki akár beszélt, akár hallgatott, maga volt a megtestesült komikum, de szerepüknek megfelelően éppoly jók voltak Hegedüs Tibor, Bóth [Klári], Daibukát [sic!], és a többiek is. Z. Molnár, aki különben rokonszenves és tehetséges színész, túlozta szerepét és őrültté torzította a mániákus kozmetikai igazgatót. Meglepően szépek a második és harmadik felvonás díszletei.

Egymásra figyelésük következő írásos dokumentuma az „élni kell" elvével fonódik egybe. 1927-ben Szabó Lőrinc az új írók akkor még sikeres folyóiratának (hat számot ért ugyanis meg, igaz, az utolsó kettő már csak összevontan jelenhetett meg), a *Pandorá*nak főszerkesztőjeként a folyóiratban méltatja Zilahy drámáját, *A fehér szarvas*t. Publicisztikusan, ezzel a jellegzetes címmel: *Magyar sors és Fehér szarvas.*[13]

Esemény volt 1927 márciusában *A fehér szarvas* a Nemzeti Színházban. Maga a kormányzó, Horthy Miklós is megtekintette.[14] Zilahy, a testvérbátyjáról és csa-

13 Szabó Lőrinc: Magyar sors és Fehér szarvas. In: *Pandora*, 1927. 3. sz. 129-133. p.
14 „Pénteken este díszes külsőségek között folyt le a Nemzeti Színházban *A fehér szarvas* premierje. Az előadáson megjelent Horthy kormányzó is családjával." *Pesti Napló,* 1927. március 19. 14. p.

ládjáról szóló darabbal[15] egyfajta „élni kell" szemlélettel néz szembe a dzsentri-illúziókkal, a Trianon utáni összeroppanással. Literáti Zilahy Tibor, vagy a darabban szereplő hős nevén, Karakán Péter (Kiss Ferenc játszotta) és fia drámája: ragaszkodás egyfajta jókais illúziókhoz (lásd Laczkó Géza kritikáját[16]), illetőleg a bethleni konszolidáció munkaprogramjának elfogadása (lásd Szabó Lőrinc és Kárpáti Aurél írását[17]).

Ma talán megbocsátóbb lehetek, mint a bemutató kortársai. Ők az elkésett konszolidációbajnokot méltatják vagy marasztalják el, én a szereplőkben, a konfliktusokban későbbi történelmi események előrejelzéseit is látom, már tudom, mi történt ugyanezekkel a hősökkel Gömbös, Kállay, Szálasi, Tildy és Rákosi, utóbb pedig Kádár alatt. Ezért a műbe írt figyelmeztetést is kiolvasom, a falra íródott jóslatot.

De jelzett témám szempontjából hadd ne beszéljek a színdarabról, mint olyanról, Bécsy Tamás ugyanis mélyrehatóan elemzi a drámaíró Zilahyt,[18] és hadd ne részletezzem a műben megnyilvánuló történelmi dokumentumot. Hadd halljam ezúttal Szabó Lőrincnek a kifogásain túlemelkedő, megértő szavát. „Zilahy darabjában kor és egyetemesség van: az egyéni lélekrajz kivetül a jelenre s tömegeket akar mozgatni: tehát tett, irodalmi és társadalmi értelemben, s jó alkalom elmondani egyet-mást, ami hozzátartozik e darab gondolatköréhez". Ez a gondolatkör a korban megszülető terminológiával élve: a „magyar sors". De Szabó Lőrinc ekkor ezt a kifejezést nem idézőjelesen használja, hanem annak elhallgatott, valódi tartalmát követeli. „Mindenekelőtt: ez volna kívánatos, a nyílt színvallás, leszámolás és megismerő-megismertető vita, az akár eredménytelen megtárgyalás, jobb- és baloldal és középút felé egyaránt." Vitája e pontban inkább még csak a kommersz irodalommal van, világnézetet követel, „akármilyen célok legyenek is", csak legyenek, hogy lehessen vitatkozni. „Mert ma Magyarországon szinte diktatórikus a vágy a közösségben is: elfojtani és megtiltani minden végiggondolást, probléma-körüljárást, sebfölfedést. Hallgatni, elhallgatni, lehazudni!" Újabb támadása már épp ez ellen a konszolidációs hazugság ellen fordul: „Összebékülésről szó sem lehet társadalmunkban, csak tisztázásról, közös érdekről, praktikus alapú megértésről". Ennek alapja pedig: „Őszinteség kell, hogy zsidó és keresztény, kapitalista és proletár mind szabadon elmondhassa a maga baját, s a másik őszinte megértésvággyal hallgassa meg, s szövetkezzen, amennyire érdekei, lelkisége és a kényszer szövetkezni hajtják és engedik". *A Sátán Műremekei* verseinek robotba hajszolt, kizsákmányolt rabszolgáiban ismeri fel az igazi balol-

15 Lásd: Literáty Zilahy Tibor nyílt levele Literáti Zilahy Lajoshoz és még két cikkíróhoz magyarságáról és egy magyar család tragédiájáról. (A fehér szarvas hőse A fehér szarvas írójához.) In: *Magyarország,* 1927. március 31. (Cikk és a levél szövegének közlése.)

16 Laczkó Géza kritikája *Az Est* 1927. március 19. számában jelent meg.

17 Kárpáti Aurél kritikája a *Pesti Napló* 1927. március 19. számában jelent meg.

18 Bécsy Tamás: Egy bizonyos lelkialkat és magatartás. (Zilahy Lajos drámáinak egyik jellegzetességéről.) In: A lélek nem aludt ki: Tisztelgés Zilahy Lajos születésének századik évfordulóján. Szerk.: Bihari József. Szentendre, 1991. 39-56. p.

dal potenciális meglétét: „A nemlévő, de igazi baloldal: Magyarország hét-nyolc millió szegény embere.[…] Erről a baloldalról azt mondtam, hogy nincs meg, legalább is politikai értelemben aktuálisan nem baloldalon áll (ami különben is csak címke s eltolható), hanem nevelése, neveletlensége, képzelődései, vágyai, elnyomottsága, kényszerűségei, hiúsága s bizonyára még nagyon sok, reálisabban is megfogalmazható ok miatt, érdeke ellenére s öntudatlanul (hirdesse bár mellverő büszkeséggel ellenkező tudatosságát), olyan politikai-társadalmi síkokba rétegeződött föl, amelyek magasabbak és jobboldalibbak, mintsem számára igazság és valóság lehessenek". Zilahy ebben a világban csak úgy van otthon, „mint úr az urak vagy úr a parasztok közt: a magyarság problémáit azonosítja a dzsentri problémáival […] nyolcmillió emberhez szeretne szólni, néhány tízezernek beszél is, de tulajdonképpen csak pár száz ember érdekét szolgálja igazán közvetlenül, s a többieket érzelmeiken keresztül megfogva, hozzáhangolja e pár százak érdekéhez". Illúziófosztása, a munka hangoztatása évek óta már a bethleni jelszó is, bátorsága valójában „hatalmilag megnyitott síneken futott".

Szabó Lőrinc ekkor még (talán épp akkor utoljára) politikus írónak hiszi magát. Meg baloldalinak. Nemzeti hangsúllyal. Írásában éppen a társadalmi problémákhoz nyúló drámairót üdvözli, kifogásolja dzsentri kötöttségét, és egyfajta népi-nemzeti baloldal számára szeretné megnyerni. Nyolcmillió magyar írójának. Szinte előrerajzolja 1927-ben az 1934-es és 1937-es Zilahyt, a *Magyarország* szerkesztőjét, a Márciusi Front résztvevőjét. „Vére nagyobb magyar igazsághoz is kötné, csak nem látta meg ezt a nagyobbat úgy, mint *Ady* vagy *Móricz* vagy akár *Szabó* Dezső az idősebbek és *Kodolányi* a fiatalabbak közül [...] el kellene mélyítenie nemzeti érzését, múltban, jelenben, messze jövőben és reális eszközkeresésben, annyira, hogy találkozzék azokkal a magyar milliókkal, akik ma még talán inkább ő mellette állanak, de nagyon messze vannak maguktól, s akiknek aktuális-érzelmes és hivatalosan-bátor helyzetkép helyett egy-egy maradandó, vezérlő és egyetemes gondolatot adni, azt hiszem, Zilahynak is magas ambíciója".

De idézzük a teljes publicisztikai dolgozatot, mert ez nemcsak Zilahy pályaképére mutat elkövetkező jóslatokat, hanem egészében jellemzi az ekkori Szabó Lőrinc-i politikai világképet, amely bárha önreflexiójában még baloldaliként rögzíti sajátos pozícióját, valójában ugyanazt az oldalaktól eloldott „nagyobb igazság" nevében gondolkodó embert mutatja be, amelyik a „vezér"-rel is próbálta meggondoltatni vállalása következményeit. A vers a politikus rajza és mérlegelése, a publicisztika az író szerepvállalásának megrajzolása. Amit ekkor balról távoztában összegez, azt fogja a harmincas években jobbhoz közeledvén, reformokat elvárva hangoztatni alkalmi „közéleti témájú" megszólalásaiban (fél kezemen is megszámlálhatom ezeket az *Emlékezések és publicisztikai írások* című gyűjteményt átolvasva[19]). Egészen a *Lillafüredi találkozó* (és az

19 Szabó Lőrinc: Emlékezések és publicisztikai írások. Bp., 2003. A kötetben ld.: Vallomás. 356-357. p.; „Jobb" és „bal és a reformok. 374-376. p.; Válaszok a Népszava körkérdéseire. 376-378. p.; Ünnepi beszéd. 461-466. p.; „Az irodalmi pesszimizmus egy része tényleg csak szellemi tunyaság és konvenció". 471-475. p.

azzal szövegösszefüggésben álló – ismeretlen keletkezési dátumú – *Író és politika*) megszövegezéséig: ezekben az írásokban már éppen ennek a reform-váró illuzionizmusnak a kritikájával és visszavételével találkozunk.[20]

Magyar sors és fehér szarvas

Voltak s lehetnek korok, amikor az írók a múltba néznek; hogy a megtépett és megalázott jelen vigasztalanságában felemelő analógiákat keressenek. A mai korszak, színházi szempontból, nem ilyen. Ma elsősorban a közönség fordul vissza, de nem a történelmi múlt érdekli, inkább csak a saját gyermekévei. Nem analógiát, nem bíztatást keres – még a regényben sem nagyon, hát még a szórakozás-kényelmesítő színházban! – hanem csak az emlékeit s olyannak akarja még egyszer látni az életet, amilyennek akkor látta: az erőszakos megfiatalodás vágya ez. S a színház alkalmazkodik. Színpadjainkon évek óta ragyog a békevilág többnyire átdolgozott napfénye, a tunya álmodozásba ringató közelmúlt kellemes szellemidézgetései mellett azonban ritka s többnyire hatástalan a távoli múlt. A jelen, legalább mint egyetemesség, nem szerepelt színpadjainkon; részletábrázolásai pedig a lelkiség kortalan területén mozogtak vagy egy-egy divatötlet mesterséges problémaságába és a jelentéktelenség egyetemességébe siklottak át.
Amikor Zilahy Lajos szembefordul ezzel a veszedelmes és mind mélyebbre gyökerező közízléssel, amikor a ma frissen vérző sebeihez nyúl: darabja, a *Fehér szarvas* több, mint néhány embernek négy felvonásra tagolt története, bár önmagában véve alatta marad némely jelentéktelen, problémátlan, de formakész színpadi történetnek.
Mert Európában, s Magyarországon különösen jogos hangsúllyal, számtalanszor hangzott el az az állítás, hogy a dráma meghalt, és az a sokféle vajúdás, ami külföldön van, az már csak a színpadművészetnek, a rendező-akaratnak újkereső erőfeszítése. Nincs dráma, s nem is lehet, mondották sokszor, amíg a kor élete, fintortalanul és kozmetika nélkül, színpadra nem léphet. A fintort az expresszionisták állandósították kétségbeesett és szuggesztív torzóikkal, a hangulat-kozmetikai szerekben gazdag szórakoztató-színműirodalom pedig nálunk különös előszeretettel fiatalította vissza az időt tizenöt-húsz évvel ezelőtti békevilággá. Zilahy darabjában kor és egyetemesség van: az egyéni lélekrajz kivetül a jelenre s tömegeket akar mozgatni: tehát tett, irodalmi és társadalmi értelemben, s jó alkalom elmondani egyet-mást, ami hozzátartozik e darab gondolatköréhez.
Mindenekelőtt: ez volna kívánatos, a nyílt színvallás, leszámolás és megismerő-megismertető vita, az akár eredménytelen megtárgyalás, jobb- és baloldal és középút felé egyaránt. Nem is fontos egyelőre, hogy a világnézet jobb-, vagy baloldali legyen: csak legyen. Állítsa azután az író – az az író, aki ma hallgatni kényszerül – csatasorba a tehetségét, tollát, munkáit, azokért a célokért, amelyeket magáénak vall. Akármilyen célok legyenek is azok, egyelőre mindegy, egyelőre minden megnyilatkozást tapssal fogadhat az újjászületésre váró, halott dráma.
Zilahy Lajos nyilatkozott és a politikai szélsőségek helyett a munka melletti hitvallást ismételte meg. A visszhang meglehetősen éles és hosszantartó volt s még tovább tartott volna, ha a létezhető gondolatoknak és akaratoknak nemcsak az egyik fele élvezhetné a szabad mozgás feszélytelenségét. Az elvi hatás aktuálisan így is széleskörű volt, s nagyobb, mint a darab sikere vagy sikertelensége; de, sajnos, nem elég őszinte, csak az őszinteségtől való irtózásban őszinte. Mert ma Magyarországon szinte

20 Lillafüredi találkozó. 675-679. p.; Író és politika. 669-674. p.

diktatórikus a vágy a közönségben is: elfojtani és megtiltani minden végiggondolást, probléma-körüljárást, sebfölfedést. Hallgatni, elhallgatni, lehazudni! A jobboldali közönség és a jobboldali fórumok, a kimondott és jelszavas-romantikus fajvédelem fájó bukása után, kissé vezeklésszerűen és félhivatalosan pártolják az összebékülés gondolatát, holott összebékülésről szó sem lehet társadalmunkban, csak tisztázásról, közös érdekről, praktikus alapú megértésről, praktikussági okokból kierőszakolt együttdolgozásról és türelemről. Ami keli, vagy kellene az rokon az összebéküléssel, de ellensége a hallgatásnak és lehazudozásnak: a tisztázáshoz őszinteség kell, hogy zsidó és keresztény, kapitalista és proletár mind szabadon elmondhassa a maga baját, s a másik őszinte megértés-vággyal hallgassa meg s szövetkezzen, amennyire érdekei, lelkisége és a kényszer szövetkezni hajtják és engedik. De jobboldalról hazafias kötelességnek (a zsidóügyet illetőleg pedig feledtetésre-appelláló udvariassági parancsnak) tekintik a ma sok lefogott problémájának érintetlenülhagyását, mialatt baloldalról…

De melyik a baloldal?! Hol a baloldal? Hol van az emberi gondolatok felének mozgási szabadsága? A zsidók volnának a magyar baloldal? Hiszen a zsidó a megértésre jelentős határig hajlamosabb, mint a konzervatív-keresztény szellemiség, de ezen a határon túl túlnyomó többségben ösztönösebb ellensége a szocialista gondolatnak, mint a jobboldal. Érdek-ellensége a szociál-demokráciának, amelyhez rokonszenve csak a demokráciának őt egyéni-anyagi fejlődésében még jobban fölszabadító határvonalát kapcsolja, s érzelmi ellenlábasa a keresztény nagykapitalizmusnak, amelynek államrendjéhez viszont elszakíthatatlanul hozzáfűzik életérdekei.

A gazdasági helyzet kuszaságának megfelelően rendetlen és. kusza az elvi harc. Őszintétlenség és leplezés folyik itt az egész vonalon, a leglármásabb parlamenti és hírlapi összetűzések is csak részleteiről beszélnek az érzelmi és érdek-problémáknak s a minden irányban legcélszerűbb reálpolitika legfeljebb kibontakozni kezd szellemiségünkben. Hogy kezd, mutatja egyrészt a *Fehér szarvas*, másrészt az a tény, hogy az utóbbi években mily sok zsidó író foglalkozik a zsidóság-magyarság problémájával, többé-kevésbé művészien és objektíven, de általában a tisztázni-akarás tiszteletreméltó vágyával. S hogy ez a szellemi reálpolitika mennyire csak, alakulófélben van még, mennyire gyenge és mennyire vissza-visszaesik a türelmetlenségbe, azt – hogy megmaradjunk a színház terén – kiválóan bizonyítja (az *Uriemberek* viharos és emlékezetes tapsain kívül) Zilahy esete is: az intranzigens-konzervatív magyarság csaknem árulást kiabál s nem akarja a darabban elfogadni mindazt, amiből Bethlen nagyjában úgyis valóságot teremtett már, viszont a zsidók a maguk királyi érzékenységével megint csaknem terrorizáló pisszegésbe kezdtek... Miért? Azért, mert ebben az ébredés-elhárító darabban az író, precíz és finom naturalizmussal, néhány csöndes és nem is új, antiszemita ízű vicces kiszólással is jellemzi egyes, egyébként elbukó, csöndesen antiszemita alakjait! Hol itt a szabad érintkezés és megvitatás lehetősége? Hol itt a kiválóbbság: jogosan hivatkozni elnyomásra, terrorra, akármire? Hol marad a művészi impassibilité tisztelete? Vagy csak addig megértő és európai ez a királyi érzékenység, amíg, mondjuk, Flaubert-ról van szó, külföldi író külföldiekre vonatkozó megjegyzéseiről, vagy múltról, csak a jelenről és valóságról nem?

Nagyon helytelen volna, ha darabja ilyen természetű lepisszegése miatt Zilahy legközelebb – esetleges hasonló témáiban – akár jobb-, akár balfelé tenne valami engedményt. Ellenben nagyon elmélyülhetne, ha több figyelemmel fordulna a baloldal, nem a zsidók, hanem a nemlévő, de igazi baloldal: Magyarország hét-nyolc millió

szegény embere felé, amely túlnyomó többségében úgyis keresztényekből áll, tehát nem eshet kívül az író eredendő szimpátiáján. Erről a baloldalról azt mondtam, hogy nincs meg, legalább is politikai értelemben aktuálisan nem baloldalon áll (ami különben is csak címke s eltolható), hanem nevelése, neveletlensége, képzelődései, vágyai, elnyomottsága, kényszerűségei, hiúsága s bizonyára még nagyon sok, reálisabban is megfogalmazható ok miatt, érdeke ellenére s öntudatlanul (hirdesse bár mellverő büszkeséggel ellenkező tudatosságát), olyan politikai-társadalmi síkokba rétegeződött föl, amelyek magasabbak és jobboldalibbak, mintsemhogy számára igazság és valóság lehessenek. Zilahy ebben a világban otthon van, de nem mint ember az emberek között, hanem mint úr az urak vagy úr a parasztok közt: a magyarság problémáit azonosítja a dzsentri problémáival s nemzetisége nem az egész magyarságé, nem nemzeté hasonló nemzetek között. A *Fehér szarvas* problémáinak van közük a magyar jelenhez, de csak annyira, mint például egy nemzeti szellemű hírlapnak, amely nyolc millió emberhez szeretne szólni, néhány tízezernek beszél is, de tulajdonképpen csak pár száz ember érdekét szolgálja igazán közvetlenül, s a többieket érzelmeiken keresztül megfogva, hozzáhangolja e pár százak érdekéhez.

Nem mondanám mindezt, ha Zilahy l'art pour l'art írna, ha ugyan lehetséges a tiszta l'art pour l'art -: tökéletesen megbecsülöm és élvezem a politikamentesnek látszó irodalmat, hiszen hazugság volna be nem vallani, hogy a politikus ember sem politikus élete minden pillanatában, még a fizetett agitátor sem az, annál kevésbé az író, aki sok életet él egyszerre és egymás mellett, nem pedig egy elvet, s aki lelke politikai vegetációját is csak úgy termeli és viszi napfényre, mint egyéb érzelmeit; nem mondanám akkor sem, ha Zilahy a szórakoztató-pénzkereső drámairodalmat kultiválná: szavaim tökéletesen idegen talajba hullanának; de mondom most, azért, mert Zilahy, – ha magától nem hinné, hát elhihetné, gondolom, környezetének szuggesztiójára, – valószínűleg a magyarság harcosának érzi magát irodalmában, pedig szerintem csak társadalmi osztályt képvisel, egyetlen, meglehetősen zárt és zárkózó osztályban érzi magát otthon a szíve és lelke, s mint ez az egész osztály, úgy ő is az egyetemes magyarság reprezentálásának illúziójában él. S hozzáteszem: érzésem szerint Zilahy emberileg is eléggé ambicionálja maga ügyének az egész magyar ügyet ahhoz, hogy becsületesen kiszélesítse témavilágát az érdekképviseleti kereteken túlra, a politikailag ma még nem létező, nyolcmilliós magyar baloldal és szövetségesei irányában, ha egyszer megérzi, hogy mennyi gondolkozásában az osztályspecialitás. Lehet és kell irányítani ezt az uralkodó keresztény-magyar-konzervatív gondolkozást, de Zilahy eltorzítja az arányokat, egyes kifogásolásaiban is tömjénezi ennek az osztálynak képzelten-egyetemes magyar jelentőségét s a gazdasági kérdésekkel, – melyeket állandóan érint, – csak úgy foglalkozik, ahogy szabad, ahogy illik, ahogy a szükségképpen kapitalista napilapokban is lehetséges. Pedig itt is ugyanolyan őszinteségre van szükség (s Zilahy hajlamos rá), amilyennek ki kellene alakulnia szellemi életünkben zsidóság és kereszténység között: őszinteségre a szövetségesen-ellentétes zsidó és keresztény nagytőke és a nyolcmilliós „proletáriátus" felé egyformán.

A *Fehér szarvas*ban van őszinte föltárás-vágy a zártabb magyar körön belül is, hiszen az építőmunkát dicsőíti, ami a keresztény-konzervatív ideológiában talán még mindig kevésbé átérzett jelszó, mint a darutollas antiszemita romantika, de alapjában véve milyen veszélytelen és mennyire újságírós ez az őszinteség! A szocialista irodalomnak is megvannak a maga újságírói, elfogultabbak is, mint amennyire korlátozott Zilahy a másik irányban, azonban az a dogma legalább nagyobb kapacitású, s az a tévedés, ha

tévedés, nem a hatalom kegyében áll. Nem mondom, mert nem érzem, hogy Zilahy behódolt: tudom, hogy vére köti ahhoz, amit hirdet, bár úgy látom, hogy vére nagyobb magyar igazsághoz is kötné, csak nem látta meg ezt a nagyobbat úgy, mint Ady vagy Móricz vagy akár Szabó Dezső az idősebbek és Kodolányi a fiatalabbak közül, de ha behódolásról nem beszélhetünk s azonkívül valljuk is, hogy behódolás is lehet feltétlenül őszinte, becsületes fejlődés következménye: kétségtelen, hogy Zilahy Lajos, mint tehetsége összetételéből következik, ebben a darabban saját maga akadályozta meg a témája igazi elmélyülését azzal, hogy túlságosan szimpatizál három hatalommal. Először: mint majdnem minden színpadi művében, itt is túlságosan sok érzelgős édességet, kabaré-részletet (ami önmagában nagyon jó lehet) alkalmaz, s behódol ezzel a közönségsiker-hatalomnak; bókol a keresztény-konzervatív úriosztálynak, amikor azt tünteti fel (eszközeiben tévedő, de egyetemes) magyarságnak; és harmadszor: hódol a politikai jelennek, amelynek nyolc évvel ezelőtt nem tartozott programjába, de már évek óta s nagyon hangosan hirdetett jelszava a munka. Zilahy a *Süt a nap*-ban is olyan aktuális eszméket vitt színpadra, hogy cselekedete – kevésbé ugyan, mint a *Fehér szarvas* esetében – lépés volt az új, életteljes magyar dráma felé, de tartalomban akkor is hatalmilag megnyitott síneken futott, ami lehet, hogy őszinteség, de – nem a kormánypárti hangulat szankciója miatt – semmi esetre sem elmélyülés; most pedig olyan gondolatokat tömörít, amelyeket évek óta propagálnak újságjaink: a tett őszinte, értékes, de ismét lemond úgy az új szerű, egyéni megmintázásról, mint az újságcikkek vagy pártasztalok vitáin túllátó megtárgyalásról. Zilahy túlontúl lépést tart a hivatalos magyar politika aktuális jellemfejlődésével, s magyar szemlélete tekintetében vagy eredendően korlátozott, vagy korlátozza magát.

Nagy fölszabadulásnak kellene még következnie Zilahy Lajos tehetségében ahhoz, hogy igazán jelentős és igazán nemzeti író lehessen, persze akkor sem annyira és főleg nem oly módon jelentős, mint azt a minap rádióban hallottuk. Irodalmi és politikai fölszabadultságoknak egyszerre kellene jelentkezniük benne. Elsősorban nagy hasznára válnék, ha fékezné zsurnaliszta hajlamát, azt az érzéket, amely csak mostohatestvére a fogékonyságnak és a gyors meglátásnak, s mindent azonnal beolvaszt, fölhasznál, alkalmaz, meglepetésekre, meghatásra és nem megdöbbentésre dolgozik: Zilahy ennek köszönheti kitűnő emberalakító képességét, de az újságíróérzékből elég maga a fogékonyság, a kidolgozás legyen tiszta művészet. Kikapcsolnia vagy – ha lehet – érlelnie kellene drámáiban költőiességét, amelyet mai állapotában okosan csak stílusfinomításra használhatna, de szentimentalizmus-terjesztésre használ föl; fokozott gonddal kellene vigyáznia komponálási módjára, amely kis részleteket bravúrosan szerkeszt, három és négy felvonást azonban már nem tud egybefogni; nyíltabb és nyersebb összhatás kedvéért le kellene mondania bizonyos túlzott diplomatikusságról; és végül: amiről kezdetben beszéltem: el kellene mélyítenie nemzeti érzését, múltban, jelenben, messze jövőben és reális eszközkeresésben, annyira, hogy találkozzék azokkal a magyar milliókkal, akik ma még talán inkább ő mellette állanak, de nagyon messze vannak maguktól, s akiknek aktuális-érzelmes és hivatalosan-bátor helyzetkép helyett egy-egy maradandó, vezérlő és egyetemes gondolatot adni, azt hiszem, Zilahynak is magas ambíciója.

Tulajdonképpen ennek – az 1927-ben még illúzióit tekintve balról tájékozódó – nemzeti hangoltságú reformigénynek lesz a szócsöve a Zilahy-szerkesztet-

te *Magyarország.* Bárha ekkorra már *a költő*, éppen a *Te meg a világ* kötet versei segítségével túljutott minden politikusi pozíción, a szerkesztő és az alkalmi publicista személyében kötődik a reform igényhez, függetlenedve annak bármifajta osztály- illetőleg politikai meghatározódásától. A költő már szemben áll a Gömbösökkel, Hitlerekkel, Sztálinokkal (lásd éppen a *Vang-An-Si* című versét![21]), a szerkesztő tiszteli a német orientációt, és utóbb majd reménykedik a bolsevik-náci barátsági szerződés elrendező hatásában.[22]

A Zilahy-féle *Magyarország* esélye

A konszolidációs zárást a világválsággal egy időben valamilyen fajtájú reformigényű nyitásnak kellett követnie. Kérdés, Bethlen után milyen irányt vegyen a hazai politikai élet. A két „kísérlet", a bolsevizmus és a fasizmus közül a baloldali radikalizmus útja egyértelműen zárva maradt. Hiszen maga a Horthy-rendszer éppen a bolsevik változat leváltásaként született és legitimálódott. A Rákosi-perek, a biatorbágyi anarchista robbantást követő statárium, Sallai és Fürst kivégzése, majd a szellemi háttér megfegyelmezése – az Eötvös-collegisták pere – semmi kétséget nem hagyott, hogy a leendő „népbiztosok" nem számolhatnak itthon semmilyen lehetőséggel.[23] Ekkor jelenik meg a színen a korábbi fajvédő radikalizmusából kihátráló, militarista múltját levetkező, magát dzsentrimúltúvá színező, a parlamentarizmus látszatát – kierőszakolt választás megrendezésével – fenntartó „jákfai" Gömbös Gyula. Fellépése egybe esik a roosevelti New Deal elindításával és a hitleri náci hatalomátvétellel. A hazai különbséget ekkor nem

21 „Vang-An-Si – Egy majdnem ezeréves kínai kommunista próbálkozásról szól. Engem a modern szocialista kísérletek és erős kételkedésem a sikerben vettek rá, hogy feldolgozzam. Ugyanebben az időben kezdett nyilvánvaló lenni, hogy a Gömbös-féle kísérlet is elbukik. A vers a régi *Válasz*ban jelent meg. Objektív, politikai hangba öltöztetve sok lírai emlék is jelentkezik benne régi radikalista időszakaimból." Szabó Lőrinc: Vers és valóság. Bizalmas adatok és megjegyzések. Sajtó alá rend.: Lengyel Tóth Krisztina – Kiss Katalin. Bp., 2001. 88. p.

22 Lásd majd 1945-ös *Napló*ját és igazolási védőbeszédeit a *Bírákhoz és barátokhoz* című kötetben. (Vö. 6. sz. jegyz.)

23 Németh László az *Ember és szerep*ben már ironikusan emlékezik a Bethlen bukását követő változás baloldali reagálására: „Bethlen István és kormánya lemondott. Magyarországra ezzel a rádióhírrel szakadt rá igazán a nagy európai válság. A hatalom és Bethlen annyira egyet jelentettek az utolsó évtizedben, hogy bukására az egész kis világ, amelyben éltünk, megreccsent. Hogy őt belső erők a hatalomból kibuktathassák, központosító szervezkedései után egész lehetetlennek tűnt fel. Ha mégis megbukott, külső erők lökték félre, egy nagy európai szökőár, melynek már a morajától is megbokrosodott mindenki. Amikor Pestre beértem, egy feje tetejére állt világ fogadott. Szelíd írók, akikről azt hittem, hogy kenyérgondjaik közt egy barátoktól körülült tea vagy egy röptében testét is elvesztő vers minden örömük, felfedezték magukban a forradalmárt, s érces önérzettel magyarázták, hogy a marxizmus nem közgazdasági program, hanem az emberiség új vallása. Mindenki a »kapitalista világrend« közeli végére készült, Pest utcáin tízezer kis népbiztos járt, kemény nyakkal és gúnyosan, mint aki zsebében hordja a hóhérkötelet. Természetes, hogy ezt a kötelet mindenki annak szánta, akire valamiért haragudott, s egy éles nyelvű kritikus, ebben a bosszúra készülő íróhadban, gonoszabb burzsoának számított, mint a legkegyetlenebb bankvezér, akit ha elvben gyűlöltek is, de hiúságukba nem szúrt soha bele. Téged is megnyomorítanak, testvér, biztatott az egyik barátom félig intőn, félig kárörvendőn. Jössz te még az én iskolámba marxizmust tanulni, fölényeskedett a másik. A harmadik, akit nagyon megbántottam néhány év előtt, csak annyit üzent, hogy az új rendben engem köttet először fel." Németh László: Homályból homályba. Életrajzi írások. Bp., 1977. 1. köt. 423. p.

tevő tájékozatlanság[24] számára a vezéri álmokat is dédelgető új miniszterelnök a jobboldalon a reformok hangoztatásával lép fel. Szakít a reformokat következetesen igénylő korábbi fegyvertársával, Bajcsy-Zsilinszky Endrével, és igyekszik elválasztani tőle a baráti körébe szerveződő reformigényű népi írók csoportját. Belügyminisztere, Kozma Miklós segítségével kapcsolatot keres a népi írókkal, és – a New Deal mintájára – meghirdeti az Új Szellemi Frontot. Pozíciót biztosít a kulturális élet területein (rádió, színház, sajtó[25]) az íróknak, akik kezdetben úgy vélik, esélyt is adott ezáltal számukra a reformok megvalósítására. Körülbelül egy év kellett ahhoz, hogy az írók sorozatosan felismerjék sajátos csapdahelyzetüket, elsőként éppen ideológusuk, Németh László, majd mindnyájan kihátrálnak értelmetlenné váló pozíciójukból. Legtovább a Zilahy-vezette *Magyarország* (benne Szabó Lőrinccel) reménykedik, és igyekszik megtartani a vállalt szövetséget. Az írók reményt vesztő csapata ekkor – személyes vitáik ellenére – kapcsolódik mozgalommá, amely önálló folyóiratot indít (*Válasz*), tábort szervez maga köré (népi írók) és önállóan ad hangot a reformnak. A Márciusi Front ennek a népi írói csoportnak a tábornyitása, mely mögött a lefejezett baloldali radikálisok intellektuális szárnya – szervező erőként is – megjelenik. Ezt a hazai fejlődést színezi, majd befolyásolja a nemzeti szocialista Németország megerősödése, fokozatos dominanciája a térségben, a trianoni békét korrigáló bécsi döntések kiváltotta németbarát illúziók, illetőleg a „fajvédő" alapon szerveződő németellenesség. A Magyarországot sem kikerülő második világháború a maga illúzióival és illúzióvesztésével mind a kormányt (lillafüredi konferencia) mind a népi írókat (szárszói konferenciák) arra kényszeríti, hogy még a háború idején stratégiát alakítsanak a háború utániság idejére. Az ország vezetése kiegyensúlyozó szerepet vállal, de az egymást váltó miniszterelnökök meg-megszakítják ezt az egyensúlyozó igyekezetet. Az így kialakított illúziókat szünteti meg 1944. március 19-én a német megszállás, majd a sikertelen kiugrási kísérlet október 15-én.

* * *

És ahogy a reménységben, úgy a félelemben, a bizonytalanságban is egymáshoz hajlanak, Zilahy és Szabó Lőrinc. 1942 ősze, Lillafüred: miniszterelnök, vezérkari főnök hívják az írókat, segítenének átvészelni a nehéz időket. Szabó Lőrinc a maga részéről visszautasít minden harci dalt, minden aktuális megnyilvánulást. De a közössége nevében a megszólalás szabadságát kívánja? követeli? proklamálja? Túl van már azon, hogy egy napilapnak megtiltották, hogy a Szabó Lőrinc fordította *Machbeth*-ből részleteket közöljenek, mint az *Esti*

24 Majd Cs. Szabó László 1935-ös Roosevelt könyve fejti ki a lényegbeli különbségeket. Újra kiadva: Cs. Szabó László: Franklin Delano Roosevelt. Sajtó alá rend.: Szigethy Gábor. Bp., 1985.

25 Németh László a rádió irodalmi osztályát veszi át, Németh Antal a rádió színházi vezetését és a Nemzeti Színház igazgatását, Zilahy Lajos pedig a liberális zsidó tulajdonú és irányítottságú *Az Est*-lapok egyik lapjának, a *Magyarország*nak a vezetését.

*Kurir*ból kitiltó cenzúrahatározat indokolta: „a darab annyira át meg át van szőve államvezetők elleni merényletekkel, támadásokkal, és különféle államfondorlatokkal, hogy a mai körülmények között egyetlen részlete sem látszik kívánatosnak hírlapi közlésre".[26]

Valószínűleg erre is emlékezett Zilahy, amikor a hirtelen betört hőségben, bundástul, izzadtan botorkáltak Illyés Gyulával a rommá lőtt Budapesten keresztül, és biztos, hogy eszébe jutott a New York-ba menekült írónak, amikor emlékező *szabad* versét írta, az a lillafüredi hozzászólás, amelyben éppen őrá hivatkozva követelt szabadságot az íróknak a magánélet elvont dalnoka, félszázadig kimondhatatlan szöveggel. Szöveggel, amely egyszerre jellemzi Zilahy közösségi igényét és egy évezredekre szólóan nagy költő szuverenitásának deklarálását.

> Ábrázolási szabadság nélkül nem lehet ábrázolni; még olyan belső magyar témákat sem, amilyenekről Zilahy szólt. A mai hivatalos felfogás – biztosra veszem – nem engedné egy új magyar Shakespeare működését. Bizonyos szabadságot kérünk, esztétikai szabadságot a kormánytól, a hadseregtől, a sajtótól, az egyháztól, az egész közfelfogástól, szabadságot még a reményéhez is a kívánt hősi drámának. A közvetlen napi propagandát végezzék el az újságok; az alacsonyrendű szórakoztatást végezzék – már végzik is régóta – a csillogó és édes hazugságoktól gyermeteg operettszínpad íróiparosai; az irodalom maga azonban legyen szabad. Vizsgáljuk, mérjük meg újra, konstruktív célzattal, az összes idevágó kérdéseket, tilalmakat, szükségleteket, az elveket és a gyakorlatot. Mi tudjuk, hogy még igazságokkal sem szabad visszaélni. Viszont ti magatok is épp elégszer hangoztatjátok, hogy a háború időnként visszatérő, kikerülhetetlen pokol. Nos, kérjük a megfelelő palettát, mert Dante poklát nem lehet a mennyország színeivel megfesteni.

A szöveg elhangzott 1942. november 22-én, a cenzúra ezt is kiiktatta a sajtóból, a *Magyar Csillag*ban kiszedték, utóbb letiltották, csak a korrektúra maradt meg belőle.[27] Megjelenhetett 1989-ben, a *Szabó Lőrinc és felesége levelezése* első kötetének – jegyzetében.[28]

Remélem, Zilahy és Szabó Lőrinc az írói magatartásról és lehetőségről mondott fontos szavai, értékes közösségi mondandói soha nem lesznek ezután a cenzúra áldozatai és soha nem szorulnak csak jegyzetbe az elkövetkező évszázadokban.

---

26 1939 őszén, a *Macbeth* színházi bemutatója idején a cenzúra politikai okokból nem engedélyezte az *Esti Kurír*-nak, hogy a fordításból közöljön, „mert a kiragadott részlet irányzatosnak látszik"; amikor pedig Rassay Károly főszerkesztő személyesen érdeklődött, javasolva másik részletet, a cenzúrabizottság ezt sem engedélyezte, az idézett indokolással.

27 MTAKK. Ms 4678/37. sz.; ill. Petőfi Irodalmi Múzeum Kézirattára, 80/2002. sz.

28 Harminchat év. Szabó Lőrinc és felesége levelezése (1921-1944). Sajtó alá rend.: Kabdebó Lóránt. 1. köt. Bp., 1989. 681-686. p. Azóta megjelent: Magyar sors és fehér szarvas. 199-203.; Emlékezések és publicisztikai írások. 675-679.

LaRondelle, Hans K.

The Historicist Method of Biblical Prophetic Interpretation. Its Validity and Limitations

In his monumental collection *The Prophetic Faith of Our Fathers* [=*PFF*] L. E. Froom states: „possibly more than with any other religious body, *Bible prophecy may be said to be the foundational platform of the Seventh-day Adventist faith*" (4:1165). Indeed, the Seventh-day Adventist [SDA] movement came into existence by re-examining and reinterpreting the end-time prophecies of Daniel and Revelation, after the course of history proved that the interpretations of W. Miller were in error. A small group of Sabbatarian Adventists remained motivated, however, to understand the prophetic Word better and more accurately than the Millerite movement had. This motivation to keep searching the Scriptures in the belief that truth is progressive has kept this movement alive, in spite of its own history of misinterpreting the unfulfilled prophecies, as D. E. Mansell shows in his sobering report, *Adventists and Armageddon. Have we misinterpreted Prophecy?* (Pacific Press, 1999).

The last decennium we saw books from Adventist authors with such surprising titles as: *A Remnant in Crisis* (J. W. Provonsha, Review and Herald [= R&H], 1993), *The Fragmenting of Adventism* (W. G. Johnsson, Pacific Press, 1995), *A Search for Identity* (G. R. Knight, R&H, 2000). And recently a non-Adventist dissertation was published with the title *Seventh-day Adventism in Crisis* (by L. L. Vance, Univ. of Illinois Press, 1999). While these books do not focus exclusively on prophetic interpretations, Biblical exegesis plays an essential role in all these discussed matters.

For some eighty years, Adventists have thrown themselves in the role of „prophets" in their generations and busied themselves with predicting political events regarding the so-called „Eastern Question." Unfortunately, we failed to evaluate whether our predictions were in harmony with *the biblical perspective* of *salvation history* and were based on *sound principles of exegesis.*

A.V. Olson, speaking at the 1952 Bible Conference in Takoma Park, MD, on the topic „The Place of Prophecy in Our Preaching," warned „against the danger of yielding to the temptation of indulging in fanciful, private interpretations or personal predictions. Consciously or unconsciously many of us may have erred on this point" (*Our Firm Foundation,* R&H, 1953, 2:547). Olson offers this example:

> Years ago I overheard one of our ministers, who had frequently written articles for the newspapers of his city on the Turkish question, say to a group of workers, „I will never write another article on this subject for the public press, because every time I tell what the Turk is going to do he makes a fool of me by doing something entirely different." [Olson then added:] By his erroneous interpretations and his unwarranted predictions, this good brother had created embarrassment both for himself and for the church . . . Since the outbreak of the last World War I have heard a number of sermons on „Russia in Prophecy." All of them have been disappointing. (Id., 2:547).

This long-standing habit of SDA interpretations of Bible prophecies illustrates not only a major reason why we have been losing our image of true gospel witnesses of God, but also indicates the fundamental problem of our exegesis of the Scriptures. Today most of our informed Adventists are convinced that we have failed in interpreting the unfulfilled prophecies of Daniel and Revelation. Time took care of a few of our errors, but shouldn't we be more concerned with *the reasons* of our failures and ask: *„Why have we misinterpreted prophecy?"* so that we can learn from our mistakes and make the past productive for the future? George Santayana would remind us: *„Those who cannot remember the past are condemned to repeat it*" (quoted in Mansell, Ib., 141). It is important that we periodically take time to be still, to stand back, to evaluate, to pray, to prioritize and refocus on our essential calling to proclaim the „eternal gospel" of salvation and to become Bible based, Christ-centered, and Spirit-filled witnesses of God to the world.

Challenges to the traditional Historicist Method

In 1980 the General Conference of SDAs requested that its Biblical Research Institute establish an ad hoc committee, called the *Daniel & Revelation Committee,* to provide some answers to the growing doubts and urgent questions about our traditional interpretations of Bible prophecies, raised primarily by D. Ford in his book *Daniel 8:14–The Day of Atonement and the Investigative Judgment.*[1] As a result, the Daniel and Revelation Committee published between 1982 and 1992 seven scholarly volumes, those on Daniel and Revelation in the form of a *Symposium*.

Unfortunately, this committee is no longer in function so that no ongoing prophetic study program is pursued by the SDA Church. But burning questions keep rising about our prophetic interpretation, such as the question about the validity and the limitations of our Adventist historicist method. A completely new challenge presents itself to us in the so-called *Literary Analysis method*, that has been introduced persuasively into Adventism by our leading apocalyptic scholars, K. A. Strand, W. H. Shea, J. B. Doukhan, J. Paulien, and others. This scientific method of analyzing the compositional structures of Daniel and Reve-

1 Casselberry, FL: Euangelion Press, 1980.

lation has been applied in recent Adventist apocalyptic studies and books, such as by C. M. Maxwell, J. B. Doukhan, W. H. Shea, J. Paulien, H. K. LaRondelle, R. C. Naden, and others. These responsible Bible scholars have presented their insights in the literary structures of Daniel and Revelation, but their benefits are still largely unknown to many of our pastors, teachers, and lay-members. Most of them know only the essence of the four traditional approaches to Daniel and Revelation, such as the *historicist, the preterist, the futurist, and the idealist (or spiritual) methods* of interpretation. Recently, these four major approaches of interpreting Revelation have been conveniently collected in four parallel columns by S. Gregg (*Revelation. Four Views).*[2] His sections on the „History of Interpretation" (28-34), and the „Analysis of the Four Approaches" (34-49) are instructive. Gregg briefly sums up the essence of each approach as follows (34-49):

> The Preterist Approach: Fulfillment is in the past, shortly after the time of writing. The Futurist Approach: Everything after chapter three awaits fulfillment in the future. The Spiritual Approach: Only transcendent principles and recurrent themes. The Historicist Approach: Revelation surveys the whole of church history.

The *historicist* approach is still recognized as a method to be reckoned with, even when it is severely criticized. Its weakness is seen in „the inability of its advocates to agree upon the specific fulfillments of the prophecies" (Gregg, 36). Another criticism is that „It is concerned mainly with the period of the Middle Ages and the Reformation and has relatively little to say of developments after A.D. 1500" (M. C. Tenney[3]). J. B. Payne, on the other hand, complained that the historicists „seem always to discover the climax of prophecy in their own day."[4] E. Boring asserts that „into the twentieth century, no critical New Testament scholar today advocates this [historicist] view" (in Gregg, Ib., 33). Some SDA scholars, like K. Arasola in his *The End of Historicism,* and also D. Ford, assert that the date-fixing of 1844 by the Millerite movement has *discredited* the Historical School of prophetic interpretation beyond recovery, and that the „year-day principle" has proven to be highly questionable.

S. Gregg reports however: „Modern Seventh-day Adventists, also, with their widely promoted 'Revelation Seminars,' present their own version of this approach, connecting at many points with the views of the historic Protestant commentators" (34). And he adds that „a small movement of evangelicals are trying to revive respect for this view as the true understanding of the Book of Revelation" (34).

In reply to these radical critiques of Historicism, I respond that most of them are seriously overstated, because historicist interpreters have generally agreed on some major fulfillments of prophecy, such as the Antichrist identity during

2 Nashville: Thomas Nelson Pub., 1997.
3 In: *The Zondervan Pictorial Encyclopdia of the Bible,* Vol. 5, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976, 96.
4 *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* Grand Rapids, MI: Harper & Row, 1973, 593.

the Middle Ages, the year-day conversion of the 1260-day prophecy and other time-prophecies of Daniel, and the *future* of the Millennium of Revelation 20, to be introduced by the Second Advent and the literal Resurrection of the Dead (see Froom, 3:739, 750; 4:205-6). Froom himself frankly admits:

> True, the Protestant Historicists differed considerably as to when to begin and when to end the 1260-day period of Antichrist, but they were all united in the conviction that a period of 1260 years had been allotted to him, and that it was drawing toward its close. The precise location of the period could scarcely be determined with accuracy until the closing event took place. This is one of the clear characteristics of prophecy–that history is the true and final interpreter of prophecy (2:794-5).

History also shows, however, that many historicist expositors have proposed different date-settings for the Second Coming or the Millennium. For instance, the respected Professor *J. Mede* (1586-1638) at Cambridge University in England, calculated the beginning of the Millennium as the year 1736, based on the idea that it would happen 1260 years after the end of the Roman empire in 476, a view that became standard in seventeenth-century England; and in Germany the influential Professor *J. A. Bengel* (1687-1752) predicted that the year 1836 would be the beginning of the Millennium, a date accepted also by J. Wesley [see Froom, 2:710-11].

The incessant failures of date-settings for the future made by these and numerous other interpreters indicate a definite shortcoming in the historicist school.[5] Boring clearly overstated his criticism that historicists have limited themselves to the Middle Ages, because many argued that the Papacy's domination would end about A. D. 1800, and expected the fulfillment of the 2300-day prophecy of Daniel 8:14 around A. D. 1844, although they differed as to just what would then take place. A number of historicists also argued for the prophetic significance of the French Revolution (1789-1799; see Froom, 4, chs. 5 and 9).

Froom convincingly demonstrates that „The dawn of the nineteenth century marked the beginning of the third distinctive epoch of prophetic interpretation in the Christian era" (4:382; especially 388-410). Its major attention was focused on Daniel 8 and on the flying angels of Revelation 14, „with the renewed proclamation of the everlasting gospel and the heralding of the judgment hour" (4:390). Such are some of the overlooked facts of the historicist school.

The Historicist Method needs a disciplined Definition

It seems mandatory that we establish a definition of the historicist method of prophetic interpretation and what its purpose and focus are. Historicism is defined by L. E. Froom as: *„the progressive and continuous fulfillment of prophecy, in unbroken sequence, from Daniel's day and the time of John, on down to*

5 See F. J. Baumgartner, *Longing for the End. A History of Millennialism in Western Civilization,* New York: Palgrave, 2001, ch. 7.

the second advent and the end of the age" (1:22-3). Seen in this light, prophecy serves as the „rainbow of promise, painted by the finger of God" (4:1173).

The question must be raised, however, whether Froom did not press his definition of the fulfillments in an *„unbroken"* sequence just *beyond* what divine revelation allows? The definition of B. W. Ball seems more adequate: „Historicism is the approach that sets Daniel and the Revelation within the context of history, and sees the progressive fulfillment of prophecy against that background and in relationship to the onward course of world history."[6]

Froom defines the benefit of understanding prophecy in that it „shows where mankind has come from, just where he is in the inexorable stream of time, and where under God he is going" (4:1171). Again his definition seems to overstate the benefit of knowing *„just where he is* in the stream of history." Such precise beliefs were the convictions of about each generation in Church history. One researcher calls it „A Timeless Obsession" and concludes: „Since the first century, each generation has claimed that they were the last generation; the generation that would see the glorious appearing of their God and savior Jesus Christ."[7] Froom states that the recognition of an actual fulfillment of prophecy has unfolded only *„in proportion as history has fulfilled each succeeding epoch or major event of prophecy*" (4:1172). In other words, „prophecy has been understood just as fast as history has fulfilled it, step by step, down through the passing centuries" (1:15). Rightly understood, prophecy „results in an ever-radiant optimism" and „assures mankind that the Paradise of Eden is soon to be restored" (4:1173).

Froom's ideal picture of historicism is frequently tarnished, however, by the fact that many interpreters assumed the role of prophets for themselves, asserting overconfidently certain *future* fulfillments of prophecy. Sir I. Newton, a lifelong student of the Book of Daniel, wisely cautioned to focus strictly on the divine purpose of Bible prophecies:

> The folly of Interpreters has been to foretell times and things by this Prophecy, as if God designed to make them Prophets. By this rashness they have not only exposed themselves, but brought the Prophecy also into contempt. The design of God was much otherwise. He gave this [the Book of Daniel] and the Prophecies of the Old Testament, not to gratify men's curiosities by enabling them to foreknow things, *but that after they were fulfilled they might be interpreted by the event*, and his own Providence, not the Interpreters, be then manifested thereby to the world.[8]

Prophecy was not given to enable us to become prophets ourselves, but to point to God's providential rule when prophecy is actually fulfilled in salvation history. This view seems to be in harmony with Jesus' statement in John 13:19,

6 *The English Connection. The Puritan Roots of Seventh-day Adventist Beliefs,* Cambridge: J. Clarke, 1981, 204.

7 R. Abanes, *End-Time Visions. The Road to Armageddon,* New York / London: Four Walls Eight Windows, 1998, ch. 5; quotation from 155.

8 *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John,* London: 1733, 251; as quoted in Froom, *PFF,* 2:665-6, italics added.

„I am telling you now before it happens, so that when it does happen you will believe that I am He."

Here Jesus mentions the aspect of personal *faith* that needs to be recognized. A genuine fulfillment of prophecy, such as the first advent of the promised Messiah, was not self-evident to all. Even the cross of Christ was not self-explanatory. It requires *faith in the Word of God* to understand a fulfillment of prophecy! The Jews believed that the Messiah would come, but when He came they did not recognize Him and „His own did not receive him" (John 1:11). John the Baptist in his prison cell needed special direction from Jesus to let him „see" the fulfillment of the Messianic prophecies (Matt. 11:2-6). Similarly, we need not be surprised that many Christians did not see a fulfillment of the biblical Antichrist in the Middle Ages. It takes a thorough appreciation of the gospel truth before we can detect and evaluate the historic usurpation of Christ's unique work and prerogatives within Christendom.

Luther discovered Christ and His saving gospel *before* he identified the biblical Antichrist. This order suggests that we need to focus our attention first on Christ and His saving work before we are able to discern the end-time significance of the Antichrist predictions in Daniel and Revelation. It requires the illuminating and convincing work of the Holy Spirit on the heart of the searcher after truth, before the light of Scripture is recognized in its redeeming power. Pascal confirmed that saving knowledge „is a science not of the intellect, but of the heart" (*Pensées,* 2, 17, 106).

The Validity of the Historicist Approach

Different approaches harbor different hermeneutical principles. More is involved in the four schools of interpreting Daniel and Revelation than their focus on different parts or aspects of salvation history. The origin of the various methods indicates that also different interpretative principles are involved. This implies the need for a proper evaluation of *our hermeneutical presuppositions* before we start interpreting Bible prophecy and criticize those of others.

The method of interpreting the prophecies of Daniel that both Jesus and Paul used was that of a *continuous-historical* approach. Both applied Daniel's symbolic portrayal of the Fourth Beast in chapter 7 to the Roman Empire and to its persecution of the people of God and His Messiah (see Matt. 24:15-29; Luke 21:20-24; and 2 Thess. 2:3-8).[9]

The early church fathers, like Irenaeus and Tertullian, also adopted this continuous-historical approach to Daniel and Revelation, when they expected the rise of the predicted Antichrist *after* the breakup of the Roman Empire.[10] This historicist method was revived by the Protestant Reformers of the 16th century,

9 For a detailed analysis, see H. K. LaRondelle, *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible [=HUEP],* Sarasota, FL: First Impressions, 1997, chs 6-7; and *Light for the Last Days [=LLD].* Pacific Press, 1999, chs. 1-2.

10 See Froom, *PFF,* 1:252, 257-8.

who applied the biblical Antichrist to Papal Rome, its claims of true worship, and its cruel Inquisitions of the Middle Ages. In other words, the Antichrist was declared to be an ecclesiastical system, not an individual. This historical identification of the prophesied Antichrist became the standard Protestant interpretation of Daniel and Revelation for more than three hundred years.[11]

In the third century a different hermeneutic was proposed by Origen, the leading theologian in Alexandria, Egypt: the so-called *allegorizing method* of interpreting Scripture. He spiritualized the symbolic language of Scripture, by following the allegorical methods of Plato and of the Jewish Platonist Philo. As a result of his spiritualizing interpretation, he spiritualized away the historical sense of Scripture, and swept away the biblical doctrines of the early church: the literal resurrection of the dead, the millennium, the destruction of the Antichrist, and the establishment of the kingdom of God. Origen's structure of the allegorical interpretation „turned the church away from from her historic positions on prophecy" (Froom, 2:315). This allegorizing method prevailed in the medieval church until the Reformers restored the historicist approach again.

In reaction to the Protestant applications of prophecy to the Papal antichrist, two Jesuit scholars arose in Spain, „determined to lift the stigma from the Papacy by locating Antichrist at some point where he could not be applied to the Roman church" (Froom, 2:485). In this crisis of major proportions, the Counter Reformation attacked the prophetic positions, on which all Protestants were agreed, by two counter interpretations that both applied the method of a *literal* interpretation of all the prophetic symbols. Froom rightly comments, „But prophecy that is written in symbolic language must be symbolically explained" (2:794). Nevertheless, the Spanish Jesuit Alcasar introduced in 1614 the *Preterist method* of interpretation, to prove that the prophecies of Antichrist were fulfilled in certain Roman emperors, long before the Popes ever ruled in Rome, and „thus" could not apply to the Papacy.

On the other hand, the Spanish Jesuit Ribera created in 1580 the idea that the prophecies referred only to the Antichrist as a *future* supernatural individual, who would rule for three and a half years from a rebuilt temple in Jerusalem (see Froom, 2:486-93). Ribera is therefore widely regarded as the founder of the *Futurist system*, that was later adopted and enlarged with the „rapture" theory by many fundamentalist evangelicals. The essence of both Preterism and Futurism is the use of *literalism* as the principle of prophetic interpretation, revealing its fundamental inadequacy in that both systems contradict and annul each other.[12]

We must realize that the method of a *literal application* of the apocalyptic symbols is a rationalistic philosophy imposed on the symbolic portrayals. The

11 See Froom, *PFF*, 2:789-9 6.

12 On this conflict, see J.-R. Armogathe, „Interpretations of the Revelation of John: 1500-1800," in *The Encyclopedia of Apocalypticism,* vol. 2, B. McGinn, ed., New York: Continuum, 1999, ch. 6.

intentional meaning of Holy Scripture is a *theological* meaning because inspired prophecy centers in the work of the covenant God and of His divine Messiah. The secular method of *literalism* is missing the *theological* hallmark and denies the spiritual or „great controversy" theme of the symbolic portrayals. However, the God of Israel is *not* a divine soothsayer but the faithful *covenant God* in all generations (see Deut. 7:9). Literalism in prophetic interpretation is therefore the archenemy of the *God- and Christ-centered principle of interpreting* Bible prophecy! As long as the historicist approach adheres to the covenant history that is centered in the Messianic people of God, its progressive applications to church history will retain their Christocentric nature and theological validity.

New Discovery of the *Artistic Composition* of Daniel and Revelation

During the last 30 years various Bible scholars began to appreciate *the internal artistry* of John's Apocalypse and concentrated on *the literary composition* of the book and on its *structural unity*. The new conviction grew that „the key to understanding a work is its literary form."[13] Also C. M. Maxwell discovered that the symmetrical pattern of John's Apocalypse, with its structure of an inverse parallelism, provides *„one of the most helpful possible keys for unlocking the book's meaning"* (*God Cares,* Pacific Press, 2:54). Among SDAs, K. A. Strand and W. H. Shea have been the leading Bible scholars in the literary structure of the prophetic books (see their contributions in *A Symposium on Revelation,* 2 vols., D&R Com. Series, vol. 6 and 7, R&H, 1992). One major benefit of the *literary analysis* of the book of Revelation, namely the discovery of its *chiastic structure,* was accepted by the Daniel & Revelation Committee of the General Conference as a valid key for a better understanding of the book of Revelation:

> The literary structure divides the book of Revelation into two major sections: (1) *a historical section (Rev 1-14)* that emphasizes the experience of the church and related events during the Christian Era, and (2) *an eschatological (end-time) section (Rev 15-22*) that focuses particularly on end-time events and the end of the world (in *Symposium on Revelation,* Book I. D&R Com. Series, vol. 6. Biblical Research Institute [= BRI], R&H, 1992, 177).

As a result of this new appreciation of the *literary structure*, our interpretation of Daniel and Revelation can no longer detach a text or chapter from the total composition and try to fit the dissected part with some event of world history. The literary approach provides a new standard for evaluating the exegesis of Daniel and the Revelation by previous historicists.

Revelation is ingeniously structured as an inverse parallelism, in which a promise in the first half of the book consistently matches its counterpart fulfillment in the second half (see R. Badenas, in *Symposium on Revelation,* Book II, ch. 8, over-

13 A. Y. Collins, *The Apocalypse,* Wilmington, DE: M. Glazier, 1983, x.

view on 265). Revelation is now widely recognized as an *indivisible* Scripture unit, with „an overall chiastic pattern in which prologue and epilogue are counterparts and in which the intervening major prophetic sequences or visions are also paired in a chiastic or inverse order" (K. A. Strand, in *Symposium on Revelation,* 1:35).[14] A look at the Menorah-like composition of Revelation, with its *seven-armed chiastic structure*, reveals not only the compositional unity of the book but also the main emphasis of its end-time message in chapters 10-14 (see my *LLD,* ch. 4, menorah on p. 54). This new insight teaches the unbreakable unity of John's Apocalypse, so that the seven letters of Christ in chapters 1-3 can no longer be dissected from the rest of the book (chapters 4-22) which Dispensationalism then applies to a strictly Jewish audience „after the Church Age ends" (*The New Scofield Ref. Bible,* 1351). A similar challenge comes, however, also to those historicists who dissect passages of Scripture from their context and apply them exclusively to secular, political events in world history (for instance, Revelation 11:3-13; Daniel 11:36-39, and 40-45; Rev. 16:12-21, and others passages). Evidently, our prophetic interpretations are substantially influenced by our hermeneutical presuppositions and by our insight, or the lack of it, in the artistry of the apocalyptic writers. We may even defend an unbiblical understanding, when we are unaware of the hermeneutical principles inherent in the inspired writings. Consistency requires that we do not mix irreconcilable principles of interpretation, but persistently follow the inspired principles that are revealed in the New Testament gospel.

Adventism is not immune to misinterpreting Bible prophecy, especially when its interpreter is not educated in a thorough exegesis of Scripture, governed by a Christocentric hermeneutic. E. G. White sadly warned us: „*Many will stand in our pulpits with the torch of false prophecy in their hands, kindled from the hellish torch of Satan*" (*Testimonies to Ministers and Gospel Workers* [=*TM*] 409-10). Adventist Bible scholars become increasingly convinced that the traditional historicist applications of God's Word need to be re-examined and to be more critically evaluated by a contextual exegesis, guided by a Christocentric hermeneutic.

Progressive Understanding in Adventist Historicist Interpretation

We need to ask, what does the collection of historicist interpretations, as found in Froom's *The Prophetic Faith of Our Fathers* (R&H, 4 vols., 1946-1954), really prove and what does is *not* prove? We know that a *majority* of historicist opinions as such neither establishes truth nor constitutes the final norm for a true interpretation. What Froom did establish beyond any doubt, however, was that the Adventist historicist approach is in *basic continuity* with that of historic Protestantism and intends to be a further development of it. As a *historical* theologian, Froom did not evaluate any historicist application of prophecy by a

14 See also my simplified analysis, in *HUEP,* ch. 11, „The Literary Composition of Revelation," and in *LLD,* ch. 4, „The Structure of John's Amazing Apocalypse."

contextual exegesis of Scripture. Such a value judgment belongs to the realm of exegetical and biblical scholarship.

The danger is acute in the historicist approach to read certain turning points in history back into the sacred text by a forced exegesis. But current events must never be allowed to become the guide of biblical exegesis. The Bible must interpret history and not the other way around. The historicist applications are validated *only* when they are subordinated to the authorial intent of Scripture as determined by the immediate and the wider Biblical contexts. The Bible remains its own expositor, its own final interpreter, and the judge of all schools of prophetic interpretation. Neither church tradition, nor history, nor an extra-biblical prophet are the final interpreters of Scripture. This *sola Scriptura principle* is the fundamental belief of historic Seventh-day Adventism (see the Preamble to the *Fundamental Beliefs of SDAs,* „SDAs accept the Bible as their only creed").[15]

E. G. White counseled urgently: „The Bible must not be interpreted to suit the ideas of men, however long they may have held these ideas to be true. We are not to accept the opinion of commentators as the voice of God; they were erring mortals like ourselves. God has given reasoning powers to us as well as to them. *We should make the Bible its own expositor*" (*TM* 106, emphasis added). The continuous-historical approach is a valid approach for the books of Daniel and Revelation, when we recognize that it is the characteristic style of the apocalyptic perspective to *periodize salvation history,* and to present *time-divisions* predetermined by divine Providence (see my *HUEP,* chs. 10-12). In this respect, Daniel and Revelation are basically distinguished from Israel's other prophets, who commonly used the *typological perspective* of announcing the immediate historical judgments of God as types of His final Judgment.[16] The historicist approach can easily be misused if *its exegetical foundation* is not laid *within the context of Scripture*, and if the biblical covenant history is disregarded.

Standing on the Shoulders of past Expositors

We can learn some humbling lessons from the Adventist history of prophetic interpretation. In retrospect, some basic inadequacies of the method of our first expositor of Revelation, *U. Smith*, can be discerned in his *Thoughts on the Revelation* of 1867, and also in his exposition of the Book of Daniel of 1872. Such inadequacies should not alarm us but cause us to appreciate the *contributions* earlier interpreters have made and to stand on their giant shoulders to enable us to see more than they could. J. Provonsha rightly states: „But the greatest disrespect one can show them is not to move one inch beyond where they stood."[17] Continuity does not exclude growth and development.

---

15 For a discussion of the role of Ellen G. White in Bible interpretation, see my *HUEP,* Appendix A, „Relationship of the End-time Gift of Prophecy to the Bible," 491-97.

16 See *HUEP*, ch. 2.

17 *A Remnant in Crisis,* Hagerstown, MD, 21.

Strangely enough, Smith did not spell out any hermeneutical principles that were guiding him in his prophetic interpretations of the book of Revelation. Unfortunately, he gave little attention to either a contextual exegesis or the theological perspective of salvation history, even when he discerned an allusion to the Old Testament. He rather selected long quotations from other historicist expositors, mostly from the British Literalists Croly, Keith, Clark, Elliot, who were all infected with the erroneous concept that „literal Israel" would be restored as the theocratic center of the end-time prophecies, and who therefore expected the return of the Jewish people to Palestine. Froom reports: „One of the most pronounced characteristics of the Old World Advent Awakening was belief in the restoration and conversion of the Jews . . . This belief was tied inextricably into their prophetic concepts and expositions" (3:746; cf. 4:426, 1220). Smith simply omitted their „literal Israel" applications but *retained* their Middle East focus of the final events, and thus adopted their *geographic literalism* in prophetic interpretation. Froom admits that for Smith these Literalists „were obviously his guiding sources and his first authorities" (4:1113).

A case in point is Smith's excessive borrowing from previous historicists in his interpretation of the *Seven Trumpets* of Revelation 8-9. Here Smith copied „almost intact" those of the Millerite preacher J. Litch (Froom, 4:1123, n. 30). J. Paulien presents this sobering assessment:

> Sixty-two percent of Smith's comments are directly quoted from non-Seventh-day Adventist commentators. Most of the rest is paraphrased. There is hardly an instance in which reference is made to the text. The historicist position is assumed as a given, it is never argued from the text of the trumpets.[18]

Paulien's theological critique exposes this essential inadequacy: „Adventists have tended to assume that the seals and trumpets are two historical series, extending from the prophet's day to the end, *but have not established that viewpoint on the basis of careful exegesis of the text"* (Id., 185, emphasis added). What was lacking in Smith's interpretations of Revelation was „a careful exegesis of the text." But the *exgetical* foundation of prophetic interpretation is the „Achilles' heel" of claiming an authentic historical fulfillment of Bible prophecy. Although no Church has ever possessed the attribute of exegetical infallibility, it remains the sacred duty of the Church to „exegete" or „interpret" or „make known" or „declare" the meaning of the text *as the author intended it to be,* that is, to establish the authorial meaning (cf. Luke 24:27; John 1:18; Acts 15:12, 14; 21:19). The discipline of „exegesis" requires a recognition of the theological, literary, and historical *contexts* of any given passage of Scripture before establishing its meaning, as intended by the Holy Spirit. „Context is a key to unlocking part of that meaning."[19]

18 In *Symposium on Revelation,* Book II, 185, n. 4.
19 W. C. Kaiser, *Toward an Exegetical Theology,* Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981, 85.

An example of more serious consequences was Smith's dependence on his British sources in his interpretation of the *un*fulfilled prophecies, particularly of *„the king of the north"* in Daniel 11 and of *the sixth and seven plagues* in Revelation 16. Fateful for the Adventist evangelistic outreach to the world was Smith's application of the „drying up of the Euphrates waters" (Rev. 16:12) to the waning political power of Turkey, *because* Turkey was *located near the literal Euphrates*, and also of his „Armageddon" application to a military world war that would assumedly be waged *about the „holy sepulchers"* in the Middle East. D. E. Mansell has carefully documented the long history of Adventist misinterpretation of prophecy and its repeated embarrassments, in his book *Adventists and Armageddon. Have we misinterpreted prophecy?* (chs. 5 and 6).

U. Smith arrived at his changing views by uncritically adopting the popular applications to secular history from the British Literalists, who at that time seemed to be correct *in the light of the current political events!* Such prophetic interpretations lacked, however, the biblical theological perspective, because they were based solely on a *strictly literal* application of the geographic symbols in the Apocalypse. More than that, the prophetic passages were also *dissected* from their literary biblical contexts. Not any of the historicist interpreters seemed to raise the crucial question, What role does Daniel 11, or Revelation 16, play in the literary and theological contexts of the composition of these prophetic books!

Mansell reports: „Smith's view became the denomination's view for more than seventy years," and that his books „became the church's standard interpretation of Daniel and Revelation for the next seventy years and beyond" (Ib., 47). Little wonder, that when the Adventist predictions concerning Turkey after World War I in 1918 failed to materialize many members were embarrassed and „baptisms plummeted and apostasies skyrocketed" (Mansell, 65).

An editorial committee, appointed to update Smith's book in 1944, changed Smith's reason for the apocalyptic war from a struggle about „holy" Middle East territory to a coveting of *„the liquid gold of the Euphrates Valley*" (*Revelation,* 2:698), which was merely another speculative interpretation based on current events, and also in fundamental disharmony with the biblical perspective of salvation history.

Speculative interpretations such as these are the result of ignoring the theological perspective of Scripture, because the gospel forbids *any* ethnic and geographic literalism of the old covenant language for the new-covenant fulfillments. Christ removed all ethnic and geographic restrictions to God's covenant promises for the Christian age (see Matt. 5:5; John 4:21-24). Wherever *Christ* is, there is the holy place (see Matt. 18:20)! That is the essence of the gospel hermeneutic. As I stated elsewhere: „For the holiness of old Jerusalem, the New Testament substitutes the holiness of Jesus Christ. It 'Christifies' the old territorial holiness and thus transcends its limitations."[20]

20 *The Israel of God in Prophecy,* Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2001, 10th pr., 142. See also my studies in *Symposium on Revelation,* Book II, chs. 3, 12, and Appendix B.

Regarding Smith's interpretations of *Daniel* (1872), we notice the same dependency on current political events, particularly regarding the *„king of the north"* in Daniel 11. In 1871 he abandoned the commonly held Adventist view that applied the last persecuting power, the „king of the north" in Dan. 11:45, to the Papacy, and suddenly switched to applying this unfulfilled prophecy to Turkey, uncritically accepting the view of the popular British Literalists. This surprising personal shift of Smith's view regarding the „Eastern Question" created a fundamental difference with the view of J. White and others (see Froom, 4:1115-21). D. E. Mansell explains Smith's change of view, stating: „His reason for shifting seems clear. *He was interpreting the last verses of Daniel 11 in the light of newspaper reports."*[21]

After King Victor Emmanuel II of Italy had taken away the temporal power of the Pope in 1870, Smith concluded that „the last vestige of temporal power was swept from his [the Pope's] grasp," *nevermore to be restored* (*Thoughts on Daniel,* Battle Creek, 1873, 146-7). This prediction of Smith „went directly contrary to the accepted Adventist view of Revelation 13; namely that the papacy's deadly wound of 1798 would be healed and that its political power would be restored" (Mansell, Ib., 38). Smith further concluded from the current events that „when the Turk, driven from Europe, shall hastily make Jerusalem his temporary seat of Government . . ., *then,* according to . . . [Dan. 12:1], we look for the standing up of Michael" (*RH,* Nov. 5, 1871). Mansell comments: „The die was cast. From this time forward, Turkey was the last power Daniel 11 in Smith's articles and editorials. The papacy was out of the picture." (Ib., 39).

Smith's influence was so great that SDA evangelists, Bible teachers, and ministers continued to teach for years to come that Turkey was the last power of Daniel 11 and that Armageddon would be a great war in the Middle East.[22] The *shift* in Smith's prophetic interpretation, by adopting the predictions of futuristic historicists, demonstrates a fundamental neglect of the controlling gospel hermeneutic, with its theological centrality of Christ. This lack of spiritual insight in the New Testament perspective on last-day events left Adventism without the proper standard of testing speculative interpretations and thus provided the opportunity for raising „the torch of false prophecy" in our midst, as Ellen White solemnly had foretold (*TM* 409-10).

In 1954, a church appointed Committee on Biblical Study regarding Daniel 11, examined Smith's interpretations of Daniel 11. It found Smith's departure from the pioneer positions in this matter *un*justified and in theological disharmony with the immediate context (see the instructive report in *Ministry*

---

21 *Adventists and Armageddon. Have we misinterpreted Prophecy?,* 37, italics added.

22 See Mansell, Ib., ch. 6; also L.F. Were, *Mrs. E.G. White, Uriah Smith, and the King of the North.* East Malvern, Vict.: Blackman, 1956; *Middle East Ferments and the Antichrist,* Melbourne: By the Author, 1958; *The Kings That Come From the Sunrise,* East Malvern, Vict.: Blackman, 1956; and *The King of the North at Jerusalem.* Melbourne: By the Author, 1949.

27, 1954, 22-27). The committee unanimously rejected Smith's application of Dan. 11:36-39 to the brief „reign of terror" by the Ultra-revolutionary Tribunal in Paris from March 1793 till August 1794 against the enemies of the Revolution. The Biblical Study Committee explicitly returned to the pioneer position, because Daniel 11:36-39 „reveals outstanding characteristics of the Papacy . . . *and that both historically and according to a sound exegesis of the text, Daniel 11:36-39 must refer to the papal power"* (Ib., 23, emphasis added).

After more than eighty years of publicly proclaiming *our* predictions of unfulfilled prophecy in all the world, the Adventist Biblical Study Committee discovered that U. Smith had *not* applied a „sound exegesis" of Daniel's prophecy! Many trusting Adventists simply could not accept this shocking news and therefore still keep clinging to their literalistic understanding of the prophetic symbols.

The committee considered the prophecy of Daniel 11:40-45 largely as „unfulfilled prophecy," and reported that *some* in the committee still held on to a geographically restricted application of this passage to „powers geographically located in the eastern Mediterranean," and that „these verses need to be studied in the light of present-day developments" (Ib., 26).

This minority report shows how the gospel hermeneutic was not yet consistently applied by all members in their prophetic understanding at that time. Fortunately, the Spirit of God had moved on some studious Adventist teachers and evangelists to search out and define the inherently biblical principles of prophetic interpretation. The effect of their efforts *to restore* the Christ-centered gospel hermeneutic has been that the Adventist historicist approach is gradually being purified from its lingering geographic literalism and from its Middle East focus in the final events, still so popular in modern Futurism, in order to give the Three Angels' Messages again a clear trumpet-call.

Adventist Struggle to establish sound Hermeneutical Principles

Mansell reports: „Not all Adventists were satisfied with interpretations that shifted with every political wind that blew or fluttered in every sensational newspaper report."[23] Independent from each other, an evangelist in Australia, *L. F. Were*, and a Bible teacher at Pacific Union College in California, *R. F. Cottrell,* discovered the fundamental principles of prophetic interpretation that restored *Christ* at the center of the entire prophetic perspective, particularly in our interpretation of *un*fulfilled prophecy. Both influential men were also thoroughly versed in the teachings of the Adventist pioneers and of the writings of E. G. White. Both demonstrated convincingly that it was U. Smith who had shifted positions regarding Armageddon and the king of the north, *not* the pioneers. They proved that the older pioneer view was in better agreement with Mrs. White's writings than the military view of Armageddon (see Mansell, Ib., ch. 7).

23 *Adventists and Armageddon. Have we misinterpreted Prophecy?* 73.

It was *L. F. Were* who hammered out „Bible Principles on Interpretation" as a „Safeguard against Last-Day Errors" (Title of his book of 1963), and developed them systematically in his „Triple Application of the Prophecies Pertaining to Israel" in his major study, *The Certainty of the Third Angel's Message.*[24] One of his most significant contributions in the field of biblical hermeneutics is his teaching that the *gospel principles* govern the language of all end-time prophecies *as soon as a prophecy enters into the Christian age*, that is, reaches after the historic Cross and Resurrection of Christ. Were clarifies:

> In the light from the New Testament we see the principle of understanding the book of Daniel: the principle of type and antitype. *When passing over into the Christian era there is an automatic transition* from literal to spiritual Babylon; from literal to spiritual Jerusalem; from the literal lands of Israel and Babylon to their spiritual antitypes. What literal Babylon did to the literal Jews, Jerusalem and the temple, is also done, in a *spiritual* sense, by spiritual Babylon in her spiritual „war" against spiritual Israel.[25]

Were stressed that the apostles after Pentecost *„spiritualised"* the Old Testament prophecies concerning Israel and her enemies. His primary example is how Peter quoted and applied Joel 2:28-32 and Psalm 110:1 in his sermon to the Jews in Acts 2. This example shows that „from the time of Pentecost Old Testament prophecies concerning Zion, Jerusalem, the land of Israel, etc., were interpreted as being fulfilled *spiritually* in connection with the work of Christ in preaching the gospel. From the time of Pentecost the Holy Spirit has inspired the writers of Scripture to present a *spiritual, world-wide* application of the Old Testament prophecies concerning Israel, the land of Israel, Jerusalem, etc." (Ib., 74-5). Were effectively applied this Christocentric hermeneutic consistently to the interpretation of Daniel and Revelation. He sees Daniel's last prophecy (ch. 11) as outlining the great controversy between Christ and Satan, a radically different perspective from the secular-events view of U. Smith and the futuristic historicist expositors of the 19th century.

In 1955 the Pacific Press published an exegetical Commentary on Daniel by the well-known Adventist geologist *G. McCready Price*, called *The Greatest of the Prophets.* Like L. Were, Price followed a consistently Christ-centered hermeneutic in his interpretation of Daniel's unfulfilled prophecies. Like Were, Price argued in terms of a progressive salvation history:

> It is only a confusion of most vital truth for the futurists to interpret the many prophecies to Israel which apparently still remain unfulfilled, as applying to a time when the literal descendants of Abraham will be restored to the literal geography of Pales-

24 Melbourne: By the Author, 1945; reprinted by H. K. LaRondelle in 1979.
25 *The King of the North,* 75.

tine. If we are to believe in the finished work of Christ, it should be everlastingly settled *that literal Israel has had her day as a nation;* hence whatever prophecies seem to speak of Israel this side of the cross, are to be applied to all the genuine people of God who are existing at the time when they apply. *It is doing violence to the whole plan of the gospel, to the entire work of redemption, to say that a literal restoration of the Jews to Palestine is demanded by these predictions which speak of Christ's glorious kingdom; for these will be fulfilled when Christ reigns over immortalized saints in the earth made new* (Ib., 36, italics added).

The time had clearly come also for the SDA Church to take a clear stand in the matter of Biblical Hermeneutics. In the 1950s many leaders and teachers in the SDA Church began to discover the *necessity* of defining sound biblical principles of prophetic interpretation. The *SDA Bible Commentary,* Vol. 4 (1955), contains a groundbreaking essay on basic Principles of Interpretation that came from the hand of R.F. Cottrell, entitled „The Role of Israel in Old Testament Prophecy" (25-38).

In 1974 the Biblical Research Committee started to organize several seminars in all its world divisions to educate Adventist ministers and teachers in the basic hermeneutics of Scripture, guided by its special textbook *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (G. Hyde, ed., R&H, 1974). A more detailed study by G. F. Hasel, entitled *Understanding the Living Word of God* (Pacific Press, 1980) stressed the need for a *hermeneutical discipline* in understanding Scripture correctly (see especially the instructive section, „Books and Biblical Prophecy," 181-218).

Recent publications of studies and Commentaries on Daniel show a conscious application of the *Christocentric* hermeneutic to prophetic interpretation, such as by D. Ford, DANIEL (Southern Pub. Ass., 1978); C. M. Maxwell, *God Cares,* vol. 1 (Pacific Press, 1981) and vol. 2 (1985); H. LaRondelle, „Interpretation of Prophetic and Apocalyptic Eschatology," in *A Symposium on Biblical Hermeneutics* (G. Hyde, ed., R&H, 1974, 241-46) and especially in *Symposium on Revelation,* Book II (F. B. Holbrook, ed., D&R Com. Series, vol. 7. BRI, R&H, 1992, ch. 12); W. H. Shea, *Daniel* (2 vols.; The Abundant Life Bible Amplifier, Pacific Press, 1996). J. B. Doukhan, *Secrets of Daniel* (R&H, 2000).

Symptomatic of the new exegetical approach to Daniel is the interpretation of Daniel 11:40-45 by W. H. Shea:

We are dealing her with „the time of the end" (11:40). The powers involved are no longer a literal Persian king and a literal king of Egypt. They have become symbols for the powers at the time of the end. Those powers we have identified as the papacy (the king of the north) and atheism (the king of the south) . . . The book of Revelation also speaks of that final spiritual battle in literal terms, locating it at Armageddon (16:16), or „the mount of Megiddo." . . . It was on the mount [Carmel] itself where, in earlier biblical times, the contest between the true God and the false gods of Baal took place (1 Kings 18). *That kind of spiritual struggle will be repeated in modern*

> *times, but it will not be a literal, physical struggle upon that geographical mountain (vs. 45). That ancient contest symbolizes the final spiritual conflict that will take place on a worldwide basis.* From this final battle, Christ and His heavenly army will emerge victorious . . . That battle is described in Revelation 19:11-21. Revelation 16 describes only the preparations for the battle of Armageddon.[26]

On the whole, we observe a markedly improved Christocentric understanding in the Adventist interpretation of Bible prophecy. Representative of this new gospel trend is C. M. Maxwell's admission:

> The purpose of prophecy is not always to provide prior knowledge of specific future events. Many Bible prophecies were given with the intention that they would be understood–and build faith–only after they were fulfilled [quoted John 14:29].[27]

E.G. White did not endorse U. Smith when he ventured into predictions regarding unfulfilled prophecy, although she refrained from publicly contradicting him. Soon after Smith had published his *Thoughts on Revelation* in 1867, she wrote her own understanding of the final scenario of Bible prophecy in her book *The Great Controversy,* published in 1888. Here she presented a substantially different view of the seven last plagues and Armageddon (see chapters 39-40). In fact, she announced the very *opposite* of Smith's prediction of the demise of the Papacy, when she declared: „The influence of Rome in the countries that once acknowledged her dominion, is far from being destroyed. And *prophecy foretells a restoration of her power [quoted Rev. 13:3]*" (*The Great Controversy* [= *GC*] 579, italics added).

Mrs. White did not feel it her calling to function as an exegetical referee or authority in a dispute on prophetic interpretation or in any other theological issue.[28] She rather reacted by stating: *„My cry has been: Investigate the Scriptures for yourselves . . . No man is to be authority for us"* (to W. M. Healey, Dec. 9, 1888; in Knight, id., 95). She forcefully warned against exalting our *own* traditional views into the norm of Bible doctrines „and on every point infallible, and measuring everyone by the rule of our own interpretation of Bible truth." Then she added this grim warning: „This is our danger, and this would be the greatest evil that could ever come to us as a people" (MS 37, c. 1890; in Knight, Id., 95). In 1906 she still urged: *„We must not be satisfied to remain where we are. We must advance step by step, from light to greater light*" (MR 613, 1906).

We have the counsel of Mrs. White to seek a better understanding of Daniel and Revelation, because „we do not understand the word as we should" (*TM* 113). In 1890 she urged pastors to „a much closer study of the word of God; es-

26 *Daniel 7-12.* The Abundant Life Bible Amplifier, Pacific Press, 1996, 213, 213, italics added.
27 *God Cares,* 1:297.
28 See the important contribution by G. R. Knight, *A Search for Identity. The Development of Seventh-day Adventist Beliefs.* R&H, 2000, 93-100.

pecially should Daniel and the Revelation have attention as never before in the history of our work" (*TM* 112). She added this encouraging promise: „When we as a people understand what this book [the Revelation] means to us, there will be seen among us a great revival" (Id., 113).

Adventist Acknowledgments of the Inadequateness of traditional „Historicism"

The late K. A. Strand has been a leading Adventist scholar in apocalyptic studies for some years. Significantly, he recognized a serious inadequacy of the historicist approach, namely its compartmentalized focus in time and place of John's visions. He proposed to enlarge the historicist method by uniting it with the spiritual or the „great controversy" approach, for which he adopted from others the somewhat unfortunate term *„the philosophy of history"* view. He detected this spiritual perspective in E. G. White's applications of Revelation.[29]

Strand explained that he meant an openness *„for repeated historical fulfillments beyond the writer's own time or beyond any other specific time in history"* (Id., 14). He saw this repeated fulfillment of prophetic visions as an essential *„variation of the continuous-historical mode of interpreting the book of Revelation"* (Id.). He points to E. G. White's applications of the seven letters to the churches in Revelation 2-3 in her book *Acts of the Apostles,* pages 585-589. She extended Jesus' particular message to a church in Asia Minor to all believers till the end of time. This broader perspective is also accepted by C. M. Maxwell: „So, just as the letters applied to seven local churches at one time, and just as they apply to individuals everywhere and at all times, it is evident they also apply to the various conditions of congregations, denominations, and movements–at all times" (*God Cares,* 2:92). R. C. Naden likewise discerns three levels of application in each pastoral letter of Revelation 2-3: the local, the personal, and the historical perspectives.[30]

Significant is E. G. White's stress on the spiritual value of the book of Revelation throughout the Christian age:

> In figures and symbols, subjects of vast importance were presented to John, which he was to record, that the people of God living in his age and in future ages might have an intelligent understanding of the perils and conflicts before them. This revelation was given for the guidance and comfort of the church throughout the Christian dispensation (*Acts of the Apostles* [=*AA*] 583).

Strand stressed this timeless, ever-abiding relevance of John's Apocalypse: „It also goes beyond the preterist and historicist views in making the book of

29 See his *Interpreting the Book of Revelation,* Ann Arbor, MI: Ann Arbor Publishers, 1986, ch. 1.

30 See *The Lamb among the Beasts. A Christological Commentary on the Revelation of John that unlocks the Meaning of its many Numbers,* Hagerstown, MD: R&H, 1996, chs. 4-5.

Revelation relevant to all time and even to the individual Christian life" (Id., 16). He acknowledged an important point of truth in the preterist approach, one that has often been neglected by other interpreters: *a serious consideration of the historical setting and background of the symbols at the time of the Revelation* (Id., 11). This recognition makes John's visions immediately suitable for the apostolic church, even when not every feature was completely fulfilled in the first century. Strand noticed among the historicists little regard for this initial application of John's prophetic visions. He rather detected in the historicists a trend to speculate about present and future fulfillments:

> There is a tendency among continuous-historical interpreters to ignore the meaning of the message for John's own day and to launch out with private interpretations of the symbolisms. Somehow each interpreter tends to become a 'law unto himself,' and frequently the applications given to the messages are widely divergent (Id., 13).

J. B. Doukhan stresses another inadequacy of the historicist method, namely its neglect of *the literary context* of a prophetic text. After recognizing the validity of the historical method as the only one that „respects the historical intention of the biblical author," he states:

> An unfortunate tendency is to be noted, however, among those who hold the „historicist" approach. Out of the concern to relate the prophecy to the event, they have often overlooked the reality of the biblical text. *Instead of starting from the text, they have come to the text out of the historical or political event. Thus, the language of the prophet, his world of thought, his literary and historical settings have been ignored in most cases.*[31]

In his subsequent book, *Secrets of Daniel* (R&H, 2000), Doukhan demonstrates how most chapters in Daniel are structured according to an inverse parallelism that contributes to a better understanding of its message. In this literary approach, Daniel 11 receives a surprisingly clear *religious* focus on the north-south conflict (166-81). He concludes: „The Armageddon of the book of Revelation, as well as the mountain in the book of Daniel, should not be understood as a geographical location, but as an allusion to a spiritual battle of cosmic dimensions" . . . „Their mutual target is the throne of God, the kingdom of God" (177); „The real battlefield is the whole world" (179).

Doukhan's presentation constitutes a substantial contribution to a better understanding of the book of Daniel, of chapter 11 in particular. His call for a responsible contextual exegesis of each passage in Daniel, and to place the Old Testament passage in the light of the New Testament gospel, is of crucial importance for understanding the intentional meaning of prophecy. This task must *precede* any effort to apply the prophecy to history and to proclaim its fulfill-

31 *The Vision of the End,* Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987, 8, italics added.

ment, rather than starting with some historical event and then assuming that it „must" be prophesied. Doukhan's critique of the traditional historicist assertions to fulfillments of Bible prophecies indicates that proper *controls* for such claims are required, based on a sound and responsible exegesis of Scripture.

The Adventist New Testament scholar J. Paulien intends to show us the disciplined method to arrive at a better understanding of the last Bible book, particularly of the series of the Seals and of the Trumpets.[32] He builds on the general agreement that John's Apocalypse is clearly a literary and theological work of art that must be studied from a literary and historical point of view. Paulien's legitimate concern is to establish the theological continuity and progression of John's visionary portrayals with the prophetic language and message of Israel's prophets. Paulien provides the criteria by which one can distinguish between John's mere echoes of the Old Testament and his intentional or „direct allusions." Paulien warns that *symbolism* is the primary language tool used in the book and was the common form of other apocalyptic literature in those days, and „that the reader needs to guard against being overly literal in interpretation":

> It is all too easy to impose upon the text meanings more appropriate to our time and place than to the situation within which God originally spoke. Discovering the original meaning of the language of the text safeguards us against our natural tendency to remake the biblical text into our own image.[33]

The Old Testament language is so pervasive in Revelation that „it is the major key to unlock the meaning of the book's symbols" (Ib., 2:80). Widely acknowledged is the fact that John never cites the Old Testament, but merely alludes to it. To determine, however, when and in what manner John is alluding to the Old Testament, proper guidelines for discovering and validating his Hebrew sources are needed. Paulien quotes approvingly the judgment of a modern German exegete: „We can say in a general way, that until we have succeeded in laying out the Old Testament source for an apocalyptic prophecy, we have not interpreted that passage" (H. Kraft, quoted in Ib., 2:84). Paulien uses three criteria to establish an intentional allusion: 1) *Verbal* parallels; 2) *Thematic* parallels; and 3) *Structural parallels*. Regarding the last mentioned one, he concludes: „Since structural parallels consist of a number of interlocking verbal and thematic parallels, they normally constitute the strongest evidence for a direct allusion" (Ib., 2:90).

Paulien finally adds the vital remark that ultimately the interpreter must: „Discover if the NT expands the meaning of those symbols in the light of the Christ-event" (Ib., 2:82), because: „*The victory of Jesus Christ is the new organizing principle of history in Revelation*" (93). We must then interpret these concepts through the prism of the Christ-event, because „the writers of the New

32 See *Symposium on Revelation*, Book II, BRI, 1992, chs. 4, 10, 11.
33 In *Symosium on Revevelation,* 2:75, 79.

Testament understood Christ to be the fulfillment of the basic intent of the Old Testament" (93). He concludes: „Thus, OT imagery should not be woodenly applied to the book of Revelation. Like the authors of the NT, John is fully conscious of the impact of the Christ-event on spiritual realities" (94).

Paulien also demonstrates how the Christocentric hermeneutic unlocks the basic mysteries of the Seven Seals and of the Seven Trumpets, in his dissertation *Decoding Revelation's Trumpets,*[34] and in his exegetical studies in *Symposium on Revelation,* Book II (ed., F. Holbrook).[35]

In summary, these three respected Adventist Bible scholars are leading out in a fundamental improvement, purification, and justification of the historicist approach to Daniel and Revelation by means of a responsible, contextual exegesis of Holy Scripture, guided by biblical principles of interpretation. Their biblical hermeneutic serves at the same time as a safeguard against private interpretations that are governed by the unspiritual hermeneutic of literalism, and at the same time alerts us to some *unjustified* applications or to merely „striking" resemblances in history. We have a lot of lost ground to make up in the matter of hermeneutics. In this respect, we must reclaim our own heritage as it was established free from bondage to futuristic literalism by our pioneers. *Let Scripture be again its own interpreter.*

Can a Prophecy have *Partial Fulfillments* before its Consummation?

As stated earlier, the danger is acute to claim a fulfillment of prophecy for some current event by reading this historical event back into Bible prophecy. Occasionally, there *seems* to be some validity in such a „striking" fulfillment, although in retrospect nothing more than some *partial* fulfillment can be detected. A telling example is found in the apocryphal book of *Maccabees*, written by a Palestinian Jew about 100 B. C. He assumed that the earlier desecration of Jerusalem's temple for exactly three years (Dec. 167 – Dec. 164) by the Syrian invader Antiochus IV was the fulfillment of Daniel's prediction of a coming „abomination of desolation" in Jerusalem (Dan. 8:11-13; 11:31; 1 Macc. 1:52-55; Josephus, *Antiq. Jews* X, 11, 7). This seemed to be indeed a striking fulfillment of the predicted desecration of the sanctuary of God, because Antiochus prescribed the worship of a Greek idol, „a desolating sacrifice on the altar of burnt offering" (1 Macc. 1:54), and to profane the sabbath and the festivals.

Interestingly, G. McCready Price agreed that the book of Maccabees made a valid application of Daniel 8, even when it was not yet the complete fulfillment. Price states:

> The work of the little horn of Daniel 8 might be said to have been partly and imperfectly fulfilled in the interference of Antiochus Epiphanes with the sanctuary service of he

34 Andrews University Doct. Diss. Series, Vol. 11, Berrien Springs, MI: Andrews University Press 1988.
35 D&R Com. Series, Vol. 6, Hagerstown, MD: R&H, 1992, chs. 10 and 11.

> Jews. Antiochus Epiphanes has even been spoken of with some plausibility as a type of the real antichrist. Yet in many important particulars the work of Epiphanes does *not* accurately fit the prophecy, though a much more complete and accurate fulfillment has taken place in the way in which the papacy has oppressed God's people and has blasphemously perverted the daily mediation of Christ's priesthood in the heavenly sanctuary… *Thus if we wish to speak of a double application of the prophecy, we must bear in mind that it is the final meaning which is the true meaning after all, when the prophecy is fulfilled on the largest scale and with the most complete and detailed accuracy.*[36]

Price thus clearly maintained the Adventist view that Daniel intended only one specific historic fulfillment for his prediction in chapter 8. Israel's classical prophets customarily predicted a local or national judgment as a historical type of the final world judgment. Their perspective on the future acts of God was thus a typological perspective, as for instance Joel 2:28-32 and Acts 2 (cf. also E. G. White in *GC*, ix). Daniel's visions in chapters 2, 7-12, however, demonstrate the style of *periodizing* salvation history in consecutive periods till the final day of judgment. This *continuous-historical progression* in Daniel's salvation history gave rise to the historicist school of prophetic interpretation.

Paul's interpretation of the sacrilege of God's temple of Daniel 8 and 11 as a real threat to the Christian church itself in 2 Thessalonians 2:4 is a strong indication that the sacrilege of Antiochus Epiphanes was *not yet* the intended consummation of Daniel's prophecies.

From our Lord and Master Teacher we need to learn how *He* made a surprising application of Daniel's *Kingdom* prophecy that will „crush" all earthly kingdoms (Dan. 2:44) already to His *first* advent as the Messiah. He applied the *crushing Stone*, cut out „not by human hands" (of Dan. 2:34, 45) to His messianic ministry, stating: *„Everyone who falls on that stone [referring to Ps. 118:22] will be broken to pieces; and it will crush anyone on whom it falls"* (Luke 20:18; cf. Matt. 21:44). As I concluded elsewhere: „Jesus was the first to apply the crushing Stone of Dan. 2 to both His present and future missions" (in *EndTime Issues,* April 2001, Vol. 4, No. 4, 16). Jesus' undeniable reference to the crushing Stone of Daniel 2 is given a surprising spiritual fulfillment in everyone who comes to Christ by faith and in repentance gives up his own righteousness (see E. G. White, *The Desire of Ages* [= *DA*] 599). Jesus certainly did not cancel the apocalyptic fulfillment of Dan. 2:44 and 7:27 (see Matt. 16:27, 28; 26:64), but offered a new *gospel fulfillment* in addition to the future consummation. The Lord's use of Daniel 2:44 for our present gospel experience should enlarge a dogmatic view that compartmentalizes each fulfillment to one period alone, to possible spiritual applications in Christ Jesus. *Faith* in Jesus as the divine Son of God will make the difference whether the Stone becomes our Refuge or a crushing rock that will grind to powder.

---

36 *The Greatest of the Prophets. A new Commentary on the Book of Daniel,* Mountain View, CA: Pacific Press, 1955, 31, italics added.

Jesus applied the apocalyptic term „the kingdom" of God (see Dan. 2:45; 7:27) to the theocracy over His contemporary Israel, when He announced this dramatic decision: „Therefore I tell you, the kingdom of God will be taken away from you and given to a people that produces the fruits of the kingdom" (Matt. 21:43). Christ explained this divine transfer by stating to His disciples: „Do not be afraid, little flock, for *it is your Father's good pleasure to give you the kingdom"* (Luke 12:32; cf. 22:29). Thus Christ gave the future Kingdom of God a surprisingly spiritual application to His followers in the present, without diminishing its apocalyptic consummation at His second coming. Both applications must be recognized as Jesus' messianic hermeneutic for Daniel's visions. The NT scholar George E. Ladd called it „the fundamental dualistic structure of Jesus' teaching" (*The Presence of the Future*, Eerdmans, 1984, 114).

Another challenging use of Daniel 7 pertains to Jesus' self-designation as *„the Son of Man,"* a title taken apparently from Daniel's desciption of the celestial Messiah as „One like a son of man," who will judge the world and bring the kingdom of glory on earth (7:13, 14, 27). While Daniel predicted the coming of the „Son of Man" in the last judgment, Jesus surprised everyone by announcing that „the Son of Man" had already come in their midst with the divine „authority on earth to forgive the sins" of man instead of to judge man (see Mark 2:10), and that He had come „to give His life as a ransom for many" (Mark 10:45; John 12:23, 32-34, 47). This last announcement reveals that Jesus identified Himself also with *the suffering Servant of Isaiah 53.* As Ladd puts it succinctly: „Jesus poured the content of of the Suffering Servant into the Son of Man concept" (*A Theology of the New Testament*, Eerdmans, 1974, 157). This messianic self-consciousness of Jesus shows that Christ identified Himself and His twofold mission with both the Stone and the Son of Man in Daniel 2 and 7, giving both Danielic symbols *a present and a future fulfillment* to establish the kingdom of God on earth. Consequently, the coming of the Son of Man to kingly authority cannot be reduced to a single moment in salvation history.

Jesus' use of Daniel opens our minds to spiritual gospel applications of apocalyptic symbols in Daniel. Such gospel applications in the New Testament are thus also legitimate *fulfillments* of prophecy, although clearly „partial" fulfillments, within the larger apocalyptic framework of redemptive history.

Particularly, Jesus' application of *„the abomination of desolation*" of Daniel (8:11-13; 9:27; 11:31; and 12:11) to the desolating sacrilege of Jerusalem's temple by the Roman army, in Matthew 24:15-20 deserves our serious attention. In Daniel's contextual setting, the „transgression of desolation" and the trampling under foot of both the sanctuary and its worshipers (8:13, NKJV), concerned however explicitly „the time of the end" (8:17, 19). Remarkably, Jesus applied Daniel's predicted „desolating sacrilege" to His contemporary generation (Mark 13:14; Matt. 24:15). This fact indicates that we must allow again for a double reference, for a twofold application: to the immediate historical time of Jesus as

well as to the end-time. This reveals Jesus' typological perspective of the church age, in response to the *two* questions of His disciples about the signs of the future judgments of Jerusalem and of the world (Matt. 24:3). This dual focus of Jesus' reply to His disciples determined the structure of Matthew 24 and allows for a twofold application of the desolating abomination or sacrilege: to the time of Jerusalem's destruction, as well as to the end-time generation that will see His parousia. The end-time application of Daniel 7-12 is developed more systematically by Paul in 2 Thessalonians 2 and by John in Revelation 10-14.

John's vision of the end-time church in *Revelation 10-11* unites the apocalyptic visions of Daniel 7 and 8, when it symbolically portrays the desecration of God's temple and its worshipers as a „trampling under foot" of the „holy city for 42 months" (Rev. 11:2), so that God's two witnesses must prophesy their testimony for „one thousand and two hundred and sixty days, clothed in sackcloth" (11:3). John's vivid symbolism thus resumes Daniel's symbolic visions of the persecution of the saints for „a time, and times, and half a time" (Dan. 7:25), and of the „trampling under foot" of the sanctuary and its host (Dan. 8:13). But John now redefines the fulfillment of the temple and its worshipers in *Christological and ecclesiological terms* for the end-time of the church age (Rev. 11:8, 15). The anti-God power in Daniel 7 and 8 is now redefined as the *Antichrist* (Rev. 12:6, 14; 13:1-8).

Particularly important is the literary structure of Revelation, in which the visions of chapters 10-14 are attached explicitly to the „sixth trumpet," or „second woe" (Rev. 11:14). The emphatic purpose of Rev. 10-14 is to predict the *restoration of true worship and true worshipers in God's temple.* The increased knowledge given by the three angels of Rev. 14:6-12 will separate the true from the false worshipers in the final phase of the church age. Divine protection is reassured to the faithful witnesses during the final judgments, if we detect the connection of the *„measuring"* of the temple, its altar and worshipers (11:1) with the protective *„sealing"* of the 144,000 true Israelites during the sixth seal in chapter 7, as commentators widely recognize.

We must therefore learn to ask the questions, whether and how the New Testament applies Daniel's prophecies to the church age, in order to accomplish a full theological exegesis of an Old Testament passage. We need not dogmatically exclude some „striking" applications of Daniel's prophecies to God's old-covenant people as a „partial" fulfillment, while we must insist that the New Testament determines Daniel's *intended* consummation of God's covenant and the apostasy during the church age in the great controversy. For that purpose Matthew 24 (and parallel passages), 2 Thessalonians 2, and Revelation 12-20 require to be profoundly contemplated for their gospel application of Daniel to the Christian age (see my *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible* (Sarasota, FL: First Impressions, 1997) and *Light for the Last Days: Jesus' Endtime Prophecies made plain in the Book of Revelation.* (Nampa, ID: Pacific Press, 1999).

List of Abbreviations

AA	*The Acts of the Apostles* (Ellen G. White)
BRI	Biblical Research Institute
DA	*The Desire of Ages* (Ellen G. White)
D&R Com	Daniel and Revelation Committee
GC	*The Great Controversy* (Ellen G. White)
HUEP	LaRondelle, H. K., *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible,* Sarasota, FL: First Impressions, 1997.
LLD	LaRondelle, H. K., *Light for the Last Days,* Nampa, ID: Pacific Press, 2000
MR	Manuscript Release (Ellen G. White)
MS	Manuscript (Ellen G. White)
NKJV	New King James Version
NT	New Testament
OT	Old Testament
PFF	Froom, L. E. *The Prophetic Faith of Our Fathers,* 4 vols., Washington, DC: R&H, 1946-1954.
RH	Review and Herald (church paper)
R&H	Review and Herald Publishing Association, Washington, DC.
TM	*Testimonies to Ministers and Gospel Workers* (Ellen G. White)

Lendvai L. Ferenc

Tolerancia egykor és ma

A „tolerancia" főnév illetőleg a „tolerál" ige – mint ismeretes – latin eredetűek: a tolerantia/toleratio illetve tolero/tolerare szavakból származnak, amelyek egyik eredeti alapjelentése „eltűrés, elviselés" ill. „(valamit) eltűr, elvisel". A jelentés tehát eredetileg nem pozitív, hanem negatív módon determinált: eltűrök, elviselek valamit, amit eredendően nem kedvelek; mégis eltűröm illetve elviselem, mivel – hogy úgy mondjuk – valamilyen értelemben erre vagyok kényszerítve. Ámde mégsem beszélünk toleranciáról akkor, ha a kényszer a szó szoros értelmében van jelen. Toleranciáról csak akkor beszélünk, ha az eltűrés vagy elviselés magatartását szándékosan és tudatosan, mondhatni aktív cselekvésként választom. Ámde miért döntök akkor e mellett a magatartás mellett, ha van más lehetőségem is? milyen értelemben vagyok tehát e magatartásra kényszerítve? Nyilvánvalóan akkor fogom az eltűrés vagy elviselés magatartását választani, ha a többi lehetőség még hátrányosabb vagy még rosszabb lenne, mint a tolerancia, amit választottam. Mit is jelent ez?

A tolerancia fogalma már a középkorban ismert volt. Lássunk ezzel kapcsolatban három jellegzetes példát. (1) A prostitúció nyilvánvalóan valami rossz és erkölcstelen, a társadalomra és különösen a keresztény társadalomra nézve veszélyes dolog. Mégis, mérvadó egyházi személyiségek – így teológusok is – azon a véleményen voltak, hogy a prostitúciót tolerálni kell, annak érdekében, hogy elkerüljünk még rosszabb következményeket. Mivel ugyanis az emberi (pontosabban persze a férfiúi) természet úgymond oly gyönge a kísértésekkel szemben, mint amilyen, a prostitúció és a prostituáltak nélkül állandóan veszélyeztetve lenne minden szűz és hitves erénye… S minthogy ez a helyzet rosszabb volna, mint a prostitúció, így hát ezt inkább tolerálni szükséges. (2) A zsidóknak, mint olyanoknak, akik ex vi terminorum nem keresztények, egy keresztény társadalomban elvileg akár nem is lenne helyük. Csakhogy a zsidók egy, a keresztény társadalom számára is fontos funkciót töltenek be: hiszen pénzügy és kereskedés nélkül ez a társadalom nemigen tudna meglenni. Mivel azonban egy keresztény számára ezek tiltott, piszkos tevékenységek, át kell engedni őket a zsidóknak: ha a kereszténynek kellene ilyen ügyekkel foglalkozniuk, éppúgy bepiszkítanák magukat, mint a zsidók. Így hát a keresztény társadalom mégiscsak jól teszi, ha tolerálja a zsidókat. (3) Az egyház némely álmodozó teoretikusa azon a véleményen volt (mások pedig ingadoztak a kérdés megítélésében), hogy a vagyon – de legalábbis a földvagyon – egy keresztény társadalomban valójában közös tulajdonban kellene legyen, éppúgy, ahogyan

az őskereszténységben így volt, illetőleg a szerzeteseknél is így szokás. Mivel azonban a közös tulajdon elvét, úgy tűnik, nem lehet a társadalommal elfogadtatni (mert az emberek nem látszanak hajlandóságot mutatni magántulajdonuk föladására), az egyháznak végülis tolerálnia kell a magántulajdont – meglehet, egészen az Utolsó Ítélet napjáig.

Világos, hogy a tolerancia az itt említett középkori esetekben a bölcsesség, vagy legalábbis az okosság következménye: eléggé bölcsek, vagy legalábbis okosak vagyunk hozzá, hogy általa ne a rosszabb, hanem a kevésbé rossz lehetőséget válasszuk.

A „tolerancia" szó jelentésváltozása a reformáció és ellenreformáció idejében kezdődik meg. Ez a humanitás-eszménnyel van összefüggésben. A humanizmus mint szellemi áramlat párhuzamosan lépett föl a reformációval, s eredetileg közös szellemi gyökereik voltak, mégha a későbbiekben el is váltak egymástól. (Gondoljunk Luther és Erasmus viszonyára.) Mármost a reformáció és ellenreformáció kora megmutatta, hogy ha én meg vagyok győződve róla, hogy az én hitvallásom és vallásom a legjobb és a legigazabb, s mindent megteszek és minden eszközt igénybe veszek, hogy embertársaimat erre az általam megtalált helyes útra térítsem, ez egy fanatikus meggyőződés és magatartás esetén borzalmas következményekkel járhat. Azonkívül az ilyen fanatikus magatartások nyomán kialakult végletes és véres vallási pártharcok ártanak az állam világi érdekeinek is, amit megintcsak nem volt nehéz fölismerni. A hitvallások sokfélesége, az egyaránt szilárd meggyőződések e hitvallások igazságáról, továbbá a humanizmus-elv és az államérdek párhuzamos érvényesülése: mindez együttesen vezetett végül annak belátásához, miszerint előnyösebb, ha toleráljuk az „eretnekeket" illetőleg a „pápistákat", semmint hogy tűzzel és vassal kényszerítsük őket – sajnos nem annyira a helyes útra, mint inkább a halálba.

Ámde ez nagyrészt még mindig a régi, negatív meghatározottságú tolerancia-elv volt. Egy valóban pozitív jelentése a szónak a fölvilágosodás nyomán alakul ki. Még John Locke híres tolerancia-levelében is mindkét elv jelen van: a humanizmus és az államérdek egyaránt. Locke alapvető elgondolása szerint az államnak, humánus módon, minden vallásfelekezetet és vallási meggyőződést tolerálnia kell – habár az államérdek szempontjából a katolikusok és az ateisták sajnos megbízhatatlanok. (A katolikusok azért, mert úgymond egy másik állam polgárai, nevezetesen a pápa alattvalói, az ateisták pedig azért, mert nem hisznek egy isteni világrendben és így az erkölcs lehetőségében sem – ami az ateistákat illeti, már Morus és még Rousseau is ugyanezen a véleményen volt.) Az európai kontinensen a Nantes-i és a Potsdami Ediktum illetve Nagy Frigyes és II. József tolerancia-politikája ugyanilyen meggondolásokból vitte hatalmas lépésekkel előre a tolerancia ügyét.

A német klasszikus filozófia kezdeteivel, Lessing, Herder és Kant elméletével a tolerancia fogalma azután végleg egy egyértelműen pozitív jelentést kap. Így már Lessing híres drámája, a Bölcs Náthán megmutatja, hogyan lehet egy hit-

vallást – egy vallási vagy világnézeti meggyőződést – bármiféle fanatizmustól mentesen is következetesen képviselni. Igenis kitarthatunk egy meggyőződés mellett, őszintén meggyőződve lévén ugyanis róla, hogy hitvallásunk a lehető legjobb és legmagasabbrendű, ha ezzel nem diszkriminájuk már eleve a mások meggyőződéseit; sőt éppen ellenkezőleg: mindig újra és újra átgondoljuk, vajon nem a másik van-e mégis a helyes elvnek, vagy legalább az igazság egy részének birtokában. Ily módon tehát egy világelv (vallás vagy világnézet) meggyőződéses hívei lehetünk, anélkül, hogy fanatikusok lennénk. Ezáltal a tolerancia elve már egy pozitíve formált humanizmus alakját ölti.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az intolerancia nem kapcsolódhat a legnemesebb humanista elvekből levezetett morálhoz: ellenkezőleg, több nagy történelmi példa is mutatja, milyen tragikus kollíziókhoz vezet, ha helyesnek tartott (s végül akár helyesnek is bizonyuló) humanista világnézetünket rá akarjuk erőszakolni a szerintünk (s meglehet ténylegesen is) emberhez méltatlan tévutakon járó másokra. Már a görög mítoszban és tragédiában is Antigoné egy általa helyesnek vélt magasabb humanista elv – ahogyan ő kifejezi magát, „az istenek" – nevében lázad föl, minden következményt vállalva, a többiek (a köznapi- vagy átlagemberek) által követett hagyományos szokáserkölcs és egyben államérdek ellen, s ezt a hősi magatartásmódot később is sokan, éspedig Antigonéhoz hasonlóan magas moralitással rendelkező személyek képviselték. A zseniális költő Dante a kérlelhetetlen morális intolerancia képviselője volt, aki embertársaitól azt várta volna el az erkölcs nevében, hogy mindnyájan hősök legyenek, s megvetéssel tekintett azokra (még a Pokol szenvedőire is), akik várakozásának nem tettek eleget. Rousseau, a szabadságnak és a morálnak ez a kérlelhetetlen apostola tételesen is megfogalmazta, hogy egy társadalom embereinek valódi érdekét nem föltétlenül a volonté de tous (mindenki, azaz minden egyes ember akarata), hanem a volonté générale (általános akarat) képviseli – a baj csak az, hogy nem lehet tudni: miről ismerszik meg, ki is lehetne az „általános akarat" amaz igazi képviselője, aki az embereket, ha szükséges „arra kényszeríti, hogy szabadok legyenek". Lukács ezt később az ún, zugerechnetes Klassenbewusstsein (hozzárendelt osztálytudat) tudásszociológiai kategóriájával próbálta tudományosan megalapozni: eszerint a valódi osztálytudat az (illetőleg az lenne), amit az osztály akkor alakít (illetve alakítana) ki, ha tényleges távlati érdekeinek megfelelően cselekszik. De hát, ahogyan előbb már Kant, később Kierkegaard – persze ellenkező oldalról és szellemben – rámutattak: Ábrahám is csak egy irracionális hit révén lehet bizonyos (vagyis ténylegesen nem lehet bizonyos) benne, hogy csakugyan Isten, nem pedig a Sátán sugallja neki a parancsot.

A modern demokratikus társadalmakban kevés esély van rá, hogy ezekből az – amint mondani szokás: elitista – elvekből kiindulva, valamely személy vagy csoport a tömegek akarata ellenére (úgymond igazi érdekeiket képviselve és a szabadságra kényszerítve őket) tradicionális módon zsarnokoskodhasson fölöttük. Nagy esély van azonban arra, hogy éppen – Ortega híres kifejezésével szól-

ván – a tömegek lázadása révén ilyen helyzetbe jusson. Már Tocqueville rámutatott az amerikai demokráciáról szóló klasszikus művében, hogy a legnagyobb tirannusénál is nagyobb és veszélyesebb zsarnokság a többség zsarnoksága. Az olyan, populista „népuralom", mely intézményi közvetítések nélkül, illetve a res publica intézményeinek fölrúgásával kívánja hatalmát gyakorolni, végül mindig egy diktátor karizmatikus uralmához vezet. Ezért, ahogyan mind Tocqueville, mind előfutárai – részint a föderalista „Publius", részint már előtte Montesquieu – megmutatták, a nyers és közvetlen népuralomnál fontosabbak az ezt megformáló és közvetítő intézmények, az intézményeknél is a működésüket megszabó törvények, s maguknál a törvényeknél is a törvények szelleme.

Hans Kelsen, a kiváló jogtudós és jogfilozófus, egy zseniális tanulmányában megmutatja, hogy az emberek – helytől-időtől és érdekeiktől függően – a legkülönbözőbb nézeteket vallották és vallják konkrétan arról, hogy mi az igazságosság, jóllehet abban elvileg mindnyájan egyetértettek és egyetértenek, hogy föltétlenül és mindenáron az igazságosságra kell törekedni. Ha azonban ezeket a különböző igazságosság-koncepciókat egymásnak engednék, abból vég nélküli elkeseredett viták, netán végtelen és véres pártharcok származnának. Senki sem lehet azonban biztos abban – mutat rá Kelsen –, hogy az igazságosságot éppen ő képviseli. (Az igazságosság hagyományos fölfogása már Platón óta az, hogy az igazságos társadalomban mindenkinek meg kell kapnia azt, ami őt megilleti – nos hát, a buchenwaldi koncentrációs tábor kapujára végtelen cinizmussal éppen ezt írták ki: „Jedem das seine!") Az igazságosság-koncepciók elkeseredett harcában így csak egy dolog segíthet, mondja Kelsen: a tolerancia. A modern politikai demokráciában az egymással versengő pártok és politikusok csak a tolerancia elvének praktizálásával kerülhetik el a csoportérdekek és pártharcok olyan végletes kiéleződését, mely végül már a demokrácia önfölszámolásával fenyeget – s ha a fölvilágosodás humanista és pozitív tolerancia-elvének alkalmazása netán meghaladná képességeiket, legalább a középkor okosságon-alapuló negatív tolerancia-elvét alkalmazniuk kellene.

Pásztor János

Az egyház helyzete és missziója a posztmodern korban a Jelenések könyvének világosságában

Nagy örömmel teszek eleget annak a felkérésnek és kiváltságnak tartom azt, hogy Szigeti Jenő 70. születésnapja alkalmából kiadásra kerülő ünnepi kötetbe írhatok. Évtizedek óta tartó barátságunk alapja Jézus Krisztusban, a mi Megváltónkban és Urunkban való hit, és a Neki való szolgálat. Ezek hoztak bennünket össze életünk és szolgálatunk különböző pontjain az évtizedek során. Az külön öröm számomra, hogy Szigeti Jenő a Hetednapos Adventista Egyház tagja és teológusa. A debreceni Teológián a hetvenes- nyolcvanas években együtt tanultunk adventista hallgatókkal, akik a *docendo discimus* ősi tapasztalatai szerint odaszánásukkal, érdeklődésükkel tanítottak bennünket.

Természetesen tudom, hogy vannak nagy különbségek a Szentírás adventista és a református értelmezése között. Ugyanakkor tudatában vagyok annak is, hogy az adventizmus hangsúlya a Parúziáról, fontos kihívást jelentett reformátusok számára is. Számomra – és úgy gondolom ebben Szigeti Jenő is egyet ért velem – kapcsolataink alapja az, amit az 1Kor 12,12; Jn 1,14 és a 1Jn 4,1-3 mond Jézus Krisztusban az Örök Ige testté lételéről és KYRIOS voltáról.

Magamat azok közé tartottam, akik hosszú idő óta nagyon fontosnak tartották a Jelenések Könyve üzenetét, és többször prédikáltam is egyes textusairól. Az utóbbi évek eseményei azután arra vezettek, hogy a sürgősség érzéseivel, különös érdeklődéssel forduljak e könyv mondanivalója felé. Azt hitre jutásom óta Luther szép énekével együtt vallom:

Jer, kérjük Isten áldott Szentlelkét
Legfőképpen az igaz hitért,
Hogy, ha jön a végóra, mellénk álljon,
Hazatérésre készen találjon,
Könyörüljön.[1]

Vallom, hogy hívő embernek mindig készen kell lenni arra, hogy az ÚR visszajön az adventizmusnak ezt az üzenetét ma is komolyan kell venni. Akkor azonban, amikor a világ olyan, a történelemben eddig soha nem tapasztalt krízis szituációba jutott, melyben a földgolyón az élet teljes elpusztulása technika-

1 Református Énekeskönyv. 234. p.

ilag is kiszámítható lehetőség, az ÚR ránk hagyott figyelmeztetését: – Vigyázzatok! (Mt 24,41), – a hétköznapokra is kiterjedő gondossággal kell fejünkben és szívünkben hordozni. Az alábbiakban először általános bevezetés után, összefoglaljuk a Jelenések Könyve üzenetének néhány lényeges vonását, melyek napjainkban különösen lényegesnek mutatkoznak. Majd röviden áttekintjük ennek a világ krízisnek a lényeges elemeit, és végül – visszatérve a Jelenések Könyvéhez – beszélünk az Isten népének küldetésről, a misszióról.

I.

1. A Krisztus keresztjének, feltámadásának, megdicsőülésének hirdetéséért a *Pathmos* szigetére deportált és teljes elszigeteltségben élő, tűrő és szenvedő János betekintést nyert az emberiség történetének mozgásába.[2]

Ennek része napjainkban hazánk csatlakozása az Európai Unióhoz. Mind Európára, mind az egész jelenvaló világra nézve meg kell tanulnunk a Jelenések Könyvét újra olvasni. Szent János, a Teológus, – ahogy az ősi egyházban a Jelenések Könyve íróját nevezték, Károli fordításában: *SZENT JÁNOS APOSTOL MENYNYEI JELENÉSEKRŐL VALÓ KÖNYVE* – valóban teológus, mert része az Istennépének, és annak tagjaként a mennyei istentiszteletnek is részeseként imádja az Urat. Ugyanakkor elnyerte a charizmát arra, hogy megértesse Isten útjait az emberekkel: a történelem struktúráját. A Jelenések Könyve (a továbbiakban = Jel) bennünket is segít Isten előtt való hódolásban, az Isten dicsőítő élet szépségének és erőforrás jellegének, ezzel együtt Krisztus és az Egyház titkának megismerésében. Erősíthet minket, hogy merjünk szembe állni akár fenyegetés, akár hamis tanítás akarna bennünket Krisztus útjáról eltántorítani, és bíztat, hogy *hűséggel, Krisztusról tanúskodó élettel várjuk az Ő dicsőséges megjelenését.*

2. Ebben a könyvben a Megfeszített és Feltámadott Krisztus szólal meg, és ad útmutatást a korban jól azonosítható, és a kutatásokkal verifikált hét gyülekezete számára. A Jel az apokaliptikus a irodalom csodálatos, kiemelkedő darabja, mely a szám-misztikát és szimbolikát és azon belül abban a hetes, a teljesség számát hangsúlyozottan és következetesen alkalmazza. Ezért mondhatjuk, hogy a hét levél címzettje a hét empirikus gyülekezettel együtt az egész, a teljes, az egész földet és a történelmet átfogó egyetemes, katolikus[3] egyház.

Reformátoraink az Isten Igéje felfedezésének örömében végezték szolgálatukat. E felfedezések kimunkálásában nem tudtak igazán szembesülni az Újszövetség csodálatos utolsó könyvével, és annak az Egyház életére való jelentőségével.

2 Ribtt, Hubert: Offenbarung des Johannes. Würzburg, 1986. 8. skk.

3 A teológia és egyházunk története vezetnek arra, hogy a katolikus szót használjam. Az egyház katolicitása az ekkléziológai alapvető tétele. A Heidelbergi Káté 54. felelet ennek ékes bizonysága. A magyar reformáció ezt különösen komolyan vette. Ezért az első magyar reformációs hitvallás címe: „Confessio Catholica". *Méliusz Juhász Péter* és munkatársai vallották, hogy a szentháromság tagadók és a rómaiak között ők képviselték a teljes katolicitást. *Kálvin Institutio*-ja is erről szól. Tulajdonképpen a 19. századi nagy hitbeli elhajlás időszakában, amikor a reformációnak szinte minden tételét elejtették, vagy fellazították, adták fel a katolikus szó használatát is.

Sem *Luther*, sem *Kálvin* nem magyarázta ezt a könyvet.[4] Ennek következménye részben az is, hogy e magyarázatot annyi félreértés és félremagyarázás kísérte. Ilyen félreértés például az, mely e könyvet az utolsó idők menetrendjeként értelmezi, és ez azt értelmezést dogmává teszi. Akik így értik, néha próbálnak vissza is tekinteni, hogy felfedezzék benne az egyháztörténelem lefolyását.[5] Mások kizárólag a jövőt keresik benne. Ebben van rész-igazság, mert az embert megszólító Isten a legelső kijelentések óta az ember tekintetét ígéreteivel és hívó-küldő szavával a jövő felé irányítja. Ez így volt már az Ótestamentumban, ahol egy bizonyos történelmi helyzetben kijelenti a próféta Isten akaratát, mely minden esetben nyitás a jövő felé. Tehát a próféta elsősorban nem jövendőmondó, hanem a jelent feltáró, melyben Isten a jövendőt készíti. A Jel-t is szokták prófétai könyvnek nevezni. Ez az utóbbi értelemben helyes elnevezés. Ez a könyv nem jóslás, mindig minden ószövetségi prófécia is a jelenre nézve jelenti meg Isten akaratát és ad *a jelenre nézve reális látást*. Ehhez az – Ige és a Szentlélek által létrehozott – realitáshoz azonban *hozzátartozik a jövendő*.[6]

Ebből az következik, hogy nem célravezető a könyvben annak a pontos leírását keresni: mi mikor következik be, és így a könyvet eschatologikus menetrendként kezelni. Például mikor és hol lesz az ezeréves birodalom? Azt kell keresni ebben a könyvben, hogy mit mond az életről, a történelemről, annak struktúrájáról és mozgástörvényeiről (dinamikájáról). Benne ezekről van szó.

3. A könyv az apokaliptikus irodalom nyelvét használja. Ezzel az irodalommal találkozunk már az Ószövetségben is elsősorban *Dániel, Zakariás* és több más próféta könyveiben, és a többi keleti nép irodalmában is. De kétezer éve ezeket a stílusformákat hordozó irodalom nagyon elterjedt volt a kanonikus könyveken – a szoros értelemben vett Szentíráson – kívül is. A reformáció által csak hasznos olvasmánynak és nem a Szentírás részének tekintett iratok[7] között több az apokaliptikus jellegű írás. A kortársak tehát jobban ismerték ezt a nyelvet, mint a mai ember. Angyalok tömegei, gonosz fenevadak, titokzatos alakok mutatkoznak és mozognak itt, és titokzatos számrendszerek között végzik tevékenységüket.[8]

Mint már az ószövetségi apokaliptikus könyvek – elsősorban Dániel Könyve esetében – a Jel-ben is a központi téma: *a történelem és az örökkévalóság ta-*

4 Otrokócsi Fóris Ferenc: Furor Bestiae c. műve, melyben a magyar gályarab prédikátorok szenvedéseiről ad számot, hogy az akkori szenvedésekben megértette a könyv egyik fontos mondanivalóját: a jelenvaló világ struktúrájához a fenevad dühöngése és Krisztus uralma egyaránt hozzátartoznak.

5 Így pl. vannak, akik a 2-3. fejezetek hét levelének hét gyülekezetében az egyháztörténet hét nagy korszakát vélik felfedezni.

6 Müller, Ulrich B.: Die Offenbarung des Johannes. Gütersloh, 1984. 29. p. Nemcsak a jelen, de a jövő is. Nemcsak a jövő, de a jelen is.

7 Ezeket Károli is lefordította, de csak az egészen korai kiadások tartalmazzák. A római katolikus kiadású Bibliák ma is a történeti könyvek és a szent iratok (tanító könyvek) közé sorolva adják. Érdekes itt a Dn 3, 24-90 betoldás a 3.23. és 24 közé.

8 Egy példát a számokra: a *hetes* szám az ókorban a teljességet jelenti. Így a hét gyülekezet a teljes egyház. Könyvünk egész struktúráját a hetek sorozatai jellemzik.

lálkozása. Ez a látás már Izraelt is világtörténelmi perspektívába helyezi. Az apokaliptika nyelve minderre rendkívül alkalmas. Itt ugyanis pontosan erről van szó: a mindennapi tapasztalatok világába belép a láthatatlan, megfoghatatlan Isten, aki Krisztusban láthatóvá és megfoghatóvá lett (1Jn1,1) hogy új élettartalmat adjon, és erőt közöljön annak megvalósítására. Itt a megfoghatatlan hétköznapi realitássá lett, mert az isteni beavatkozás *Krisztusban már megtörtént*. Szemben a korábbi Biblián kívüli apokaliptikával, mely ezt a beavatkozást kizárólag a jövőben várja. Ezekről a kimondhatatlan dolgokról jól lehet a képek ezen csodás nyelvén beszélni.

4. Az Ószövetséget ismerő ember azt is felfedezheti, hogy ez a könyv mennyire az Ótestamentum, különösen a Zsoltárok Könyve nyelvére épít. Visszakapcsol az ószövetségi Istennépe életébe, és ugyanakkor előre visz a Krisztusban megvalósult és megvalósulásban lévő új élet felé. Közben azonban reális, megbízható és reményteljes összefoglalást ad a történelem struktúrájáról, melybe minden kétértelműségük ellenére az ősi *Pax Romana* épen úgy beletartozik, mint a *Pax Americana* vagy az Európai Unió áhított békéje. Ez utóbbira vonatkozóan is a Jel adhat nekünk útbaigazítást. Már az ószövetségi apokaliptikus irodalomban Izrael Istene a világ teremtője: a történelem, minden nép és minden királyság ura, akinek a történelemben való úr volta és tettei a Messiásban összpontosulva (Dán 7,13-14) átfogják az egész emberiség életét.[9]

II.

A Könyv üzenete témánk szempontjából így foglalható össze:

1. A Jel a teljes Írás bizonyságtételével összhangban hirdeti,- hogy a világ a kezdettől – az Alfa ponttól – megy a végső kibontakozás – Ómega pont – felé. E mozgás *középpontjában áll a Krisztus-esemény*.

A Krisztus-esemény szűkebb értelme szerint a testté lételtől a mennybemenetelig tartó esemény sorozatot fogja át. Tágabb értelemben azonban átöleli az egész történelmet: arról szól, hogy a Teremtő Isten a Megváltó, aki nem hagyta el a bűne miatt tönkrement emberiséget és világát, hanem megváltást készített, és munkált Izrael kiválasztásában századokon át. Ennek a megváltó-szabadító munkának döntő eseménye megtörtént az Inkarnációban, a Krisztus-Eseményben: az emberré lett Isten földi napjaiban valósult meg. *Teljességre azonban majd az Ő visszajövetelében jut*. A végső kibontakozás magában foglalja az ítéletet és az Új ég és új Föld kezdetét. A menybemenet napján az Isten-ember Krisztus felment a mennybe azzal az ígérettel, hogy a magához hívottakkal marad a világ végezetéig.

2. Jelen van csodálatosan, titokzatosan a Szentlélek által, Aki Őt dicsőíti. Ezt a csodát csak dialektikusan lehet megfogalmazni: elment, hogy együtt maradjon

9 Ez a bibliai globalizáció – birodalom központosítás – már az Ókorban is megfigyelhető. Vö. Pásztor János: Ökumené és globalizáció. In: *Theologiai Szemle*, 2001. 2. sz. 92-97. p. (továbbiakban: Pásztor, 2001.)

népével. E titok a Szentháromság titkának a része: az Atya a Fiú és a Szentlélek Egy Isten, akinek életében egység, erő és mozgás van. Ez az erő a szeretet.[10] Istenben – a Szentháromság Személyeinek összetartozásában[11] – az erő és a szeretet elválaszthatatlan egységet alkot. Az ember bűnének következménye e kettő szétválása, amikor az erőt mások tönkretételére elpusztítására használják.

Az Inkarnáció titkának a részre az is, hogy akiket magához hívott, azokat befogadta életébe: azok így Titokzatos Teste tagjaivá lettek, akik Őbenne élnek, és ő él valamennyiükben (Jn 15,4a). A világ csak annyit lát, hogy van egy nép a történelemben, mely Krisztust vallja. Ez a nép az Isten népe, Isten gyülekezete (ÓT= קהל יהוה, ÚT= εκκλησία), melynek a világban való jelenléte a történelem során mindig hit nélkül is, emberi érzékekkel megragadható, empirikus valóság volt, és maradt. Az egyház legvadabb ellenségei sem kételkedtek az egyháznak a történelemben való valóságos jelenlétében. A misszió szempontjából e tény arra indít bennünket, hogy vizsgáljuk: betöltötte-e az egyház, vagy milyen mértékben töltötte be küldetését, azt Őt elhívó Krisztusnak a történelembe, minden korszak valóságos társadalmába való prezentálását, Krisztusnak a szó és tett (életvitel) egységében, teljes egzisztenciával való hirdetését. Röviden: mindig volt egyház, de milyen volt?

3. E kérdés megválaszolásában segít az Újszövetség, Szt. Pál apostol, amikor Krisztus Testéről tanít. A fentebb már említett titok megértéséhez nem elég az a tény, hogy Istennek népe van. Ez a nép titkot hordoz, melynek kifejezésére szükséges az egyházról, mint Krisztus Testéről beszélni. Az Egyház Krisztus Teste, mely az őhozzá hívott emberekből áll, akik Őbenne élnek, és akikben Ő jelen van. „Mert…egy Lélek által mi mindnyájan egy testté kereszteltettünk meg" (1Kor 12,13) „Ti pedig Krisztus teste vagyok, és egyenként annak tagjai." (1Kor 12,27) . Ez a tény misztérium. Ez nincs nyitva a hit nélkül kutatók tekintette előtt. A protestáns racionalizmus korában ez a tanítás háttérbe szorult; erről nem beszéltek. A racionalizmus látása szerint nincs titok.[12] Még a hetvenes években is előfordult velem, hogy egy nálamnál jóval idősebb, művelt, lelkipásztor megbírált azért, mert a Krisztus Testéről szóló „pápista" tanítást hirdettem. Az 1Kor 12 és 14. fejezetek határozottan tanítják, hogy a Szentlélek által ébresztett hitben Krisztust Úrnak valló ember Krisztus Testének tagjaként él és szolgál. A Testbe való tartozása minden úrvacsorai közösségben megerő-

10 Ezért beszél arról az 1Jn 4,16, hogy Isten szeretet. Azért képes arra, hogy szeressen (4,19 etc.), mert a szeretet belső életének a Három Személy egymáshoz való viszonya lényegében a szeretet. Vö. Pásztor János: Az egyház egysége és missziója a posztmodern korban. In: Újat és Régit. Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára. Szerk.: Várszegi Asztrik. Pannonhalma, 2001. 359-362. p.

11 Isten nemcsak szeret, hanem Ő Maga a szeretet (1Jn 4,16)

12 Az egyház „virtus gyakorlására törekedőknek olyatén társasága, a kik az ő minden kötelességeik tellyesítésében költsönösen egymást a Hallhatatlanságnak reménysége és az Istenben való hit által erőlködnek nagyobb-nagyobb tökéletességre elősegélleni." – írja a korra jellemző módon egy magyar teológiai tanár. Idézi: Bíró Sándor – Bucsay Mihály – Varga Zoltán – Tóth Endre: A magyar református egyház története. Bp., 1949. 318. p.

sítést, ujjá teremtést nyer. Mint a Test tagja tölti be küldetését: Krisztus hirdetését. Ami azért lehetséges, mert Krisztus szenvedett, és Feltámadott. Ő a Bárány, aki elhordozta a világ bűneit (Jn 1,29;), aki feltámadásával és dicsőséges mennybe menetelével győzött a bűn és halál erő felett.

Ez a Bárány az Oroszlán is (Jel 5,114), akinek a győzelem nem valami görög értelmezésű anyagtalan lelki győzelem, hanem uralkodás a történelem eseményei felett. Ő uralkodik. Ő a méltó arra egyedül, hogy megnyissa a könyvet, ami Istennek az emberséget megszabadító dolgairól, és a történelemről szól.[13] A Krisztus uraságáról és annak a történelem számára való relevanciájáról szóló hír a mennyei istentiszteletben hirdettetik ki, melynek a földön tartott istentisztelet szerves és elengedhetetlen része. Ahol a „kicsiny nyáj" e jelenvaló világban Istent dicsőíti, tudhatja, amit csinál az a világtörténelmet alakító-formáló tényező. Ezt a legkisebb falu legkisebb gyülekezetének is tudni kell. Az a tény, hogy *van egy nép, mely a Megöltetett Bárány dicsőítésére összejön, hozzátartozik a jelenvaló világ belső lényegéhez (struktúrájához), (Jel 3,9b)*. Az egész könyv felépítésében az istentiszteletek és a történelem viharainak kondenzáltan – stilizáltan, az apokaliptika nyelvén való előadása váltják egymást. Tekintet nélkül arra, hogy az istentisztelő nép kicsiny nyáj, de történelem formáló erő. Ennek Ura az Úr, és nem a Fenevad, nem a 666.

III.

A Jel fenevadja napjainkban is dühöng. Ebből a szempontból csak mennyiségi és technológiai különbség van a Kr.u. 1. és a 21. század között. Arra azonban szükség van, hogy a napjainkban mutatkozó „dühöngést" elemezzük.

Korunkat különféle szempontok szerint szokás elnevezni. Nevezték már keresztyénség utáni (post-christianus), vagy poszt-Konstantini, kommunizmus utáni (posztkommunista) korszaknak. Mindezek egy-egy fontos elemre mutatnak rá. Azonban a leginkább átfogónak a poszt-modern mutatkozik, mert ebben valamilyen módon a többi is benne van. Ez a korszak nyilvánvalóan kommunizmus utáni annak ellenére, hogy Kínában még mindig kommunista párt van uralmon. E párt azonban már feladta a kommunista gazdaságpolitikát, bár többé-kevésbé megtartotta a diktatórikus kormányzást.[14]

A keresztyénség utáni kifejezés túlzó és félrevezető. A keresztyénség jelen van a világban sokkal erőteljesebben, mint bármikor a történelem során.[15] Az állami kényszer hatása alatt krisztianizálódott országokban a szekularizáció pontosan az egyházak megújulására jelent kihívást, melyre az ige – benne a Jel – erejével lehet válaszolni. A „keresztyénség utáni"-nál sokkal kifejezőbb

13 Itt nem a névsor a fontos (vö. Csiha Lajos: A Jelenések Könyve a mai kor tükrében. Bp., 2001. 349. p.), hanem az események. A könyvből – tekercsből – kibontakozó hét pecsét, a hét trombitaszó, a hét mennydörgés, a hét trombitaszó mind a történelem eseményeiről beszélnek.

14 Pataud-Célérier, Philippe: China: Shanghai privatised. In: *Le Monde Diplomatique*, April. 2004. 8-9. p.

15 A 20. század második felében keresztyénség terjedése elsősorban Fekete-Afrikában csodálatos. Mind számokban, mind az odaszánás csodáiban: páratlan az egyháztörténelemben.

a „nagykonstantin utáni" kifejezés. Pontosítás végett azonban szükséges ezt „nagykonstantini-nagytheodosiuszi"-ra kiegészíteni. Ennek a kornak a jellemezője az állam és az egyház teljes egybefonódása, mely Keleten teljesen a császár hegemóniáját jelentette a bizánci birodalom összeromlásáig. *I. Nagy Theodosius* említése azért fontos, mert 381-ben ő tette a Szentháromságról szóló keresztyén tanítást császári dogmává. Attól fogva az állampolgárnak kötelessége volt ebben hinni. A Keletrómai Birodalomban ennek nyomán bontakozik ki az ún ceasaropapizmus: a császár uralma az egyház felett töretlen, ami azonban kedvező esetekben harmóniává alakul. Az egyház és az állam összetartozása módosulva bár az Ottomán Birodalomban is megmarad, mivel magát tudatosan Bizánc örökösének tekintette.[16]Az első idők gyilkolásai és pusztításai után a Birodalomban élő keresztény közösségek nemzeti-egyházi autonómiát kaptak.

Nyugaton a Birodalom összeomlott. Mire a *Karolingok*, elsősorban *Nagy Károly* a keletihez hasonló császári uralmat akart volna kifejleszteni a Római Egyház már túl erős volt. A Nyugati Birodalom összeomlása után a régen is örök városnak (*urbs aeterna*) nevezett Róma arisztokráciája a vezetésre igen alkalmas római püspökökkel összefogva kiépítették a latin egyház lelki-és politikai hatalmát, amivel szemben a császárok csak átmenetileg tudtak győzedelmeskedni. (Például az avignoni fogság.)

Mindezen – Kelet és Nyugat közötti – különbségek ellenére Európa az ún. nagykostantini-teodoziuszi[17] korban a maga teljességében keresztyén kontinens lett. E kor életét a Szentírás alapján vizsgálva ellentmondásosnak kell mondanunk. Egyfelől igaz az, hogy gondolkodását a héber-bibliai teocentrikus szemlélete jellemezte. Másfelől ez a gondolkozás sok vonatkozásban – elsősorban az erőszak alkalmazása következtében – eltorzult.[18] Erőszakot alkalmaztak minden olyan keresztyén csoport ellen is, melynek tanítása nem egyezett a hivatalos egyházzal.

A 17. században nagy változás következett be. A karteziániusi fordulattal[19] az emberi gondolkodás főiránya Európában theocentricitásból anthropocentrikussá változott. Ekkor válik el a jövő várás Isten ígéreteitől, és az ahhoz szükséges energiát az embertől és a történelem belső dinamikájától várja. A Felvilágosodás egész gondolkodását és magatartását ilyen jövő felé fordulás jellemzi, mely immanens erőkre épít. Hasonlíthatjuk ezt a folyamatot az űrhajónak a hordozó rakétától való elszakadásához. A rakétától nyert erő röpíti tovább attól elszakadt állapotában is. A Felvilágosodás óta az európai civilizáció alapvetően optimista volt egészen a közelmúltig. Ezt fokozták a 19. században egyre gyorsuló ipari-

16 van Leeuwen, Arend Th.: Christianity in World History. New York, 1964. 215-250. p.

17 A szokásos elnevezést – nagykonstantini – egészítette ki Douglas John Hall kanadai teológus. Rámutatott arra, hogy Nagy Konstantin idejében még egymás mellett élt a régi római, és a sok szinkretisztikus vallás a keresztyénséggel. I. (Nagy) Theodoziusz 381-ben a Szentháromságról szóló tanítást császári dogmává tette. Ettől kezdve az állampolgárnak kötelessége volt keresztyénnek lenni. Hall, Douglas John: Accounting for Hope. In: *Journal for Preachers*, 2001. Pentecost. 13. p.

18 Pásztor János: Misszió a XXI. században. Bp.-Velence, 2000. (továbbiakban: Pásztor, 2000.) 61-66. p.

19 Thielicke, Helmut: Der evangelische Glaube Grundzüge der Dogmatik. Tübingen, 1968. 22.skk.

technikai forradalom sikerei. Ez addig elképzelhetetlen kényelmet és hatalmat adott az ember kezébe. Különösen az un. „modern" gondolkodást jellemzi ez a jövő felé bizakodva fordulást, mind „kapitalista", mind marxista változatában.

A modern kort a Felvilágosodás nyomán a szekularizáció jellemezte, melyet mérhetetlen magabiztosság és optimizmus kísért. Az európai gondolkodás tehát kiszakadt Isten Igéje uralma alól: szekularizálódott.[20] Mindezzel együtt mégis tény az, hogy az európai ember kultúrájának az egész világra való elterjedésében, a gyarmatosításban is, benne vannak tehát a zsidó-keresztyén kultúra, sok lényeges eleme, valamint gazdasági és politikai hatalma mind a mai napig.[21] A gyarmatosítás is a mai globalizáció[22] egyik fontos előkészítője és fázisa. A gyarmatosítás története és analízise nyilván mutatja ennek a korszaknak ellentmondásait. Ezek a klasszikus gyarmati rendszer felszámolásával megerősödtek. Ez nem szüntette meg, sőt egyes helyeken növelte a gazdagok és szegények közti kiáltó különbségeket. Így az egész emberiség hatalmas krízisbe jutott.

Fordításához fűzött magyarázata tanúsága szerint már *Károli Gáspár* is látta, és értette a Jel lényegét.[23] E könyv olyan világban keletkezett, amikor a kereszténység halálos veszedelemben volt. Ma az egész emberiség van halálos veszedelemben. Mielőtt azért a könyv üzenetére közvetlenül figyelnénk, beszélni kell – e könyv egész tartalmával összhangban – a jelenvaló világ kríziseiről. Vörösmarty már 150 éve ezt írta: „Istentelen frigy van közötted ész és rosszakarat. Valamint a következőket: „Midőn azt hinnők, hogy tanul, Nagyobb bűnt forral álnokul." Az ész és rosszakarat, a tanulva gonoszságot forraló emberiség tevékenysége napjainkra elsősorban, de nem kizárólag a tökéletes fegyverek készítésében, – hiszen a technikai civilizáció belső lényegében szerves egységet alkot a fegyverkezéssel, – félelmetesen gonosz gyümölcsöket terem.

A bűn és a technika döbbenetes egymásra hatása és fejlődése hozta a szomorú eredményt, mely szerint az Istentől elszakadt ember öndicsőítő magabiztossága, az Isten ígéreteire épülő és azokból táplálkozó jövő várás, a *Paruzia*, Mennyek Országa várás helyett, az emberben bízó jövő várás összefonódott a látványosan

---

20 A szekularizáció kérdésének hatalmas irodalma van. Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann. Utalhatunk Lesslie Newbigin munkásságára: Honest Religion for Secular Man. London, 1969.; The Gospel in a Pluralist Society. London, 1989. Magyarul: Bütösi János: Missziológia mint teológiai tudomány. Debrecen, 1999. 214. skk.; Pásztor, 2000. 92-132. p.

21 Ezért joggal beszélhetnek keresztyén értékekről olyanok is, akik ennek a folyamatnak Isten igéjére való figyelés és engedelmesség nélkül részesei. Ennek azonban megvannak a határai. Teljes mértékben elfogadhatatlan ezért a 2 világháború előtti Magyarországon a náci nyelvhasználat, mely „keresztény bolt"-nak nevezte a nem zsidó kereskedők üzletét. Itt a keresztény szóval való visszaélés egészen szélsőséges esetével van dolgunk. Vö. Pásztor János: Társadalmi integráció és teológia. In: Világosság, 2000. 8-9. sz.; A vallások és az európai integráció. Szerk.: Glózer Rita – Hamp Gábor – Horányi Özséb. Bp., 2000. 130-139. p.

22 Vö. Pásztor, 2001.

23 Ez a könyv címe az 1590-es Károli-Bibliában. Károli az alábbi bevezetőt adja a könyvhöz: „E' Könyvben meg-írattatik állapotja az Anyaszent-egyháznak, az időtől fogva, melyben János e' Könyvet írta (tudni illik vége felé a' Domitzianus Tsászár' birodalmának, az az Kristus' születése után 96. esztendőben) mind e' Világ végéig." Ebben a mondatban azt mondja ki Károli, amit e könyv olvasói és magyarázói gyakran elfelejtettek. Ennek kifejtése az alábbiakban következik.

sikeres technikai fejlődéssel. Pontosan ez a fejlődés lett egyik meghatározója a mai világkrízisnek. A technika – fegyverek és a kommunikációs eszközök egymásra ható rossz irányú fejlődése – vitte a pusztulás szélére az emberiséget. Ennek következtében a magabiztosság és a határtalan optimizmus eltűnőben van, és egyre inkább átadja helyét a posztmodern kétségbeesésnek, pesszimizmusnak. E tények tudomásul vétele szükséges helyzetünk reális látásához.

Ma nincs *Domitianus*, akire *Károli* utal kommentárjában, de vannak tragédiák: Egyesült Államok, *New York, Madrid, Jeruzsálem, Kabul* és Bagdad tragédiái. Vannak akik meghalnak, vannak, akik haldokolnak. A többiek félelemben élnek. Dühöng a fenevad. E világ részeként kell Európára tekintenünk. A napokban láttam egy térképet,[24] ami az Európai Unió – még a május 1.-én csatlakozók nélküli – határait ábrázolja, és kirajzolja, hogy a határok mellett hány ezren haltak meg olyanok, akik a nyomorúságban való szenvedés elől menekülve kerestek menedéket a világ gazdagjai között. Azonban e határokat a gazdag világ önzésével szigorúan őrzik, és csak kevesen kapnak bebocsátást.

Ennek illusztrálására két, az afganisztáni hadjárat idején végbement eseményt idézek fel. Egy olajszállító hajó fedélzetére vett több száz afgán menekültet egy süllyedő bárkából a Csendes-Óceánon. A hajón nem voltak kabinok, és a menekültek a hajó vasfedélzetén szenvedtek, és haltak meg közülük egyre többen. A hatalmas területekkel rendelkező Ausztrália nem fogadta be őket. Végül egy kis polinéziai sziget köztársaság, *Samoa* adott nekik menedéket. Ugyanakkor a magyar kormány a kalocsai volt szovjet laktanyát akarta afgán menekültek számára átalakítani. A város egész népe többpárti tiltakozással elutasította a tervet. Nem hallottunk arról sem, hogy a helyi egyházak kiálltak volna a földönfutók mellé. Ez lenne tehát az ún. keresztyén Európa lelkülete?[25]

Ez a krízis társadalmi, politikai és azzal együtt katonai-technológiai. A technika fejlődése. elválaszthatatlan a haditechnikától, a pusztulást munkáló technikától. *Tubalkain* óta a technikusok nemcsak ásót, hanem mindenekelőtt kardot készítenek. (1Móz 4,22-23) A sokak által használt email-t az amerikai hadsereg első, Öböl háborús mozgásainak koordinálására találták ki, és használták. Mi csak azután vehettük kezünkbe. Az atomenergia első felhasználása is háborús célokat szolgált. Túl azon, hogy a technikát az ember a gyengébbek hatalmában tartására akarja használni, az egész technikai fejlődést az 1Móz 2,15-ben foglalt útmutatás figyelmen kívül hagyásával hajtotta végre az emberiség: Nem őrizte a kertet, életterületét művelése, ipafejlesztés ártalmaitól A levegő, a víz és az alattunk lévő föld, és a földet körülvevő légkör egyre több mérget tartalmaz. A meglévő atomfegyverek elégségesek lennének az egész glóbus elpusztítására. Ugyanakkor a legalapvetőbb létfeltételek hiányában tömegek éheznek vagy haldokolnak.[26]

---

24 *Le Monde Diplomatique*, mars 2004.

25 Ausztrália ebből a szempontból Európa kiterjesztése.

26 A gazdag, ún. „első" vagy fejlett világ, és a „harmadik", vagy eufémizmussal kifejezve „fejlődő" világ döbbenetes különbségeinek statisztikát itt nem idézzük. Ezeket mindenki ismeri.

E válság az emberiség életének minden területén megmutatkozik. Így a gondolkozás és az erkölcsi élet területén is. A „felvilágosult" ember nem lett erkölcsösebbé. Az immoralitás megdöbbentő kiáradásával találkozunk napjainkban. A posztkommunista társadalmak élen járnak ebben, mert „kommunista" (azaz közösségi) korszak viszonyai a leginkább közösség ellenes, igen önző embertípust fejlesztették ki. Ennek szomorú, elkeserítő példáival 14 évvel a pártállam összeomlása után is naponta találkozunk. Az erkölcsi állapotok azonban gazdag világban sem jobbak, ahogy annak jeleit ugyancsak ismerhetjük. Ez az erkölcstelenség sokágú. Mindenki csak magával törődik. Az önzés visszahat: mindenekelőtt az önző embert, vagy önzésre épülő társadalmat pusztítja.

A posztmodern jelenségnek ez a megtapasztalás is részét képezi. Sőt, az itt említett krízisekre való reakcióként fejlődött ki. A Felvilágosodásból eredő optimista haladás jellemzi a modern gondolkodást. A posztmodern szemléletre pedig a modernséggel való elégedetlenség a meghatározó. Kialakulónak látszik egy konszenzus arról, hogy a „modern" korszak axiómaként tartott gondolatai nem tarthatók többé. Ez a gondolkodás lassan – a történelem nagy megrázkódtatásai között – érlelődött. A haladás egyetemességét és korlátok nélküli voltát figyelmezető jelek sorozata törte meg. Igen nagy sokkhatást jelentett az első világháború kirobbanása. A következő évtizedek technikai fejlődése, hozta magával a Második Világháború minden addigit meghaladó mértékű pusztítását, és az atomkorszak beköszöntését is. Közben azonban az Első Világ az Amerikába és más kontinensekre is kiterjedő európai bőség-gazdagság – mely közvetlen kölcsönhatásban van a világ többi részének fokozódó nyomorával – olyan kényelmes életet hozott millióknak, hogy elfelejtették és napjainkig is könnyen elfelejtik az emberek a veszedelmeket. Mégis jöttek és egyre gyakrabban jönnek a sokkhatások, melyek azt a töretlen optimizmust gyökereiben támadták meg. Néha épen valami csodás üdülőhelyen való nyaralás közben mutatkoznak megdöbbentő, sokkoló esemény (*Bali, Indonézia; Mombasa, Kenya*). Általánossá lett a világban már hosszú ideje szórványosan jelenlévő terrorizmus.

Ez az optimizmus napjainkban már – New York 9/11 és Madrid 2004 márciusa után – szinte teljesen lehetetlenné válik. Helyét elfoglalja az általános félelem és kétségbeesés. A montreali *McGill* Egyetemen tanítói teológus, *Douglas John Hall* – már egy évvel 9/11 előtt – hangsúlyozza, hogy az elesettek, éhezők és haldoklók kétségbeesésével egy időben tapasztalható napjainkban a gazdagok rejtett kétségbeesése (*covert despair of the affluent*).[27] Ezt nagy mértékben erősítették az utolsó két esztendő tragédiái. Ezekre a jelenségekre a posztmodern gondolkodás a modernitáshoz hasonlóan szekularizált módon reagál. „Lehetséges és szükséges, hogy leszámoljunk a modernizmussal… Hacsak nem akarjuk elpusztítani önmagunkat és a földgolyón létező élet jórészét."[28]

27 A Columbia Theological Seminary (USA) által rendezett szemináriumban tartott előadásában. Magyar fordítása: *Theológiai Szemle*, 2001. 1. sz.

28 Griffin, David Ray – Beardslee, William A. – Holland, Joe: Varieties of Postmodern Theology. Albany, 1989. XII. p.

A posztmodern gondolkodás megerősödésére az ökológiai krízis különösen jelentős konvergencia pontot szolgáltatott, ahol a mai gondolkodó szemben találja magát az önmaga által gerjesztett és munkált fejlődés keserű gyümölcseivel és az egész modern világ ellentmondásaival. Egyesek azzal vélik legyőzni a modern világlátást, hogy Istennel együtt lebontják és eltüntetik még a cél és értelem fogalmait is. Ezek szerint nincs lehetőség a valóság megismerésére. Nincs átfogó látás. Nincs egyetemes, mindenütt érvényes erkölcs. A régi történetek és hagyományok elveszítették vonzerejüket.[29] A posztmodern filozófia egyik jelentős képviselője Jean-François Lyotard épen napjaink legsikeresebb civilizációs találmányával az internet hálózat megvalósulásával kapcsolatban foglalja össze a krízis lényeges vonásait:

A mai techno-tudomány beteljesíti a modern projektumát: az embert…a természet urává és birtokosává teszi. Ugyanakkor azonban általa az ember is mélyen destabilizálódik. Ugyanis a természet fogalmához kell számítani az emberi szubjektum minden alkotórészét – az idegrendszerét, a genetikai kódját, az agykérgi komputerét, a vizuális és auditív érzékszerveit, a kommunikációs rendszerét, kivált a nyelvit, csoportlétének szerveződési módjait. S végül az ember tudománya, a techno-tudomány is a természet részét képezi…Ilyen körülmények…mellett miképpen maradhat meg a leigázás eszménye? A tudósoknak a tudományról kialakított elképzelésében ez az eszmény lassan elavul. Az ember talán csak egy különös, kiagyalt csomópont az egyetemes, az univerzum által konstituált sugárzások ingerakciójában.[30]

Ez a látás a termonukleáris vagy ökológiai katasztrófa felemlítése nélkül is eljut oda, hogy az ember felszámolja önmagát. Mondhatnánk, Vörösmarty posztmodern változatban:

„Ez az őrült sár, Ez istenarcú lény
Nincsen remény, nincsen remény!"[31]

Egy teljes mértékben szekuláris francia lap így ír erről:

„A korábbi korszakokat az alany és az életet vagy annak értelmet adó Más (Isten, természet, Ideák stb.) közötti viszony meghatározása jellemezte. A posztmodernben ez a viszony eltűnt: ebben a korban az alanyt a saját autonómiája határozza meg […] Ennek következtében a Mással való kapcsolat önmagával való kapcsolattá lesz. Így a posztmodern személy nem egyszerűen megosztott, hanem skizoid. Minden egyén a maga önazonosságának keresésével küzd […] Egyre inkább erőt vesz rajta egy latens melankólia […] Következésképen a lakosság lényeges része (becslések szerint 15-20 %-a) depresszióban szenved....Egyre gyakoribb az erőszakos, romboló magatartás. A posztmodern periódusban a személy már nem csupán neurotikus bűntudattal terhelt, hanem szinte mindenhatóság érzése jellemzi, ha jól mennek a dolgai. Ezt totális impotencia váltja fel, ha a sikerek elmaradnak. Más szavakkal a bűntudatott szégyenérzet váltja fel […] De hát mit lehet tenni a MÁSIK nélkül? […] Az új individuum nem sza-

29 Lyotard, Jean-François – Habermas, Jürgen – Rorty, Richard: A posztmodern állapot. Bp., 1993. 36.skk.
30 Uo. 149.skk.
31 Vörösmarty Mihály: Az emberek.

baddá, hanem elhagyottá válik […] Ez okozza a fiatalok bandába szerveződését […] a szekták gyarapodását […] a kábítószerek terjedését […] és a kísérleteket, hogy az ember önmaga legyen a Más önmaga számára […] Közben a technikai civilizáció egy »elképzelt valóság« (virtual reality) benyomását kelti."[32]

A posztmodern filozófiáknak nem mindegyike ennyire pesszimista. Bár a pesszimizmus kiáradását láthatjuk a különféle *science fiction* filmekben és történetekben. Ezek a változások világában sötét jövőt ábrázolnak. Ennyit a változások világának mai – posztmodern – állapotáról.[33]

Azt is tudnunk kell, hogy a tudományosság által épített világnak sikerei és kudarcai erőteljes szellemi mozgásokkal is együtt járnak. Ezekben a szellemi mozgásokban benne vannak a rég elfelejtett, de valójában az utolsó két évezred Európájában rejtve, vagy itt-ott felszínre törő búvó patakként az ősi Biblián kívüli filozófiák gondolatai. Ezek érdekes és néha veszedelmes konglomerátumot alkotnak.[34] A posztmodern világ vallási vetületét a *New Age* kifejezéssel jelöljük. Benne vannak az ősi kozmológiai és antropológai dualizmus a panteizmus elemei, melyek sokszor a varázslással, babonákkal, csillagjóslással fonódnak össze. Mindez az ember hiábavaló modern Bábel építése. Ezeknek változatai tölti be azt az űrt, amit a hivatalos keresztyénség századokon át betöltött.[35]

A posztmodern világ Krisztus után kiált (Rm 8,19-20).

Ebben a világhelyzetben kell szemlélni és vizsgálni a magyar keresztyénség helyzetét és misszióját az Európai Unióhoz való csatlakozás idején.

Európa ennek a most áttekintett világnak szerves része, és mi magyarok most ennek az Európának az eddiginél az szorosabban része leszünk. Így hazánk Magyarország most történelmének igen jelentős állomáshoz érkezett 2004. május 1-vel, az Európai Unióhoz való csatlakozással. Belépésünk egybeesik a világ állapotának fentebb leírt egyre fokozódó romlásával. Nyugat-Európa félévszázados nyugodt, békés és virágzást hozó évtizedei után, újra viharfelhők gyűlnek egész Európa fölé is. A gazdasági válság is sok nehézséget jelent. Bár a Harmadik Világ haláltusái mellett ezek a problémák jelentéktelennek látszanak. Ezekkel együtt – és ennek részeként – súlyos a terrorizmus okozta sokkos állapot, ami az Egyesült Államok után Európát is közvetlenül elérte.[36] Hangsúlyozni kell, ez a megállapítás nem menti, vagy igazolja a terroristát. Viszont rámutat a gazdag világ felelősségére. Nem lehet tehát ezt a kérdést sem önvizsgálat és bűnbánat nélkül megválaszolni. Ebben a kontextusban kell nézni a mi sajátos európai és azon belül magyar helyzetünket is.

Nem különbek nálunk a nyugati népek sem. Azonban mi sem vagyunk bűn nélkül. Saját bűneinket és hibáinkat általában el szoktuk hallgatni. A mások bűneit

32 Dufour, Dany-Robert: The Individual in Disarray. In: *Le Monde Diplomatique*, février 2001.
33 Részletes keresztény elemzésre nézve vö. Pásztor, 2000. 243-260. p.
34 Vö. Bütösi János: Tévtanítások pergőtüzében. Debrecen, 1997.
35 Pásztor, 2001. 253-261. p.
36 E sorokat néhány nappal a Madridot ért, 200 halottal követelő terrortámadás után írom.

hangosan és kizárólagosan felemlegetjük. Pedig a magyar irodalomban van hagyomány a saját bűneink komolyan vételének. „Nekünk Mohács kell…" – énekelte *Ady*. Így írt a magyar úri világról *Bánffy Miklós* is.[37] Nem lehet bűnbánat nélkül gondolni történelmünk eseményeire, és úgy elindulni a most kezdődő új felé, ami egyként is a kontinuitás és diszkontinuitás dinamizmusában fog előre mozdulni.

A világ helyzetére való kitekintés nélkül nem lehet az európai misszió esélyeiről és lehetőségeiről beszélni. Túl azon, hogy az egész emberiség fenyegetettségének tudata nélkül álomvilágban élnénk. Ugyanakkor ez segít az emberiség egyetemes bűnössége, és azon belül a saját bűneink felismerésében. Ez utóbbi nélkül nem lehet hiteles missziót végezni. Erre nekünk magyaroknak is nagyon szükségünk van. Ez még mindig hiányzik. A második háború alatt és után sokat szenvedtünk. Ezt nem felejtjük, arról azonban elfeledkezünk, hogy mi is okoztunk szenvedést is halált is. A zsidóság elpusztítását is kizárólag a németek bűneként tartjuk számon.[38] Pedig például a magyar vidék zsidóságának elpusztítása nem lett volna lehetséges a magyar közigazgatás, karhatalmi szervek és vasúthálózat aktív közreműködése nélkül. Mintha teljesen elfeledkeztünk volna az ébredésről, ami által Isten megtartotta egyházunkat a külső szorongattatás és belső árulás nehéz éveiben.

Óriási ajándéka Istennek, hogy egyházunkat a korábbi századok hitbeli romlása után megújulással ajándékozta meg. A Lélek tüzei már a két háború között itt-ott fellobbantak. A maguk teljességében azonban a második világháborút követő összeomlás idején bontakozott ki az ébredés, amikor a különféle kegyességi irányzatok megértették, hogy Krisztus hirdetése fontosabb különbségeiknél. Az ébredés előkészített bennünket a pártállami idők megpróbáltatásaira és kísértéseire. Akkor nyerték sokan azt meggyőződést, hogy az életnek értelme Krisztus ismeretében – a Vele való közösségben – van (1Jn 5,20. Gal 2,20), aki életét adta értünk a Kereszten és kegyelemből hit által megtart, és vezet bennünket. A következő évtizedek próbái között döntő élmény az volt, hogy a Rm 1,16, mely szerint Jézus Krisztus evangéliuma Isten hatalma minden hívőnek üdvösségére, – mind az egyéni életek, mind a közösség számára igaznak bizonyult. Nem mi voltunk az erősek, hanem az evangélium. Mi sokszor voltunk gyengék és erőtelenek, de az evangélium hatalom maradt nem csupán a személyes élet számára, hanem annak továbbadására. A felébredtekben élt a

37 Híres Trilógiájában: Megszámláltattál – Hijjával találtattál – Darabokra szaggattatol. Kolozsvár, 1934.

38 A németek határozottan szembenéztek múltjukkal. A háború után hamarosan megszületett *Stuttgarter Schuldbekenntnis* üzenet nem járta át azonnal a német társadalmat és az egyházak népét. A következő évtizedekben ez fájdalmas folyamatban megtörtént. 1983 nyarán az ulmi dómban tartott istentiszteleten, amikor egy romokból újjáépült egyházi missziói központ átadásáért adtak hálát, a gyülekezet tagjainak kiadott sokszorosított liturgia címlapjára a hitleri idők ottani püspöke szolgálati keresztjét és annak láncát másolták. A lánc keresztek és horogkeresztek egymásba fűzött sorozatából állt. A kiállítás még részletesebben foglalkozott ugyanezekkel a dolgokkal gyülekezeti szinten. Valóban a saját múltjukkal való igaz szembenézés alkalma volt. Egy a sok ilyen közül.

meggyőződés, hogy a kapott igét tovább kell adni.[39] A missziói küldetést teljesíteni kell. Ez szent kötelességünk és boldog kiváltságunk.

IV.

Most visszatérünk a Jelenések Könyvéhez.

1. Ebben a könyvben a Megfeszített és Feltámadott Krisztus szólal meg, és ad útmutatást a korban jól azonosítható, és a kutatásokkal verifikált hét gyülekezete számára, melynek népe az Egyház, Krisztus Teste, amelyet a Feltámadott Úr megszólít, és amely hódolva imádja Istent és a Bárányt. A levél felépítése a hetes sorozatok egymáshoz való kapcsolódása. A hét gyülekezet megszólítását istentisztelet követi. Ezen kerül sor a hét pecsét felbontására. A hetedik pecsét felbontásából bontakozik ki a hét trombitaszó, majd kerül kiöntésre a harag hét pohara. Közben zajlik a történelem. A küzdő egyház szorongattatások között van, de ugyanakkor mennyei erőforrásai vannak: részese Isten dicsőítése, erőket közlő (Zsolt 138,3), szolgálatának (1,4,5,7,12,15,19,22. fejezetek).

2. A hetes sorozatok egymásba kapcsolódása a teremtettség és a Teremtő egységéről beszél. Nem időrendi sorrendben megvalósuló eseménysorozatról van szó, hanem az események szerkezetéről. Az öt főrész dinamikus szimmetriákat mutat: I. főrész. (2-3. fejezet) beszél a földön küzdő Egyházról, a II. főrész (6-7. fejezet). a történelem mozgásainak summáját a IV. főrész (14,6,20,15) pedig az a démoni erőket felszámoló ítéletet tárja elénk. A III. főrész (8,-14,4) adja a középpontot: a *tengelyt, mely körül a döntő események – a Krisztus-esemény: Inkarnáció* (12.) *és annak következményei: az Ekklézsia megjelenése és benne Krisztus hirdetése – végbemennek*. Ezekben az eseményekben Isten népének szenvedése, a szentek hűsége, a gonoszság démoni erőinek tombolása a Teremtő és Megváltó Isten Krisztusban megvalósuló uralma alatt állanak előttünk, hívnak és erősítenek Isten dicsőítésére és küzdelmekben való hűségre.

3. A levél megírásakor, – az előző történelemhez hasonlóan a végső kibontakozást megelőző időben (az utolsó időkben = εν ταις εσχαταις ημεραις) – a démoni erők pusztító módon jelen vannak. *A fenevad dühöngése is a történelem struktúrájához tartozik*. A hivő embert nem éri meglepetésként, hogy nemcsak egy politikai rendszerben dühöng a gonoszság, hanem ez a „jelenvaló gonosz világ" része. De a hívő ember azt is tudja, *hogy a Gonosz már legyőzetett*, és tapasztalható pusztítása a már halálra sebzett fenevad végső dühöngése.[40] Ennek a gonosznak a hatalma tehát nem egyenlő az Istenével. Az Istenben bízó ember tudhatja, hogy élete jó kezek-

39 A közösség és a hivatalos gyülekezet viszonya sok megbeszélés, írás-kutatás tárgya volt. Sajnos ezek nyugodt végig tárgyalását a pártállami beavatkozások sokféleképen nehezítették. Így nem tisztázódott a keresztség és az úrvacsora helye és szerepe a felébredt hívők és az egész gyülekezet életében. Vö. Pásztor János: Az egyetlen fundamentum Jézus Krisztus. In: *Református Egyház*, 1989. november.

40 O. Cullmann: D-Day és V- Day A II. világháború végén.

ben van. Nincs itt tehát az az abszolút dualizmus, amit *Zaratusztra (Zoroasztér)* ősi perzsa vallása tanít, mely szerint a világtörténelem a két egyenlő hatalmú Isten birkózásában megy végbe, ami sajnos néha hívő közötti beszélgetésekben és írásokban is előfordul. Itt a *Bárány, aki Juda győzelmes Oroszlánja* is (5,5), a világtörténelem kavargása idején is ÚR. Ezért nem lehet azt mondani, hogy a világ Sátán uralma alatt van. Isten az Úr, aki a saját képére és hasonlatosságára teremtett, de ellene való lázadásában világ-és önpusztítóvá lett ember megmentését nem a gonosz ember kiirtásával, hanem a hitrejutottak hitben való küzdelmével (agóniájával επαγωνίζεσθαι τή άπαξ παραδοθείση τοϊς αγίοις πίστει – Judás 3b).[41] viszi győzelemre. Ezért van a „jelenvaló gonosz világban" (Gal 1,4; Fil 2,15) a fenevad dühöngése, akkor amikor Isten, a történelem egyetlen Ura dicsőítése folyik.

4. Az a tény, hogy e könyv a történelem dinamikáját hivatott magyarázni, teszi érthetővé azt is, hogy egy-egy jelenetet vagy annak szereplőit saját korukban vélték felismerni. Pontosabban fogalmazva: saját koruk eseményei a Jel-ben közölt események között szoros analógiákat ismertek fel. Lássunk erre példát:

Nézzük a 12. fejezet drámai eseménysorozatát: Itt az Inkarnációról, az Ige testtélételéről van szó. A „nagy jel" a napba öltözött asszony, aki a Gyermeknek életet ad. Az üdvösséget a Gyermek hozza,[42] de az Asszony és Gyermek összetartoznak. Az Asszony hozza világra a Gyermeket, akire már születése pillanatában a halál leselkedik. Nyilvánvaló itt az Inkarnációra és a Heródes okozta veszedelemre való utalás. Azonban itt sem csupán egy történelmi eseményről, hanem annak következményeiről is van szó. Isten Választott Népéből született a Gyermek anyja Szűz Mária, a *theotokos*. Arról nem szükséges vitatkozni, vajon itt Máriáról, vagy az Istennépét szimbolizáló nőalakról van szó. Egyértelműen mindkettőről.[43] A Napba öltözött asszony a 12. csillagból álló koronával nyilvánvaló utalás az ószövetségi istennépére. E nép gyermeke a názáreti Mária. E fejezetben épen úgy, mint az Egyház életében mindig *a Gyermek és az Asszony: Krisztus és az ő Népe (Teste) összetartoznak*. A 13-15. versek szerint történelem minden korszakában üldözi a sárkány az asszonyt. Isten mindenkori népének szent feladata és boldog kiváltsága, hogy a történelem minden időszakában „beleszülje" a Gyermeket a világba. A testté létel következménye, hogy van *Egyház, mely minden koron át jelen van, sok megpróbáltatás között tölti be küldetését és állítja Krisztust a társadalom elé.* Az ezzel kapcsolatos küzdelem, csakúgy mint az istentisztelet mennyei és földi erőket egyaránt átfog, és része a történelemnek. Ez vigasztalta, és bíztatta

41 Ebben a néhány szóban benne van *a misszió lényege: Az Isten népének – köztük nekünk – nekünk átadott hitért való teljes egzisztenciával folytatott küzdelem: E hit tartalma Krisztus bűn és halál feletti győzelme, és abban a mi részesedésünk. A részesedés nemcsak az üdvösség élvezetét, hanem a mások üdvösségért való küzdelmet is magában foglalja. A misszió mindig ilyen egzisztenciális küzdelem, az Európai Unió növekedése idején is.*

42 A 10. v.-ben olvassuk az erre vonatkozó doxológiát, amelyik *a Könyvnek pontosan a közepén helyezkedik el: előtte 205 vers utána 207.*

43 Busch, Peter: Apokalypse 12 und die religiongeschichtliche Exegese. Ein Text und seine Auslegungsmethode. Heidelberg, 1995. (Doktori értekezés.)

az első századforduló egyházát. Vígasztal és bíztat bennünket is, hogy egész egzisztenciával való Krisztus-hirdetésünk – annak ellenére, hogy nincs világi hatalmunk – legfontosabb történelemformáló tényezők közé tartozik.

A napba öltözött asszony képe adja elénk igen szemléletesen az Egyház missziójának lényegét. Az Egyháznak az a Feladata, Küldetése, Missziója, hogy szíve alatt hordozza megszülje Krisztust beleszülje az Urat a világba, ahol mind az asszonyt, mind gyermekét is a fenevadak, démoni erők fenyegetik. Az egyház akkori – 1-2. sz. fordulója idején – is tudomásul kellett venni, hogy élet-halál küzdelemben vannak. A későbbi évszázadok során a misszió története egyfelől megerősíti ezt az óegyházi tapasztalatot, ami itt a kijelentés része. Különösen jelentős ebből a szempontból az is, hogy konstantini-teodoziuszi birodalom krisztianizálásával gyakorlatilag feladták a Birodalom határain kívül élő keresztyénséget.[44] Voltak mindig mártírok, a római *Circus Maximus*-ban és azóta. Leggyakrabban kevésbé látványosan egészen az ugandai mártírokig, *Dietrich Bomhoeffer*-ig, vagy a kétezres évek során Indiában[45] vagy másutt hitükért meghalt testvéreinkig.

5. A keresztyén üldözések megítélésénél nagyon nagy jelentősége van az Írás alapján végzett alapos elemző munkának. Nem szabad romantikusan vagy a keresztény elfogultságból véleményt mondani, és keresztyének minden cselekvését jóváhagyva szemlélni. Volt és vannak esetek, amikor a keresztények Isten Igéjével össze nem egyeztethető eszközöket alkalmaztak befolyásuk érvényesítésére. A Jel hét levelével együtt az 1Pt 4,15 is erre figyelmezet.

A missziótörténet ugyanis olyan eseményekről is tudósít, amikor a külső hatalmasságok védelmezésével és módszereivel, lényegében azok szándékai és politikai beállítottságuknak megfelelően próbálták az evangéliumot hirdetni. Ez azonban torz evangélium volt. A kard és a diplomácia soha sem lehetett volna a misszió eszköze, mint olyan sokszor a történelem folyamán.[46] Amikor külső erők befolyásolják az egyház misszióját, kétoldalú károsodás történik:

a.) Egyfelől maga az evangélium eltorzul.

b.) Másfelől az adott egyház idegen, rendszerint politikai, érdekek szolgálatába kerül.

---

44 Kétségtelen az, hogy ezek jó része nesztoriánus vagy monofizita eretnek volt., akikről lemondott az immáron triumfáló „birodalmi" egyház. Ezek helyzete mindenféleképpen nehéz volt. Néhol a birodalmi keresztténység ötödik hadoszlopának tekintették őket. A nesztoriánusok Koreába és Kínába is elvitték az evangéliumot A Krisztus kettős természetéről való viták jelentőségét nem szabad lebecsülni. A 20.sz. végén – az ökumenikus mozgalom hatására, – e területen is gyógyulás jelei mutatkoznak. Ezekkel az egyházakkal kapcsolatban a modern protestáns missziónak is dönteniök kellett. Ezeket az egyházakat igyekszik belekapcsolni az Egy Anyaszentegyház megújító, megtisztító vérkeringésébe, vagy ellenük-mellettük alapít egyházakat. Mindkettőre és a kettő keverékére – pl. a keralai Mar Thoma Egyházban – van példa. Tény azonban az, hogy ezen a területen épen úgy, mint az ősi afrikai egyházakban sok szenvedés között tanúskodtak testvéreink Krisztusról.. Nem járunk messze az igazságtól, ha kimondjuk, a történelem során valahol, valamiféleképen mindig „dühöngött a fenevad." Miközben a nesztoriánusok missziójukat végeztek Közép-Ázsiában.

45 Indiában a jelenleg uralkodó nacionalista (Janata) kormány alatt történtek súlyos keresztyén üldözések.

46 Pásztor, 2001. 61-68. p.

Ez történt például hazánkban a két háború közti ún. „keresztyén kurzus" idején., aminek végső elfajulásában az tekintették kereszténynek, aki nem volt zsidó. Ilyen nyelvhasználtra és kísérletekre sajnos napjainkban is van példa. Félreértések elkerülése végett hangsúlyozni kell: a kereszténységnek van társadalmi felelőssége. Egy római katolikus keresztyén író mondja erről: „A keresztény egyházak teljes mértében képviseljék a maguk evangéliumi küldetését, maradjanak távol a napi politikától, és emeljék fel szavukat minden olyan törekvéssel és retorikával (például antiszemitizmussal) szemben, amelyek szöges ellentétben állnak az evangéliumi értékkel."[47] Ez missziónk, küldetésünk része. Nem „steril" evangéliumot hirdetünk, hanem a testté lett Igét, Krisztust.

Van tehát okunk a bűnbánatra, de Krisztusban van reménységünk.

Napjainkban sokat beszélünk arról, hogyan fogja az Európai Unió alkotmánya a kontinens keresztyén örökségét megőrizni. Ez a felvetés nem jogosulatlan, ha ezt az egész kérdéskomplexumot az önvizsgálatra és bűnbánatra való készséggel végezzük. Másfelől azon a tényen, hogy Jézus Krisztus jelen van ezen a kontinensen – és tegyük hozzá, az egész világon – ez valóság marad, akárhogyan is döntenek Brüsszelben vagy Strasbourgban. Ha az Urat dicsőítjük istentiszteletünkben és a hétköznapok istentiszteletében, és egész lényünkkel hirdetjük Őt, akkor betöltjük küldetésünket: Ezzel hívunk mindenkit megtérésre, és együtt örülünk mindazokkal, akik elfogadták, megtapasztalták Krisztus szabadítását.

Ez a missziónk. Ezért küldettünk.

És a Lélek és a menyasszony ezt mondják: Jövel!
És aki hallja, ezt mondja: Jövel!
És aki szomjúhozik, jöjjön el;
és aki akarja, vegye az élet vizét ingyen.
Jel 22,17

47 Pomogáts Béla: Megújulásra váró hagyomány. Bp., 2002. 6. p. Az egész kötet e mondat részletes, figyelemreméltó kibontása.

Pethő Sándor

Szigész epangelia. Adalék egy vallási toposz jelentéstörténetének vizsgálatához

A *Corpus Hermeticum* (CH)[1] talán legkülönösebb, tizenharmadik sorszámmal jelölt könyvének egyik leggyakrabban visszatérő figyelmeztetése Hermész Triszmegisztosznak az a Tathoz intézett parancsa, mely szerint az irat központi gondolatát képező újjászületés (*palingenszia*) titkát áhítatosan meg kell őrizni. Ez az intés, azzal, az irat során mindvégig hangsúlyozott körülménnyel, mely szerint az újjászületés lényege valójában nem fogalmazható meg emberi nyelven,[2] s leginkább egyfajta, az istenség által szándékolt emlékezés révén közelíthető meg,[3] sajátos homályt kölcsönöz az iratnak. E homály eloszlatása a CH első újabb kori kutatójának, R. Reitzensteinnek korszakos jelentőségű tevékenysége[4] óta sem sikerült az utókornak. Ma, a közben eltelt évszázad alkalmasint heroikus értelmezési kísérletei ellenére is[5] vallástörténeti tekintetben megközelítőleg annyit tudunk arról, hogy Hermész Triszmegisztosz mit értett újjászületésen,[6] mint a 20. század elején Reitzenstein Akár a sikertelenség, akár a kérdés eleve hibás megfogalmazása, akár a vallástörténeti közeg rekonstruálhatatlansága teszi, úgy tűnik, a kutatás súlypontja néhány évtizede nem is erre a kérdésre, hanem a titok megőrzésére felszólító parancs dramaturgiai szerepének értelmezésére tolódott át.

Nem különös tehát, hogy bár a CH XIII. értelmezéstörténetének létezik olyan, legkézzelfoghatóbb formában K. W. Trögernél megjelenő[7] hagyománya, mely szerint az irat a misztériumvallásokkal hozható kapcsolatba, a csend, s az ezzel összefüggő problémák alapos tárgyalása szinte már szabályszerűen kimarad a könyvet elemző szakirodalomból. Ennek legvalószínűbb, bár igen gyak-

1 Hivatkozott szövegkiadás: Nock, A.D. – Festugiére, A.J.: Corpus Hermeticum. Vol.I: Traités I-XII. Vol. II.Traités XIII-XIV. Vol. III:Fragments extraits de Stobée I-XXII. Vol. IV: Fragments extraits de Stobée XXIII-XVIX., Paris, 1954-1960. (továbbiakban: Nock-Festugiére, 1954-1960.)

2 Vö. pl. CH XIII,2, 3,6.

3 Vö. CH XIII,2, *tuto to genosz, ó teknon, u didaszketai, all'hotan theléi, hüpo theu anamimnészketai*.

4 Vö. Reitzenstein, R.: Poimandres. Leipzig, 1904. (továbbiakban: Reitzenstein, 1904.) Későbbi álláspontjáról lásd: Reitzenstein, R.: Hellenistische Mysterionreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1927.

5 Lásd pl. G. van Moorsel rendkívül gondolatébresztő, de számottevő folytatás nélkül maradt könyvét. Moorsel, G. van: The Mysteries of Hermes Trismegistus: A Phenomenological Study in the Process of Spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius. Utrecht, 1955.

6 Vö. CH XIII, 10 *noera genesziszről* és *theótésziszről* szóló gondolatmenetét.

7 Vö. Tröger, K.W.: Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum. Berlin, 1971. (továbbiakban: Tröger, 1971.) 9. skk., küln. 35-54. p.

ran szemérmesen elhallgatott indoka az – mint ezt A. J. Festugiére *expressis verbis* meg is mondja –, hogy e kérdés banális,[8] s tárgyalása látszólag nem a sokat segít a CH XIII. megértésében. E látszat azonban egyetlen pillanat alatt megdől, ha szakítunk ezzel az értelmezési hagyománnyal, s legalább egy gondolatkísérlet erejéig csendet, illetve az ezzel kapcsolatos kérdéseket tesszük a CH XIII. értelmezésének egyik kiindulópontjává. Ez az eljárás önmagában véve a legkevésbé sem illegitim, hiszen a szöveg saját terjedelméhez képest, a legismertebb *locus*-on[9] túl is feltűnően sok esetben hivatkozik valamilyen formában a csendre,[10] s – bár valószínűleg interpoláció eredményeként – már a címben is titkos párbeszédként[11] határozza meg saját magát.[12] Ez a körülmény arra enged következtetni, hogy a hallgatás, a csend, a titok[13] problémaköre sokkal mélyebben gyökerezik az iratban, mint ezt a legtöbb értelmezés sejtetni engedi. Érdemes tehát röviden kísérletet tenni e kérdés korábbinál alaposabb, egy majdani, árnyaltabb értelmezéshez szempontokat megfogalmazó vizsgálatára.

Festugiére állításával szemben rögtön a legelején leszögezhetjük: a csend és a titok az irat lényeges tartalmi eleme. Ez az állítás meggyőzően igazolható, ha tekintetbe vesszük, hogy a hallgatásra, és/vagy titokra utaló fordulatok az iratban nemcsak gyakran, hanem minden esetben a dialógus cáfolhatatlanul központi gondolatmenetével, az újjászületésről szóló tanítással kapcsolatban fordulnak elő. A címben szereplő *logosz apokrüphosz* jelzős szerkezet, illetve a dialógus végén elhangzó hallgatási parancs esetében ezt külön igazolni sem szükséges. A további előfordulások egy részében a szöveg kifejezetten is megfogalmazza ezt az összefüggést,[14] más esetekben pedig a kontextus[15] árulja el az újjászületés és a titok közötti szoros kapcsolatot. Bár a dialógusban találunk olyan helyet is, ahol hallgatás nem átvitt, hanem konkrét értelemben szerepel,[16] a szóhasználatnak még itt is jól érzékelhető a szakrális alaptónusa.[17] Különös figyelmet érdemelnek azok a helyek, amelyek az újjászületésről szóló tan taníthatatlanságát kapcsolják össze a titok és a hallgatás fogalmával,[18] illetve azok, melyek az új-

8 Festugiére, A.J.: La révélation de Hermés Trismégiste. Paris, 1949-1954. (továbbiakban: Festugiére, 1949-1954.) vol. IV. 211. p. *Je laisserai ici le derniére point (ti. la recommandation du silence), qui est banal....*

9 Vö. CH XIII. XXII.15.

10 Vö. CH XIII. II.1; VIII.19; VIII.20; XIV.10; XVI.6; XVI.9; XVI.11

11 *Logosz apokrüphosz.* A *logosz* párbeszédként való értelmezéséről eltérő a fordítók véleménye.

12 E tekintetben lényegtelen, hogy az irat valójában nem a szó valóságos értelmében vett párbeszéd. A logosz *apokrüphosz* szereplői, Hermész, s az újjászületés után érdeklődő Tat között mindvégig nyilvánvaló a szellemi különbség. Hermész válaszai legtöbbször Tat értetlenkedésének, (vö. CH XIII,2) sőt méltatlankodásának (CH XIII,3) elosztlatását célozzák. Tat inkább a tanítás átadásának elszenvedője, mint az átadást megvalósító dialógus Hermésszel egyenrangú szereplője. Ez a különbség kettőjük között még az újjászületés élményének magtapasztalása után is megmarad. Vö. Tat felvetésével CH XIII,14.

13 Vö CH XIII.13, *hina mé ómen diaboloi tu pantosz*

14 Vö. pl. CH XIII.8.19. sk *sziópészon... kai euphémészon kai dia tuto u katapauszei to eleosz eisz hémasz apo tu theu.*

15 Vö pl. CH XIII.16.9. *touto ou didaszketai, alla krüptetai en szigéi.* További párhuzam: CH XIII.2.1.

16 Vö. CH XIII.14.10. *euphémészon...*

17 Lásd az *euphémeó* ige szótári jelentését.

18 Lásd CH XIII.2.7 sk és 16.9.

jászületés misztériumának jelzésére használják a csend fogalmát.[19] Ez utóbbiak minden más utalásnál világosabban fejezik ki, hogy a dialógusban elhangzó tanítás adekvát értelmezési háttere a csend. Ez utóbbi állítás részletekben történő kibontása nemcsak az újjászületésről szóló tanítás értelmezésének kulcsát adja meg, hanem egyszersmind kijelöli azt a kört is, melyen belül csend-titok problémakör dialógusbeli jelentőségét kell keresnünk.

A hallgatási parancs (*szigész epangelia*) értelmezése – mint az irat más fogalmaié is – nem annyira szűkebb grammatikai értelemben, hanem jelentéstani vonatkozásait tekintve problematikus. A nehézséget egyfelől az adja, hogy a kifejezés dialógus címében az újjászületést jelentő főnévvel mellérendelő kötőszóval kapcsolt formában szerepel. Ez az eljárás a dialógus egészének tartalma felől nézve alapvető, s eleddig áthidalhatatlannak tetsző problémát vet fel. A *szigész epangelia* és a *palingeneszia* címbéli egymás mellé rendelése ugyanis következetes grammatikai szemlélet szerint azt jelentené, hogy az újjászületés problémája és a hallgatási parancs egyforma súllyal jelenik meg a dialógusban. Abból kiindulva, hogy ez nem így van, a hagyomány Reitzensteintől[20] Festugiéren[21] át Grese-ig[22] félrevezetőnek, s idegen kéztől származó betoldásból eredőnek tartja a címnek a fenti mellérendelést tartalmazó elemét is. Ez az álláspont egyfelől minden kétséget kizáró módon igaz. Amennyiben a párbeszéd során a tanítás átadása a központi motívum, annyiban valóban nincs tartalmi egyensúly e tanítás és a hallgatási parancs között az iratban, s így a címben szereplő mellérendelés félrevezető. Ha viszont a hallgatás-titok problémakör fentebb említett jelentőségéből indulunk ki, nyilvánvalónak tűnik, hogy a *palingeneszia*-ról szóló tanítás és e problémakör elválaszthatatlanul összekapcsolódik egymással. Ez azt jelenti, hogy a dialógus címének írója – s itt most nem szükséges abban állást foglalnunk, hogy személye megegyezik-e a dialógus többi részének írójával – mégsem téved nagyot, mikor a két kérdést a címben összekapcsolja egymással. Összességében tehát valószínűleg nem állunk nagyon messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy a *szigész epangelia* kifejezés szerepeltetése a címben nem annyira a dialógus *tárgyát* jelöli, mint inkább e tárgynak, azaz az újjászületésről szóló tanításnak és a *szigész epangelia*-nak a szoros kapcsolatára utal. Ilyen értelemben a szigész epangelia kifejezés mintegy előrevetíti a hallgatás-titok problémakör jelentőségét, ami a szöveg későbbi részeiben, mint láttuk többször is kifejezetten artikulálódik.

Ez azonban a *szigész epangelia* értelmezésének csak egyik vonatkozása. Nem kevésbé komoly, bár kétségkívül más természetű nehézséget jelent az epangelia főnév jelentésének értelmezése is. Az *epangelia* főnév ugyanis egyaránt jelent-

19 CH XIII.2.1. *szophia noera en szigéi*. Lásd még CH XIII.16.9.
20 Reitzenstein, 1904. 193. p.
21 Festugiére, 1949-1954. Vol. II. 5. p., n. 3.
22 Grese, W.C.: Corpus Hermeticum and Early Christian Literature. Los Angeles, 1979. (továbbiakban: Grese, 1979.) 62. skk.

het *parancsot* és *ígéretet*. Ez utóbbi értelemben szerepel pl. a dialógus záró sorainak egyikében,[23] míg a szöveg más részeiben a Hermész által *parancsolt hallgatás* parancsoló kifejezések formájába találkozunk a *szigész epangelia*-val.[24] Más szavakkal, a CH XIII. mind az ígéret, mind a parancs jelentését kihasználja az *epangelia* főnévnek. E két használati mód a szövegösszefüggésben jól elkülöníthető egymástól, de éppen a kettősség teszi lehetetlenné, hogy a címben szereplő s a *szigész epangelia* fordulatot adekvát módon lefordíthassuk. Ebben az esetben ugyanis nincs nyelvi lehetőségünk arra, hogy a két jelentést egyszerre jelenítsük meg a címben szereplő kifejezés fordításában. A címbeli *szigész epangelia* fordulat tehát a dialógus tartalmának egészéből kiindulva értelmezhető, s így egyaránt jelenti Hermésznek a tanítás megőrzésére irányuló *felszólítását*, s Tatnak a titok megtartására tett ígéretét.[25]

Mindez talán világossá teszi, hogy ha megközelítőleg értjük is a *szigész epangelia* kifejezés dialógusbeli jelentését, ez még korántsem jelenti azt, hogy azt, hogy jelentését megfelelő módon vissza is tudjuk adni a fordításban. A címben szereplő kifejezés fordítására alkalmazott megoldások sokrétűsége világosan megjeleníti, hogy milyen dilemmákkal kell a fordítónak szembenéznie. Az *epangelia* főnév fordítására Grese[26] a LSJ alapján a *command, announcement*, illetve *promise* kifejezéseket javasolja, vagyis a főnév egyaránt jelenthet parancsot, kihirdetést és ígéretet. Ő maga az ígéret (*promise*) mellett kötelezi el magát fordításában, elsősorban Festugiére-re hivatkozva,[27] s ezt a megoldást követi Copenhaver is.[28] Scott a cím fordításába nem veszi fel a kifejezést, így – bár kommentárjában félreértehetelenül a XXII,15-re vonatkoztatja[29] – voltaképpen megkerüli a fordításból adódó összes nehézséget. Festugiére,[30] a cím fordítása során a *régle de la silence* megoldást alkalmazza, néhány oldallal később[31] pedig világosan megkülönbözteti a kifejezés *promesse* és *proclamation* jelentését is egymástól. A megkülönböztetés alapja számára is az, hogy kit tekintünk a háttérben meghúzódó cselekvés – *epangelló* – alanyának. Ha az *epangelia* megfogalmazója Hermész, akkor a *szigész epangelia* a hallgatásra irányuló *parancsot* jelent. Ha pedig Tat, akkor a titok megőrzésére tett *ígéretet*.

A hallgatási parancs/fogadalom értelmezése tehát több szempontból is nehézségek elé állít. A filológiai hagyomány Reitzensteintől a legújabbakig egységes álláspontón van abban, hogy a *szigész epangelia* a *müsztérion* megőrzésére vonat-

23 Vö. CH XIII.22.15.

24 Vö. CH XIII. 8.19 sk. 16.6 és 16.9.

25 Vö. Tröger, 1971. 48. p. *In epangelia steck sowohl die Forderung zum Stillschweigens seitens des Hermes als auch das Versprechen des Tat tu schweigen. Ausserdem weist die Bezeichung logos apokryphos 'apokryphe Rede', auf etwas Geheimzuhaltendes hin.*

26 Grese, 1979. 3. p.

27 Vö. Nock-Festugiére, 1954-1960. vol. II. 200. p., n. 3.; ill. Festugiére, 1949-1954. vol. IV. 200. p.

28 Vö. Copenhaver, B.P.: Hermetica. Cambridge, 1992. 49. p.

29 Vö. Scott, W.: Hermetica. Oxford, 1924-1936. (továbbiakban: Scott, 1924-1936.) vol. II. 375. p.

30 Nock-Festugiére, 1954-1960. vol. II. 200. p.

31 Nock-Festugiére, 1954-1960. vol. II. 20. p. n. 3.

kozik.[32] Azt már sokkal kevesebben vették észre,[33] hogy a kifejezés – bármelyik jelentésben is használjuk – tartalmát tekintve ellentétes a CH XIII-hoz egyébként közel álló CH I., azaz a *Poimandrész* teológiai álláspontjával, ahol a tanítás átadásához missziós feladat is kapcsolódik.[34] A *szigész epangelia* azonban nemcsak a tanítás továbbadását tiltja, a csend jelentősége sokkal több ennél: része magának a beavatásnak.[35] Vallástörténeti szempontból alighanem ez az a mozzanat, amely megadja a kulcsot az irat egészének értelmezéséhez. A kifejezés CH XIII-beli szerepének, súlyának megállapítása azonban a kutatás csak első, bár nem jelentéktelen feladata. A következő lépés a hallgatás[36] és parancs-fogalom[37] filológiai, vallástörténeti, ezen belül újszövetségi párhuzamainak feltárása lehet.

32 Vö. Scott, 1924-1936. vol. II. 375. p.
33 Scott, 1924-1936. vol. II. 408. p.
34 Vö. CH I.32.5 sk
35 Vö. CH XIII.8.19.sk
36 Vö. Apcsel 21,40, illetve, Jel 8,1.
37 Vö. pl. Lk 24,49. Különösen gazdag párhuzamokat kínál a *Corpus Paulinum*. Vö.pl. Róm 4,13.14.16., 2 Kor 1,20, Gal, 3,14.16.17.18., Ef 1,13. 1 Tim 4,8, 2 Tim1,1. Lásd még 2 Pét 3,4.9 illetve 1 Jn 2,25.

Petneki Áron

Pompa episcopalis avagy a püspöki reprezentáció a barokk kori Közép-Európában

Antonio Possevino jezsuita diplomata 1583-ban írott *Transilvania* c. munkájában az erdélyi vallási ügyek állásáról valamint a katolicizmus megerősítésének és a katolikus egyházszervezet visszaállításának lehetőségéről értekezik. Ennek egyik fejezetében leírja, milyennek kell lenni az új körülményekhez alkalmazkodó püspöknek.

Amiként Krisztus harminc évig rejtezkedett, míg nyilvánosan tanítani nem kezdett, ugyanúgy a főpásztornak is alaposan fel kell készülnie hivatalára. Fel kell adja azt a szokást, hogy püspökként hadsereget vezessen a hit ellenségeinek fegyveres kiirtására. Sokkal inkább a könnyek és a sóhajok legyenek a fegyverei, hiszen a jó példával sokkal többre megy. A könyvek tanulmányozása által jobban megérti a helyzetet. Jó munkatárssal, a helyet és a körülményeket jól ismerő segédpüspökkel kell rendelkeznie, és kívánatos, hogy a nehéz helyzetnek megfelelő temperamentummal bírjon.[1]

Mindezek a kívánalmak nem csupán egy konkrét szituáció megoldásához szükségesek, hanem tükrözik a katolikus reform, s Tridentinum utáni ideálképet is. A 17. század óta a janzenisták is ilyen püspökideált akarnak, aki a lelkiismeret tekintetében hajthatatlan, nincs versailles-i méretű udvartartása, és nem a reprezentációt helyezi a lelki teendők elé.[2]

Mi volt a valóság, s hogyan alakult ez a kérdés itt, Közép-Európában?

A főpapság helyzete a 17–18. században

Migazzi Kristóf Mária Terézia királynőnek 1769-ben írt memorandumában így panaszkodik: „Korszellem, hitetlen irodalom, a klérus iránti megvetés, a nemesség rossz példája, cenzúraviszonyok, professzorok" viszik a régi rendet végromlásba.[3] Mindehhez járul az államvezetésben részt vevő személyiségek vallástalansága és a vallási ünnepek meg nem tartása. Ez a megközelítés nem pusztán a felvilágosodás előretörésétől való félelem, hanem egyben a világi hatalom is: részint az alapjaiban saját szabadságát védő és nem udvarhű nemesség adja

1 Szabó, Tamás: Antonio Possevinos Bemühungen um die Erneuerung des Katholizismus in Siebenbürgen. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1992. 4. sz. 91-133. p.

2 Kovács, Elisabeth: Die österreichische Kirche im Zeitalter des Barock. In: Welt des Barock. Hg.: Feuchtmüller, Rupert – Kovács, Elisabeth. Wien, 1986. Bd. 2. (továbbiakban: Kovács, 1986.) 136-137. p.

3 Idézi: Garas Klára: Maulbertsch als Maler, 1766-1780. In: Franz Anton Maulbertsch, Ausstellung anläßlich seines 250. Geburtstages. Wien, 1974. 33. p.

a „rossz példát", legfőképpen azonban az abszolutista fejedelmi udvar, amely a könyvcenzúrát a jezsuitákra bízza, vagy az általa támogatott egyetemi professzorok, akikkel az aufklérista uralkodó összetalálkozik az egyházellenességben.

A 17-18. századi Közép-Európában a püspöki méltóság betöltésénél és gyakorlásánál gyakran ütköznek össze a hatalmi érdekszférák. Maguk a főpapok többször is kísérletet tennének arra, hogy újraélesszék a középkori püspöki szuverenitást. A 16. században a reformáció ezen a területen már eleve háttérbe szorítotja őket. A tridenti zsinat az egységesítés jegyében mindent Rómának rendelt alá, így az egyházmegyék vezetőinek individuális mozgástere a katolikus egyházon belül is összeszűkül. A 18. században a ebben a térségben is mind erősebb lesz az uralkodói abszolutizmus, elsősorban a Habsburg örökös tartományokban. Magyarországon viszont éppen egy középkori intézménnyel, a főkegyúri joggal tudják a személyek kiválasztásánál az állami hatalmat erősíteni.[4]

Korszakunk vége felé a középkori, nagy területű egyházmegyék fölosztása szintén az abszolutista eszméket segíti. Ezt nemcsak Magyarországon, hanem az egész Habsburg-birodalomban végrehajtják. A középkori egyházmegyei határok megváltoztatására és a politikai territóriumhoz való hozzáigazítására már korábban is törekedtek: II. Károly osztrák főherceg Stájerországban és Karintiában szeretett volna új püspökségeket alapítani. (Klagenfurt, Villach Völkermarkt, Admont, Graz). VI. (III.) Károly Rómában nemcsak Nepomuki Szent János kanonizációját éri el, hanem – tíz évnyi tárgyalás eredményeként – azt is, hogy a bécsi udvari püspökség érsekség rangjára emelkedjen. Azt az elhatározását viszont, hogy Klosterneuburg, Göttweig és Melk püspökséggé alakuljon, a nagy ágostonos ill. bencés birodalmi apátságok rovására, legfőképpen az ausztriai prelátusok ellenállása miatt, nem koronázza siker.[5] A felvilágosodott abszolutizmus a 18. század hetvenes, nyolcvanas éveire annyira megerősödik, hogy Ausztria, Csehország, Morvaország, Galicia területén is végrehajtja a középkori egyházmegyei struktúra megváltoztatását. Mária Terézia nem csupán Magyarországon hoz létre új egyházmegyéket, hanem Brünnben is; Olmützöt pedig érsekséggé alakítja át. II. József 1785-ben a bécsújhelyi püspökség megszűnése után a székhelyet Sankt Pöltenbe helyezi át. Közép-Európa politikai térképének 18. század végi átszabása is létrehoz új püspökségeket. Lengyelország első felosztása után a krakkói egyházmegye osztrák kézbe került déli részéből, az 1781 óta önálló vikariátusból alakítja ki II. József 1783-ban a tarnówi diöcézist.

Nem szabad azonban azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy néha maguk a főpásztorok érzik a túlságosan kiterjedt püspökség adminisztrálásának nehézségeit. Pázmány Péter a túlságosan nagy kiterjedésű esztergomi főegyházme-

4 A főkegyúri jog 17-18. századi alakulásának összefoglalása: Szántó Konrád: A katolikus egyház története. 2. köt. Bp. 1988. (2. kiad.) 313-315. p.

5 Kovács, 1986. 137-138. p. Figyelemre méltó tény, hogy már I. József udvari titkára, Julius Schierl von Schierendorff a nagy kolostorok rovására egy átfogó szekularizációs tervet készít, amely majd nyolc évtized múlva valósul meg.

gye felosztásának tervével már 1636-ban foglalkozik a II. Ferdinánd által Nagyszombatban összehívott vallásügyi értekezleten. 1733-ban Erdődy Gábor egri püspök veti fel, hogy egyházmegyéje 11 vármegye területén fekszik.[6] Az esztergomiból kihasított, jobbára Gömör és Torna vármegye területét magába foglaló rozsnyói és a főként Zólyomot és Túrócot felölelő besztercebányai püspsökség, valamint a Szepes, Liptó és Árva vármegyékre kiterjedő szepesi püspökség 1776-ban, a székesfehérvári és a veszprémi és zágrábi egyházmegyéből kihasított szombathelyi 1777-ben jött létre.

A Habsburg-abszolutizmus a főpapok kiválasztásában is következetes. Így ülnek idegenek a magyar püspöki székekbe, főként a 18. század első négy évtizedében: Keresztély Ágost esztergomi érsek (1707), Volkra Ottó veszprémi püspök (1710), Althan Mihály váci püspök (1717), Falkenstein Albert csanádi püspök (1730), Zinzendorf Fülöp (1726) és Groll Adolf (1733) győri püspök, Alvaro Cienfuegos kardinális pécsi (1735), Harrach Ernő János nyitrai püspök (1737). Nagyobbik részük az indigenátus által formálisan előbb-utóbb a magyar király alattvalójává válik. Némelyek egyik családtagja már korábban megszerezte a honfiúsítást, elsősorban a magyarországi birtokok miatt: Harrach család, 1563/77. tc., Althann család 1578/36. tc., a Zinzendorffok pedig kétszer is, két különböző családtag révén 1655-ben illetve 1700-ban. Akadnak olyanok, akiket közvetlenül beiktatása előtt vettek a magyar nemesek sorába: Volkra még 1706-ban Bécsben kapta meg, de esküjére csak 1708-ban került sor. Másoknál az indigenátusának semmi nyoma nincs, például Cienfuegos kardinális.[7]

A külföldiek többségét kétségtelenül vonzza a magyar stallumok bőséges javadalma. Elegendő felhozni Christian August von Sachsen-Zeitz, azaz Keresztély Ágost szászországi és esztergomi érsek és győri püspök példáját. Egyedül esztergomi bevételei nagyobbak, mint az egész münsteri püspökségé.[8] Althann Károly gróf, Apulia prímása számára vonzóbb a váci egyházmegye, mint Bari érseksége, nemcsak azért, mert nagybátyja örökébe léphet, hanem mert a jövedelemek nagyobbak.[9]

A tényleges magyarázatot, azt hiszem, Telekessy István egri püspök példája adja, aki a kuruc háborúk idején Rákóczi oldalán állott, – márpedig rebellis főpap nem kell az udvarnak. A magyarok közül csak néhány aulikus főúri család, az Esterházyak, az Erdődyek és a Csákyak pappá szentelt tagjai, ill. az 1739-ben pécsi püspökké kinevezett Berényi Zsigmond gróf található a főpásztorok sorában. A magyar országgyűlés 1741-ben az 1498-as törvényre hivatkozik és

6 Hermann Egyed: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig. München, 1973. (továbbiakban: Hermann, 1973.) 302. p.

7 Libri Regii 4. k. 107, 25. k. 308, 27. k. 331, 343, 36. k. 481, 484.

8 Bönisch, Georg: Der Sonnenfürst. Karriere und Kriese des Clemens August. Köln, 1979. 30. p.

9 Nagy J. Győző – Klekner Tibor: A két Althann váci püspöksége, 1718–1756. Vác, 1941. (továbbiakban: Nagy-Klekner, 1941.) 84. p.

kéri Mária Teréziát, hogy a főpapi székekbe magyarokat nevezzen ki.[10] A visszás helyzetet a püspökök és a káptalanok is nehezményezik. Ennek visszhangja az az anekdota, amely szerint Acsády Ádám veszprémi püspök Erdődy Gábor grófnak, amikor az az 1741-es országgyűlésen németül szólt közbe, odakiáltotta: *„Quis diabolus hic interfatur germanice ?"* (Ki az ördög beszél itt németül ?)[11]

Az idegen elem előretörése a kléruson belül még egy jelkenség kapcsán szembetűnő. Magyarországon is, de egész Közép-Európában fontos az egyházon belüli hatalmi harc egy sajátos formája a püspökségek és szerzetesrendek vetélkedése. Az exemptiora való törekvés már a középkorban fontos eleme ennek a harcnak. A birodalmi (reichsunmittelbare) apátságok viszont ugyanazokkal a jogokkal kívánnak rendelkezni, mint a püspök ill. a birodalmi fejedelmek. Ez a legszembetűnőbb Belső-Ausztriában (Innenösterreich): Salzburg és Passau primátusa miatt nem a püspökök, hanem a nagy kolostorok apátjai a tartományi rendi gyűlés prelátusai. Elsősorban a bencés és a cisztercita rend kívánja ilyen irányú privilégiumait érvényesíteni. Magyarországon a szerzetesrendek a török alatt kiszorultak az országból, vagy legfeljebb a peremvidéken tengődnek. A török kiűzése után megkezdődik a harc a régi apátságok és a hozzájuk tartozott birtokok visszaszerzésére. Ugyanazt a tendenciát figyelhetjük meg, mint a felszabadítás utáni évtizedek püspöki kinevezésekkel kapcsolatban már láttunk, csakhogy ez a folyamat márkorábban megindul. A nagyobb középkori apátságok jelentős része külföldi kézre jut. Az alsó-ausztriai Heiligenkreuz cisztercita kolostora hosszas vita után 1734-ben megszerzi a jogot Szentgotthárdra. Az ugyancsak osztrák Lilienfeld, amely 1659-ben szerezte meg a zirci apátságot, 1699-ben a sziléziai Heinrichau (Henryków) apátságának adja el a jogot harmincegyezer forintért.[12] (Ez az apátság majd a hétéves háború után porosz terület lesz, s ezért nem tudja II. József feloszlatni. A porosz fennhatóság Zircen jogilag csak 1814-ben szűnik meg.) Az ugyancsak ciszterci pásztói apátságot 1699-től a morvaországi Velehrad szerzetesei bírják, akik 1715 és 1717 között rezidenciát építenek itt.[13] Csorna premontrei prépostságának visszaállítására már 1647-ben javaslatot tett a magyar országgyűlésnek egy strahovi kanonok. Az 1702. évi visszaállítás után – harmincezer forint fejében – először a perneggi, majd 1710-től az 1786. évi feloszlatásig a morvaországi hradischi (Hradisko) apátság fennhatósága alá tartozik, prépostjait a hradischi konventben választják.[14] A Magyarországra jövő kolostori elöljárókat szintén honfiúsítják.

---

10 Karácsonyi János: Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig. Veszprém, 1929. 239-240. p.

11 Tóth Béla: Szájrul szájra. A magyarság szálló igéi. Bp., 1895. 51. p.

12 Grüger, Heinrich: Heinrichau: Geschichte eines schlesischen Zisterzienserklosters 1227–1977. Köln, 1978. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 16.); Uő: Visitationen der Äbte von Heinrichau in Ungarn. (1701–1810) In: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 23. 1982. 180-200. p.; Alpár Lucián: A zirci apátság függetlenítésének kérdése. Bp., 1942.

13 Valter Ilona: Reform szerzetesek a Magyar Királyságban. In: *Vigilia*, 2002. 7. sz.

14 Kovács Imre: Fejezetek a Csornai Prépostság történetéből. In: Magyar Egyháztörténeti Évkönyv. Bp., 1994.

Természetesen a gondos személyválogatás, sőt a tudatos személyi politika[15] a birodalom más országaiban is megvan. Nagyon tanulságos, és analógiát nyújt ebből a szempontból Csehország esete. Még a száraz fölsorolás is sok mindent elárul a Habsburg egyházpolitikáról. Az itteni méltóságsorokban sokkal kisebb a csehek aránya, mint a magyarok esetében. (Ebben nyilván közrejátszik a fehérhegyi csata utáni hatalomváltás is), ráadásul a még csehül hangzó nevek némelyike mögött már osztrák mentalitású és kötődésű főúr áll. A prágai érseki székben 1592–1606 között a cseh Zbyněk Berka z Dubé kardinális, 1607–1612 között Karl Lamberg gróf, 1612–1622 közt Jan Lohelius, 1623–1667 között Ernst Adalbert Harrach gróf, kardinális, 1667–68-ban, rövid időre Jan Vilém Libštejnsky z Kolovrat gróf (aki a felszenteléskor hal meg), 1669–1675 között Matous Ferdinand Sobek (Zoubek) z Bílenberka, 1675–1695 között Johann Friedrich Waldstein (Wallenstein) gróf, 1695–1710 között Johann Josef Breuner gróf, 1713–1731 között Ferdinand von Khuenburg gróf, 1732–1733 Daniel Josef Mayer von Mayern 1733-ban Jan Adam Vratislav z Mitrovic (aki még a pápai megerősítés előtt meghal), 1733–1763 között Johann Moritz Gustav Manderscheid-Blankenheim gróf, 1764–1793 között Antonín Petr Příchovský z Příchovic gróf, 1793–1810 között pedig Wilhelm Florentin Salm herceg ül.

Az olmützi püspökséget 1579–1598 között Stanislav II. Pavlovský újítja fel. Ő vezeti be a tridenti zsinat döntéseit a kremsieri (Kroměříž) zsinaton. A méltóságot 1599–1636 között Franz von Dietrichstein kardinális tölti be. 1711–1738 között Wolfgang Hannibal Schrattenbach gróf harmadikként, 1745–1758 között pedig Ferdinand Julius Troyer gróf negyedikként kapja meg a bíborosi palliumot. 1777-től Olomouc érseki főegyházmegye rangjára emelkedik.

A boroszlói püspöki méltóságot 1600–1608 között Johann VI Sitsch, 1608–1624 között Habsburg Károly főherceg, 1625–1655 között III. Zsigmond lengyel király egyik fia, Waza (Vasa) Károly Ferdinánd, 1656–1662 között Habsburg Lipót Vilmos főherceg, 1663–1664 között Habsburg Károly József főherceg, 1665–1671 között Sebastian Rostock, 1671–1682 között Frigyes hesseni tartománygróf, kardinális, 1683–1732 között Franz Ludwig Neuburg gróf, 1732–1747 között Ludwig Philipp Sinzendorf kardinális, 1747–1795 Philipp Gotthard Schaffgotsch, és 1795–1817 között Josef Christian Hohenlohe herceg tölti be. Ez a diöcézis szinte Habsburg hitbizománynak számít, a hétéves háború után azonban területének legnagyobb része porosz kézre kerül, így változnak a főpapi kinevezések szempontjai is.

Lengyelországban a helyzet más, hiszen a királyi hatalom jóval gyengébb, ennélfogva mind az arisztokrácia, mind a főpapság pozíciója erősebb. Jędrzej Kitowicz emlékiratában, az *Opis obyczajów*-ban a 18. század végén leírja: a latin püspökök régtől fogva azzal a tisztességgel bírtak és bírnak, hogy egyben szenátorok is, kivéve az in partibus és a külföldi püspökök, akik ugyan egyen-

15 Ezt a kifejezést Elisabeth Kovács is alkalmazza: Kovács, 1986. 136. p.

jogúak jellegükben a szenátor-püspökökkel, de nincs jurisdikciójuk, nincsen tényleges egyházmegyéjük. A szenátor püspökök jeles udvart tartottak, a leggazdagabbak: a gnieznoi érsek és egyben prímás, a lembergi érsek, a krakkói püspök és a kujáviai püspök, a litvánok közül pedig a vilnai püspök.[16] Ráadásul a gnieznoi érsek a trónüresedéskor *interrex*, vagyis az ország ideiglenes uralkodója. Ez azonban a nemesség tiltakozását válthatja ki, mint az Augustyn Michał Radziejowski gnieznói érsek esetében történt. A prímás, mint *interrex* Sobieski János halála után a királynak fenntartott ceremóniákat végzi, amivel nagy felháborodást kelt. Varsóban, a Szent János székesegyházban 1696. augusztus 29-én tartott úgynevezett konvokációs országgyűlésen a megnyitó istentisztelet alatt trónuson, baldachin alatt ül, mint a király, ezért a nemesek többsége, a szejm marsalljával az élen, kivonul a templomból. A szenátusban a király helyére ül, ami újabb zavart okoz a királyválasztó gyűlés lebonyolításában.[17]

Nem csoda, ha a főpapok zöme nem a papi élethivatás mintaképe. Ahogy Aleksander Brückner a lengyel kultúra történetéről szóló összefoglaló monográfiájában írja: a prímások és püspökök többsége politikus és nem lelkész. Ennélfogva életmódjuk is sok kívánnivalót hagy hátra.[18] Nálunk Nádasdy László csanádi püspök mellett elsősorban Barkóczy Ferencet szokás emlegetni, ám életvitele nagyban különbözik az igazi libertinus főpapokétól. (Az ő esetében – mint látni fogjuk – elsősorban a városához, Egerhez, és az utódjához, gr. Esterházy Károlyhoz való viszonya alapján alakítják a képet.) A valóban botránykő igazi példája Gabriel Podoski érsek, Lengyelország prímása, aki életében mindössze egyszer misézik – a primiciáján, a prímási széket orosz támogatással foglalja el (Róma sokáig nem is ismerte el), legszívesebben nemzeti egyházat és szinódust állítana fel, s elszakadna Rómától (lehetetlen nem felismerni az orosz sugallatot), a danckai anglikán kápolnában prédikál a vallási toleranciáról, valójában azonban meggyőződéses volteriánus. Összeáll a szász királyi udvar pástétom- és csemege-szállítójával, a nála jóval idősebb Oemichennével, akivel szabályos házaséletet él. Legszívesebben az asztali örömöknek él, ám a mértéktelenség következtében olyan beteg lesz, hogy kúrára Franciaországba utazik. Marseilleben olyan adósságokat csinál, hogy az öreg Oemichennéval együtt letartóztatják, bár utóbb sűrű bocsánatkérések közepette szabadon engedik. Ez a kaland olyannyira megviseli, hogy egy bőséges ebéd közben megüti a guta és meghal. Nemcsak „gonosz halála", hanem földi maradványainak további sorsa sem közönséges. Bebalzsamozott holtteste temetetlenül fekszik a St-Victor apátság templomában, míg 1793-ban a forradalmárok bele nem dobják a marseille-i ki-

16 Kitowicz, Jędrzej: Opis obyczajów. Wyd. 3. Oprac. Pollak, Roman. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1970. 168. p. (Biblioteka Narodowa 88.)

17 Rachuba, Andrzej: Radziejowski Augustyn Michał Stefan, In: Polski Słownik Biograficzny, t. 30. Wrocław, 1987. (továbbiakban: Rachuba, 1987.) 66-76. p.

18 Brückner, Aleksander: Dzieje kultury polskiej. T. 3. Czasy nowsze do roku 1831. Kraków, 1931. 44-45. p.

kötő vizébe.[19] A fentebb említett Radziejowski prímás sem mintaképe a papi élet tisztaságának. Szerelmi viszonyt folytat Konstancja z Niszczyckich Towiańska łęczycai vajdánéval, akit végrendeletében legfőbb örökösének tesz meg.[20]

A főpapi magatartás egyik fokmérője a főpásztor és székhelye közti kapcsolat intenzitása. Míg a magyaroknál arra panaszkodnak, hogy az idegen főpapok nem mennek el a székhelyükre, addig Lengyelországban a saját nemzetéből való főpásztor sem tartja be az ezirányú elvárásokat. A lengyel bel- és külpolitikába belebonyolódott Michał Radziejowski prímás egyszer sem látogatja meg gnieznoi székhelyét, káptalanjával levelezés vagy követek útján érintkezik.[21] Magyarországon viszont pl. Eger, Vác, Nagyvárad a püspök gyakori vagy állandó tartózkodásának köszönheti felvirágzását.

Témánk szempontjából nem hagyható figyelmen kívül a barokk kor történetszemlélete sem, amely sokban a középkori hagyományok felé fordul, saját korának megerősítését és hagyományozását várja a múlttól. Ez a múlt természetesen vagy erősen megválogatott vagy fiktív eseményekből áll, mozgatói barokk jelmezbe öltöztetett személyek (a kor festészete szempontjából ez szó szerint is értendő). Ugyanakkor ez a kor indítja el a bollandisták nyomán a forrásfeltáráson alapuló egyháztörténetírást. A magyarországi középkori egyházi állapotok nagyszerűségének dícsérete azonban nem pusztán ideológiai támaszt keres, vannak praktikus céljai: a török hódítás előtti intézmények visszaállítása és a birtokok visszaszerzése. (Ennek egyik gyümölcse Pázmány *Monasterologia*-ja). A jezsuita Hevenesy Gábor 1695-ben bocsátja ki felhívását az egyháztörténeti adatok gyűjtésére, sőt pontos útmutatót is ad.[22]

A középkor mint ideális társadalom elképzelése némelyik 18. századi főpap politikai gondolkodásában még mindig szívósan tartja magát – nem kis mértékben az abszolutizmus előtti kiváltságok védelmében. A hírhedt 1764-es anonym röpirat, a *„Vexatio dat intellectum",* a magyar nemesi rendi nemzet régi politikai álláspontját képviseli, sőt gyakorlatilag még azon is túlmeve, szinte a lengyel „arany szabadságból" indul ki (a Szent Korona felsége csak részben az uralkodóé, másrészben a rendeké, a király *primus inter pares*, nem szedhet adót a többi nemestől, mert az lopás, stb.). Nem csoda, hogy az udvar a példányokat hóhérral megégetteti. Szerzője egyházi férfiú: Kosáry szerint a tollat a titkár – Richvaldszky György kanonok – keze fogja, de a püspöké – Barkóczy Ferenc grófé – vezeti.[23] Kísérletek történnek a középkori püspöki hatalom külsőségeinek visszaállítására is: Padányi Bíró Márton a sümegi várat fel akarja építeni, Mária Terézia viszont nem ad rá engedélyt. A középkori püspöki hatalom a királyi helyére lép: Krakkó, ahol már nincs királyi udvar a 17. század eleje óta, és a Wawel dombján csak a püspök ma-

19 Rostworowski, Emanuel: Podoski Gabriel. In: Polski Słownik Bibliograficzny, t. 27. Wrocław, 1983. 149-161. p.; Uő: Wolter i prymas Podoski. In: Polska w świecie – szkice z dziejów kultury. Warszawa, 1972.
20 Rachuba, 1987. 66-76. p.
21 Rachuba, 1987. 66-76. p.
22 Hermann, 1973. 344. p.
23 Kosáry Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Bp. 1980. 299. p.

rad. Az ünnepélyes püspöki bevonulások a királyi intrádák helyett történnek. Bár az ország első egyházi méltósága mindvégig a gnieznoi érsek marad, Krakkó elismertségét és jelentőségét bizonyítja, hogy a 17. század kilenc püspöke (Bernard Maciejowski, Piotr Tylicki, Marcin Szyszkowski, Andrzej Lipski, Jan Albert Waza, Jakub Zadzik, Piotr Gembicki, Andrzej Trzebicki, Jan Małachowski) közül kettő megkapta a bíborosi kalapot. (Ne feledjük, hogy ugyanebben a században az esztergomi érsekek közül csak Forgách Ferenc és Pázmány Péter kapta meg a kardinálisi méltóságot.[24]) A krakkói székesegyházhoz – az 1751-ben Rómának küldött jelentés szerint – kb. 200 pap tartozik, prelátusok, kanonokok, vikáriusok, mansionariusok, káplánok, psalteristák, altaristák (ez utóbbiak számát 126-ban állapította meg Załuski püspök).[25]

Az abszolutisztikus államban már igencsak nehezen képzelhető el, hogy egy püspök szembeszálljon uralkodójával. A közép-európai térségben azonban erre is találhatunk példát: ilyen Althann Mihály váci püspök esete, aki az 1731-ben kiadott és a protestáns vallásgyakorlatot szabályozó *Carolina Resolutio* bizonyos pontjait sérelmesnek találja a püspöki kiváltságaira nézve és írásban ünnepélyes óvást emel az udvarnál és Pest vármegyénél.[26] Mikor III. Károly emiatt Bécsbe idézteti, Althann még a második felszólításnak sem enged, püspöki és bíborosi kiváltságaira hivatkozva csak az Apostoli Szentszéket ismeri el bírájának. Az egyre feszültebb viszony következménye, hogy az uralkodó rendeletére Pesten a megyegyűlésen nyilvánosan széttépetik a bíboros iratát, és a váci püspökség javadalmait zár alá veszik. (Savoyai Jenő egyenesen azt tanácsolja, hogy csukják kolostorba az izgága főpapot). Althann grófot egyházi státuszának (és a tridenti zsinat határozatainak!) védelmén valamint régi sérelmein kívül, amiket nápolyi alkirályként szenvedett el, kétségkívül még egy valami motiválja: az Althannok családi tradíciója és öntudata. Ennek képi összefoglalása a vranovi (Frain) várkastély hatalmas őscsarnokában látható.[27] Olyan legendás protoplaszták sorakoznak körben a terem freskóin, akik jóval régebbiek a Habsburgok bármely kimutatható ősénél (Gebhardus Athann alemann herceg 330-ból, vagy Dabo a Than 709-ből, stb. Az előbbire a történeti hűség kedvéért Kracker, a szobrász a római germán-ábrázolásoknak megfelelően ősgermán bugyogót faragott). A

24 Tusor Péter: Az esztergomi „bíborosi szék" történetéhez. In: Vigilia, 2004. 1. sz.

25 Bieniarzówna, Janina – Malecki, Jan M.: Dzieje Krakowa. T.2. Kraków w wiekach XVI-XVIII. Kraków, 1984. (továbbiakban: Bieniarzówna-Malecki, 1984.) 500. p.

26 Nagy-Klekner, 1941. 65-71. p. Újabb irodalom: Bahlcke, Joachim: Zwischen Wien und Rom. Sozialer Aufstieg und kirchenpolitisches Selbstverständnis des Waitzener Bischofs Kardinal Michael Friedrich Graf von Althann (1680-1734). In: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, 1997. 181-196. p. A katolikusok túl soknak, a protestánsok túl kevésnek találták a Carolina Resolutioban lefektetett engedményeket. Althann különösen a vegyes házasságok körüli kérdésben mutatkozott hajthatatlannak. Pest megyének azért küldte meg az ünnepélyes óvást, mert egyházmegyéjének egy jelentős része itt feküdt, ráadásul az esztergomi érsekkel szemben vitatta Pest városának egyházmegyei hovatartozását is.

27 Kusák, Dalibor: Státní zámek Vranov nad Dyjí. Praha, 1988. 9. sztl. lev. v., 22-26. kép. Az ovális alaprajzú csarnokot Fischer von Erlach tesrvezte, a tíz fiktív és valódi ős életnagyságnál nagyobb szobra Tobias Kracker bécsi szobrász alkotása 1694-ből. Mindezt kiegészíti az Althann család apoteózisát ábrázoló, Johann Michael Rottmayr által 1695-ben festett mennyezetkép.

családi öntudat, az ősök „jelenléte" a mentalitásban a magyar születésű egyháznagyoknál is ugyanúgy megvan, hiszen a legtöbben nem csupán egyházi pozíciójuk, hanem családjuk révén is (sőt sokszor elsősorban azért) az arisztokráciához tartoznak. A számos példa közül csak egy jellemzőt emelek ki: amikor Forgách Pál váradi püspököt 1747-ben ünnepélyesen beiktatják, a dicsőítő panegyrisben eképpen szólítják meg nemcsak őt, de ősi famíliáját is:

Illustris virtute viri, nec sanguinis ortu,
Degeneris; Proavum dulcis imago, veni!
Nomina Nominibus, Patrumque ab origine prisca,
Stemmataque et ceras cerninus inde tuas![28]

A királlyal szembeszálló püspök egészen másként értékelendő az abszolút monarchiában, mint a lengyel államban, ahol az uralkodót a főnemesség legszívesebben *primus inter pares*ként látná. Jellegzetes példája ennek Jakób Uchański gnieznói érsek, aki nem megy el Báthoryt koronázni (pedig ez ugyanúgy államjogi kötelessége volna, mint nálunk az esztergomi érseknek). A 17. század végén Jan Małachowski krakkói püspök pedig nyíltan szembeszáll királyával a „disszidensekkel" (a más vallásúakkal) szemben folytatandó politika kérdésében[29] (akárcsak nálunk Althann). Ennek a lengyel felfogásnak a rokona a a feljebb említett „Vexatio dat intellectum".

Vannak olyan főpapok is, akik egyszerűen egyéni ötleteiknek, sőt szeszélyeiknek sem tudnak gátat szabni, s viselkedésükkel akarva-akaratlanul a szuverén (egyház)fejedelmeket mintázzák. Gróf Nádasdy László pálos szerzetes, csanádi püspök (egyébként a Bécsújhelyt 1671-ben lefejezett Nádasdy Ferenc országbíró fia) nemcsak a szerzetesi, hanem még az udvari előírásokat is semmibe veszi. Sokat utazgat, jogtalanul visel bizonyos címeket. „Az udvarnak az sem tetszik, hogy lovakat, kocsit és nagy cselédséget tart. Gyakran megjelenik hívatlanul is a császárnál: őfelsége gyakran csodálkozott ezen és azt kérdezte, nincsenek-e ezek ellentétben Nádasdy szerzetesi fogadalmaival."[30]

Pedig a császárnak nincs min csodálkozni, ha a német nemzet római szent birodalmát tekinti. Ott ugyanis a püspökök egyben tényleges fejedelmek: hercegérseki (Fürsterzbischof) vagy hercegpüspöki (Fürstbischof) címet viselnek, saját kisebb-nagyobb államocskájukat kormányozzák, s ennek megfelelő az udvari reprezentációjuk is.[31] Közép-európai, de különösképpen magyar kartársaik is nagy ki-

28 Szénás, István: Porta triumphalis avitis honoribus, propriisque virtutibus Pauli Stephani e comitibus Forgách... Magno Varadini, 1748.

29 Bieniarzówna-Malecki, 1984. 500. p.

30 Takáts Endre: Gróf Nádasdy László csanádi püspök (1662-1729). Szeged, 1943. 19. p.

31 A téma rendkívül gazdag irodalmából: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln. Hg.: Berglar, v. Peter – Engels, Odilo. Köln, 1986. Ebben különösen a barokk korra nézve: Raab, Heribert: Bischof und Fürst der Germania Sacra zwischen Westphälischem Frieden und Säkularisation (1650-1803) 315-348. p.; Kurfürst, Clemens August: Landesherr und Mäzen des 18. Jahrhunderts. Ausstellung in Schloß Augustusburg zu Brühl 1961. Köln, 1961. A magyar hercegprímási cím nem jelentett önálló állami hatalmat, a cím csak Keresztély Ágost óta létezett.

terjedésű területek urai, tekintélyes jövedelmek kezelői, egyházi hatalmukhoz egyszersmind világi is járul (s itt most nem csupán az alább tárgyalandó főispáni méltóságra utalok: pl. gróf Esterházy Károly váci, majd egri püspök egyben a Helytartótanács tanácsosa, Patachich Ádám nagyváradi püspök, később kalocsai érsek a hétszemélyes tábla ülnöke stb.) Ezt a hatalmi összefonódást az abszolutista kormányzás nem nézi jó szemmel. A korlátozó törekvések kibontakozását különösen Mária Terézia uralkodása idején figyelhetjük meg. A hagyományoknak megfelelően a magyarországi püspökök annak a vármegyének a főispánjai, sőt örökös főispánjai, ahol székhelyük fekszik. (A comes perpetuus cím első előfordulása is egyházi vonatkozású: Fülöp esztergomi érsek használja 1263-ban. A 15. század végére minden magyar püspöki szék egyben örökös főispáni is.)[32] A kettő szétválasztásának kérdése már az 1608-as bécsi béke idején felmerül, de III. Károly idején fogalmazódik meg nyíltan. 1727-ben a magyar kancellária fölterjesztést tesz az uralkodónak: azok a püspökök, akiket korábban iktattak be, maradjanak meg főispáni hatalmukban, de a jövőben az érsekséget vagy püspökséget adományozó oklevelekbe ne legyen az örökös főispáni cím belefoglalva. Ettől kezdve a főpapi főispánságokat néhány esetben nem mint örökösöket, hanem mint személyre szólóakat adományozzák. Pl. Győrben 1733-ban Groll Adolf piarista, valamint egy évtizeddel később utódja, Zichy Ferenc gróf csak személyéhez kötve nyeri el a főispánságot. Mária Terézia 1774-től, Batthyány József hercegprímás kivételével fokozatosan különválasztja a püspököket a főispánságoktól és ezeket világiakra ruházza, de még Batthyánynak is főispáni helytartót kell kineveznie maga helyett.[33]

Veszprém Koller Ignác 1773-as halálával, 1776-ban Bács vármegye Batthyány József kalocsai érsek prímási székre emelkedésével, illetve Bihar vármegye Patachich Ádám nagyváradi püspök Kalocsára távozásával, 1777-ben Baranya és Tolna vármegye Klimó György pécsi püspök halálával, Nyitra pedig Gusztinyi János püspök halálával, Csanád vármegye ugyanebben az évben Franz Anton Engel von Wagrein gróf csanádi püspök elhunytával, végül Győr Zichy Ferenc 1783-ban bekövetkezett halálával kap világi vezetést. Heves vármegyében Esterházy Károly egri püspöknek már districtualis administratorokat kell maga mellé vennie; mikor 1799-ben jobblétre szenderül, ugyancsak világi lesz a főispán, ám végül a titulus Pyrker érsek hivatali ideje alatt 1840-ig megmarad. Esztergom vármegye az egyetlen, ahol – legalábbis címében – 1848-ig az érsek marad a főispán.[34]

A hatalom reprezentációja

A reprezentáció általánosan használt fogalmi meghatározásának problémáira Marosi Ernő hívta fel a figyelmet, árnyalva a fokozatokat a társadalmi funkcionális oldal és a művészeti jelenségek között.[35] Ez utóbbinál a *repraesentare*

32 Hajnik Imre: Az örökös főispánság a magyar alkotmánytörténetben. Bp., 1888.
33 Uo.
34 Fallenbüchl Zoltán: Magyarország főispánjai, 1526–1848. Bp., 1994.
35 Marosi Ernő: A reprezentáció kérdése a 14-15. század művészetében. In: *Történelmi Szemle*, 1984. 4. sz. 517-537. p.

megjelenít, másodszor felidéz, megjelenít; nem az ábrázolás módját és eszközeit, hanem a valóság megkettőzését, önmagát mint eredményt jelenti. Nemcsak produktum, hanem viszony, inkább akció, mint objektív realizáció. Ahogyan az uralkodói reprezentáció fő feladata a felség (*maiestas*) megjelenítése, ugyanúgy az egyházi méltóságoknál is a püspöki rang egyházi (*successio apostolica*) és világi (tartományúr, füldesúr, stb.) hatalmának láthatóvá tétele.

Ennek kétféle formáját tárgyaljuk: az egyik egy időleges, efemer jelenség, amely a mozgó pompát és a térhasználatot együtt képviseli. A másik a maradandóbb, maga a reprezentatív tér, amely keretet ad a reprezentatív akcióknak: az építészeti és urbanisztikai alkotások, és mindaz a tárgyi világ, mely a pompa kifejtésének minden elképzelhető fokát kiaknázza. Egyik sem öncélú, mint ahogy nincs öncélú és tisztán művészi-esztétikai elvű műpártolás sem ebben a korban.

A reprezentáció kialakításához előképekre, mintákra van szükség, s ebben nem pusztán a császári vagy a királyi udvar az etalon. A leendő püspökök tanulóévei, különösképpen pedig külföldi tanulmányai meghatározóak későbbi világképük és kultúrájuk számára. Ahogy az angol, a francia vagy német főnemességnek, – nem felejtkezve el a lengyel és a magyar arisztokrácia néhány képviselőjéről sem – a *grand tour* alapvető élményül szolgál, ugyanilyen szerepet tölt be az ugyancsak zömében arisztokrata származású közép-európai főpapság római stúdiuma. Ezt a Róma-mintát (tágabban itáliai befolyást) eddig elsősorban művészettörténeti szempontból vizsgálták, s bár kétségtelenül ezen téren érhető tetten a legszembetűnőbben, alakító ereje sokkal általánosabb érvényű.[36]

A reprezentáció temporális formái közül mindig az első megnyilvánulás az *ingressus*, a bevonulás, vagy intrada: ez az első hivatalos reprezentatív alkalom, amikor az egyházmegye püspöke elfoglalja székét. Ezért olyan fontos és ezért jár annyi pompával. A krakkói püspök bevonulása székvárosába hagyományos „menetrend" szerint történik, és pontosan megfelel a királyi bevonulások útvonalának (*via regia*, droga królewska). Kleparz elővárosában fogadják, a Szt. Flórián káptalannál az egyetem tisztségviselői várják a rektorral az élen. A sorban ott vonulnak zászlóikkal a céhek és a vallásos társulatok. A főtéri főplébánián, a Mária-templomban – ágyúdörgés közepette – a krakkói klérus üdvözli, a városházán zenészek játszanak. Ezután a koronázás hagyományos útvonalán, a Grodzkán a menet felvonul a Wawelba. A székesegyházban ünnepélyes főpapi mise és a klérus homagiuma zárja az *ingressus*-t.[37]

Az intráda nem csak a pompa miatt, hanem a hivatali funkció hangsúlyozása miatt is fontos. A reneszánsz triumfus barokk változata ez.[38] A menet felépí-

36 A magyarországiak közül kiemelhetjük a két Althannt, Esterházy Imrét és Károlyt, Barkóczy Ferencet, a lengyelek közül Gabriel Podoskit, Teodor Andrzej Potockit, Michał Radziejowskit stb. Vö. Bitskey István: Hungariából Rómába. A római Collegium Germanicum Hungaricum és a magyarországi barokk művelődés. Bp., 1996. (Italianistica Debreceniensis, Monográfiák 2.)

37 Rożek, Michał: Katedra wawelska w XVII wieku. Kraków, 1980. 16-17. p. (Biblioteka Krakowska nr 121.)

38 Vö. Petneki Áron: Intrada. Az ünnepélyes bevonulás formája és szerepe a közép-kelet-európai udvarokban. In: Magyar reneszánsz udvari kultúra. Szerk.: R. Várkonyi Ágnes. Bp., 1987. 281-290. p.

tése szigorú hierarchikus rend szerint következik. Erről nemcsak leírások, hanem – ritkábban – képi ábrázolások is fennmaradnak. Amikor Ferdinand von Khuenburg gróf prágai érsek 1714. ápr. 14-én bevonul székvárosába, ill. másnap az érseki palotából baldachin alatt átvonul a Szent Vitus székesegyházba, (az előbbinél kocsin, itt már gyalog, de több mint egy tucat püspök kíséretében), a menetet az iskolásgyerekek kórusa nyitja meg, majd a különféle prágai kolostorok lakói jönnek, nyomukban a világi papság, őket követik a zenészek, (pontosabban fúvószenekar, harsonásokkal), majd a vyšehradi és prágai kanonokok, ezután több mint egy tucat infulás püspök, végül a menet csúcspontjaként az érsek baldachin alatt. Őt már a világi urak, majd a dámák kísérik.[39] Vannak, akik visszaélnek vele, hogy állandóan hangoztassák: szuverének a szó szoros értelmében. Barkóczy Ferenc, a Rómában nevelkedett grand-seigneur, megköveteli, hogy akárhányszor Egerből felsőtárkányi nyaralójába, Fuorcontrastiba, vagy onnan vissza érkezik a városba, konduljanak meg az egri harangok, durrogjanak a mozsarak. A püspök előtt testőrség és zenészek, hátul az udvartartás. Az egri polgárok panaszra mennek Mária Teréziához, s az egyik vádpontjuk ez: „Amikor Barkóczy Egerbe érkezik vagy onnan eltávozik, a polgárok közül hatvanan-hetvenen kötelesek saját költségükön lovat szerezni és kürtökkel, dobokkal eléje lovagolni, őt harsonaszóval fogadni, mellette díszkíséretül ottmaradni, s bármiféle munkájukat félbehagyni."[40]

A püspökök nyilvános tevékenysége az *ünnepségek* keretében nyilvánul meg. Ez alatt nem csupán a szorosan vett liturgikus cselekményeket értjük, hanem mindenfajta olyan közösségi megnyilvánulást, amely időbeli keretek között, vizuális és auditiv elemekkel teszi érzékelhetővé a hatalom reprezentációját. A püspököknek fenntartott szentségek közül a bérmálás különösen jó alkalom a fényes ünnepségekre, ezt előszeretettel használják ki a különféle kegyhelyeken, pl. Sasvárt vagy a Pozsony melletti, a pálosok gondozásában lévő Máriavölgyben. Ez utóbbit gyakran keresik fel nemcsak a pozsonyiak, hanem a bécsiek is. Máriavölgyben tér át a katolikus vallásra Keresztély Ágost érsek unokaöccse, Móric szász herceg 1717-ben, és ugyanitt veszi át az érseki palliumot 1727-ben Esterházy Imre. Mindkét ünnepséget tűzijáték zárja le.

A celldömölki búcsújáróhely kegyszobrának 1748. szeptemberi transzlációját, melyet gróf Zichy Ferenc győri püspök tart, a hazai szakirodalom a legpompásabb barokk látványosságként emlegeti. Ez valóságos győzelmi körmenet: a processzióban 200 zászlót, hordozható jelvényeket, szobrokat visznek körül,

39 Solennis Ingressus in Triurbem Pragensem Reverendissimi ac Celsissimi Principis Domini Domini Ferdinandis e Comitibus de Khünburg Dei et Apostolicae Sedis gratia Archi-Episcopus Pragensis… 14. Aprilis Anno 1714. (C. Dessalzer del. jelzéssel) ill. Solennis Ingressus In Sacram Metropolitanam Ecclesiam Divi Viti in Castro Pragensi Reverendissimi ac Celsissisimi Principis Domini Domini Ferdinandi e Comitibus de Khünburg Dei et Apostolicae Sedis gratia Archi-Episcopi Pragensis… die 15. Aprilis Anno 1714. (C. Tessaler del jelzéssel, vsz. ugyanarról a grafikusról van szó). Mindkét metszet közölve: Prager Barock. Ausstellungskatalog. Schallaburg, 1989. 22. April bis 1. November. Schriftleitung Zdenek Míka, Gottfried Stangler. Red.: Novotny, Jan – Grasberger, Gabriele. Wien, 1989. 148-149. p.

40 Voit Pál: Heves megye műemlékei. 1. köt. Bp., 1969. (továbbiakban: Voit, 1969.) 150., 153. p.

a vallásos társulatok (vagyis konfraternitások) hordozató színpadokon mutatnak be élőképeket, majd a katonaság is kivonul. A Géniuszoknak öltözött szereplők a kegyképre utaló csodákat mutatják be képeken, a leányok menete magyarországi kegyképek hordozható fatáblára festett másolatait viszi. Őket követi a nemesség kettős sorban, kivont karddal, ezután a papság, majd a püspök két infulás prelátussal halad, mögötte dalmatikába öltözött kanonokok viszik a kegyszobrot, melyet két pap szüntelenül tömjénez. A körmenetet üdvlövések, dob- és trombitaszó kíséri.[41]

A szenttéavatások ugyancsak a különleges ünnepi alkalmakhoz tartoznak. Ezen a téren a jezsuiták állnak az első helyen, különösen új rendi szentjeik megünneplésének külsőségeiben (pl. Kostka Szaniszló és Gonzaga Alajos szenttéavatásának 1727-es krakkói és Regis Ferenc 1737-es budai ünnepségei[42]) A leglátványosabb ünnepséget azonban a krakkói egyetem rendezi 1775-ben egykori tanára és új védőszentje, Kenti Szent János tiszteletére, a krakkói püspök aktív közreműködésével. (Érdekessége az eseménynek, hogy a kanonizáció utáni időben nem lehetett megtartani a város orosz ostroma miatt, pedig a dekoráció tervei már akkor elkészültek). Az ünnepélyes menetben Szembek püspök előtt viszik a káptalan tagjai a szent fejereklyetartóját, miközben Krakkó harangjai zúgnak és ágyúk dörögnek, az útvonalat pedig diadalkapuk, emblematikus képek és virágdekoráció szegélyezik; este a város díszkivilágítást kap.[43]

A püspökök számára is rendeznek ünnepségeket. Ilyenek az iskolai színjátékok, amelyekkel a főpásztort üdvözlik. Erdődy Ádám László nyitrai püspököt és 1720-ban a császár varsói követét Egerben a jezsuiták 1721-ben zenekarral, énekkel, allegórikus jeleneteket előadó német, mór, magyar és „hajdú" viseletbe öltözött szereplőkkel köszöntik.[44] A győri jezsuita évkönyvek – öt évvel Händel születése előtt – megőrizték egy győri vízizene emlékét Széchényi György érsek 1680-as látogatásával kapcsolatban, aki korábban, 1658 és 1667 között a győri püspöki széket birtokolta. „Győrött a főtisztelendő és nagynevű kalocsai érseket, egyben az ottani kollégium legbőkezűbb alapítóját csakis a mozgó színjáték és a Rába folyón zenekari muzsikát hallató hajók üdítették fel."[45] A saját színház mellett a barokk főpapok az iskolai színjátszás legnagyobb mecénásainak bizonyulnak, s a színház így válik a főpapi reprezentáció eszközévé.[46]

---

41 Tüskés Gábor: Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében. Bp., 1993. 157., 162-163. p.; valamint Pásztor Lajos: A máriavölgyi kegyhely a XVII-XVIII. században. Bp., 1943. 26-27. p.

42 Rożek, Michał: Uroczystości w barokowym Krakowie. Kraków, 1978. (továbbiakban: Rożek, 1978.) 250. p.; Zoltán József: A barokk Pest-Buda élete. Ünnepségek, szórakozások, szokások. Bp., 1963.

43 Rożek, 1978. 251-260. p.

44 Staud Géza: A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai. 4. köt. Bp., 1994. 228. p.

45 Bárdos Kornél: Győr zenéje a 17-18. században. Bp., 1980. 183. p.

46 Kilián István: Egyház, iskola, dráma és színjáték a XVII-XVIII. században. In: A magyar művelődés és a kereszténység. La civiltà ungherese e il christianesimo. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (IV. Congresso Internazionale di Studi Ungheresi) előadásai. [Róma-Nápoly, 1996. szept. 9-14.] Bp.-Szeged, 1998. 838. p.

Zene

Az utóbbi néhány évtized zenetörténeti kutatása a püspöki aulák zenei életének igen sok forrását tárta fel, nemcsak az egykor hangzó anyagot, a kottákat, hanem a 18. századi püspöki rezidenciák zenekaraira vonakozó aktákat is.

Nálunk a legismertett püspöki zenei központ Nagyvárad, ahol Patachich püspök 1757-ben Michael Haydnt bízza meg zenekara vezetésével, és évi 300 forintos fizetés mellett alkalmazza (az első hegedűs is csak 200 ft-t kapott, a zenekar zömében német és cseh, illetve két magyar tagja még kevesebbet).[47] 1765-től Karl Ditters von Dittersdorfot szerződteti karmesternek és udvari komponistának. A zeneszerző emlékiratában elbeszéli, miként kötött szerződést a püspökkel, aki megjegyezte, hogy nyolcvanezer forintos évi jövedelme mellett megteheti egy költséges zenekar fenntartását: „…elhatároztam, hogy évente 16 000 forintot az együttesemre költök."[48]

Dittersdorf megszolgálja a bizalmat és a pénzt, új és újabb darabokat ír mecénása számára, és újjászervezi a zenekart is. Adjuk át a szót ismét Dittersdorfnak: „A püspök adott nyolc napi időt, mielőtt az első zenei előadásra sor került. Ezalatt hosszú kottaállványokat és padokat csináltattam, mert a bécsi módszert vezettem be, azt, hogy ülve játszanak, és eközben úgy rendeztem el a zenekart, hogy mindegyik játékos szembefordult a hallgatósággal. Minden vasárnap és kedden akadémia (hangverseny) volt. Valamennyi kanonok és császári tiszt, valamint Nagyvárad egész nemessége bejöhetett meghallgatni a zenét, és utána részt vehetett a püspök vendégségén." A zeneköltő a püspök névnapjára pedig – tekintettel az adventi bőjt világi komédiázásának tilalmára – Metastasio szövegkönyvére *Isacco figura del Redentore* címmel bibliai tárgyú operát komponál, melyet gazdag díszletekkel és kosztümökkel mutatnak be. („Még a jelmezekben is pompásan sikerült antik feljegyzésekhez igazodni"). A művet számos másik követi. Miután az olasz librettók nyelvi megértésével gondok vannak, Dittersdorf kénytelen latin szöveget alkalmazni, „mert a püspökön, két kanonokon és rajtam kívül senki sem értett olaszul. A latin nyelvet viszont nemcsak minden nagyváradi férfi értette, hanem néhány hölgy is." Mikor Patachich 1769-ben feloszlatja zenekarát, Ditters munkáltatója továbbra is egyházfejedelem lesz: Schaffgotsch boroszlói hercegérsek karnagya lesz Johannisbergben. 1770-től pápai aranysarkantyús vitéz, (mint Mozart), 1773-ban nemességet kap.

---

47 „Capellae Magister Michael Haydn 300 Florino". Az 1761-es fizetésjegyzéket közli Rosca, Felician: Dokumente zur Kirchenmusik im Groβwardeiner Staatsarchiv. In: Hymnology Seminar from Timisoara. Papers presented in 2001. [Online: http://www.hymnology.ro/arhiva/lucrari/2001/rosca6.htm]

48 Ditters von Dittersdorf, Karl: Nagyváradi emlékek. In: Boldog Várad. Szerk.: Bálint István János. Bp., é.n. 408-411. p. Az életrajz eredetije: Ditters von Dittersdorf, Carl: Lebensbeschreibung, seinem Sohne in die Feder diktiert, 1799, első közreadója Istel, E. Leipzig, 1908.; további kiadások: Regensburg, 1940.; Leipzig, 1940.; München, 1967.

Vadászat

Az udvari élet reprezentatív – protokolláris részéhez tartozik – mind a mai napig – a vadászat. Bár a kánonjog elvben tilalmazta a papság részvételét a vadászaton,[49] ám itt ismét nem a *sacerdos*, hanem a *princeps* funkciója a döntő. A német birodalom püspökei birtokaikon szinte mindenütt építettek vadászkastélyokat. Felsorolásuk hosszúra nyúlna, csak néhányat említünk. Dietrich Adolf von der Recke, Paderborn püspöke egy majorság helyén 1661-ben építi Hövelhof vadászházát. A Bamberg melletti Seehof vadászkastélyát Marquard Sebastian Schenk von Stauffenberg bambergi hercegpüspök 1687-ben emelteti Antonio Petrini tervei alapján. (A lépcsőházban ma is láthatók a hatalmas festmények, melyeken vadászkutyák vetik rá magukat medvékre és szarvasokra.[50]) Utóda, Franz Lothar von Schönborn, aki 1695-től a mainzi érseki széket is birtokolta, a seehofi püspöki nyaraló mellett felépítteti a forchheimi Jägerburgot.[51] A szokásos vadászkastély méreteit jóval meghaladó Fürstenberget már korszakunk alkonyán, 1783-ban építteti Wilhelm von Westphalen paderborni püspök az *ancien régime* utolsó nagy kastélytervezőjével, Simon du Ry-vel (máig a család lakóhelye).[52] A legnagyszerűbb vadászkastélyokat azonban Klemens August von Bayern, Köln érseke emelteti, sőt megfelelő neveket is ad nekik: Falkenlust Brühlben, Clemenswerth pedig az Emslandban szolgálja a hercegérsek szenvedélyét.[53] Nálunk a főpapok, bár Nimródként ugyancsak „hatalmas vadászok az Úr előtt" (1Móz, 10,9), kevesebb ilyen emléket hagynak maguk után. Patachich Gábor Hajós érseki kastélyát eredetileg vadászlaknak építtette, nyaraló funkcióját csak később kapta. A főpapi vadászatoknak bár kevés, de érdekes ikonográfiai emléke is van. 1997-ig az iloki (Újlak) múzeumban őriztek egy nagyméretű olajképet, amely Karl Philipp Eltz zágrábi püspököt és testvérét, Anselm Casimir Eltz grófot ábrázolja. A püspök fekete bársony vadászruhát és kalapot visel, hatalmas flintával, míg testvére egy vadászkutyát tart pórázon.[54]

---

49 Vö. Szabó Tamás: A vadászat kritikája a középkorban. In: Századok, 1997.

50 Longo, Lucia: Antonio Petrini (1620/21-1701). Ein Barockarchitekt in Franken. München, 1985.

51 Hasekamp, Uta: Die Schlösser und Gärten des Lothar Franz von Schönborn. Das Stichwerk von Salomon Kleiner. Worms, 2004. (Grüne Reihe 24.); Wenzel, Werner: Die Gärten des Lothar Franz von Schönborn, 1655–1729. Berlin 1970. (Frankfurter Forschungen zur Architekturgeschichte 3.)

52 Böhlke, Hans-Kurt: Simon Louis du Ry: ein Wegbereiter klassizistischer Architektur in Deutschland. Kassel, 1980.

53 Wagner, Ekkard: Clemens August und seine Jagdschlösser. In: Jahrbuch des Emsländischen Heimatbundes, 33. 1987. 72-95. p.

54 Pavić, Vladimira: Ratne štete na muzejima i galerijama u Hrvatskoj. 85. A kép közölve a horvát múzeumok háborús veszteséglistáján: Online: http://www.mdc.hr/stete/hr/ A festmény valamelyik horvátországi kastélyból, valószínűleg az Odescalchi-kastélyból származott, 1997-ben a szerb megszállók kivágták a keretből és elvitték. A művész személyét illetően nem folytak kutatások, egy eszéki kiállítási katalógus 1971-ből a kép aláírásaként ennyit közöl: „ismeretlen festő: két nemesúr képe". Umjetnost XVIII stoljeća u Slavoniji. Slikarstvo, kiparstvo, kovina, tekstil. Osijek, 1971. kat. sz. 31., 57. ábra. Ez utóbbi adatért Buzási Enikőnek tartozom hálával.

Temetés

A főpapi pálya utolsó, ám annál reprezentatívabb ünnepsége a temetés. A szertartás semmiben sem különbözik a fejedelmi és a főúri temetési pompától, legfeljebb a liturgikus rész kap nagyobb hangsúlyt. Ismét csak tanúi vagyunk annak, mennyire összemosódik a világi főúr és az egyháznagy személye.

Uralkodókat, országos méltóságokat megillető dekorációt kap ilyenkor a szertartás színhelye. A székesegyházban díszes ravatalt, *castrum dolorist* állítanak fel, melyen az elhunyt érdemeit megjelenítő allegorikus figurák, jelképek, feliratok szerepelnek. Amikor a fentebb említett Erdődy László Ádám nyitrai püspököt temetik, a nyitrai vártemplomban Szegedi János jezsuita mondja a gyászbeszédet, melyben a mohó halálra panaszkodik, aki annak örül, hogy miatta most milyen hatalmas gyászalkotványt emeltek az elhunytnak: „melly drága kincset kapa el tőlünk! Azért (oh felfuvalkodott durva halál!) ormos koporsó helyett, mellyben másokat szokott ejteni, ime itten nagy örömében, csak nem Kastélt épített a Várban. Ní minémő magas, roppant, méltóságos nagy épuletett támaszta-fel! és mint-egy jeleit prédájának, aranyos, ezüstes, tarka festékkel másolt képeket függesztett reá."[55]

A zenés gyászmisén lehetőség van az elhúnyt dícséretére, a gyászbeszédek gyakran építenek a megboldogult címerének heraldikai elemeire és követik a castrum doloris felépítését.[56] Ha a főpap a német-római birodalom hercege is, ráadásul idegenben hal meg, temetése végképp nem különbözik a kortárs fejedelmekétől. Keresztély Ágost választófejedelem, esztergomi érsek 1725-ös regensburgi felravatalozásáról, temetéséről kiadott, rézmetszettel illusztrált leírás alapján fogalmat alkothatunk a tőbb napos ceremóniáról *(ESTRADE oder TRAUER-BÜHNE Des Hochwürdigsten Durchleuchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Christiani Augusti...)*[57]

A királyi temetésekhez hasonlóan – a legitim folytonosság jelképeként – itt is a törvényesen kijelölt utódnak kell végeznie a temetési szertartást. Telekessy István egri püspök négy jelöltet állít coadjutornak, utódául az első helyen említett gr. Erdődy Gábor áll. Amikor 1715. március 3. reggelén Telekessy meghal, a kor gyakorlatától egy kissé eltérő módon, mert már húsz nap múlva eltemetik. (A főúri temetések előkészítése mindig sok időt vesz igénybe). A szertartást az utód, Erdődy végzi. A gyászmenetben elől Heves vármegye nemesei, vonulnak zeneszóval, kürtösökkel, dobosokkal, majd az egri polgárság fegyverben, végül

55 Szegedi János: Aquila magnarum alarum. Nagyszárnyú saskeselyő, az-az … gróff Erdődy László Ádám Miklós úr … nittrai püspek … halottas dicséretének képe. Nagyszombat, 1736. 8. p.

56 Vö. Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból. Szerk.: Kecskeméti Gábor – Nováky Hajnalka. Bp., 1988.

57 Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnok. ltsz. 57.171 Közli Cennerné Wilhelmb Gizella a Triumph des Todes? katalógusban 7.39. A lap rajzolója, metszője és kiadója Andreas Geyer. Az ünnepség részletes leírása: Ruhland, Armin: Das Leichenbegräbnis des Prinzipalkomissars Kardinal Christian August von Sachsen-Zeitz. In: Feste in Regensburg. Von der Reformation bis in die Gegenwart. Hg.: Möseneder, Karl. Regensburg, 1986. 330-335. p.

a szerzetesek és a papság, a káptalan, majd a püspök.[58] Mindez azonban szerényebb módja a végső tiszteletadásnak, hiszen a háborús, pestises időnek csak nemrég szakadt vége. Annál pompázatosabb Barkóczy Ferenc hercegprímás pozsonyi temetése (megh. 1765. június 28.) A három napos egzekviát (augusztus 12, 13, 14.) megelőzi a holttest boncolása, bebalzsamozása, majd felöltöztetése, végül felravatalozása méltóságának jelvényeivel. A dekorációhoz több száz selyemre és papírra festett címert készítettnek, 500 fáklyát és ugyanennyi gyertyát osztanak szét a gyászmenet résztvevői közt, a Szent Márton templomban castrum dolorist állítanak a Vallás, a Hűség, a Haza és Pallas (azaz a Tudomány) allegorikus alakjával, a baldachin fölött felhőkből előbukkanó denevérszárnyas halálfejek közt a Barkóczy címerrel. A temetés triumfus-jellegét hangsúlyozza a ceremónia vége: amikor érckoporsóba helyezik a holttestet, nem gyászmisét, hanem trombitaszó és dobpergés mellett ünnepi misét celebrálnak.[59]

A hatalmi reprezentáció építészeti formái

A reprezentáció maradandó formái biztosítják azt a teret, amelyben a temporális események zajlanak és ezek adnak keretet maguknak az eseményeknek és interakcióknak. Az épített reprezentációs formák közül a főpapok esetében a legfontosabb helyet saját székesegyházuk foglalja el. Az építkezések második legfontosabb formája a püspöki palota, ill. a nyári rezidenciák s ide tartozik a palotákhoz és a nyaralókhoz kapcsolódó kert is. Természetesen mindezek nem állnak üresen: a maradandó formák szerves része a berendezés és a felszerelés.

A székesegyház

A pompa, a fény növelésének egyik legfontosabb külső formája az építési tevékenység. A *cathedra* és az *aula* építése, barokk stílusban való modernizálása, kiterjesztése igen fontos. A székesegyház felújítása és átépítése, ill. korszerű dekorációval való ellátása az egész térségben a rekatolizáció vagy ellenreformáció propagandaeszköze is. A környező országokban a korábbi, középkori főtemplom a legtöbbször megmarad, (legalábbis alapvető formáiban), Magyarországon viszont éppen a török uralom következményeként van olyan hely, ahol szinte semmi nem maradt (pl. Nagyvárad, Kalocsa,) de új katedrális épül Vácott, Egerben is. (Ez utóbbi esetében az ország egyik legimpozánsabb középkori székesegyházát nem is a pogány, hanem a kapitányok, Perényi Péter és Varkoch Tamás bontatja le és alakíttatja át olasz hadmérnökeivel az erődítmény részévé.[60]) Pécsett a középkori épületet használják, de belsejét barokkizálják. Győr, Nyitra csak rövid időre kerül török kézre.

58 Heves Megyei Levéltár, XII-2/d. 52. köt. 52. sz.

59 Beke Margit: Az esztergomi érsekek temetései Pozsonyban a XVIII. században. In: A magyar művelődés és a kereszténység. La civiltà ungherese e il christianesimo. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (IV. Congresso Internazionale di Studi Ungheresi) előadásai. [Róma-Nápoly, 1996. szept. 9-14.] Bp.-Szeged, 1998. 900-906. p.

60 Voit, 1969. 90-91. p.

A barokkizálást nálunk a török pusztításokkal magyarázzák, holott a birodalmi apátságokat is szinte mind átépítik, a püspöki, érseki székhelyek új bazilikát kapnak. A középkori, sőt a reneszánsz belső nem alkalmas már a barokk pompa díszletének szerepére! A már korábban említett római hatás leginkább az építészeti elgondolásokban érhető tetten. Az Örök Városban tanult vagy ifjúkorukban ott megfordult egyháznagyokat megérinti a San Pietro kolonnádja, s terveik között ez is szerepel. Esterházy Károly a váci székesegyház körül, Patachich Ádám a nagyváradi székesegyház köré, Szily János pedig a szombathelyi székesegyház köré képzelné el a kétkarú oszlopcsarnokot; ám, ahogy Galavics Géza írja: „a mindent egyszerre megteremteni akarás szorító anyagi gondjai erősebbnek bizonyultak e pusztán reprezentatív építészeti forma megkívánásánál."[61]

Sok esetben a római minta – a Pantheon, illetve általában a centrális elrendezés követése – nem magyarázható pusztán a divattal. Éppen Vácott figyelhetjük meg e törekvéseket, hiszen már Esterházy Károly, aki 1759-től volt váci püspök, 1760-ban már lebontatja az Oracsek-féle „túl szűk" székesegyházat, s a Pilgram-féle tervek már ezt a nézetet tükrözik: görög kereszt alaprajz, enyhén kiugró kereszthajó, s a „két tér találkozását kihangsúlyozandó kupola" jellemezte volna az épületet, ha realizálják. Ideális tér az ünnepélyes alkalmakra. Migazzi elveti a terveket, Isidore Canevale újakat készít, azonban nagy mértékben követi a korábbi Pilgram-elgondolásokat (nyilván az addig elvégzett munkák kötik a kezét.)[62]

A főtemplomok díszítésére rendkívüli gondot fordítanak a megrendelők, és ha lehet, nemzetközi hírű művészeket hívnak meg. Althan Mihály Frigyes váci püspök a római Girolamo Pescét (1679–1759) bízza meg festmények elkészítésével, melyek az első barokk váci székesegyházban kapnak helyet. Antonio Galli Bibiena (1697–1774), a bécsi udvar díszlettervezője 1726-ban a veszprémi székesegyház hajóit díszítette freskókkal (többek között a magyar szent királyok alakjával). Ugyanő Esterházy Imre érsek papi jubileumára diadalkaput is tervez.[63] Franz Anton Palko (1717–1766) előbb Esterházy Imre érsek szolgálatában áll, majd Ferdinand Julius Troyer olmützi püspök hívását követi. Johann Lukas Kracker (1719–1779), majd halála után Franz Sigrist (1727–1803) Esterházy Károly megrendelésére az egri Liceumot festi ki. Martin Johann Schmidt („Kremser Schmidt", 1718–1801) Migazzi Kristóf megrendelésére festi meg a váci székesegyház oltárképeit, és a püspök által építtetett veresegyházi plébániatemplom oltárát is. Végül a korszak talán legnagyobb és legtermékenyebb alkotója, Franz Anton Maulbertsch (1724–1796), aki a Habsburg birodalomban szinte mindenütt működött, számos főpapi megrendelést kap: a kremsieri

61 Galavics Géza: Barokk. In: Aradi Nóra – Feuerné Tóth Rózsa – Galavics Géza – Marosi Ernő – Németh Lajos: A művészet története Magyarországon a honfoglalástól napjainkig. Bp., 1983. 275. p.

62 Pest megye műemlékei. 2. köt. Bp., 1958. 282-283. p.

63 Galavics Géza: Antonio Galli Bibiena in Ungheria e in Austria. In: *Acta Historiae Artium*, 1984. 177-263. p. (továbbiakban: Galavics, 1984.)

(Kromeríz) érseki palota, a váci, a győri, a szombathelyi székesegyház, a pozsonyi prímási palota kápolnája, a szombathelyi püspöki és a kalocsai érseki palota freskói fontos állomásai művészi oeuvre-jének.[64]

Néha a püspök személyesen gondoskodik a művészek taníttatásáról. Andrzej Stanisław Kostka Załuski krakkói püspök figyel fel a sziléziai (grünbergi) születésű, krakkói Tadeusz Kuntzéra és küldi el Rómába festészeti tanulmányokra.[65] Kuntze visszatérve valóban a 18. század második felének sokat foglalkoztatott egyházi festője lesz Krakkóban.

A főpapi mevénási tevékenység összefoglalására talán legjobb példa annak a prédikációnak a része, amely gróf Zichy Ferenc püspök aranymiséjén 1774-ben hangzik el a győri székesegyházban: „A lángoló buzgóságnak, amelyet főpásztorunk Isten végtelen nagysága iránt tiszta érzelmeitől fűtve mindig kifejezésére is juttatott, méltó és maradandó emlékművel való bizonyítása céljából elhatározta, hogy kedves székesegyházát iparosok sok évi foglalkoztatása, igen sok pénz felhasználása, folymatos szépítés útján helyreállítja. Az építőművészet cs. kir. professzora, Hefele Menyhért vezetésével, a bécsi cs. kir. Akadémia előzetes szakvéleményének igénybevételével s a cs. kir. udvari kamarai festő, Maulbertsch Antal közismert művészi ecsetje által – aki egy-egy művében úgy tűnik, önmagát is felülmúlta – a legalaposabb hozzáértéssel sikerült elérnie, hogy a mi főtemplomunk építészeti szempontból, pompás festményeivel, a valódi márvány nagy tömegével és változatosságával, a díszítések hallatlan gazdagságával s minden részben uralkodó helyes ízlés által nem csupán a szent hely méltóságát fejezi ki a legnagyobb mértékben, de még a nagy műértők csodálatát is kiváltja, s az örökös tartományainkban virágzó művészetekhez mérhető bizonyítéka és dicsősége, mint ahogy erről királyságunk minden részéről és a határos örökös tartományokból erre az ünnepségre egybegyűltek teljesen meggyőződhettek."[66]

A püspöki palota

Az egész német-római birodalomban, így Cseh- és Morvaországban is építkezési hullám indul meg a harmincéves háború után. Az olmützi püspökök tényleges székhelyén, Kremsierben (Kromeríž) a harcokban megsérült középkori jellegű vár helyett Tencalla épít nagyszerű palotát. Magyarországon a török háborúk után a püspököknek ugyancsak nincs méltó lakhelyük. Pécs és Kalocsa romos vára nem nyújt megfelelő körülményeket. Veszprémben, Váradon, Egerben teljesen új épületet kell emelni. (Acsády Ádám a kinevező pápai bullában egyenesen feladatául kapja a veszprémi palota felépítését).

A korszak végén, 1778–1783 között épül meg a magyarországi püspöki rezidenciák talán legnagyszerűbb példája, a Melchior Hefele által épített szombat-

64 Vö. Garas Klára: Franz Anton Maulbertsch, 1724–1796. Bp., 1960. (továbbiakban: Garas, 1960.)
65 Wojciechowska, Katarzyna: „Fortuna" Tadeusza Kuntze. In: *Museion* (Zielona Góra), 2001. 1. sz.
66 Bárdos Kornél: Győr zenéje a 17-18. században. Bp., 1980. 62. p. A kiadatlan szöveget a Zichy család levéltára őrzi: Magyar Országos Levéltár, P 207. fasc. 40.

helyi püspöki palota. Dísztermét Maulbertsch freskói, az oldalfalakat Claudia Colonia Savaria történetét ábrázoló grisaille-festményei díszítik, (ahogy Mojzer Miklós írja: „A díszterem a történeti párhuzamok ábrázolásának is helye."[67]) Az ebédlőt római látképeket ábrázoló metszetek, a Szent Pál terem falait Dorffmaister István által festett nagy vászonképek ékesítik, az apostol életéből vett jelenetekkel. Az egész épület Louis XVI stílus, a belsők színharmóniája (a díszterem lila-rózsaszíne, vagy az ugyancsak Hefele által tervezett fehér-zöld bútorzat) a kor legmodernebb belsőépítészeti irányzatát jelenti.[68]

A püspöki palota díszítésében nemcsak a múlt dicsőségére való hivatkozások kapnak helyet. A főpapi hatalmat jelképező, a jelennek: egyenrangúaknak és alattvalóknak szóló üzenetet hordoznak a freskók. A legjellemzőbb példa erre Leopold Eckh olmützi püspök szerződése 1759-ből Franz Anton Maulbertschcsel a püspöki palota ebédlőjének kifestésére. 1760-ban már a mű részletes programját is megkapja a művész. Eszerint a fő nézőpontra, vagyis a püspöknek az asztalnál elfoglalt ülőhelyével pontosan szemben kell megfesteni egy díszépítményt, melyen „ő hercegi kegyelmessége" arcképe és címere látható az elődökkel, az Idővel és a püspöki elődökkel.[69]

A főpapi aula és a barokk pompa összetartozásának tudata a 19. század második felében és a századfordulón is megmaradt. A nagyváradi püspöki palotában Schlauch Lőrinc Ferenc József 1890-es látogatásakor Bécsből hozatott bútorokkal „schönbrunni szalont" rendeztetett be. Az 1904-ben lemondásra kényszerült Theodor Kohn olmützi hercegérsek kremsieri (Kromeríž) nyári palotája barokk pompáját újította fel. Mindkét főpap saját, egész alakos arcképével díszítette a palota nagytermét, ami ugyancsak a barokk reprezentáció velejárója volt. (A Schlauchról készült Benczúr-portré Párizsban az 1900-as világkiállításon aranyérmet kapott.)

Tudományos intézmények mint a reprezentáció formái

A magasabb tanulmányok és a püspöki aula fontosságának összefüggésével a kor valamennyi püspöke tisztában van. A legismertebb kísérlet az aula kulturális jelentőségének növelésére Esterházy Károly egyetemalapítási törekvése Egerben. Már elődje, Barkóczy foglalkozott az egyetem gondolatával. Az ő terveit énekli meg Orczy Lőrinc az „Álom a tudománynak ... intézésiről" c. költeményében:

Esmérvén a Nagy Pap hasznát tudománynak,
Feltalálja módját igaz tanításnak,
Oly határt fog tenni az Okoskodásnak,

67 Mojzer Miklós: Torony, kupola, kolonnád. Bp., 1971. 43. p.

68 Voit Pál: Régi magyar otthonok. Bp., 1993. (2. bőv. kiad., továbbiakban: Voit, 1993.) 279. p.

69 „als wäre Imo in dem Haupt-Aug-Punct, dem obersten Sitz bey der Tafel gerade gegenüber, ein mit prächtiger Architectur in die Höhe sich erstreckendes Ehren-Gebäu anzubringenm unter welkchem die den höchsten Nahmen ihro hf. Gnaden vorstellende drey- oder viereckige Pyramide, An welcher Saturnus oder die Zeit verschiedener berühmtesten Bistumbs Vorfahren, auf dem Gipfel aber Ihro jetzt regierenden hf. Gnaden Portraits und Wappen anheftet." Garas, 1960. 244. p.

Honnan haszna lészen az egész országnak.[70]

Az „okoskodásnak", azaz a bölcsészetnek igazi határt majd csak az utód tesz: az érdemi munkát Eszterházy Károly indítja.[71] Az egri univerzitás sorsa közismert: Mária Terézia koncepciójába nem fér bele egy újabb magyarországi, ráadásul egyházi irányítás alatt álló felsőoktatási intézmény. Így, bár építészetileg még ma is megállja helyét akármely egyetemmel szemben, csak líceumi fokon, magyarán főiskolaként működhet.[72] Még II. József is gondol arra, hogy a helyhiánnyal küzdő pesti egyetemet Egerbe kéne helyezni, de erről a püspökkel való tárgyalás után, 1784 októberében lemond. Kazinczy a *Pályám emlékezeté*ben elbeszéli találkozását 1798-ban Esterházy Károllyal. „Nagy tűzzel számlálá előmbe, mely áldozatokat teve a tudományokért, hogy itt ezt a pompás Lyceumot fundamentomából építtette, hogy abban gazdag könyvtárt állíta; hogy Londonból hozata astronomiai szereket ... áldozatit nem hála követé, hanem az ellenkező"[73]

Krakkóban, ahol egy nagy múltra visszatekintő univerzitás működik, a 18. században hasonló modernizációs törekvések figyelhetők meg, de más társadalmi háttérben. A megálmodó, a tervező és az indító ugyancsak a püspök személye. Andrzej Stanisław Załuski a nem kis mértékben jezsuita befolyás alá került filozófiai oktatás megújítását szeretné elérni. Ugyanakkor még az egri elgondolásoknál is messzebb, előbbre lép: nemcsak a természetjogot, a háború és béke jogát tanítaná, hanem hangsúlyozza a közgazdaságtan oktatásának fontosságát is.[74]

Nemcsak a felsőfokú oktatásnak, hanem a tudományos reprezentációnak is része a bibliotéka. Ezért hoznak létre a püspökök egész Közép-Európában hatalmas könyvgyűjteményeket ott is, ahol nincs egyetem, legfeljebb egyházmegyei szeminárium. Elég, ha Kalocsát, a gyulafehérvári Batthyáneumot, Klimó püspök pécsi és Esterházy püspök egri alapítását említjük. Az előkép végső soron ismét csak Rómában, de mindenesetre a stúdiumok idején keresendő. Esterházy Károly és Batthány Ignác a Collegium Germanicum Hungaricum hallgatói voltak, ám Klimó nem járt Rómában. Az ő esetében valószínúleg Esterházy Imre bíbornok jelenti a mintaképet.[75] A tízezer kötetes leitmeritzi (Litoměřice) püspöki könyvtárat a 18. század közepén a szenvedélyes bibliofil, Emmanuel Ernst Waldstein püspök hozza létre, aki még teológus hallgató korában kezdte el gyűjteni a könyveket.[76] Ugyanennek a reprezentációnak a része az irodalom

70 Bitskey István: Az egri egyházmegye szerepe a régió művelődésében. (1687-1848) In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Regnum*, 1999. 1-2. sz. 70. p.

71 Mészáros István: Katolikus egyetemszervezési kísérletek Egerben 1754-1948 In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1993. 1-2. sz. 23-33. p.

72 Bitskey István: Püspökök, írók, könyvtárak: Egri főpapok irodalmi mecenatúrája a barokk korban. Eger, 1997. (továbbiakban: Bitskey, 1997.)

73 Kazinczy Ferenc: Versek, műfordítások, szépprózа, tanulmányok. Sajtó alá r.: Szauder Mária. 1-2. k. Bp., 1979. (Magyar Remekírók)

74 Bieniarzówna-Malecki, 1984. 504. p.

75 Szarvasi Margit: Magánkönyvtáraink a XVIII. században (Főpapok és főurak, nemesek és polgárok gyűjteményei). Bp., 1939.

76 Prasilova, Lada: Miscellanea biskupske knihovny v Litomericich. In: Knihy a dejiny 5., 1998 : 1-2. 70-78.

támogatása. Barkóczy mecenatúrájának tanúja egész irodalmi kör, s a számára ajánlott munkák sokasága.[77]

A püspöki nyaraló

Lippay János nyaralója és kertje Pozsony falain kívül már a 17. században vonzza a látogatókat. A püspöki kastélyt Esterházy Imre modernizálja, a kápolnát Antonio Galli Bibiena festi ki.[78]

Csáky Imre kardinális a romos magyarbéli kastélyt építi át 1719-től, a terveket J. E. Martinelli készíti. A berendezés szőnyegekben és selyemkárpitokban gazdag, a márvány lapú és diófából készült asztalokat selyemterítők borítják. A kihallgatási teremben képek, Magyarország hat térképe, és a nemesi öntudat őstiszteletének megnyilvánulásaként a Csáky család selyemre festett, Attilától kezdődő genealógiája függ.[79] Batthyány József esztergomi érsek pozsonypüspöki kastélya a 18. századi európai Kína-divat, a chinoiserie hazai megnyilvánulásának egyik érdekes példája. „A hercegi lakóháztól a kert mögött órányi hosszú [ti. egy óra alatt megjárható] fasor vezet egy kedves parkba, melynek közepén pirosra festett tetetjű, kétemeletes kastély áll, benne a nagyterem két emelet magas, a 18 szoba azonban mind földszinti. A termet nagyon szépen festették ki indiai [a korabeli szóhasználat szerint „indián", valójában kínai] fákkal és madarakkal. Az egyik szobában négy nagy tükör van és 183 indiai [a szó ebben az esetben általában az egzotikusat jelenti] és hazai kitömött madár, amelyek talapzatai a falakhoz vannak erősítve. A herceg hálószobáját 13, kínai tájat ábrázoló, lepke- és szép bogárszárnyakból összerakott kép díszíti. A parkot különféle fasorok szelik keresztül, végén pedig egy gloriett emelkedikamelyről kedves kilátás nyílik a Dunára és Pozsony felé több szigetre. Két évvevl ezelőtt szép hajóünnepélyt tartottak itt a Dunán hat kisebb és egy nagyobb, szépen berendezett hajóval".[80]

Nógrádverőcén Althann püspök vadaskertjében Migazzi Kristóf „csinos kéjpalotát" emeltet, „Kristóf-múzsa" majd „Migazzivár" (Migazziburg) néven. Római-klasszicizáló stílusú szobáit falfestmények díszítik, itáliai antikvitások mintájára. A kapu felirata az építtető öntudatát tükrözi: *„Pontificum. Vaciensium. Animis. Loci. Amoenitate. Relaxandis. Eorum. Corporibus. Aeris. Salubritate. Reficiendis. Christ. Card. Archiepiscopus. Viennensis. Has Aedes. Condidit. Et. A. Gentis. Suae. Nomine. Migazzi-Burgum. Appellavit. Anno. MDCCLXVIII."*[81] Hajóson Patachich Gábor mrá említett vadászkastélyát alakítja át Batthyány József érsek 1766-67-ben díszes nyári lakká, ahol a kalocsai érseki palota megépül-

77 Bitskey, 1997.

78 Galavics, 1984. 215-217. p.

79 Voit, 1993. 238-239. p.

80 Gottfried Rotenstein 1783-as leírását (megjelent Johann Bernoulii's Sammlung kurzer Reisebeschreibungen und anderen zur Erweiterung der Länder- und Menschenkenntniss dienender Nachrichten. XI. Berlin, 1784.) közli: Rapaics Rajmund: Magyar kertek. A kertművészet Magyarországon. Bp., é.n. 114. p. A berendezést említi: Voit, 1993. 242. p.

81 Karcsu Antal Arzén: Vác város története. Vác, 1880-1888.

téig lakik, miután a régi kalocsai vár dohos falait nem bírja. Mecseknádasdon Klimó György püspök 1751 és 1753 között építi fel a máig álló barokk kastélyt. Tulajdonképpen nem a nyaraló, hanem a püspöki palota kategóriájába tartozik Sümeg. Padányi Bíró Márton, akinek számos konfliktusa van káptalanjával, tartósan távol van Veszprémtől, s a püspökség birtokát, Sümeget akarja kiépíteni, előbb a várat hozná rendbe – erre nem kap engedélyt –, majd megépíti a máig álló kastélyt, pompás felszereléssel és díszes könyvtárral.[82]

A legelhíresültebb barokk kori püspöki nyaraló a felsőtárkányi Fuorcontrasti kastélya, amelyet Barkóczy Ferenc itáliai nosztalgiája hívott életre. Egykori fényéről, gazdagságáról az építési számlák, akták és a kastély leltára ad fogalmat.[83] (Ráadásul Barkóczy nem is saját jövedelméből, hanem a város kasszájából kiemelt nyolcezer aranyforintból finanszírozta az építkezést.) Külső kinézetét mindössze két festmény őrizte meg, mindkettő Huetter Lukács irgalmasrendi festő alkotása. Az egyik az egri vármegyeház dísztermébe készült portré a püspök-főispánról, ahol a háttérben a félrehúzott függöny láttatni engedi a nyaraló épületét. A másik az egri misericordianus kolostor ebédlőjét díszítő táblaképecske, amely a *Noli me tangere* jelenetet ábrázolja a Fuorcontrasti szökőkutas kertjében. Voit Pál találóan jegyezte meg, hogy a jelenet „erkölcse: késpengére állított vakmerő képmutatás."[84] A hazai irodalom szinte egyöntetűen szokta említeni, hogy amikor Barkóczyt Esterházy Károly követi a püspöki székben, azonnal lebontatja a rossz hírű kéjlakot. Voit Pál kutatásai derítettek fényt arra, hogy Esterházy nem látogatta, eleinte csak hagyta, hogy pusztuljon, majd az érseki palota bővítésére használta fel a bontott anyagok egy részét (faragványok, ablakkeretek, stb.) A bontott tégla nagy részét 1766-ban a nagytállyai kocsma építésére szállították el.[85] *Sic transit gloria mundi.*

A püspöki kert

A kert nem választható el a reneszánsz és barokk épületektől, hiszen gyakorlatilag az architektúra meghosszabbítása. A székvárosok püspöki palotáit ugyanúgy díszkert veszi körül, mint a nyaralókat. Liechtenstein – Castelkorn a kroměříži (kremsieri) püspöki palota építésekor Lucchesi és Tencalla tervei alapján nagyszerű kertet építtet, az ún. Libosadot, a „virágoskertet". A park építészeti elemei közé számít a 244 méter hosszú kolonnád, valamint egy centrális épület, egy nyolcoldalú, kupolás rotunda, melyet Quirico Castelli és Carlo Borsa tervezett. Festményeit 1674-től Carpoforo Tencalla készítette. A dekoráció az antik mitológiából meríti témáit: Európa elrablása, Proserpina elrablása, Herkules Nessussal és Dejaneirával, Pán és Syrinx, Ganymedes elragadása, stb. A kertet a növényeken kívül szökőkutak, grották, nimfák, faunok szobrai díszítik. Justus van den Nypoort

82 A könyvtár berendezése ma az Iparművészeti Múzeumban látható.

83 Dercsényi Dezső – Voit Pál: Heves megye műemlékei. 2. köt. Bp., 1972. (továbbiakban: Dercsényi-Voit, 1972.) 739. p.; Gróf Barkóczy Ferenc egri püspök Felsőtárkányban épített Fuorcontrasti kastélya s annak 1761. július 17-i leltára. In: *Művészettörténeti Értesítő*, 1996. 1-2. 107-121. p.

84 Voit, 1969. 154. p.

85 Voit Pál: Felsőtárkány. Fuorcontrasti. In: Dercsényi-Voit, 1972. 738-739. p.

utrechti festő, aki 1690-92 között püspöki szolgálatban áll, grafikai albumot készít a kert részleteiről.[86]

Magyarországon Lippay érsek Pozsonyban hozza létre a legismertebb egyházi parkot és gyümölcsöskertet, amelynek részletes, képekkel díszített leírását öcscse, Lippai János adja ki.[87] A várostól távolabb eső, már említett pozsonypüspöki kastély kertjét ugyancsak szobrok, figurális szökőkutak, grották díszítik.[88]

Bél Mátyás részletesen beszámol az egri püspöki palota kertjéről: „Leginkább a püspöki rezidencia emeli jelentős mértékben (Eger) szépségét. Nagyszerű építmény; (a homlokzaton) a […] püspöksüveges Erdődy címer, fölötte pálmalevél e felirattal: *»Non est mortale quod opto«* (nem múlandó dolgok után vágyakozom). A címer bal oldalán nyitott gránátalma arra figyelmeztet, hogy *»Nulli sua munera claudit«* (nem zárja el ajándékait, azaz mindenki megkapja a maga jutalmát). Jobbról egyszarvú áll, szarvát a földnek szögezve, fölötte e felirat: *»Non sibi, sed aliis«„* (nem magának, hanem másoknak ti. a mások javára). Ezen ábrázolatok alatt az alábbi szöveg olvasható: Építette Erdődy Gábor püspök 1718-ban […] Hasonlóképpen csak három oldalról zárt a négyszögű udvar, ennek is nyitott a negyedik, nyugati oldala. Innét déli irányba átléphetünk az egzotikus fák közé, nyugati irányba pedig a nyitott előcsarnokon át a hét lépés magasságú falak között a szép kis belső kertbe. A püspökkert a városfalig terjed, s mivel magasabb terepen fekszik, a palotával azonos magasságúnak tűnik. A szemlélőben kellemes benyomást kelt nemcsak a derűs környezet, hanem a fácskák és a közöttük kanyargó, nagy műgonddal kiképzett utak labirintusa is. Az itt sétálgató püspök számára kellemes felüdülést nyújtanak a különböző figurákba ültetett és a négy láb magas virágágyakat körülfogó díszbokrok. Ezeket fajtánként ültették szét, közöttük birsalmasorok húzódnak. A kert közepén kerek virágágyás, virágszőnyeggel, bukszusbokorral. Körbefut a kerten egy nyírt fákkal szegett sétány, az üres térségeket pedig tarka virágágyak és alacsonyra nyírt díszbokrok között egy sétaút módjára kiképzett összefüggő utca köti össze. A kert északra néző sarkában a kerttel azonos magasságban és hosszúságban emelkedik magasba a tornyos, vasrácsos madárház."[89] Víztorony működteti a szökőkutat, a Carlone tervezte kertben 1719-ben faunok és törpék szobrait állítják fel. (Az első dokumentálható hazai kerti törpék alkotója Stanbrecher Simon). 1723-ban a tervező építész délinövények termesztésére alkalmas „domus arborum italicarum"-ot épít, s Barkóczy püspök parancsára új orangeriát emeltet. Ezek a kertek tehát semmiben nem különböznek a világi főurak kastélyparkjaitól.

86 Pavlíčková, Radmila: Der Olmützer Bischof Karl von Liechtenstein-Castelcorn und seine Baustrategie. Zum Mäzenatentum der kirchlichen Aristokratie in der Barockzeit. In: *Acta Historia Artium*, 2003. (Sajtó alatt. A cseh nyelvű szöveget használtam.)

87 Lippai János: Posoni kert. Bp. 1966. (Facsimile kiadás.)

88 Voit, 1993. 242. p.

89 Bél Mátyás: Heves megye ismertetése, 1730-1735. Ford.: Soós Imre. Eger, 1968.

A síremlék

Ahogy a temetési szertartások zárják le a püspöki életpálya temporális reprezentációját, ugyanúgy megtalálhatjuk ennek állandó, térbeli változatát a főpapi síremlékek formájában. A legtöbb püspök már életében pontosan kijelöli a helyet, ahol nyugodni akar, s legtöbbször külön épületrészt, kápolnát alakítanak ki erre a célra. A főpásztori síremlékek ugyancsak az elhunyt méltóságát hirdetik, nemcsak főpásztori minőségében, hanem rendi hovatartozása okán is. A krakkói székesegyház nemcsak a királyok panteonja, a püspökök ugyanitt kapnak pompás emlékjelet. Jakub Zadzik, Jan Aleksander Lipski kardinális, Andrzej Stanisław Załuski kápolnát is építtet (vagy alakíttat át) saját temetkezőhelyéül. Ez utóbbi síremléke maga a kápolna belső kapuzata, Bernini 1672-es híres alkotása, VII. Sándor síremlékének mintájára, a „mors janua vitae" gondolata jegyében.[90] Karl Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg herceg, bíboros boroszlói székesegyház keleti oldalán emelteti a díszes Oltáriszentség-kápolnát, melynek megtervezésére a bécsi udvari építész, Fischer von Erlach kap megbízást. A pompás kápolna felirata szerint a család kegyességét dícséri (a hagyományosan protestáns herceg csak római tartózkodása idején tér át a katolikus hitre.)[91]

A legmesszebbre Michał Radziejowski (1645–1705) lengyel prímás megy, aki saját mauzóleumaként egyenesen a Moles Hadrianit akarja felépíteni az általa alapított varsói sarutlan karmelita kolostorban. A hybrisnek ez a megnyilvánulása azonban már csak terv marad.[92] A magyar püspököknek jóval szerényebb síremlékeket állít az utókor. Padányi Bíró Márton tumbája a veszprémi székesegyház altemplomában még a kései középkor és a reneszánsz egészalakos, *effigies*-szerű síremlékek formáját idézi.

A korszak végén, a változások, az egyházi – és a politikai – hatalom megtörésére szomorú, de jellemző példa Kajetan Sołtyk püspök síremléke a waweli székesegyház Szent Kereszt kápolnájában, immár a barokk és a klasszicizmus határán. Az 1789-ben unokaöccse által állíttatott monumentum felső részén a püspök fedetlen fejjel a mennybe néz, kérően nyújtva ki jobbját. Alatta félig nyitott szarkofágból családi címerét tartó sas emelkedik ki a Hírnév, az Idő és a Gyász allegorikus szobra között. Az antik kőkoporsó oldalfalán látható a püspök életének tragikus fordulata: az oroszok 1768-ban Kalugába hurcolták, ahonnan csak megtörve, gyakorlatilag megőrülve térhetett csak vissza.[93]

---

90 Białstocki, Jan: Symbolika drzwi w sepulkralnej sztuce baroku. In: Sarmatia artistica. Księga pamiątkowa ku czci Władysława Tomkiewicza. Warszawa, 1968. 107-119. p.; Uő: A Halál kapuja. Ford. Széphelyi Frankl György. In: Régi és új a művészettörténetben. Szerk.: Marosi Ernő. Bp., 1982.; valamint Katalog zabytków sztuki w Polsce. T. IV. Miasto Kraków, Cz. 1. Wawel. Red.: Szablowski, Jerzy. Warszawa, 1965. (továbbiakban: Katalog, 1965.) 1. köt. 90., 2. köt. 687. p.

91 Hołownia, Ryszard: Fischers Werke in Schlesien. In: Fischer von Erlach und die Wiener Barocktradition. Hg.: Polleross, Friedrich. Wien – Köln – Weimar, 1995. 177-209. p.

92 Rachuba, 1987. 75-76. p.

93 Katalog, 1965. 1. köt. 79., 2. köt. 696. A síremlék Piotr Aigner szobrász műve.

Utószó

A barokk kor szentjei között alig találunk főpapokat. Közép-Európában csak híres egyházfejedelmek vannak, vagy olyanok, akiket az utókor politikai mártírként kezel. Van azonban egy kivételes személyiség, Milánó érseke, Borromei Szt. Károly (1538–1584), akinek feltünően törékeny, apró alakja nemigen árulkodik hatalmas energiáiról. Még életében az akkor korszerű püspök mintaképe lesz, s unokaöccse és utóda a milánói érseki székben, Federigo szorgalmazza a szentté avatását. Aronaban, születése helyén nemcsak egy „szent hegyet" emeltet, hanem Giovanni Battista Crespi il Cerano terve alapján 1631-ben egy hatalmas szobrot, kolosszust akar készíttetni: a megrendelő s egy évre rá a művész halála miatt csak 1692 után készíti el a szobrot a luganoi Bernardo Falconi és a páviai Siro Zanelli. A felszentelésre csupán 1698-ban kerül sor. Ezt megelőzően 1694-ben egy fiatal erdélyi főúr, Bethlen Mihály is meglátogatja ezt az inkább monumentálisnak mint esztétikusnak nevezhető emlékművet:

1694. Die 16. Augusti udvaroljuk Trivulzi Marchio uramot, és nézzük meg az Ambrosiana Bibliotékát, kinek szép renddel való könyvei vadnak felesen, és sok szép státuái, melyeket kiformáltak azoknak formájokra, amelyek Rómában tartatnak, és szép képírások is valának benne, melyek igen jelesek, [...] Onnan megyünk és nézzük a Szent Károly státuáját, ki in horribili nagy forma, vagyon sok szép és jeles embereknek útáló rút bálvány oszlop."[94]

A rút bálvány oszlop valóban emberfeletti méretű, egy mai tízemeletes ház magasságát éri el.[95] Akit ábrázol, sohasem volt kolosszus, csak a kor, a rokonság, a család – s maga az egyház is – ilyennek akarja látni és láttatni. Ahogyan a barokk kor közép-európai püspökei sem emberfeletti héroszok, amilyennek a reprezentáció láttatná őket.

94 Bethlen Mihály útinaplója. (1691-1695) Sajtó alá rend.: Kulcsár Péter. Bp., 1981. 121. p. A Bethlen által Milánóban meglátogatott Bibliotheca Ambrosianat ugyancsak a fiatalabbik Borromeo kardinális alapította.

95 Maga a szobor 23 és fél méter, a talapzat 11 és fél, az egész emlékmű 35 méteres.

Petrőczi Éva

„Magyarosság" és „bibliásság" Medgyesi Pál három prédikációjában

Az alábbiakban – ha csak vázlatosan is – kövessük nyomon Medgyesi Pál kettős hátterű (a tizenhetedik század Magyarországának köznapjaiból és a Bibliából táplálkozó) kommunikációs bravúrjait, azaz három prédikációját az 1657-es esztendőből. Alaptézisünk nem csupán rá, de minden puritán tollforgatóra érvényes lehet: e főként angol (ritkábban: holland!) szövegeket átdolgozó, tizenhetedik századi magyar vallásos szerzők szenvedélyes közlési vágyukban minden lehetséges, sőt, minden, ma már lehetetlennek, olykor bárdolatlannak tűnő kommunikációs fogással éltek. Ezek közül a talán legfontosabb és mindnyájukra egyöntetűen jellemző: a hazai genius loci megteremtése, a bibliai helyszínek, hősök és hősnők „megmagyarosítása", annak érdekében, hogy üzeneteik, léleképítő célzattal írott műveik maradéktalanul befogadóra találhassanak, „átjöhessenek a rivaldán". Számukra – pedig sokan közülük Hollandiát-Angliát járt peregrinusok, s mint ilyenek, egyáltalán nem főhivatású xenofóbok, hanem külföldiekhez szokott szellemi világpolgárok voltak – valójában csak az „itt és most" világa létezett. Annak, aki esetleg először tekint bele írásaikba, mindez kissé úgy festhet, mint egy meg nem álló kegyességi népszínmű-forgószínpad, pártákkal, csizmákkal, kaspókkal, a földművelés-állattenyésztés tényeivel és szavaival, s a magyar paraszti konyha étkeinek nevével dúsan megrakva. És – természetesen – egyáltalán nem fékezett paraszti indulatokkal. Ezt az indulatosságot így magyarázza Kosztolányi Dezső, *Paraszti és népies* című tanulmányában, részben jól értve, részben félreértve a 17. századi vallásos szerzőket: „Kik minden irodalmi becsvágy nélkül, szilaj indulatban feleselnek, és oly gorombán vagdossák egymáshoz a szókat, mint a parasztok a vasvillákat. Ők megőrizték számunkra a parasztnyelvet, ezt a durva, szókimondó, izgatott, fehér izzásig hevített, szenvedélyektől fuldokló, zajgó magyarságot."[1]

Ami e tizenhetedik századi verbális „zajgást" illet, egyszerűen csak arról van szó, hogy gyorsan népszerűvé váló teológiai, illetve sok esetben kifejezetten a laikusoknak szánt léleképítő szövegeiket úgy tudták átadni egyre bővülő hallgatóságuknak és olvasóiknak, hogy mindig az ismert, a már ismerős felől cserkészték be őket. Más szóval: a biblicitást, a spirituális mondanivalót a közönségük számára ismerős, egészen mindennapi környezetbe, nyelvi, sőt, sokszor egyenesen népnyelvi közegbe helyezték. Többek között ezért is lehetséges az,

1 **Idézi:** Szabó Lajos: Monda nékik egy példázatot. Bp., 1982. 9. p.

hogy a 17. századi hazai puritán életvezetési könyvek nem csupán az irodalom- és egyháztörténészeknek kínálnak gazdag vizsgálódási anyagot, hanem a nyelvészeknek és a néprajztudósoknak is.[2]

Medgyesi Pál rendkívül változatos írói életművéből ezúttal három, szárnyasoltár-szerűen (bocsánat a nem túl stílusos „pápista" hasonlatért!) összefüggő prédikációt választottam ki, ráadásul abból a baljós időszakból, amikor az ifjabbik Rákóczi György lengyelországi kalandjának végzetes következményei – elsősorban Erdély önállóságának elvesztése és Sárospatak erősen militáns rekatolizációja – már jóval több volt, mint sejtés.

Az első és időben legkorábbi igehirdetés ugyan még 1656-ban hangzott el, Bocskai Istvánné Lónyay Zsuzsanna temetésén, de ezt is 1657-ben nyomtatták ki, tehát a nagyközönségre gyakorolt hatása ugyanakkor kezdődhetett, mint a két másik prédikációé. A halotti beszéd műfajának kutatását Tarnai Andor és tanítványai, elsősorban Kecskeméti Gábor helyezték új alapokra.[3] Ami a jelen prédikációt illeti, végtisztességről, méghozzá előkelő asszony elparentálásáról lévén szó, a dörgedelmes hangnem, a jóízű majdnem-szitkok ezúttal elmaradnak, nem hiányzik azonban a 17. század biológiai realitásainak, közelebbről az ember (és asszonyember) állandó testi, fizikai veszélyeztetettségének részletezése, amely – természetesen – ezúttal is a lélekre leselkedő veszélyek (mint legfőbb rossz!) érzékeltetésére szolgál. Ez a test és a lélek dolgaira egyszerre tekintő szemlélet ma a „holisztikus gyógyászat" névre hallgat, de akkoriban nemigen nevezték sehogy. Ám az bizonyos, hogy az epidémiák és más, igen változatos betegségek szorításában *élték és gyakorolták.* Ezek után lássuk az első idézetet: „Magok az Orvos Doktorok, nem értik mind annyi serénységgel, s olly sok száz esztendők alatt való vizsgálódások, próbájok után is, hány-félék a nyavalyák, mennyik mind öszvességgel, s' mind micsoda; de kiváltképpen hányszor jönnek reánk. Csak az egy Hideglelésnek menynyi sok a' Neme! Az Élet ellen, oh, nagy Isten, mennyi a' félelem, rettegés, bánkódás, veszély. Ellenségtől, alattomban valótól és nyilván valótul, még barátinktól is sokszor, az oktalan állatoktul, Vadaktul madaraktul! Sőt csak egy férgecske is, egy darás, méh, pók etc. El-fogyathatja Isten reánk bocsátván szegény életünket: *a kötés a gerendákbol, egy kövecske a' rakásbol* ottan agyon verhet, a' mint meg-esett sokakon… Az egy Szent Pál veszélyit azért, a' mint maga Laistromban vötte, csak igen summáson, ez okon im elődben támasztom: meg-aránzhadd az egy emberhez képest, a többi sok millio Igazaknak, ki kvilág kezdetitől fogva e' koráig voltak, s' lesznek világ végezetig Gonoszi, mely teméntelen megszámlálhatatlan sokak! Ez az Apostol nyomorúságinak Laistroma, *2 Cor. 11.*"[4]

---

2 **Lásd** Szathmáry István, O.Nagy Gábor, Dömötör Ákos, Küllős Imola, Molnár Ambrus, Paczolay Gyula számos publikációját.

3 E téma egyik első szakmai „perújrafelvétele" épp az alábbi – Tarnai Andor által lektorált – kötet volt: Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. században. Sajtó alá rend.: Kecskeméti Gábor – Novák Hajnalka. Bp., 1988. Ez a válogatás nyert azután szakmai kiteljesedést tíz éven belül egy doktori disszertációban, s egy abból készült monográfiában: Kecskeméti Gábor: Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. Bp., 1998.

4 Medgyesi Pál: Igazak sorsa. Sárospatak, 1657. (Medgyesi, 1657.) 12-13. p. (RMK I. 924.)

Amiben lényegesen különbözik ez az igehirdetés – továbbá számos korabeli társa – a napjainkban megszokottól, az elsősorban és leginkább a *sorrend*. Ma ugyanis az igehirdető többnyire a konkrét igehelyet magyarázza először, s legfeljebb azt követően, mintegy „sormintaként", élénkítésül aktualizál, utal egy közfigyelemre méltó társadalmi, politikai eseményre. Nem így a tizenhetedik századi elődök, akik mindenkor szilárd *hic et nunc* (pontosabban: ott és akkor!) alapokra helyezték mondandójukat. Mégpedig oly módon, hogy egy-egy rövidke bibliai részre – jellegzetesen puritánus bőbeszéduséggel – nem ritkán több oldalnyi, saját világuk irányába mutató szöveggel reflektáltak. Az iménti hosszabb idézet például Pál apostol egyetlen, igencsak rövidke mondatából csírázott ki: „Ki beteg, hogy én is beteg ne volnék?" Pál, 2 Kor, 11:29[5]

Körülbelül a temetési szöveg derekán pedig előkerülnek a paraszti-mezővárosi közönséget megszólító, más puritán szerzőknél is előforduló részletek; ezúttal éppen a szőlősgazdákat és a juhnyájak tulajdonosait hétköznapi ténykedéseik közben megjelenítő epizódok. Az elsőben az üldözött Dávidéhoz és a meggyötört Jóbéhoz hasonló élethelyzetben lévő gyászolóktól jutunk el a meggyötretése után édes italt nyújtó szőlőhöz, illetve a bűnös embertől a kövér fűből halálos mételyt legelő juh hasonlatáig: „Ennek felette, arra is néz a' bölcs Úr Isten, hogy az ő Igaziban alattomban sok lévő ajándékok kegyelmek nap fényre jöjjenek, és híresek legyenek e' világon. Igy maradt örök emlékezetben az Abraham nagy hiti s' a' mellett lévő sok kegyelmi Istennek, igy a Jób *tűrése*. Immár penig valamint az szőlő gerezdekből sok nyomással, tapodással, és erős sajtolással jő s' facsarodik az édes must ennek felette, miképpen a' titkos jó Vitézeknek vitéz voltát sok ütközet, harczolás nyilatkoztatja ki: Így az Isten nállunk lévő sok kegyelminek szivvidámitó édes borát a' sok nyomorúságoknak szoros sajtója facsarja ki belőlünk s' a' sok lelki harcz mutatja ki, ki minémű jó lelki vitéz közülünk… Oka a' Hiveknek részekről, mert *sok* az ő bűnök; soknak kell tehát a' vesszőzésnek-is lenni. Ennek felette minden bűn egy mérge ital, noha az bűnösöknek méznek tetszik, mint a' Juhnak az seppedékekből nevekedett ama tekintettel ékes kövér fű, a' melyről a halálos mételyt fel-szíja; az Urnak dorgálási penig, az nehéz keresztek és próbák, erős terjék, méreg ellen való orvosság. Ha azért a Bűnös magát meg nem ója, és gyakran el-mégyen a' vétkeknek mételyére, s' sokat szij fel abban; nem lehet külömben, hanem ő szent Felségének az méreg űző orvossághoz ha keserves-is az a' vesszőhöz gyakran hozzá kell nyúlni, és sokat s' sokszor kell bé a' betegnek adni abban. Ám kiáltozzon az, ám nyughatatlankodjék, hánykódjék a' nyomorúságok tüzében; hiszem sokkal jobb ő néki itt izzzadozni, hogy nem mint a' pokol tüzében jajgatni; könnyebb e' világon *az egy szempillantásig tartó* korholódást tűrni, hogy nem a következendőben örökkön örökké kínlódni; jobb a Bűnösnek minden bűnét el-veszteni, hogy nem mint Istennek egy kissebbik fiát leányát."[6]

5 Szent Biblia. Bp., 1967. 195. p.
6 Medgyesi, 1657. 16-17. p.

Szerzőnk ezzel a szent tartalmakat, tanításokat realitásokban kiábrázoló módszerrel érhette el a fájdalmakat követő vigasz, illetve a világ mételyes dolgait bamba juh módjára, gyanútlanul legelgetőkre leselkedő bűn veszélyeit. Nyilvánvaló, hogy a prédikáció e része elsősorban nem a hit dolgaiban is jeleskedő Bocskai- és Lónyay-atyafiságot volt hivatva megszólítani, azaz nem a „főkeserveseket" (bár rájuk éppen elegendő fény és figyelem esik a bevezetésben, illetve a halotti fölötti beszéd írott szövegét lezáró, impozáns genealógiai táblázatokban).

Ez a szociológiai szempontból megosztott figyelem, a kisemberek és a hatalmasságok úgyszólván egyidejű , azonos nyomatékú megszólítása egyébként jóformán minden hazai puritán írásra jellemző, ez egyáltalán nem Medgyesi stílusának sajátossága. Egyszerűen azért alakulhatott ez így, mert a prédikátorszerzőknek mindkét olvasói-hallgatói rétegre egyaránt szüksége volt. Az elsőre a térítés szándékával együttjáró, jelentősen megnövekedett recepcióigény miatt, a másodikra pedig főként a műveket nyomdához, a szerzőket támogatáshoz segítő, a kevéssé polgárosult hazai körülmények miatt elengedhetetlen főnemesi-nemesi hátterű mecénási rendszer fenntartása érdekében. [7]

Visszatérve immár a tárgyalt Medgyesi-triptichonhoz: ennek következő „verbális táblája", a *Külön ülő keresztyén* címet viselő prédikáció, amely 1657-ben hangzott el a sárospataki eklézsiában, s ugyanott, ugyanabban az évben még ki is nyomtatták. Böjtnapi prédikációról lévén szó, a bűn itt még sokkal központibb, természetesebben adódó téma, mint a korábbiakban idézett temetési beszédben. Ebből az igehirdetésből egy részletre szeretném felhívni a figyelmet. Arra, amelyben Medgyesi az egyházi fenyítésnek – ezen belül elsősorban a vétkesek elkülönítésének, ha úgy tetszik, elsősorban eszmei karanténba terelésének – a szükségességét taglalja. A korszellemnek és a bevett kommunikációs gyakorlatnak megfelelően oly módon, hogy a bibliai üzenetet ismét csak a mindig változatos homiletikai nyersanyagokat szolgáltató Pál apostol életének egyik epizódjából meríti, hosszadalmas aktualizáló szöveggel „fejelve meg" a bibliai textust. Ezúttal is megint csak az állattenyésztési tapasztalatokból vett példákkal, s a nagyobb hatás érdekében (vagy talán a lassan növekvő számú nőolvasók kedvéért!) kiegészítve azt egy másik, a kenyérsütés (mint általános női tevékenység!) gyakorlatából vett metaforával. Itt jegyzem meg, hogy egy fiatal kutató, Pesti Brigitta a közelmúltban vizsgálta meg a fennmaradt Medgyesi-kötetek possesor-bejegyzéseit magyar könyvgyűjteményekben, s feltűnt neki a puritán prédikátor-író lelkes, prózai és verses bejegyzésekkel reagáló nőolvasóinak szokatlanul nagy száma.[8]

„Mintavételünk" harmadik darabja, a *Serva domine* című igehirdetés csaknem egy hónappal később, ugyancsak Sárospatakon hangzott el. Főszereplőiben, József gonosz testvéreiben, de még sokkal inkább a tékozló fiúban a korabeli hall-

7 A patronátusi rendszerről bővebben: Petrőczi Éva: Lorántffy Zsuzsanna és Medgyesi Pál. In: Petrőczi Éva: Fél-szentek és fél-poéták. Bp., 2002. 45-54. p.

8 Pesti Brigitta: „Lelki tűzzel tellyes prédikációk. Medgyesi Pál magyarországi könyvtárakban őrzött könyveinek XVII–XVIII. századi tulajdonosai és bejegyzései. In: *Confessio*, 2003. 2. sz. 37-40. p.

gatóság és a kései utókor egyaránt könnyűszerrel ráismerhetett arra a II. Rákóczi Györgyre, akit a legjobb akarattal sem nevezhetünk puritán-pártinak, s akinek szerencsétlen kimenetelű hatalmi kalandjáról a korábbiakban már röviden szóltam. A tékozló fiúra záporozó jelzők olyan életteliek, temperamentumosak és ízesek, hogy a mai olvasóra inkább szórakoztató, mintsem dörgedelmes, fenyegető szövegként hatnak. Valószínűleg főként azért, mert a bibliai történet megtévedt, apja fejére szégyent hozó ifját hitelesen magyar condrákban taszítja elénk a hallgatóit oly jól ismerő – s talán olykor a szent cél érdekében egyenesen manipuláló – igehirdető. A megtévedt, de apjával legalábbis számtalanszor konfliktusba keveredő fejedelemfi burkolt dorgálása után Medgyesi biztos érzékkel terjeszti ki a vádakat önmagára és a gyülekezetre is, ismét csak profán példákkal illusztrálva az emberi természet eredendően zabolátlan és zabolázhatatlan voltát: „Vegyük például itt avagy csak a' Joseph Báttyait, és kiváltképpen a' tékozló Fiat. Amazoknak, sok esztendők alatt feledékenységben ment nagy rút bűnök az ő szerelmes Josephjeknek el-árulásában, akkor juta osztán eszekben, mikor Aegyptusban kémeknek fogák őket és igen kezdék szorongatni… A' tékozló Fi mely negédes, szilaj, szeles tulok vala hajdan, magának tesző, édes attyát nem becsüllő, s' mindent csak semminek alétó nyalka, fajtalan, buja és rut dobsa Iffiu vala; azonban nagy hamar minden javait a' paráznákra és magához hasonló pajtásokra el-fecsérelvén, mivel hogy nagy tékozlással él vala: hirtelen való nagy szűkség támada a' tartományban, melyben vándorol vala: meg-kezde fogyatkozni; és nem lévén lekének hová tekeredni, mint hogy egész minden szép javai közzül semmi keze között nem maradt vala, az egy mezítelen testénél egyéb: egykor hát az czifra dús urfi disznó pásztorságra adta magát egy paraszt embernek nyája mellé: s a ki előbb a sok szép külömb külömb féle friss étkekben csak turkált, és orrát finnyogtatta felettek, a' disznó rút moslékját-is kedvessen fel-szörcsölné… Hiszem idvességes jó tanuság ez; jó tanétó mester tehát a próba, a' nyomorúság![9]

Egy válságos helyzetben élő, szorongó és szorongattatott gyülekezetet azonban nem hagyhatott pásztora még további feloldozás, feloldás és remény nélkül. A megnyugtatáshoz ismét csak a 17. századi köznapokban talál nyersanyagot, ezúttal azonban nem az állattenyésztés-földművelés, hanem a gyógyítás és a kisdedek gondozásának példázatként ugyancsak gyakorta előhozott területeinek köréből. A korabeli rusztikus kisvilág ezúttal jóval lágyabb, gyengédebb és így a prédikáció megváltozott céljait szolgáló elemei vannak itt jelen. Nem is lehet ez másként, hiszen ezúttal nem felrázni, hanem megnyugtatni akar a prédikátor. Az igehirdetés befejező része – biztos érzékkel – e két elem, a felrázó és az elsimító, a megnyugtató elegye, amikoris több korabeli orvos-diagnosztikai, majd csecsemőgondozási módszer leírásával – mint érzékletes képes beszéddel – mutatja be, hogyan dönthetjük el, hogy valaki él-e a Krisztusban, avagy a hit dolgainak szempontjából véglegesen halottnak kell tekintenünk: „Az eszes okos

9 Medgyesi Pál: Serva domine. Sárospatak, 1657. (RMK I. 923.) (továbbiakban: Medgyesi, 1657b.) 3-4. p.

Borbély, midőn tályogot gyógyét, lassanként gyógyétja, noha a sebet könnyen és hamar bé-gyógyéthatná; hogy tudnia illik nagyobbtul oltalmazza a beteget. Mivel a' rutság nehezen és későn tisztul ki, és ha csak mi kevés szorulna is benn a' testben, meg-ujulna a' nyavalya, s' gyakorta halálával emésztetnék meg az beteg. Igy a mi bölcs Orvosunk az Isten, látván sokszor, minémő sok rut nehéz bűnökre vonodnánk mi, s' mely nagy veszedelmekben esnénk; a' nyomorúságoknak békojában vét, s' abban jártat sokáig: s' így orvosolja dolgunkat. *Negyedszer*, ugyan valóban meg akarja Isten az szakadatlanul rajtunk forgó keresztek által, velünk e szemfény vesztő világot untatni… azért Isten úgy csekszik velünk, mint az okos dajka az igen csecses gyermekkel, keserű ürömmel vagy epével keni meg emlőjét, s' ugy untattya meg azzal, ugy választya-el a csecstől a gyermeket."[10]

Nézzük ezek után a viharos mondanivalót harmóniába oldó befejezést, amely egyenesen egy 17. századi belgyógyászati-kardiológiai közjátékkal illusztrálja a keresztyéni élet „diagnosztizálásának" módját: „Egyecske vagyon hátra. Igy szolsz itt talám: Áldott a' jó Istennek neve, hogy ez illy vétkes hitet-is nem szintén vetimeg, csak siessen az ember a' fogyatkozásokból meg térni… A' Doktorok, Orvosok, mikor a' Beteg állapatjárol ítéletet akarnak tenni, az *pulsust*, az élet erének verdeklését látják és próbálják meg annak illetése által. Mikor penig annyira el-nehezedik az sénlő(dő) ember, hogy minden mozgás lélegzés megszűnni láttatik abban, de még kétséges ha holé-meg nem é? pih-tallat (pihetollat) tésznek a' szájára, vagy vizet évegy pohárban a' szivére, s' ha azt láttyák, hogy mozdulánt, bizonnyal tuggyák, hogy benne még a' lelke. Igy cselekedjél te-is, midőn annyira megszállott a' nagy késértetekben, vagy akármi modon hited, hogy nem-is érzed azt; tedd az élet érére az ujodat, verdeklik-é, s mint verdeklik az, menj végére ha mozdulé még valamit szived…"[11] Ez az idézet egyébként az egyik legfontosabb puritán szellemű spirituális tevékenység, a *folyamatos lelki önvizsgálat* plasztikus bemutatása is, a testi önvizsgálat mozzanataiból vett metaforákkal.

Az itt bemutatott, többnyire igen „földönjáró", de égi dolgokat érintő példák talán érzékeltették valamelyest, hogy Medgyesi Pál és 17. századi puritán írótársai hogyan vetették meg a magasabb és tudatosabb szerzői kommunikációs szintet képviselő magyar széppróza, elsősorban a realista novella és regény alapjait. Ez természetesen nem tartozott, nem is tartozhatott vállalt céljaik közé, mégis az egész magyarságnak szóló *ráadás* lett, műveik léleképítő jelentősége mellett. Arra pedig, hogy példázataik miért táplálkoztak a biblicitás és a korabeli magyar hétköznapok elemeiből, választ kaphatunk a jeles néprajztudós, Lükő Gábor egyszerűségükben is tisztázó erejű, alábbi soraiból: „A primitív (esetünkben: a falusi, a mezővárosi, tehát a természetközelben élő ember!) anyagszerűen képzeli el a lelket, azt az erőt, amely az élő emberben dolgozott… Ha elhisszük, hogy Isten emberi nyelven szól a prófétákkal, azt is elhihetjük, hogy emberi szimbólumokban fejezte ki magát."[12]

10 Medgyesi, 1657b. 14–15. p.
11 Medgyesi, 1657b. 24–25. p.
12 Lükő Gábor: A magyar lélek formái. Bp., 1942. 15., 17. p.

Puritán szerzőink pontosan erre törekedtek: az ember Isten képére teremtett mivoltára emlékeztették hallgatóikat és olvasóikat, amikor a Teremtő dolgainak szüntelen, intenzív képviseletét a bibliai toposzok mellett csak az emberi világ realitásainak bevonásával tudták elképzelni és megvalósítani. A Kosztolányi által felemlegetett indulatos nyelvi „zajgás" tehát voltaképpen nem izgágaság volt (mint ahogyan ő sugallta), hanem rendkívüli intenzitású lelki elmélyültségük, s ugyanakkor életteli gyakorlatiasságuk beszédes bizonyítéka.

Rajki Zoltán

A könyv megszületésének története

Szigeti Jenő kiemelkedő művei közé tartozik a Kardos Lászlóval közösen írt *Boldog emberek közössége: A magyarországi nazarénusok* című könyv. A kötet 1988-ban jelent meg a Magvető Kiadó gondozásában, csaknem két évtizeddel később a tervezettnél. A szerzőpáros elképzelése nem csupán módszertanában számított újdonságnak a hetvenes évek elején, hanem ideológiai tabukat döngetett. Példanélküli gondolatnak tartották a szocialista országokban a marxista tudósok és keresztény lelkészek együttműködését a vallástudomány területén. A vállalkozást magas rangú állami és párt tisztviselők támogatták, de a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsának (SZET) elnöke féltékenységből egyházpolitikai manőverekkel megakadályozta a programot. A történet bepillantást nyújt a klasszikus Kádár-korszak szabadegyházi vonalon tapasztalható egyház- és kultúrpolitikájának mechanizmusába.

A szerzőpáros 1970 tavaszán találkozott először. Mindketten publikáltak korábban tanulmányokat a nazarénusokról. Kardos a bakonycsernyei kutatásai során figyelt fel rájuk.[1] Az általa ismert magyarországi felekezetek közül a nazarénusok életvitele emlékeztette leginkább az őskeresztényekre. Szigeti érdeklődését a múltjuk keltette fel. Első Magyarországon megjelent szabadegyházként bizonyítékul szolgált számára, hogy a kisegyházak kezdetektől a magyar vallásos élet szerves részei voltak, nem pedig külföldről behurcolt „betegségek". A nazarénusok legbefolyásosabb vezető szolgája – Soós Sámuel – támogatta a felekezet életével kapcsolatos kutatásokat, mivel az elkészült könyvön keresztül a hatóság és a társadalom hiteles információkat szerezhetett közösségükről. Ezáltal könnyebben rendezni tudják az állammal fennálló vitás kérdéseket. Különösen a katonaság kérdése foglalkoztatta a nazarénusokat. Fiataljaik ugyanis a fegyverfogás és az eskü megtagadása miatt börtönbüntetésbe részesültek. Soós biztatására írta meg Szigeti a „fehér könyvet". A könyv megjelenése érdekében a címlapon feltüntették a SZET elnökének nevét is, mert Palotay mások munkája által politikai karrierje mellett tudományos babérokra is pályázott.[2]

A közös érdeklődés arra késztette Kardost, hogy Szigetit egyenrangú társként bevonva tervet készítsen a nazarénusok múltja és jelene feldolgozását tartalmazó mű elkészítéséről 25 ív terjedelemben. A forráskutatáson alapuló második világháború végéig szóló történeti áttekintést Szigeti, az azt követő korszak szoci-

1 Kardos László: Egyház és vallásos élet egy mai faluban (Bakonycsernye – 1965). Bp., 1969.
2 Palotay Sándor – Szigeti Jenő: A nazarénusok. Bp., 1969.

ográfiai és szociológiai anyagait tartalmazó fejezeteinek elkészítését pedig Kardos vállalta. A „világnézeti ellentétek" áthidalása érdekében megegyeztek abban, hogy csak azok a gondolatok kerülnek a könyvbe, amelyekben mindketten egyetértenek elveik feladása nélkül.[3] A publikálásra a Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) ideológiai kiadójának számító Kossuth Kiadó vállalkozott.

A monográfia sikeres megvalósítására reményt adott Kardos kapcsolatrendszere. A Népi Kollégiumok Országos Szövetségének (NÉKOSZ) egykori főtitkáraként a magyar politikai, kulturális, gazdasági, művészeti és tudományos élet számos személyiségét ismerte. Nagy Imre miniszterelnök titkáraként az 1956-os forradalom leverését követően börtönbe került. A hatvanas évek végétől azonban aktívabb szerepet tölthetett be a tudományos közéletben. A Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete például őt jelölte a NÉKOSZ-ról készülő könyv szerkesztőbizottsága vezetőjének.[4] A szerződés megkötése előtt a Kossuth Kiadó vezetője – a kiszámíthatatlan politikai és egyházi reakció miatt – kikérte a párt vezetőinek véleményét. Az elképzelést Kádár János és Aczél György is támogatta, mert demonstrálja hívők és nem hívők között az alkotmány szellemében történő együttmunkálkodás lehetőségét a szocializmus érdekeit támogató, tudományos mű létrehozásában. A mű egyben az állam és az egyházak közötti együttműködés bizonyítékaként is szolgálna.[5] A szerzők a pártvezetők szóbeli támogató nyilatkozata után keresték fel az Állami Egyházügyi Hivatal (ÁEH) elnökét, Prantner Józsefet, aki szintén a kezdeményezés mellé állt. A kiadó és a szerzők a vezető politikusok megnyerését követően 1970. június 25-én a szerződést aláírták. A kézirat leadási határidejeként 1971. július 1-jét határozták meg.[6]

Prantner az elképzelés megvalósítása érdekében közbenjárását ígérte a SZET elnökénél. Kérésére a szerzők vállalták, hogy monográfiájuk előszavában megemlékeznek Palotay SZET-ben végzett tevékenységéről.[7] A könyv tervét végül közölték Palotayval. A SZET elnöke támogatásának fejében a saját nevének szerepeltetését kérte Szigeti neve helyett. A javaslatot Kardos visszautasította.[8] Palotay ezután élesen tiltakozott a közös munka ellen. Kifogásolta, hogy előzetes engedélyét nem kérték ki. A munkatársa pedig általa ellenőrizhetetlen módon, beleegyezése nélkül létesített szervezeten kívüli hivatalos jellegű kapcsolatot. Szigeti részvételét a projektben sem elvileg, sem politikailag nem tartotta pozitívnak, mert a tagegyházak bizalmát eljátssza. Szankcióként megszüntette Szi-

3 Szigeti Jenő levele a H.N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1970. november 12. (Szigeti Jenő gyűjteménye); Kardos László – Szigeti Jenő: Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok. Bp., 1988. 7–8. p.

4 Sirokmány Lajos: Komputerbe táplált fényes szellők. Ezer oldalas NÉKOSZ-dokumentumgyűjtemény. In: *Esti Hírlap*, 1971. január 26. 2. p.

5 Szigeti Jenő visszaemlékezése (Rajki Zoltán gyűjteménye) A szerzőpáros tervét az ideológiai szélsőség felháborodással fogadta.

6 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1970. november 12. A szerződés másolata. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

7 Kardos László levele Prantner Józsefhez. Budapest, 1970. október 31. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

8 Szigeti Jenő visszaemlékezése (Rajki Zoltán gyűjteménye)

geti SZET-nél végzett minden munkáját. Tudomására hozta, hogy adventista lelkészként irodalmi munkát csak egyháza vezetésének hozzájárulásával végezhet. Ellenkező esetben lelkészi szolgálatából elbocsátják, és világi foglalkozást kell keresnie. Felindultságában Szigeti személyi lapját és SZTK kartonját összetépte.[9]

Az egy hét haladék letelte után Szigeti válaszában ragaszkodott lelkészi hivatásához és – a könyv megírása mellett – késznek mutatkozott a SZET tanulmányi munkájában részt vállalni. Elfogadta egyházának esetleges szankcióját az előzetes bejelentés elmulasztásáért. Remélte azonban, hogy a Kardossal közösen készített terv elnyeri a SZET támogatását, mert az állam és az egyházak közötti jó viszony fejlesztését szolgálja.[10] Az Adventista Egyház országos vezetése (Egyháztanács) az 1970. novemberi ülésén Palotay mellé állt. Szigeti november 12-ei válaszában – korábbi nyilatkozatának megfelelően – elfogadta publikációinak előzetes egyháztanácsi cenzúráját, és vállalta a rábízott albertirsai, farmosi és pándi gyülekezetek pasztorálását.[11]

Kardos levélben kérte az ÁEH elnökének segítségét. Kifogásolta Palotay önkényes és apolitikus eljárását. A SZET elnökét azzal vádolta, hogy régóta ellenszenvet tanúsít az egyház és vallás témakörében végzett tudományos tevékenysége iránt. *A vallásos élet egy mai faluban* című könyve esetében pedig mindent elkövetett, hogy a mű megjelentetését megakadályozhassa. Palotay nyilvánosan nem mert kritikai véleményt formálni, mert a kötet pozitív reakciót váltott ki az MSZMP főtitkárától kezdve, a tudományos közéleten keresztül az egyházi személyekig. A konfliktus megoldása érdekében egy megbeszélést javasolt az érintettek bevonásával az ÁEH elnökének irodájában. Sikertelen kísérlet esetén az ügy párt- és állami fórumokon való tovább tárgyalását helyezte kilátásba.[12] Egykét nap múlva Kardos kérésére Prantner telefonon közölte, hogy Szigeti neve nem szerepelhet szerzőtársként a tervezett könyvön, mert az Adventista Egyház szabályai nem teszik lehetővé lelkészei számára, kommunistával való közös könyv elkészítését. Elzárkózott minden közvetlen beavatkozástól, és védelmébe vette a SZET elnökét. Szigeti számára pedig a lelkészi tevékenységének megszűntetése esetén nyílt volna lehetőség a kutatásban való részvételhez.[13]

Az ÁEH támogatásának biztosítása után összehangolt támadás indult Szigeti ellen. Az Adventista Egyház vezetése 1970. december 3-ai levelében nem járult hozzá Szigeti részvételéhez a tervezett kutatásban és felmentette a lelkészképző szeminárium vezetése alól. Palotay a SZET Lelkészképző Intézetének adminisztrációs

9 Szigeti Jenő visszaemlékezése (Rajki Zoltán gyűjteménye)

10 Szigeti Jenő nyilatkozata. Budapest, 1970. október 29.; Szigeti Jenő levele az ET részére. Budapest, 1970. október 29.; Szigeti Jenő levele Prantner Józsefhez. Budapest, 1970. október 29. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

11 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1970. november 9. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

12 Kardos László levele Prantner Józsefhez. Budapest, 1970. október 31. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

13 Kardos László levele Nagy Miklóshoz. Budapest, 1971. május 4. (Szigeti Jenő gyűjteménye) Az Adventista Egyház szervezeti szabályzatában nem szerepel olyan kitétel, amely tiltaná lelkészei számára az ateistákkal való közös tudományos munkát.

ügyeit másra bízta.[14] Ugyanakkor Soós Sámuelt felszólította, hogy szakítson meg Kardossal és Szigetivel minden kapcsolatot.[15] Az evangéliumi pünkösdiek pedig kifogásolták, hogy Szigeti a közösségükről ismertetést kíván közölni a Vigíliában, a SZET egyetértő határozata nélkül. Az eset érdekességét az adta, hogy Szigeti tanulmányát a felekezet korábbi vezetője – Fábián József – kifogástalannak tartotta.[16]

Szigetinek nem csupán a sajtóban végzett tevékenységéről kellett jelentést készítenie, hanem az Egyháztanács által jóváhagyott levélben lemondott a könyv elkészítésében való részvételről is.[17] Az elképzelést a szerzőpáros azonban nem adta fel. Kardos László 1970 decemberében beszélt Nagy Miklóssal, az MSZMP Központi Bizottságának tudományos közoktatási és kulturális vezetőjével. A konfliktusról Aczél György is tudomást szerzett. Mindkét politikus támogatólag nyilatkozott. Kardos bízva abban, hogy személyesen is meg tudja győzni Palotayt az ügy fontosságáról, nem kívánta közvetlenül bevonni a két politikust.[18] A konfliktus megoldása érdekében Szigeti személyes megbeszélést szorgalmazott a SZET elnökével és késznek mutatkozott folytatni tudományos tevékenységét az alkotói szabadság biztosítása mellett.[19] A tárgyalásra 1971. február 1-én került sor Hecker Ádám, Laczkovszky János (SZET alelnökei), Szakács József (H. N. Adventista Egyház megbízott elnöke), valamint Nagy József és Szebeni Olivér jelenlétében. A résztvevők elhatárolták magukat Szigeti korábbi nyilatkozatától. Szerintük Szigeti a SZET tanulmányi munkájában saját tevékenységét túldimenzionálta és ezzel közvetve vitatta a szervezet elnökének érdemeit. A politikai vád alól azonban sikerült Szigetinek tisztáznia magát, mert azzal vádolták, hogy egy amerikai magyar adventista lelkésszel (Botansky Igor) „illegális levelezést" folytatott egyháza vezetésének tudta nélkül. Az ügy érdekességét az jelentette, hogy Szigeti címét az Egyháztanács tagjai adták meg özvegy Gyarmati Bélánén keresztül Botanskynak.[20] A levelezést Szigeti az Egyháztanács nyomására még 1970 novemberében beszüntette. A kapott, valamint a küldött leveleket átadta az egyház vezetésének.[21]

Palotay, Kardos és Szigeti találkozója 1971. március 2-án történt a SZET elnökének irodájában. Palotay támogatást ígért a monográfia ügyében és hozzájárult

14 *Lelkésztájékoztató*, 1970. december. 5. p.; Szabó Ödön levele Szigeti Jenőhöz. Budapest, 1970. december 3. Palotay Sándor körlevele a SZETLI tanáraihoz és a tagegyházak tanulmányi felelőseihez. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

15 Szigeti Jenő feljegyzése (Szigeti Jenő gyűjteménye)

16 Szigeti Jenő levele Bérczes Lajoshoz. Budapest, 1970. december 15. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

17 Szigeti Jenő jelentése a sajtóban kifejtett munkájáról. Budapest, 1970. december 7.; Szigeti Jenő levele a Kossuth Könyvkiadóhoz. Budapest, 1970. december 14. Hasonló tartalmú levelet írt Kardos Lászlónak (Szigeti Jenő gyűjteménye) Az Egyháztanács a tervezett levelekből kihúzatta, hogy „nem látják jónak két különböző világnézetű szerző együttműködését". Szigeti Kardoshoz írt levele nem tartalmazta a Szigeti által összegyűjtött és feldolgozott anyagról való lemondást Kardos javára, illetve, hogy a levelet az egyházi vezetésnek a félreértések tisztázása végett bemutatta.

18 Kardos László levele Nagy Miklós részére. Budapest, 1971. május 4. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

19 Szigeti Jenő levele Palotay Sándorhoz. Budapest, 1971. január 13. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

20 Szigeti Jenő levele Palotay Sándorhoz. Budapest, 1971. február 9. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

21 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1970. november 9. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

Szigeti magánemberként való részvételéhez. Kilátásba helyezte közbenjárását 3–4 hónap múlva a Szigetit sújtó cenzúra enyhítése, vagy megszüntetése érdekében. A könyv előszavának megírását a kialakult konfliktusra, illetve a szaktudományi kompetencia hiányára hivatkozva nem vállalta.[22] Engedékenyebb magatartásának hátterében az állhatott, hogy tudomást szerezhetett a párt vezetőinek – köztük Aczél György – állásfoglalásáról. Feltehetően az ÁEH álláspontjára várhatott. A Hivatal ugyanis a háttérben egyeztethetett ez ügyben az állami-, és pártszervekkel mielőtt az MSZMP Tudományos Osztályának a jelentést elküldte volna.[23] A segítőkészség színlelése sem kizárt. A konfliktus élét az Adventista Egyház vezetőire akarta hárítani és rájuk hivatkozva akarta a tervet meghiúsítani.

Palotay az időhúzás taktikájához folyamodott. Kardos március 18-án levélben ismét kérte Szigeti részvételének engedélyezését a kutatásban, mert a SZET elnökének pozitív válasza után írni szándékozott az Adventista Egyház vezetőinek, és tájékoztatni szerette volna a Magyar Tudományos Akadémiát, a Kossuth Kiadót, és az MSZMP tudományos osztályát a a fejleményekről.[24] Palotay április 8-án Kardosnak azt tanácsolta, hogy Szigeti maga kérvényezze az Egyháztanácstól a közreműködésének engedélyezését, de neve továbbra sem szerepelhetett a könyv címlapján.[25] Április 20-án ismét beszéltek telefonon ez ügyben. Az ÁEH-ban ekkor már informálisan megszülethetett a döntés. Palotay már nem ígért semmit arra hivatkozva, hogy a végső döntést az Adventista Egyház vezetése hozza meg. Röviddel a telefonbeszélgetés után az Egyháztanács elutasította Szigeti kérését, mert szerintük a tervezett kutatások másodállás jellegű munkavégzést jelentenek számára.[26] Kardos a döntésről tudomást szerezve, 24 órát adott Palotaynak az adventista vezetés véleményének megváltoztatására. A SZET elnöke csupán a pártközpontból kapott utasítás esetén vállalta a közvetítést. Sikert azonban ekkor sem ígért a SZET demokratikus működésére hivatkozva.[27] Szigeti az Egyháztanácshoz írt válaszlevelében a Kardossal végzett kutatómunkáját a korábbi gyakorlatnak megfelelően szolgálata szerves részének tekintette. A Kardossal végzett kutatómunka mellett a rábízott négy gyülekezet lelkigondozását, valamint az Egyházterület és az Egyháztanács által ráruházott további feladatok elvégzését is vállalta.[28] Szigeti még két alkalommal (1971. május 6. és 12.) találkozott az Egyháztanács tagjaival és megígérte, hogy a Kardossal tervezett könyv

22 Kardos László levele Szigeti Jenőhöz. Budapest, 1971. március 18. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
23 Kardos László levéltervezete a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1971. március 15. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
24 Kardos László levele Palotay Sándorhoz. Budapest, 1971. március 18. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
25 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1971. április 8. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
26 Szabó Ödön levele Szigeti Jenőhöz. Budapest, 1971. április 20, Kardos László levele Nagy Miklós részére. Budapest, 1971. május 4. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
27 Kardos László levele Nagy Miklóshoz. Budapest, 1971. május 4. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
28 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1971. április 25. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

munkálataiban nem vesz részt.[29] Döntését annak tudatában hozta, hogy az egyházvezetés elbocsájtó határozata esetén állást ajánlottak neki a Történettudományi Intézetben. Szigeti viszont ragaszkodott a lelkészi hivatásához.

Kardos a SZET elnökének manipulációja ellen Nagy Miklós segítségét kérte.[30] Az ÁEH feljegyzésében a nazarénusok történetének és jelenének marxista feldolgozását ennek hasznosságát elismerte, de a kötet megjelenését a felekezettel folytatott tárgyalások lezárulta után tartotta kívánatosnak. Szigeti részvételét a kutatásban a későbbiekben sem tartotta célszerűnek, mert kényelmetlen helyzetbe hozná az államhoz lojális adventista vezetést. A felekezet tagsága és a lelkészek között ugyanis a más egyházakkal való közös munka is feszültséget okozott. Egy adventista lelkész ateistával való közös munkája még inkább veszélyeztetné a Hivatal által elért eredményeket. Az ÁEH jelentése szerint az adventista világszervezet is elutasította az elképzelést, ezért a könyv megjelenését felhasználnák a lojális egyházvezetés ellen. Hasonló magatartást feltételeztek a szakadárok oldaláról is. A Hivatal elnöke szintén elvetette a közvetlen pártállami beavatkozást az ügyben.[31] A párt elfogadta az ÁEH véleményét, mert Aczél György Kardos megkeresésére elzárkózott a nyílt nyomásgyakorlástól. Megoldásként egyedül Szigeti „világi" munkavállalását tartotta megfelelőnek.[32]

A konfliktus megnehezítette, de nem szüntette meg Szigeti tudományos tevékenységét. Szigeti az Adventista Egyház elnökének hallgatólagos beleegyezésével Gaal Péter néven publikált. Az írói álnév segítségével kerülte el az őt sújtó cenzúrát.[33] A szerzőpáros a Néprajzi Múzeum adattárában a *Magyar nép vallásos élete* című gyűjtemény létrehozását tervezte a keresztény népi vallásosság emlékeinek összegyűjtése érdekében.[34] A kialakult helyzet miatt írásos megállapodásban rögzítették a két fél kötelezettségeit. Szigeti maradt a nazarénusok történeti forrásanyagának felkutatója és összegyűjtője. Feladata még a rendelkezésre álló adatok elemzése, valamint a megfogalmazott anyag rendelkezésre bocsátása a végleges mű számára. A fentieken túl a jelenkori anyag rendszerezésében és összegzésében is szerepet vállalt. A nehézségek ellenére a könyvben nyilvánvalóvá teszik Szigeti társszerzőségét és a tudományos apparátusban feltüntetik tudományos teljesítményét.[35] Szigeti a szóbeli megállapodás alapján Gaal Péter néven írja meg a könyvét. Az anyaggyűjtést is folytatták Soós Sámuel tudtával és hathatós segítségével. Palotay látva, hogy képtelen a kutatás folytatását megakadályozni az Egyháztanácson keresztül Szigeti szolgálatból való elbocsátását ha-

29 Szigeti Jenő levele a H. N. Adventista Egyház egyháztanácsához. Budapest, 1971. május 12. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
30 Kardos László levele Nagy Miklóshoz. Budapest, 1971. május 4. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
31 ÁEH feljegyzése. Budapest, 1971. június 3. Magyar Országos Levéltár, XIX-A-21-d-002-5/1971. 58. dob.
32 Szigeti Jenő visszaemlékezése (Rajki Zoltán gyűjteménye)
33 Szigeti Jenő levele Kádár Imréhez. Budapest, 1970. december 31. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
34 Kardos László: Javaslat a néprajzi múzeum adattárában létesítendő „Magyar nép vallásos élete" gyűjtemény alapítására. Budapest, 1970. szeptember 15. (Szigeti Jenő gyűjteménye)
35 Kardos László nyilatkozata. Budapest, 1971. április 30. (Szigeti Jenő gyűjteménye)

tározta el. Majd ezt a határozatot egy hét múlva megváltoztatva Szigetit családjával együtt Békéscsabára helyezték 1971 novemberében. Új lakóhelyén Békés és Csongrád megyében folytatta a kutatómunkát, a helyben található nazarénusokra vonatkozó anyag összeszedésével. Néhány évvel Szigeti Budapestre való visszaköltözése után, amikor a történeti anyag összegyűjtése befejeződött, intenzív munkába kezdtek. Ötven nazarénus vezetővel készítettek mélyinterjút és 25 gyülekezetet látogattak meg, miközben a könyv anyagát véglegesítették fejezetről fejezetre haladva. Szigeti a történeti résszel 1979-ben elkészült. Kardos a munkájával lassabban haladt, mert a NÉKOSZ köteteken dolgozott. Halálakor (1980) azonban a szociológiai rész 80–90 %-val elkészült. A szociológiai kérdőívek adatait Ugró Miklós összegezte, és Kardos felesége – Pogány Mária – fejezte be a munkáját. A kéziratot még 1980-ban leadták a Kossuth Kiadónak.

A kiadó a könyvet gyorsan meg akarta jelentetni. A szakmai lektori vélemény is gyorsan elkészült, de évekig nem történt semmi. A politikai lektor a nazarénusok történetében a párt titkos történetét fedezte fel, ezért a kötet publikálását levették a napirendről. A korábbi reklám, valamint a bel- és külföldi megrendelések miatt a megjelenés elhúzódása kényelmetlenné vált a kiadónak. Megoldásként felmerült a belső kiadványként való publikálása, zárt kiadványként 500 példányban, de ezzel még jobban felhívták volna a figyelmet a műre. Végül az MSZMP a Magvető Kiadó vezetőjének (Kardos György) ajánlotta fel a mű megjelentetésének lehetőségét. Kardos Györgynek megtetszett a könyv és 1988-ban csaknem két évtizedes késéssel olvashatóvá vált a nazarénus monográfia. A 2000 példányban kiadott könyv néhány nap alatt eltűnt a boltokból. A ma is olvasmányos és lényeges információkat tartalmazó munkát érdemes volna újra kiadni.

Simon Zoltán

„Szappan és víz” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének tükrében

Marosvásárhely (Tg-Mures) vonzáskörzetében meghúzódó Nyárádkarácsonfalva (Craciunesti), nemcsak a térség viszonylatában, de országos szinten is fémjelzi az erdélyi „Kalapos Gábor” cigányságnak etnikai, kulturális jegyeit. Nyárádkarácsonfalva (Nyárádkarácson), mint községközpont több települést integrál a román közigazgatási elveknek megfelelően, ugyanakkor témánk kapcsán említésre szorul az 1950-es évek után Karácsonfalvával összenőtt Folyfalva (Foi), a tőle beljebb, a Nyárád folyó bal partjára eső Somosd (Cornesti), illetve Hagymásbodon (Budiu Mic) alkotja a község azon falvait, ahol meghatározó a gáborcigányok társadalmi erőtere.

A karácsonfalvi cigányság, főleg a rendszerváltást követően az autochtonnak mondható etnikai, kulturális jegyei mellett, manapság a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház felekezeti tagságával hívja fel magára a figyelmet. Éppen ezért vizsgálódásunk központjában a lokális *cigány-cigány* kapcsolatok,[1] illetve a *cigány-magyar* kapcsolatok interferenciális hálózataiban rejlő, új vallási-kulturális elemekkel telítődött szocializációs-reszocializációs folyamata áll. A szocializáció-reszocializáció fogalma esetünkben integrálja azt a fajta helyi társadalmi normák, értékek és erkölcsök destabilizációját, illetve határfenntartási stratégiák eltolódását, amelyek napjainkra újra írják, definiálják a cigány-magyar[2] kapcsolatokat.

1 Ezalatt a megkeresztelkedett és a még nem, vagy megkeresztelkedni több okból nem akaró cigány tagok, kisebb családi közösségek olykor-olykor szembenálló értékpozícióit értjük

2 Sok helyütt Karácsonfalva nemzetiségi beosztásánál, hagyatkozva a hivatalos népszámlálási adatokra, magyarokról, cigányokról, illetve románokról beszélnek. A falu románságának számarányára vonatkozó adatokkal magunk is számolunk (etnikai, nyelvi adatok 1880-1890 között: 1850: 203 román, 1880: 143 román, 1890: 131 román, a nemzetiségi és anyanyelvi adatok a következőket mutatják 1900-1941 között: 1900: 4 román, 1910: 5 román, 1920: 228 román, 1930: 10 román (anyanyelv szerint), 1930: 220 román (nemzetiség szerint), 1941: 10 román (anyanyelv szerint), 1941: 10 román (nemzetiség szerint), 1977-es Nyárádkarácsonra vonatkozó népszámlálási adatok magukba foglalják Folyfalva, illetve Káposztásszentmiklós-Csiba adatait, eszerint 1977-ben 143 a romám nemzetiségűek száma, 1992-ben pedig 23 román személyt regisztráltak. A 2002. évi népszámlálás 30 román személyt tűntet fel etnikai alapon, anyanyelvi adatok szerinti a román anyanyelvű személyek száma 19. Vö. Varga E. Árpád: Erdély etnikai és felekezeti statisztikája I. Kovászna, Hargita és Maros megye népszámlálási adatok 1850-1992 között. Bp.-Csíkszereda, 1998. (továbbiakban: Varga, 1998.) 355-357. p. Ezen románság Nyárádkarácsonfalva egykori görög katolikus közösségét képezi, akik a 19. századra már egy etnikai, nyelvi

A karácsonfalvi cigányság új vallási-társadalmi feltételeit, nemcsak kívülről ható modernizációs hatások alakítják, hanem az a közösségi kényszer fogalmazódott meg, elsősorban nagyobb nemzetségi-családi körökben, amikor is önmagukat újra definiálják, belső szuggesztív módón, másfelől pedig a „külvilág" számára kívánnak megfelelni úgy, hogy szinte öntudatlanul felülírják identitásukat kifejező társadalmi-kulturális jelenségeiket. Mindez különböző nyitáson és záráson alapuló társadalmi-kulturális, vallási és erkölcsi mechanizmusokat kíván meg. Dolgozatunkban ezeket a folyamatokat, helyi társadalmi klikkeket próbáljuk meg feltárni, képet adva reményeink szerint a cigányság saját magáról vallott vallási, kulturális, erkölcsi normáiról, és nem utolsó sorban az általuk oly sokszor hivatkozott „igaz hitről", helyi szóhasználattal élve a „szombatosságról".

Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról

Minthogy a közösségi eredettudat az adott nép kollektív ősiség elvének általánosabb érvényű, komplexebb tér és idődimenzió szerkezetével, meghatározásával bír, így a karácsonfalvi Kalapos Gáborok is vallják, hogy őseik Indiából származnak, egy Ciklina nevezetű szigetről, állítólag innen a cigány elnevezés is. Ezen forrást természetesen nem tekintjük tudományos megalapozottságúnak, annál relevánsabb, hogy az Indiai eredet úgy tudatosul a karácsonfalvi cigányság körében, mint azon egykori társadalmi hovatartozás (a négy bevett indiai társadalmi csoporton kívülieknek tartják magukat, vagyis feltehetőleg a párja csoport tagjaihoz tartozhattak) amely vándorlásra kényszerítette őket. Ez a fajta „rangon aluliság" tovább élt közösségi emlékezetükben, többek közt ezért nem minősül pejoratívnak számukra a cigány megnevezés. Azonban egy kissé más a helyzet a Kalapos Gábor megnevezést körüllengő eredetiség társadalmi megbecsülése. Ez esetben a helyszín és idő eltér, a történetiség is új értelmezési határok közé kényszerül, ugyanis nemcsak a karácsonfalvi cigányság, hanem általában az össz erdélyi Kalapos Gábor cigányság vallja, hogy közelebbi őseiknek Bethlen Gábor erdélyi fejedelem adott menlevelet és ezzel járó kiváltságokat hosszú ideig élvezhették, ezért nevezik magukat Kalapos Gáboroknak. Talán pontosítjuk a cigányság eredte körül kialakuló nézeteket, ha Michael Sincalair Stewarttól kölcsönzünk egy rövid, de a cigányság eredetére utaló ellentmondásokat leegyszerűsíteni látszó tömör gondolatot, miszerint: „Valamennyi eredetmodell egyazon alapgondolatra megy vissza: valamikor egy etnikai csoport elhagyta Indiát, és különböző megpróbáltatásokon és gyötrelmeken keresztül

asszimiláción estek át, egyrészt a többségi magyar nyelvi környezet hatására, másrészt a különböző politikai ideológiák erőszakos asszimilációs hatásai következtében. Tehát a népszámlálási adatokra is hagyatkozva megállapíthatjuk a románság, illetve görög katolikusság, – ha változó tendenciával is – számbeli, és nem utolsó sorban, nemzeti, etnikai jellegűk térvesztését. Vö. Simon Zoltán: Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségében. In: *Egyháztörténeti Szemle*, 2003. 2. sz. 100-132. p. Napjainkra Karácsonfalván az egykori görög katolikusság vallási-etnikus identitásjegyei nem befolyásolják a helyi társadalmi egyensúlyt, különösen nem tudatosul mindez a cigányság számára, akik minden helybéli nem cigány személyt cigány-magyar, magyar-cigány kölcsönösségi viszonyban kezelnek. Dolgozatunkban ezért beszélünk pusztán cigány-magyar viszonyról.

mind a mai napig különálló etnikumként, maradt fenn. Ez a jelenleg történetesen (bizonyos helyeken) roma néven ismert, s többé-kevésbé nem roma környezetének kihasználásával tarja fenn magát. Mindezek ellenére, ahogyan azt George Soulis kimutatta (1961), sokféle kérdés merül föl a cigányok bármely csoportjának történeti folytonosságát illetően."[3]

Az erdélyi Kalapos Gáborok eredetkérdésére vonatkozó bármiféle válaszadást, reflexiót meghaladottnak érzi jelen írásunk üzenete, tartalma. A fentiekben vázolt eredetkonstrukciók szigorúan a vizsgált közösség, főleg idősebb tagjainak szájhagyományán alapszik, mindazonáltal nem is célunk a Kalapos Gáborok eredettudatának bármiféle elemzése, vagy a cigányság eredetével foglalkozó tudományos álláspontok vitatása. Márt csak azért sem mert a kutatás a közösség vallási életére irányul elsősorban. A karácsonfalvi cigányság vallási élete,[4] pontosabban a H. N. Adventista Egyház közvetlen szerepe a helyi cigányság társadalmi életében már egy több évszázados, erős etnikai, identitásjegyekkel átitatott kulturális közegben interpretál új szocio-kulturális normakészleteket.

Több éves kutatásai megfigyeléseinkre alapozva kijelenthetjük, – ez nemcsak a karácsonfalvi Kalapos Gáborok közösségét fedi le – hogy a Kalapos Gáborok körében egyértelműen definiálható az a fajta társadalmi értékkonstrukció, amely egy folyamatos határépítést, elhatárolódást von maga után a többi erdélyi, de a magyarországi cigánysággal szemben is. Mindezt jól jelzi viseletük, nyelvük, házassági szokásuk megőrzése, konzerválása, továbbá erős endogámiájuk, vagyis a szigorú értelemben vett belterjes házassági szabályok érvényesítése minden esetben. Precedens értékű, hogy első, másod, harmad fokú unokatestvérek is összeházasodnak ha ezt így kívánja nemzetségi, családi értékpozíciójuk megtartása.

A Kalapos Gáborok erdélyi magyarsággal való kulturális kapcsolatának több évszázados állandósultsága, a hétköznapok szintjén szerveződő együttélési stratégiák kölcsönösségi viszonyrendszere – főleg a rurális vidékeken –, vagyis a tágabb értelemben vett társadalmi, szociális együttélési gyakorlatok nemcsak nyelvi, kulturális kölcsönhatásokat feltételeznek, hanem értékbeli, mentalitásbeli átfedéseket is integrálnak a két etnikum között. Az utóbbira példaként szolgálhat a 2002-es népszámlálás kapcsán felmerülő nyelvi, nemzetiségi, vallási kategóriák anomáliája a népszámlálási biztosok szemében, amikor is a karácsonfalvi ci-

3 Stewart, Michael Sinclair: Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. Bp., 1994. 20. p.

4 A Hetednapot Ünneplő Adventista Gyülekezet térnyerését megelőzően a karácsonfalvi cigányság egy része a református egyházhoz tartozott, azonban mindez adminisztrációs kereteket merítette ki, vallásukat nem gyakorolták, legfeljebb maga a keresztség ténye jelentette az egyetlen szakrális, egyházi kapcsot a református egyház hivatalos képviselői és a cigány közösség, személyek között. Pontosabban a református egyház és vallási rendszere a cigány közösségen belül nem tudta kifejteni hatását lelki, teológiai értelemben. A karácsonfalvi cigányság vallási életében az igazi áttörést az adventista vallás térnyerése, megszilárdulása, hittételeinek teljes befogadása jelentette/jelenti, amelynek hatásai érezhetők a tágabb értelemben vett társadalmi-kulturális életben. Elsősorban ezért feleltetjük meg a karácsonfalvi cigányság vallási életét a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Gyülekezet térnyerésével.

gányság, anyanyelvét tekintve cigánynak vallotta magát, nemzetiségét tekintve magyarnak, vallását illetően pedig legnagyobb hányada ortodoxnak.[5]

Mielőtt tovább haladunk vizsgált közösségünk elemzésén meg kell jegyeznünk, hogy az erdélyi Kalapos Gáborok történeti, kulturális életének egzakt feltárása mind a mai napig nem történt meg, legjobb tudomásunk szerint. Tanulmányunkat egy részeredménynek tartjuk, azonban azon hipotézisünket általános érvényűnek könyveljük el, miszerint az erdélyi Kalapos Gáborok társadalmi-kulturális élete kitágulni, és ezáltal alakját változtatni kényszerül, pontosan avégből, hogy közösségi erejük mára már nemcsak kultúrájukban, szokásukban, nyelvükben gyökerezik, hanem új vallási tartalmakkal telítődnek ezek, és így konstruálódik egy egyre inkább általános értelemben is példaértékűvé, követendővé váló új Kalapos Gábor cigány etnikai arculat, egy új vallási-társadalmi struktúrában, amely további kutatási eljárásokat, eredményeket követel. Erdély szerte leginkább a kisegyházak és egyéb újabb keletű vallásfelekezetek generálják ezt a folyamatot. A Kalapos Gáborokat többnyire a H. N. Ü. Adventista Egyház missziós munkája terelte az egyház kötelékébe, illetve ugyanilyen hatásokat ért el a Baptista Gyülekezet, a Pünkösdi Gyülekezet Kolozsvár, Nagyvárad, Brassó és egyéb erdélyi-partiumi nagyvárosok vonzáskörzetében.

A karácsonfalvi cigányság identitástudata erősen lokális, helyhez kötött, a falu társadalmi életében való szerepvállalásuk, saját elmondásuk szerint ötszáz éves múltra tekint vissza. A cigány telepen egy központi helyet emlegetnek, amely mára már eredettudatukban szakralizálódik, és ezt az „Öreg Máté Hídjának" nevezik (O podo le Maticaco). A Rüdeg és a Tondor családot legalább ilyen ősinek tekintik. A karácsonfalvi cigányság lokális identitástudata, „karácsonfalvisága" új közösségi definícióként létezik az erdélyi Kalapos Gáborok körében, ez a fajta konstrukciós munka egyben életmódbeli, mentalitásbeli és erősen helyhezkötött, pontosabban Nyárádkarácsonfalva, mint település szerkezeti egységének keretében, szociometriájában, cigányság és magyarság által beélt szakrális és profán térszerkezetek egymásraépülésén alapszik. Amikor identitásproblémáról beszélünk a karácsonfalvi cigányság esetében, nem premisszaként határozzuk meg magát a fogalmi összetevőnket, ugyanis ha identitásprobléma van, akkor az ezt generáló mozgás és változás is elemzésre szorul, azonban jelen dolgozatunkban pragmatikus okokból azt az identitás folytonosságot próbáljuk meg szemléltetni, amikor is az egyén és közösség egyaránt „olyan meghatározó jegyekkel lássa el önmagát, amelyek csak akkor ér-

5 *Népújság* [Marosvásárhely], 1999. május 22. Az önmagukat nemzetiségi tekintetben magyarnak való cigány személyek esetében az a fajta szimpátia, pozitív töltésű hasonulási stratégia rejlik, amelyet mentalitásbeli átfedésnek neveztünk, a cigánynyelv hivatalos deklarálása pedig egyértelműen a cigány öntudat, etnikus önkép tükörreflexiója, az ortodox vallás pedig az egykori görög katolikus – mára már ortodox – egyház temetőjébe való temetkezés hivatalos feltételinek elnyerésével van összefüggésben.

vényesek a jelenben, ha a múltra is érvényesek voltak, illetve ha van esély arra, hogy a jövőben sem vesztik el érvényességüket."[6]

Esetünkben az identitásválságot nem annyira a közelmúlt romániai történelmi fordulatival hozzuk kapcsolatba – természetesen ennek ellenére elismerjük a különböző történelmi korok cenzúráinak identitáselemekre gyakorolt hatásait, amelyek egyének és csoportok éntudatát rendítették meg – hanem annál inkább a lokális cigány társadalmon belüli egymásnak feszülő értékkategóriákon keresztül próbáljuk megragadni a különböző identifikációs jegyeket, amikor is a társadalmi változásokon túl, számolnunk kell az adventista vallás lelki-és szociális értelemben vett megélésének jelenségköreivel.

Nyárádkarácsonfalván, más erdélyi falvak településszerkezetéhez hasonlóan, a cigányság egy marginális pozícióba berendezkedett teleppel bír. Az Alsó-Nyárádmente településeihez viszonyítva,[7] először Nyárádkarácsonfalván következik be az a fajta íratlan, de hosszú ideig mindkét fél által tiszteletben tartott társadalmi norma, szabály áthágása, miszerint cigány család nem költözhet be a falunak, a magyarság által belakott centrális részébe.

A magyar és cigány közösségi emlékezet egyaránt a Gáborok nemzetségéből, Bánot említi, aki családjával 1970-es évek elején költözött be elsőnek a faluba. Ez mérföldöknek számít a falu életében, ugyanis kezdetét veszi, főleg a rendszerváltást követően az a tudatos „honfoglalás" a cigányság részéről, amely a falu immár főbb központi területeinek kisajátítását jelenti, mindez egy új jövő építésének orientáltságával, immár főút mellett lakó cigány polgárként.[8]

A karácsonfalvi cigányság lényegében kisebb-nagyobb nemzetségekre, nagycsaládi szerkezetekre osztható. A legfontosabb családok a Burcsák, Gáborok, Ruszkik, Tondorok, Rostások. Mára a családok közti társadalmi differenciáltságot az a fajta vagyoni státus jelenti, amelyet a pénz határozz meg. A közösségen belüli társadalmi rang kifejeződésének másik fontos eleme a nemzetségről, nemzetségre öröklődő ezüstpoharak, amelyek az egykori nemzetségek bevésett szimbólumaival[9] továbbörökítik az egyéni, családi társadalmi önbesorolás vagyoni, erkölcsi tényét, vagyis a társadalmi hierarchia rögzítését.

---

6 Bodó Julianna: Etnikai jelképek és identitás. In: Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Szerk.: Ujváry Zoltán – Eperjessy Ernő – Krupa András. Békéscsaba-Debrecen, 1991. 67-71. p.

7 Az Alsó-Nyárádmente alsó felének falvaiban (Ilencfalva, Dózsa György [Lukafalva], Lőrincfalva) erős szembenállás tapasztalható a magyarság részéről, a beköltözni vágyó cigánycsaládokkal. Pontosabban ezen falvakban egy pár beköltözött cigány családról tudunk, akik a Kalapos Gáborok nemzetségéhez tartozóknak vélik magukat, de ez esetben csakis erős szimbiózisban, kölcsönös gazdasági függésben tudnak élni a magyarsággal, ami sok esetben napszámos munkával jár együtt, általában vagyonosabb magyar családoknál. Az itteni magyarság a cigányság ez a fajta gazdasági függésének stabilizálásában véli fenntartani értékpozícióját.

8 Vö. Gagyi József: A kicsi cigány és társai. In: Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön. Csíkszereda, 2002. 49-69. p. (továbbiakban: Gagyi, 2002.)

9 Barabás László: A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar-cigány egymásmellettiség. In: *Keresztény Szó*, 1997. április.

A karácsonfalvi cigányság fő megélhetési forrását, még bő fél évszázad tekintetében is a bádogos munka jelentette, az 1980-as évek eleje az az időszak, amikor is a kereskedelem (főleg a házaló kereskedelmet értjük alatta) látványosan és egyre intenzívebben töri meg a hagyományos bádogos munkával foglakozók számát, és mint új létfenntartási stratégia válik egyre általánosabbá. Ennek függvényében hamar körvonalazódni látszik a helyi cigányság szociális önképe. Az 1990-es évek gazdasági liberalizációja még jobban felgyorsítja a folyamatot, a helyi társadalmi berendezkedés sok esetben felcserélődik a szélesebb kereskedelmi kapcsolatokkal rendelkezők javára, illetve napjainkra stabilizálódni látszik a pénz, vagyoni reprezentációk színes skáláján alapuló társadalmi ranglista.[10]

Eszerint a legelőkellőbbeknek számítanak az arannyal kereskedők. Aztán következnek, akik edény- és szőnyegforgalmazásból, valamint kézművességből tartják fent magukat. Ez a fajta „mesterségbeli" differenciálódás, és ennek árnyalatai, új értékpozíciók kivívását erőlteti a karácsonfalvi cigányság körében. Ennek az új értékpozíciónak vagyoni statuálása válik mozgatórugójává a cigányság, a falu belső terébe irányuló gyors mozgásának, térfoglalásának.

E ranglistának nemcsak cigány-cigány vonatkozásban van döntő szerepe a helyi társadalmi normatívákban, hanem a magyarság hagyatkozva az adott cigány családok saját értékpozíciójuk kinyilvánításának, külön-külön kezeli e csoportokat, akár egymás fölé is helyezi őket. A cigányság faluba történő beköltözése során, követi azt a fajta határépítési folyamatot, amelyet vagyoni különbözősége szabályoz, vagyis azonos rangú és egymással rokonsági kapcsolatban lévő cigány családok, lehetőleg egymás mellett, vagy egymás közelében vásárolnak házakat. A magyarság szinte irreálisnak tűnő anyagi haszon reményében, – ugyanis a cigányság pontosan a zökkenőmentes családi, nemzetségi alapon történő területfoglalás érdekében, a ház reális értékének a többszörösét is képes kifizetni – legtöbb esetben alkalmazkodik, illetve elfogadja a cigányság által diktált településszerkezeti deformációt, sőt olykor-olykor versenyszerűen kínálják házaikat, ugyanis a szomszédos településeken nem kis haszon reményében új életet kezdhet a házát eladó legtöbb magyar család.[11] Ez a fajta térfoglalás a cigányság részéről, egy tudatos, jövőbe tekintő többség-kisebbség viszonynak a felszámolására irányuló magatartás, amelyet a már faluba betelepült családszervezet szabályoz. A cigányság perspektívájából nézve a többség-kisebbség viszonyt alapvetően a jogi/adminisztratív asszimetria jellemzi, amely viszonyban egyelőre még a magyarság van felül és a „kisebbségi" helyzetben lévő cigányság van alul. Alapjában véve a többség-kisebbség viszony konfliktusos megoldásokon alapszik, ugyanis „az etnikai csoportot sújtó regionális fejletlenség, a domináns csoport irányából jövő etnikai szeg-

10 Vö. Simon Zoltán: Objektív vizsgálat a nyárádkarácsonfalvi cigányság gazdasági élethelyzetének függvényében, és az ebből adódó elhatárolódási aspektusok a cigány-magyar együttélésben. In: Kultúrák között. Az I. És II. Interkulturális Diákkonferencia válogatott előadásai. Szerk.: Deák István – Kabai Lóránt – Mizser Attila. Miskolc, 2004. 70-83. p. (továbbiakban: Simon, 2004.)

11 Simon, 2004. 72-73. p.

regáció, valamint az ezek hatására fölerősödő etnikai szolidaritás általában konfliktusgeneráló tényezőként összegződik, etnikai mozgalmakat vált ki."[12]

Vizsgált településünkön a cigányságot és a magyarságot erős és jól jelzett (enmarked)[13] szociális határok választják el egymástól. Az etnikai alapon szerveződő határok esetünkben összemosódnak a cigány-magyar konfliktus alapon létrejövő szociális határokkal, pontosabban a határsértés elsősorban szociális szabályszegésnek minősül, amelyet maga a határsértés szociális aspektusa határozz meg, nem pedig a konfliktus alaptermészetét megindító etnikai hovatartozás ténye.[14]

Az általános konfliktushelyzeteknek leginkább verbális, magatartásbeli vetületei vannak. A távolságtartás mindkét fél részéről megfogalmazódik. E szembenállásnak cáfolatai is vannak, amikor a hétköznapok interakcióiban, és a társadalmi élet felszínén ezek az átjárhatatlanságok eltűnnek. Az etnikumok közötti szimmetrikus viszonyról jó példát közvetítenek a multietnikus, polietnikus társadalmak (itt főleg az Amerikában élő etnikumok egymáshoz való viszonyának vizsgálatát kell érteni),[15] ahol az elemzések során nem mindig körvonalazódnak a szimmetrikus, asszimetrikus viszony közötti határvonalak, illetve az, hogy ezek milyen mértékűek. Nyárádkarácsonfalván az 1990-es évek elejéig cigány-magyar viszonyban fennálló konfliktusosságnak látványos jelei egyáltalán, illetve alig-alig mutatkoztak. Az aszimmetrikus alapviszony egyértelműen nem befolyásolta a karácsonfalvi interetnikai kapcsolatokat, vagyis a mindennapi kapcsolatok, találkozások nem a hatalmi alapon szerveződő aszimmetria szabályai szerint alakultak.

Napjainkban viszont egy mentális/szimbolikus konstrukcióról[16] beszélhetünk amikor is a magyar-cigány viszonyban felcserélődő „cserekapcsolatok" és egymásrautaltság különböző aspektusaiból kiindulva, leginkább egy fordított előjelű, vagyis cigány-magyar viszonyról kapunk képet, illetve egy magyar „lent" cigány „fent", és fordítva beálló, stagnáló viszony, „társadalmi kiegyenlítődés" kényszere látszik körvonalazódni.

Azt mondhatjuk, hogy szinte mindenik cigánycsaládnak állandó kapcsolata van két-három magyar paraszti családdal, akiktől zöldséget, tojást, lisztet, stb. vesznek. Ezek a magyar családok sok esetben, de főleg ünnepekkor süteményeket és kenyeret sütnek a cigány családoknak. Ez a fajta interakció a hétköznapok minden szintjén ismeretes. Vagyis „a mentális/szimbolikus folyamat nem csupán átélhetőbbé teszi a helyzetet egyik vagy másik etnikai csoport számára, hanem szilárd etnikumközi viszonyokat is termel."[17]

A cigányság a rendszerváltást követően fokozatosan megpróbálja felszámolni a magyarság által legitimált helyi társadalmi értékpozíciót, vagyis a számuk-

12 Bíró Zoltán: A megmutatkozás kényszere és módszertana. In: Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. Csíkszereda, 1996. (továbbiakban: Bíró, 1996.) 256. p.
13 Bíró, 1996. 254. p.
14 Bíró, 1996. 254-255. p.
15 Bíró, 1996. 255. p.
16 Bíró, 1996. 257. p.
17 Bíró, 1996. 258. p.

ra kijelölt másodlagos szociális mozgásteret egyre frekventáltabban ellensúlyozzák az 1990-től beálló reprezentánsabb gazdasági helyzetükből fakadó vagyoni felemelkedésükkel, amely maga után vonta/vonja a cigány közösség primátusát a helyi társadalomban. Ez a stratégia pedig megteremtette a cigányság számára is, azokat a szimbolikus elhatárolódási formák alkalmazását, amelynek célja, „hogy a magyarok fejében alakítson ki másfajta reprezentációkat az elitről (értsd a karácsonfalvi cigány elitet), amely szeretné kikényszeríteni a társadalmi világ új szemléletét és új felosztását."[18]

Adventista vallás a népszámlálások tükrében

Végigtekintve Nyárádkarácson felekezeti adatait kitűnik,[19] hogy az egyéb kategórián belülihez sorolandó neoprotestáns, ezen belül is adventista vagy pünkösdista felekezeti tagokkal, legalábbis deklarált formában egészen 1930-ig nem találkozunk. (Ld. 2. táblázat.) Az 1930-ban egyéb kategórián belüli, baptista, illetve adventista felekezetű személyek, legjobb tudomásunk szerint nem cigány nemzetiségűek. A lényegesen kisebb számú cigány közösségek egy hányada ebben az időszakban felekezetileg a református egyházhoz tartozónak vallotta magát, illetve az egyéb vagy ismeretlen kategórián belül találhatjuk őket.

Nyárádkarácson községben, valamint az egész Alsó-Nyárádmentén az olyan kisegyházak amelyek Romániában nem történelminek, illetve nem bevett felekezetnek, nem elismert vallásos mozgalomnak, csoportosulásnak minősültek,[20] az 1980-as években még igen szerénynek mondható képviselettel léteznek a térség vallási életében, lényegében a rendszerváltás eredményezte vallás szabadság, illetve az 1991-ben az elismert tizenöt felekezet – ide sorolandó Hetednapot Ünneplő Adventista Gyülekezet is – újonnan történő alkotmányos megerősítése segíti elő a térség vallási életében a neoprotestáns egyházak, illetve az újabbkeletű vallási csoportosulások térnyerését.

Nyárádkarácsonfalván az 1945 utáni demográfiai változások legpregnánsabb jele, hogy míg 1977 után a magyarság számaránya csökkenő tendenciát mutat, addig el a cigányság számaránya nő. Ha kisebb tendenciával is, de ugyanez figyelhető meg a község többi falvaiban is. Tehát ebben az időszakban már egy öntudatosodó nyárádkarácsoni és környékbeli cigány közösségekről beszélhetünk, akik egyre nagyobb számban vallják meg hovatartozásukat. (Ld. 1. táblázat.)

A fent leírtakkal egyenes arányban növekszik 1992-ben az adventista vallashoz tartozók száma, azonban egy évtized alatt az áttértek, megkeresztelkedettek száma 2002-re több mint megháromszorozódik. (Ld. 3. táblázat.) Az 1992-es, egyéb kategórián belüli 251 ortodox lelket szintén a cigány lakósság egy ré-

18 Oláh Sándor: Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. In: Egy más mellett élés .A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. Csíkszereda, 1996. 221. p.

19 Nyárádkarácson községre vonatkozóan 1850-2002 közötti adatok állnak rendelkezésünkre: Varga, 1998.

20 Dallos Csaba: Kolozsvár magyar kisegyházai. In: *Néprajzi Látóhatár*, 2004. 1-2. sz. (továbbiakban: Dallos, 2004.) 31. p.

sze adja. Ennek a jelenségnek egyik lehetséges magyarázata, hogy az adventista egyház nem rendelkezik külön temetővel, így az adaventista felekezetű cigány tagok egy része, illetve az önmagukat egyetlen felekezethez sem soroló cigányság is zömében az ortodox temetőbe temetkezik, és ebben az értelemben intézményesül, legitimizálódik sokuk számára a felekezeti hovatartozás megvallása.

A község etnikai erőterében a hagymásbodoni cigányság az amely hasonlóan, a karácsonfalvi cigány közösséghez egy új társadalmi, szociális önkép kialakításán fáradozik, amelynek legfőbb mozgatórúgója szintén a H. N. Ü. Adventista Egyház missziós munkája, azonban ezt a közösséget a marosvásárhelyi gyülekezet integrálja. Hagymásbodon esetében is 1992-höz viszonyítva, 2002-re az adventista cigányság lélekszáma megduplázódik. Mind a hagymásbodoni, mind pedig a nyárádkarácsonfalvi cigányság esetében számolnunk kell a kisebb létszámot kitevő pünkösdista hívekkel, azzal a különbséggel, hogy míg Nyárádkarácsonfalván számuk 2002-re megduplázódik, Hagymásbodonban az 1992-ben regisztrált nyolc pünkösdista meglétét nem találjuk a 2002-es pünkösdistákra vonatkozó felekezeti adatok között. Ez leginkább azon önszabályozó mechanizmussal magyarázható, mely nagy mértékben jellemző a hagymásbodoni közösségre, és miszerint ezen tagok kerülve a hitelvekből adódó marginális szerepet a közösségen belül, mára már az adventista vallást gyakorolják.

A 2002-es népszámlálás szemben az 1992-essel Nyárádkarácsonba olvasztotta Folyfalva, Csiba, valamint Káposztásszentmiklós adatait. Ennek során a következőket találjuk a cigányságra vonatkozóan. Az etnikai, valamint az anyanyelvi adatok nem állnak egyenes arányban egymással, etnikai alapon 1087 személy vallotta magát cigánynak, anyanyelv szerint pedig 1221. Ez megint csak a magyarság felé irányuló szimpátiával, együttélési stratégiák szülte pozitív tartalmú viszonyulási modellekkel magyarázható. Tehát ez a fajta hasonulási modell, identikus diffúzió nem eredményez nyelvi asszimilációt, ugyanis a nyárádarácsoni cigányság esetében az anyanyelv, vagyis az általuk beszélt, és a társadalmi, kulturális életük minden mozzanatát kifejező sajátos cigány nyelvi dialektusuk megkülönbözteti őket a többségtől, pontosabban nyelvi sajátosságuk, egyben etnikai, kulturális sajátosság is, amelyről a kisebbséghez tartozó – vagyis a vizsgált cigány közösségünk – ez esetben nem mond le. Ezzel szemben az identitás struktúrák a nyárádkarácsoni cigányság esetében szegmentálódnak. Ugyanis a csoportidentifikáció során az egyén a „kollektív identitások" igénybevételével határozza meg magát. Vagyis a kollektív identitás képéhez elég az „én-te-mi" vonatkozások, és nem kell szükségképpen jelen lennie az „ők" viszonylatának. Tehát ahhoz, hogy kialakuljon az egyén valamely csoporthoz tartozó identifikációja, ehhez nem feltétlenül szükségeltetik a külső elismerés. Azonban a társadalmi csoport kollektív identitása teljesen más idődimenziókkal jellemezhető, mint az egyéné.[21] „Mármost e tekintetben Habermas feltevése az – írja Pataki Ferenc –, hogy az én-identitás fejlődése és a kollektív identitások (a csoportidentitások) között ugyancsak homológia figyelhető meg. Minthogy a

21 Pataki Ferenc: Az én és a társadalmi azonosságtudat. Bp., 1982. 293. p.

személyiség egysége mind átfogóbb és ezáltal mind elvontabb csoportokkal való azonosulás révén alakul ki és szilárdul meg, az én fejlődés ontogenetikus szakaszainak jellegzetességeiből, „tudati struktúráiból" következtetéseket vonhatunk le a megfelelő csoportidentitások állapotára és fejlődésére vonatkozóan is. Tüstént hozzá kell fűzni, hogy Habermas a csoportidentitás tartalmi alapmozzanatának a „normatív magot" tekinti: a csoport tagjainak konszenzusa által szentesített és feltétlenül elfogadott alapértékek és alapintézmények (például család) együttesét. Ha ez a normatív mag felbomlik, a csoport tagjai fenyegetettnek érzik identitásukat, még ha egyébként a csoport objektíve tovább létezik is, külsőleges kereti fennmaradnak."[22] Estünkben is ez a „normatív mag" megbomlása, vagyis a már tárgyalt szocializációs, reszocializációs (lásd alább, a „Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról" című fejezetben) modell indikálta új etnikai identifikáció eredményezi a kollektív etnikai struktúrában beálló töréseket, természetesen egyelőre ennek egyéni, individuális szintjei ismeretesek.

Ha somosdi cigányságot vesszük alapul a 2002-es népszámlálási adatok tükrében, és belehelyezzük a fenti gondolatmenetünkbe, a különbség kézenfekvővé válik, ugyanis a somosdi cigányság etnikai, anyanyelvi adatai teljes egybecsengést sugall, pontosabban mindkét rubrika 79 személyt könyvel el. (Ld. 3. táblázat.) Más szóval a somosdi cigányság a jóval szerényebb gazdasági-szocális helyzetéből fakadóan, etnikai szimmetriájában nem tud hasonulni a többségi erős öntudattal rendelkező magyarsággal, ugyanis a cigányság állandó gazdasági függésben áll a magyarsággal, ez a fajta alárendeltség a hasonulási feltételek teljes kizárását vonja maga után.

A Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház rövid történeti áttekintése

A protestáns egyházak történetének egyik legtöbbet vitatott pontja a szabadegyházak kialakulásának, megerősödésének története. A 19. századi hetednapi adventizmus viszonyáról, a „nagy advent" mozgalomról foghíjasan íródtak művek. Azonban az egyháztörténészek körében napjainkra megfogalmazódott azon álláspont, miszerint a magyar protestanizmus történetének utolsó száz esztendeje, csakis a szabadegyházi közösségek belső kegyességtörténeti mozzanataiban érhető tetten.[23] A hetednapi adventistákhoz tartozók hangsúlyozottan előtérbe helyezik a szombat ünneplését. Az ószövetségi étkezési szabályok betartása erőteljesen jellemző rájuk. Irodalmi tevékenységük szintén figyelemre méltó. Az utóbbi időszakban több új nyomtatvánnyal bővültek a már régebben is intenzíven megjelenő kiadványaik. Gyakran terjesztik hitüket különböző egészségügyi és egészségvédelmi előadásokon. Továbbá egyre intenzívebb jelenlétük a lelkiismereti és vallásszabadsági konferenciákon.[24]

22 Uo.

23 Szigeti Jenő: Fejezetek a H. N. Adventista Egyház Magyarországi Történetéből. Bp., 1985. 7. p. (továbbiakban: Szigeti, 1985.)

24 Minden vallás egyház? Tájékozódás a mai vallási pluralizmusban. Bp., 1996. (Ökumenikus Tanulmányi Központ.) 22. p.

Az adventista egyház történeti szálai a 18. század végére, a 19. század elejére vezetnek. Kialakulásának teológiatörténeti okai vannak, különös képpen hangsúlyos, hogy a Biblia eszkatológikus próféciái alapján Jézus második valóságos eljövetelében reménykedtek.[25] A nagy adventmozgalom korántsem volt egységes felekezet. Kezdetben a lelki élet vezetői több keresztyén mozgalomhoz tartoztak, ebből adódóan ellentétes vélemények jellemezték a tanítások bizonyos pontjait. Konkrét csalódásra adott okot az 1844-es esztendő, amikor az adventmozgalom három irányzatra esett szét. A vitát Krisztus eljövetelének pontos időbeli meghatározása váltotta ki. Voltak akik a számítást tartották hibásnak, voltak akik újabb számításokba kezdtek és voltak akik azt mondták, hogy a prófétai számítás helyes volt, csak az adventmozgalom vezetői tévedtek az esemény megítélésében. Az utóbbiakból kerültek ki a hetedik napot ünneplő adventisták.

Az adventista egyház szervezetté válásának kezdeti folyamatában, a történeti Magyarország képében kell gondolkodnunk, az első gyülekezeti tagok kilété Erdélyhez köthető: L. R. Conradi látogatásának, az egyre sűrűsödő adventista kapcsolatoknak lassan beérett a gyümölcse. 1895. május 22-én L. R. Conradi Kolozsvárott felvette az egyház tagjai sorába Rottmayer Jánost, feleségét és Mária nevű leányát, és megkeresztelte az első magyarországi tagokat. Így számol be erről L. R. Conradi: „a mi kedves testvéreinket mindenekfölött megörvendeztette az a tény, hogy május 22-én este volt az első keresztségi ünnepélyünk Magyarországon, mégpedig Kolozsvárott, melyen két lélek – egy magyar testvér és egy német testvérnő – temetkezett el az Úrban."[26]

Nem sokkal később az első magyarországi adventista lelkészként számon tartott Huenergardt János Frigyes 1898 augusztusában a Fogarason megalakult gyülekezethez érkezik, mint jól képzett munkás, innen Kolozsvárra helyezik, ekkor négy tagja volt a gyülekezetnek. Huenergardt fáradhatatlan munkálkodásának köszönhetően 1898 decemberében a magyarországi hírlapok már tudósítanak az adventistákról.[27] Fogaras viszonylag nagyszámú gyülekezete földrajzi adottságainál fogva nem lett az erdélyi adventista misszió központja. A misszió két legmeghatározóbb központja Arad és Kolozsvár lett. Megkezdődtek az évenkénti konferenciák 1902-től kezdődően, majd 1912-től a Duna Unió egészen 1919-ig. Ennek ellenére még a két világháború között a közgondolkodás szerint a kisegyházak szektának számítottak, beleértve az adventista egyházat is.

Az adventista egyház vallásszabadságáért folytatott küzdelme és az ezzel párosuló eredmények, követendő példaként tételeződött fel a többi kisegyház előtt. Az 1930-as évektől a kisegyházak már összehangoltan küzdenek a kor politikai erőtereiben, létrehozva a Szabadegyházak Szövetségét.[28] „A H. N. Adventista egyházat nemcsak a közös hit és hitvallás, hanem a szoros, egységes szervezet

25 Szigeti, 1985. 8. p.
26 Szigeti, 1985. 62. p.
27 Szigeti, 1985. 77-83. p.
28 Szigeti, 1985. 192. p.

is összetartja. A világ adventistái nem egymástól független, esetleges megszervezett egyházakban élnek, hanem egy egységes alapelveken felépülő, szervezett egyházban. Ennek a szervezetnek a kialakulása történelmi folyamat volt."[29]

A karácsonfalvi cigányság a hetedik napot ünneplő adventista vallás tükrében

Interjúalanyunk, aki egyike a legrégebben megkeresztelkedett karácsonfalvi cigány tagoknak, vagyis az elsők között tért át a hetedik napot ünneplő adventista gyülekezethez, Kiss János egykori prédikátoruk, szavait idézte, amikor definiálni kívánta a „szombatos" vallás lényegét, vagyis azt a hitbéli felismerést, amelyet ő szerinte minden karácsonfalvi cigány előbb utóbb szívügyének kellene, hogy tekintsen, társadalmi, vagyoni, nemzetségi, családi rangjától függetlenül: „»Szappan és víz« A Jó Istennek a gyermekei csak akkor vagyunk, ha tiszták vagyunk. Má mi cigányok is ilyenek voltunk, hogy nem jól cselekedtünk. Na… sok a sátáni dolog, de én megismertem az igazságot, s mindenkinek meg kell, mer az igazság a Szombat."[30]

A Szombat a karácsonfalvi cigányság számára nemcsak a hét utolsó napját jelöli, hanem egy olyan vallási kontextusban bontakozik ki, ahol a tér és időszerkezet megbomlik. A Szombat a megtisztulás napja, a nap amikor bármiféle olyan interakció amely kereskedelmi kapcsolatot feltételez kizárásra kerül, vagyis kezdődően a Péntek naplementével, egészen Szombat naplementéig tartó időszak, integrálja azt a fajta mentális, szociális, társadalmi elhatárolódás aspektusait, amellyel jelölni kívánja a karácsonfalvi cigányság saját önképét. Ezt a fajta önképet egy gyűjtőfogalom alá rendezi a legtöbb karácsonfalvi cigány, éspedig a „Szombatos"-ság alá. A karácsonfalvi cigányok „szombatosságát" a másik fél, a többségi magyarság teljes mértékben tiszteletben tartja, vagyis ilyenkor a magyarság is kerüli a cigánysággal való interakciót, főleg ha az gazdasági jellegű, vagy netán konfliktust gerjesztő.

A „Szappan és víz" hasonlattal a karácsonfalvi cigányság nemcsak a lelki értelemben vett megtisztulást kívánja jelölni, hanem érdekes módón rávetítik a sok esetben igencsak előítéleteken nyugvó sztereotípiákra, és mindezt újra írják a fenti hasonlattal, mégpedig megvallva, hogy igen is volt időszak amikor „a cigányokat nem fogadták úgy be mint, most. Nem voltak olyan tiszták. Most demokrácia van, mindenkinek kell legyen tisztaság, legyen tiszta ing, ha valaki megyen akkor melléje le lehessen ülni. Ezt mi egymásnak is mondjuk, hogy legyen tiszta... ha jár vonattal, s jár kocsival, akkor egy nagy ember, egy doktor vagy egy rendőr vagy valaki, ha már szag van a kocsiban, az nem jó. És van az a szép kölnis, és tesszük a kocsiba, hogy a szag is legyen szép s jó. Béül egy ember, s kiszáll, s mit mond: látszik, hogy cigány de rendes. [...] Hogy mondják, hogy cigány? Hát nem haragszom, hát mi az, hogy cigány, a magyaroknak mondják, hogy magyarok, a románoknak mondják, hogy románok, az nem... Vannak ci-

29 Szigeti, 1985. 99. p.

30 Gábor Bánó, nyárádkarácsonfalvi lakos. Gyűjtötte: Simon Zoltán, 2004. december 27. (Kézirat.)

gányok, hogy haragszanak, én nem haragszom. Mondhatják cigány, de nem kell legyen rendetlen, s harmadszor is rendetlen! S másodszor is rendetlen, s harmadszor is rendetlen, s nem fogadják bé, hogy menjen kévézni, szukkozni, vagy barátkozni. Az már nem rendes, az már nem tudja mi a műveltség."[31]

Az idézet interjúrészletet egy szintén a karácsonfalvi cigánysággal foglalkozó tanulmányból kölcsönöztük, amely szintén megerősíti az általunk is vélt, vagy tapasztalt új szociális önkép kinyilvánításának szándékát, azonban szeretnénk egy általunk gyűjtött interjúrészlettel kiegészíteni, amelyet vizsgálatunk szempontjából a Gagyi József által készített és közölt interjúrészlet folytatásának is tekinthetünk (interjúrészletünk ugyanattól az interjúalanytól származik): „azér is kell tiszták legyünk s rendesek, me mi má szombatosok vagyunk. Isten előtt is bűn lenne a mocsokság."[32]

A karácsonfalvi cigányság esetében is talán lecsapódni látszik annak a kollektív ítéletnek a nyomai, amely szerint a cigányok bűnözők, civilizálatlanok, továbbá a fekete piac hiénái, vagyis egy fokozatos szóbeli erőszaknak vannak kitéve általában Romániában a cigányok, mindezt fokozza a tömegkommunikáció, amely a cigányok egyoldalú bemutatásával legtöbb esetben életre hívja az előítéleteket.[33] Ha lokális szinten nem is találkoznak a karácsonfalvi cigányok az ilyen fajta előítéletekkel, az országos, sőt sok esetben nemzetközi színterű vándorló kereskedelmük kapcsán, legtöbb esetben szembesülnek ennek szóbeli megnyilvánulásival, tehát az új szociális önképük kialakítását több dimenzió is befolyásolhatja egyszerre.

A kisegyházak – szemben a magyar történelmi egyházakkal – tudatosan nem vállalják fel az etnikai identitás alakításának feladatát,[34] esetünkben sem találkozhatunk ennek kinyilvánításával, szándékos programjával. A Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház által gyakorolt hatás a nyárádkarácsonfalvi cigányság hagyományos kultúrájára, társadalmának struktúrájára, belülről ható vallási-társadalmi erőként képzelendő el, nem pedig külső kényszerhatásként, éppen ezért a cigányság hitelvei alapján is érvényesíteni tudja közösségi normarendszerét, úgy hogy gyökeresen ne sérüljön etnikai identitásuk.

A nyárádkarácsonfalvi Heted Napot Ünneplő Adventista Gyülekezet egyházilag a központi Marosvásárhely alá van rendelve. Kezdetben a megkeresztelkedő hívek száma alig egy pár főre volt tehető, aki kezdetben Szombatonként a Nyárádmente központjában, Nyárádszeredán gyakorolták hitéletüket. Ezt követően, vagyis az 1980-as évek vége felé, a több tíz főre duzzadt cigány adventista tagok a marosvásárhelyi, illetve szomszéd község, az ákosfalvi adventista gyülekezethez tartoztak. Az igazi áttörés a karácsonfalvi cigányság hitéletében,

31 Gagyi, 2002. 58. p.
32 Burcsa Bandi, nyárádkarácsonfalvi lakos. Gyűjtötte: Simon Zoltán, 2004. augusztus 28. (Kézirat.)
33 Mihok Brigitte: A cigányok diszkriminációja Romániában. In: Cigány néprajzi tanulmányok. Szerk.: Bódi Zsuzsanna. Bp., 1994. 103. p.
34 Dallos, 2004. 33. p.

közvetlen az 1989-es rendszerváltás után következett be, amikor is az Amerikából jött, de magyar származású Petrik Imre lelkipásztor fáradhatatlan missziós munkája következtében, több mint ötvenkét cigány személy keresztelkedett meg. A számbéli gyarapodás, illetve a kiterjedt kölföldi kapcsolataik – főleg USA-beli, de németországi kapcsolatokkal rendelkezik a karácsonfalvi adventista gyülekezet – lehetővé tették, hogy 1999-re felépüljön Nyárádkarácsonfalván A Hetedik Napot Ünneplő Adventista Gyülekezet imaháza. Az imaház a kultúrotthon, valamint a polgármesteri hivatal közvetlen közelségében, vagyis a falu egyik központi helyén, a főút mellé épült fel, reprezentálva a település vallási alakzatának kontúrjait. A helyi cigányság meghatározó anyagi támogatásán túl, anyagi részt vállaltak az építésben amerikai testvérgyülekezetek is.

Az ünnepi (szombati) prédikációk hivatalosan felszentelt lelkipásztor által tartatnak, míg egymást hitükben előszeretettel erősítik többnyire a hétköznapi összejövetelek alkalmával. A helybéli kisebb létszámú pünkösdista cigányokat sok esetben elítélik féktelen üzletpolitikájuk miatt, melyet a vallásuk által meghatározott nyugalom napján – azaz Vasárnap – is folytatnak. Szemben az adventista cigányokkal, kik a törvény erejéből adódóan ünneplik, azaz tiszteletben tartják a Szombat szentségét. Jelenlegi lelkipásztoruk vallomása szerint[35] a hitre igen fogékonyak, a misszionáriusi munka alacsony iskolázottságuk miatt nagyon nehézkes. Erős hagyományokból eredően etikai magatartásuk is más megítélés alá esik. Azonban szociális magatartásukban erős változások mutatkoznak az adventista vallást gyakorlók körében, amelyet maga a cigányság is szükségesnek ítél. Azt mondhatjuk, hogy a karácsonfalvi cigányság számára a hitélet, mint didaktikai módszer jelentkezik sok esetben. Ugyanis nem ritka jelenség a karácsonfalvi adventista cigányok körében, hogy felnőtten kezdenek el tanulni írni, olvasni, pontosan a Szentírás jobb értelmezése, érthetősége, esetleg a jogosítvány megszerzésének, vagy egyéb hivatali ügyintézések gördülékenyebb eljárásai végett. Az írni, olvasni tudás elsajátítására legtöbb esetben nyugdíjas helybéli tanítókat, tanárokat kérnek fel, privát órák keretében.

A nyelv az identitás egyik meghatározó eleme, mindezek mellett Erdélyben a kisegyházak a vegyes nyelvhasználat problémáján viszonylag könnyedén felülemelkedtek.[36] Vizsgált közösségünk esetében ez főleg indokolt, ugyanis a nyárádkarácsonfalvi hetedik napot ünneplő adventista gyülekezet istentiszteleti nyelve a magyar. Azonban a cigányság az előbb említett késői írni, olvasni való tanulás során, legtöbbjük, a román nyelvet választja, ugyanis elmondásuk szerint, könnyebb elsajátítani a román nyelv alapvető sajátosságait. Ebből kifolyólag a hétköznapi Biblia tanulási napok lényegében háromnyelvűek. Van, aki románul olvas fel a Bibliából, és magyarázza azt cigány, vagy magyar nyelven, továbbá van cigány személy aki kizárólag magyarul prédikál, stb. Az adventista

35 A karácsonfalvi cigányság hitéletére vonatkozó megállapításainkat Csergedi László jelenlegi lelkipásztoruk személyes közlésére alapozva tesszük.

36 Dallos, 2004.33. p.

egyház tantételeivel igen hamar, és mélyen képes azonosulni a karácsonfalvi cigányság, például nagyon sok éneket lefordítottak a saját maguk által beszélt cigány nyelvre, és előszeretettel éneklik azt az istentiszteletek során.

A missziós munkát – amely szintén alapos bibliai ismeretet követel – a karácsonfalvi cigányság, keresztényi kötelességének érzi, egyes cigány tagok például a szomszédos magyar családoknál ahol a családi békétlenség egyértelmű, megkeresik a család tagjait együttesen, vagy külön-külön, és megpróbálják helyes útra terelni. Mindez egy fontos momentuma lehet az általunk tárgyalt interetnikai kapcsolatoknak, ugyanis ez esetben mindenfajta előítélet felszámolódik, és akkor amikor egy magyar személy, család elfogadja a cigány személy, cigány kollektíva által diktált társadalmi, szociális, erkölcsi, normatívákat, maga a kulturálisan rögtönzött „én-te", „mi-ti" viszony semmisül meg. Más szóval a cigányság magáénak vallott hitelvei alapján, és ennek gyakorlati úton történő megmutatkozása által, felszámolja az etnikai hovatartozás rejtett hálózataiban lévő átjárhatatlanságokat.

A karácsonfalvi cigányság „vallási életének alakulása" egyet jelent egy új társadalmi feltételekkel járó szocializációs mintával, amely során az egyházi institucionális hatások újraszervezik a közösség társadalmi életét a profán és szakrális világban egyaránt. Más szóval, a karácsonfalvi cigányság kultúrájának megtartó és integráló ereje mellett, – az adventista vallás gyakorlásának funkciói következtében – olyan új szocializációs modellek kényszerfeltételei jelentkeznek, mint az iskola által közvetített tudás hasznosíthatósága, az új és kompaktabb társadalmi struktúrában, ahol a már a hagyományos cigány társadalmon kívüli, magyar, illetve vegyes repetoárú társadalmi hagyományokba és intézményekbe történő aktív betagolódás és részvétel kötelező érvényűvé válik. Másfelől az egyre inkább kitáguló nemzetközi kereskedelmük is megkívánja, azt a fajta kommunikációs feltételeket, amelyek megkövetelik az írni, olvasni tudást.

Az egyházi jogbírálat mára már kötelező érvényű minden adventista cigány személy számára, ugyanígy a közösségi normákra is. Például ha cigány-cigány viszonylatban konfliktus adódik, akkor minden esetben megkövetelik az egyház képviselőjének – jelen esetben a lelkipásztor – jelenlétét, illetve közvetítését, igaz ez akkor is ha csak az egyik fél, tartozik az adventista egyház kötelékébe. Ugyanez érvényes a cigány-magyar konfliktusos helyzetben is, sőt legtöbbször a magyar fél az aki, az adventista egyház jogorvoslatával fenyegetőzik, ha az adott cigány személy, család normát szeg.

A Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház a jól körülírt és egységes alapelveken felépülő szervezete és missziós tevékenysége tette lehetővé a karácsonfalvi cigányság integrálását egy központosított és intenzív hitélet kereteibe. Azonban a karácsonfalvi cigányság egy része nem tért át az adventista vallásra, illetve egy részük a „várakozás időszakát" élik, míg másik részük sok esetben határozott szenbenállást mutat. A legfőbb vád amelyet a nem adventista cigányok, a megkeresztelkedetekkel kapcsolatban megfogalmaznak, a fentiekben már felvá-

zolt (lásd a „Helyzetkép a karácsonfalvi cigányságról" szóló fejezetben) cigány-cigány viszonyban fennálló magatartásbeli distanciákban keresendő, amelyet a vagyoni, nemzetségi differenciálódás szabályoz. Vagyis az elsőkként megkeresztelkedett cigány személyek, a vagyonosabb családok tagjait körül kerültek ki, s mint ilyenek sok esetben „igazságtalan" kereskedelmi haszonnal emlkedtek felül társain, vagyis, az adventista egyházi tagság, ahol jelen van a tized fizetésének kötelezettsége, csak arra szolgál, hogy a gazdag kereskedő cigányok jövedelmüket – szimbolikus értelemben – a kereskedelemmel együttjáró „szennytől" megfoszthatják, úgy az individuális átélési szinten, amikor is úgy jelenik meg, mint jóvátétel, elszámolás Isten és önmagukkal szemben, mind pedig a közösség kételkedését, gyanúját eloszlató magatartási formában. Mára már ez a fajta szembenállás kezd elhalványódni, ugyanis sok szegényebb rendű család (pl. a Rostások) tagjai az adventista egyháznak. Az adventista vallású cigány személyek számtalanszor megerősítették a kutatás során, hogy a megkersztelkedés kapcsán voltak prioritások, vagyis a „rangos" családoknál sok esetben megvolt a „nagyravágyás", voltak „aljasok" eleinte, de ez a fajta magatartás a közösség elleni bűnnek számít mára, épp ezért jelenleg bármely társadalmi rangú cigány család lehet tagja az adventista egyháznak. Többek közt ennek okán a Karácsonfalvával összenőtt folyfalvi cigányság egy része szintén tudott integrálódni az eddig el tőlük vagyonilag, mentálisan is elhatárolódó karácsonfalvi cigányságon keresztül, a helyi adventista gyülekezetbe. Ezzel kibontakozni látszik a folyfalvi cigányság körében is az a fajta szocializációs, reszocializációs modell, mint a karácsonfalvi közösség esetében, hanem ennek jelei egyelőre még, jóval a felszín alatt húzódnak meg.

Másfelől a Kalapos Gáborok vagyoni differenciáltsága például Somosd és Nyárádkarácsonfalva esetében, azt eredményezi, hogy a somosdi – önmagukat szintén a Kalapos Gáborok nemzetségéhez sorolandó – cigányság egy része Karácsonfalván szolgál vagyonosabb cigány családoknál. Ebben a formában az adventista vallás felvételének társadalmi-szociális feltételei egyelőre még nem adott a somosdi cigányság számára, vagyis ebben az esetben a két véglett közti társadalmi értékpozicíót, még a „krisztusi szegénységen" alapuló hitelvek sem bírják felszámolni, a cigány személyek, közösségek tudatában.

A nyárdkarácsoni cigányság vallásos életének függvényében osztható „hívők" és „nem hívők" közösségére, és ezek mint értékkategóriák jelennek meg. Ezúttal eltekintve a fenti vagyoni alapú társadalmi differenciáltságtól, azt mondhatjuk, hogy a karácsonfalvi adventista cigányság nem annyira számbeli fölényével, henem tagjaik életvitelével színezik a lokális „cigány élet valóságait", akiknek nemcsak vallásos szokásait, hanem szinte egész életvitelüket motiválja a hit.

Az adventista vallás előírásai tiltják az alkoholfogyasztást, dohányzást, szerencsejátékot (ez a fajta kihágás a leggyakoribb a megkeresztelkedett cigányok körében), a házasságtörést és lopást. Másfelől a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház központi szervezetei évek óta keresik a megoldást az olyan archaikus, és az egyház dogmáival merőben szembenálló szokások felszámolására,

amelyek szembenállást eredményezhetnek az egyház hivatalos képviselőivel, valamint a Kalapos Gábor cigány közösségek között.[37]

A legfőbb szabályozás a házassági szokásukat éri. A karácsonfalvi cigányság házassági szokását szintén a nemzetségi, családi szervezet szabályozza. Vagyis a szülők nemzetségi alapon választják ki, már sok esetben a születés pillanatától fogva, gyermekük számára, leendő házastársukat. Egyelőre úgy tűnik, hogy magát a csoportok közötti endogámiát, az adventista egyház sem tudja megtörni, vagyis az elkülönülés ebben a formában még fennáll. A lányok esetében a menstruáció beállta (12-13 év) jelöli az érettséget, vagyis ekkor már férjhezadandók. A fiúk legkorábban 14-15 évesen házasodnak. A házasság alkalmával a lány szülei fizetnek leánygyermekük után, ez sok esetben elérheti a több tízezer dollárt is. Ha a házasságból nem születik gyermek, az asszonyt visszaküldik szüleihez, ebben az esetben érvényét veszi az az íratlan szabály, miszerint a pénzt a fiú, illetve a szülei kötelesek visszafizetni, azonban esetenként megtörténhet, hogy a megállapodást megszegik.

Lássuk, hogyan vélekedik hetedik napot ünneplő adventista egyház a Szentírás tanítása alapján a házassággal kapcsolatban: „A házasság isteni intézmény. A házasfelek kölcsönös hűségének feltételével a megkötött házasság az egész földi életre kötelező szövetség, s az egyetlen ok, amiért feloldható, az a bibliai ok, vagyis a hűtlenség."[38]

A karácsonfalvi cigányok esetében, – ahogy a fentiekben leírtuk – a házasság beálltával, az összeházasítandó felek a törvény értelmében kiskorúnak minősülnek. Továbbá, pedig az esetek nagyobb hányadában a „házasfelek kölcsönös hűségének feltételei" a szülők akaratán, megegyezésén alapszik, amelyet – mint említettük – nemzetségi, családi szervezetük közösségi értékpozíciója szabályoz. Éppen ezért a helyi adventista gyülekezet vezetői a szülőket szankcionálja. Pontosabban a szülők „megfigyelés" alatt állnak 3, 6, illetve 9 hónapig, valamint ez idő alatt a közösségi hitélet gyakorlásának bizonyos funkcióitól el vannak zárva. Jelenleg tovább szigorították a házasságra vonatkozó rendeleteket, megkövetelik, hogy az összeházasulandó ifjak a felnőttkorba, vagy legalább annak határába lépjenek, illetve ennek megszegése egyenes kizárást vonhat maga után. Továbbá a cigányság polgárilag soha nem esküdött meg, mára azonban az egyházi tagság mindezt megköveteli. Sokan közülük visszamenőleg kérelmezi a polgári esküvő lehetőségét.

---

37 Például a karácsonfalvi cigányság is több olyan mágikus eljárást őrzött meg, amelyek az átok mondás, a kiátkozás, (ahogy ők mondanák: „hütre [hitre] tesz") gyakorlatán alapszik, tehát ennek rituáléja van közöttük. Az adventista egyháznak egyelőre nincs kontrolja e fölött, ugyanis maga a rituálé mindig az erre kijelölt helyen, legtöbb esetben a cselekménysor a család belső szférájában történik, így tehát szegregálódik, vagyis kikerül a közösségi látószögből. Ugyanerre a körre szűkül le a temetkezési szokások őrizte pogány eredetű rituálék is, például a halott mellé pénzt, ruhát, szappant, fésűt, törülközőt tesznek, mint szükséges kellékeket a túlvilági élethez. Azonban a temetkezési szokásokban lényegesen nagyobb változások álltak be, az adventista vallás hatására: adventista lelkésszel temetkeznek, illetve az egyházi előírásoknak megfelelően általában a férfiak zsoltárokat énekelnek, a halottsiratás funkciója is kezd kiszorulni.

38 Moldován Miklós: Bibliai tantételek kézikönyve. Kolozsvár, 2003. 226. p.

A fenti megszorítások vonatkoznak az egyéb egyház hitelveivel szembeszegülő tettek esetében is (például a cigány gyülekezeti tagok az egymás közötti konfliktusos helyzeteket is egyházi segítséggel oldják fel). Maga a „megfigyelés" ténye, kollektív értékítéletként van jelen, amelynek legfőbb szabályozója a tekintélyesebb gyülekezeti tagokból kikerülő tizenegytagú bizottság. Ebből nyolc cigány személy, három pedig magyar. A magyarság számaránya a karácsonfalvi hetedik napot ünneplő adventista gyülekezetben alig több mint tíz főre tehető, véleményünk szerint a gyülekezeten belüli magyarság számaránya folyamatosan bővülni fog, ugyanis több magyar személy az adventista vallás hitelveihez való ragaszkodása mellett, hajlandó felszámolni a cigánysággal szembeni magatartásbeli distanciákat, minthogy erre találunk példákat országos viszonylatban más hetedik napot ünneplő adventista, illetve baptista gyülekezetekben is, főleg román-cigány viszonyban, és elsősorban urbánus rétegben, de az olyan zárt körű magyar falusi közösségek is, mint a nyárádkarácsonfalvi, ha jóval lassabban is, de magukon viselik a zárt normarendszerük lazulásának egyértelmű jeleit.

Zárszó

A karácsonfalvi cigányság hagyományos viselete és szokása mellett, a magyarokkal szembeni jóval kevésbé intézményesített világa jelentette/jelenti az elhatárolódás legfőbb vonásait. Mindez egy zárt körű befelé és kifelé egyaránt ható informális világról győz meg bennünket, ahol a többség irányába mutató elrejtőzés, mint védekező mechanizmus, gazdasági erejükben rejlik. Ez a gazdasági erő viszont nagyban átalakította, a saját közösségük normarendszerét, új szociális határokat teremtve, amikor is nemcsak a cigány-magyar, de a cigány-cigány viszonyban fennálló társadalmi érintkezések is újraértelmeződnek, kialakítva egy teljesen más, lokális társadalmi struktúrát.

Napjainkban ezek a szimbolikus határok nagy mértékben dekomponálódnak, elsősorban abban az intézményesített egyházi jellegű vallási-társadalmi struktúrában, amelyet a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház jelent a karácsonfalvi cigányság számára.

Dolgozatunkban nem a karácsonfalvi cigányság kultúravesztéséről beszélünk, hanem annál inkább az a fajta kompenzációs rendszerről, amely az ember alapvető antropológiai szükségleteiből fakad. Vizsgált közösségünk szempontjából ennek legfőbb mozgatórugója a vallás, a hetedik napot ünneplő adventista gyülekezet, mint újjáéledés definiálódik, amikor az vallási rendszerbe történő integrálódás során nemcsak a gondolkodás, a rítusok, a szokások változnak, hanem új specialisták, reformok és tradíciók keletkeznek.

A karácsonfalvi cigányság tehát egy állandó vallási, kulturális rendszer egymásráhatásainak kilengéseiben keresi saját egyensúlyát, amelynek során a vallási-kulturális tényezők dominanciája, illetve egymásra-épültsége formálja a közösség mindennapjait, a kijelölt ünnepi szokásrendszerekkel bezárólag.

TÁBLÁZATOK

1. táblázat: A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak nemzetiségi adatai (1941–1992)[39]

	1941 n.			1977 n.			1992 n.		
	M.	R.	E.	M.	R.	E.	M.	R.	E.
Nyárádkarácson	719	10	1 n.	2199	143	366 (365c.)	1852	23	589c.
Folyfalva	501	-	-	-	-	-	-	-	-
Csiba	343	-	-	-	-	-	-	-	-
Hagymásbodon	386	6	1 n. 43 c.	235	33	230c.	149	11	279c.
Káposzásszentmiklós	792	-	7 c.	-	-	-	-	-	-
Somosd	1067	-	18 c.	1066	5	1 n. 3 c.	908	-	66 c.
Kisteremi	211	44	-	112	111	-	52	108	7 c.
Fintaháza	471	43	6 c.	420	48	-	363	16	7 c.

39 Varga, 1998. 355-357. p. 1977-ben és 1992-ben Folyfalva, Csiba és Káposztásszentmiklós adatai Nyárádkarácson községbe olvasztva. Zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük.

2. táblázat: A Nyárádkarácson községhez tartozó falvak felekezeti adatai (1930–1992)[40]

	1930				1941				1992			
	Ref.	Rk.	Gk.	E.	Ref.	Rk	Gk.	E.	Ref.	Rk.	Gk.	E.
Nyárádkarácson	409	17	278	2 ort. 1 ev. 1 unit. 2 izr. 9 e. (4 bapt. 3 adv.)	611	30	81	1 ev. 2 izr. 4 e. (1bapt.)	1775	115	25	251 ort. 4 unit. 294 e. (19 pünk. 125 adv.)
Folyfalva	444	12	9	4 izr. 11 e. (2 bapt. 4 adv.)	483	14	1	3 izr.	-	-	-	-
Csiba	286	40	7	1 ort. 3 unit. 9 e.	307	35	-	1 unit.	-	-	-	-
Hagymásbodon	294	14	84	3 ort. 1 unit. 2 e.	384	24	20	1 ort. 1 ev. 6 unit.	317	14	1	12 ort. 95 e. (8 pünk. 78 adv.)
Káposztásszentmiklós	658	8	42	5 ort. 2 izr. 16 e.	772	11	16	-	-	-	-	-
Somosd	976	6	9	-	107 1	13	-	1 unit.	932	23	-	1 ort. 18 e. (2 adv.)
Kisteremi	53	11	137	8 ort. 3 izr.	85	25	142	1 ev. 1 unit. 1 e.	102	9	5	46 ort. 1 unit. 4 e. (1 adv.)
Fintaháza	340	33	89	2 ort. 1 unit. 3 bapt.	371	35	92	2 ort. 20 e.	302	21	1	29 ort. 15 unit. 18e(4adv

40 Varga, 1998. 505-507. p. Az Egyéb (E.) oszlopban zárójelben az egyéb (e.) kategórián belüli megoszlásokat közöltük (baptista, pünkösdista, adventista). 1992-ben Folyfalva, Csiba és Káposztásszentmiklós adatai Nyárádkarácson községbe olvasztva.

3. táblázat: A Nyárádkarácsonfalvi Polgármesteri Hivatal hivatalos népszámlálási adatai (2002)

Etnikum	Nyárád-karácson	Hagy-más-bodon	Fintaháza	Somosd	Kisteremi	Összesen
Román	30	8	14	3	52	107
Magyar	1668	186	358	834	110	3156
Cigány	760	248	-	79	-	1087
Székely	-	-	1	-	-	1
Összesen	2458	442	373	916	162	4351
Anyanyelv						
Román	19	9	10	3	21	62
Magyar	1541	189	362	834	141	3067
Cigány	898	244	-	79	-	1221
Székely	-	-	1	-	-	1
Összesen	2458	442	373	916	162	4351
Vallás						
Ortodox	88	9	16	6	41	160
Római kat.	66	8	13	15	6	108
Görög kat.	4	-	1	11	-	16
Református	1427	261	283	865	83	2919
Unitárius	2	-	18	1	2	23
Baptista	4	-	16	-	1	21
Adventista	486	153	1	5	-	645
Pünkösdista	38	-	-	-	-	38
Vallástalan	150	-	1	-	1	152
Nem bejegyz.	77	2	1	-	-	80
Egyéb	116	9	23	13	28	189
Összesen	2458	442	373	916	162	4351

Szvoboda Dománszky Gabriella

A kép ünnepe
Barabás Miklós: Pyrker János László, József nádor és Arany János portréjának fogadtatása

Az a maga nemében példátlan dolog, hogy Pest-Budán 1840-től évenkénti rendszerességgel nyilvános, kortárs képzőművészeti kiállításokat rendeztek, új helyzetet teremtett a magyar művészeti életben. A fővárosiak ekkor szembesültek először a képzőművészeti nyilvánosság e professzionális formájával, amit úgy éltek meg, mint egy újabb lépést az Európa fejlettebb régióihoz való felzárkózás útján. A tárlatokat a Pesti Műegylet,[1] egy frissen – 1839-ben – alakult civil szervezet teremtette meg, és a tárlatok létrejöttével a képzőművészet iránt minden korábbinál nagyobb figyelem bontakozott ki.

Ám a kiállítás-rendezésben mind a szervezők, mind a művészek járatlanok voltak még, mivel azok a viselkedésformák, azok a gesztusok, amelyek az ilyesfajta rendezvények klasszikus elemei,[2] nálunk még nem alakultak – alakulhattak – ki. Bizonyítja ezt az a tény is, hogy a bontakozó modern rendszerek mellett a reformkorban a műalkotás befogadásának egészen különös, archaikus formáival is találkozunk, a megelevenedett érdeklődés kielégítésének jegyében. Talán a legszebb példa erre Barabás Miklós (Márkosfalva, 1810 – Budapest, 1898) *Pyrker János László* reprezentatív portréjának[3] fogadtatása Egerben. A portrét nagyszabású megmozdulás keretei között adták át Eger város elöljáróinak és közönségének, és ez – egy képzőművészeti alkotás ünneplése – nem volt megszokott gesztus nálunk. Nyilvános ovációban eddig csak a politikai élet szereplői, vagy énekesek, színészek, különösen a Pestre is elvetődő nagy európai sztárok részesültek, és az a tény, hogy egy képzőművész hozzájuk hasonló elismerést kapott, a kulturális élet mélyreható változását érzékelteti. Egy-egy

1 Szvoboda Dománszky Gabriella: A Pesti Műegylet története, 1839-1865. Bp., 1994. (Kandidátusi disszertáció.)

2 Koch, Georg Friedrich: Die Kunstausstellung. Ihre Geschichte. Berlin, 1967. 71. p.

3 Barabás Miklós: Pyrker János László (1772-1847) egri érsek képmása, 1842, olaj, vászon 245x168 cm, jelezve lent balra: „Márkosfalvi Barabás Miklós festé Egerben 1842-ben" felirat az asztalon lévő papíron: „Jó tettek. Székesegyház építése, Nemzeti Képtár, Oskola, Szarvaskői út, Cs. Kir. Katona Tiszti lak." Dobó István Múzeum, Eger, lt.: 55.277. sz. Származás: egri városháza díszterme, 1949. Eger művelődéstörténetére továbbá felhasználtuk: Kiss Péter: Arcvonások Eger művelődéstörténetéből 1944-ig. Eger, 1993. 16. p.; Barcsay Amant Zoltán: Eger vár és város régi ábrázolásokon (1567–1900) I.–II. Eger, 1938.; Czobor Ágnes – Bodnár Éva: Az Egri Képtár Katalógusa. Eger, 1979.; Lyka Károly: A táblabíró világ művészete, 1800-1850. Bp., 1981. 14. p.; Kiss Péter: Gyűjtemények és múzeumok Egerben 1951-ig. IV. In: Agria. Az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, XXV–XXVI. Eger, 1990. 691-712. p.; Nagy József: Eger története. Bp., 1978. 256. p.

újonnan megszületett műalkotás ünneplésének szokása Itáliában századokra, sőt az antikvitásig nyúlik vissza, és talán nem véletlen, hogy az első nagyszabású, a képzőművészetnek szentelt fényes ceremónia az évekig Velencében működött Pyrker János László személyével kapcsolatos.

Barabás e nagyszabású megrendelése előtt már kapott hasonló hivatalos megbízást, de a *Pyrker portré* minden eddigi munkáján túltett. 1836-ban közvetlenül Pestre való megérkezése után három 300 és 400 forint értékű arcképet festett vármegyei megrendelésre.[4] Heves vármegyének *Buttler János gróf*ot egész alakban,[5] majd Bihar és Hont vármegyének Széchenyi Istvánt ugyancsak egész alakban.[6] A reprezentatív, hivatalos portré műfajában a mester ekkoriban még eléggé járatlan volt, de a Buttler képmás láttán úgy tűnik derekasan megbírkózott feladatával. Előképként a helyben fellelhető százados vármegyei portrék szolgálhattak, erről tanúskodik az ábrázolt figura barokkizáló testformálása, testtartása, és az egész kompozíció előadása is, amit a vármegye közönsége minden bizonnyal nagy megelégedéssel fogadott. E megbízatások után Barabás visszatért Erdélybe, majd Gräfeneggben időzött, és a fővárostól való távolléte következtében a hasonló, országos megrendelések elmaradtak. Jegyzőkönyvének tanúsága szerint erdélyi tartózkodása alatt is festett hivatalos felkérésre, de ezek jóval kisebb megbízások voltak 120-140 forintos árban. Hogy a fent említett hivatalos arcképek közzététele hogyan történt, arról eddig nem találtam forrást, feltehetőleg azért, mert nem is szerveződött körülöttük számottevő akció.

Barabás karrierje 1840-ben vett nagy lendületet, Pesten való végleges letelepedése után. 1842-re már befutott művész, a kulturális elit számon tartott alakja. A fiatal mester felívelő pályája és a képzőművészeti nyilvánosság kibontakozása együttesen mozgásba hozta az egész magyar művészeti életet. Barabás műveinek kiállítását nagy figyelem kísérte, egy-egy festményének elkészülte, vagy akár életének eseményei is napi hírré lettek a sajtóban. Hírneve országos, személye integráló erő, amely a festészet fogalmát is szinte kizárólagosan hozzá kapcsolja. Következő nagyszabású megrendelésére nem is kellett soká várnia, 1842-ben ez volt a *Pátriarca Érsek Pyrker László ő Excellentiája* portré, a 70 éves főpap pappá szentelésének ötvenedik évfordulója alkalmából.[7] A megrendelés egész alakos, nagyméretű, reprezentatív képre szólt, a megrendelő tisztét

4 Márkosfalvi Barabás Miklós önéletrajza. Sajtó alá rend.: Bíró Béla. Kolozsvár, 1944. (továbbiakban: Barabás-önéletrajz, 1944.) Jegyzőkönyv, 269., 288., 289. tétel.; további kiadásokra ld.: Márkosfalvi Barabás Miklós önéletrajza. Sajtó alá rend.: Banner Zoltán. Kolozsvár-Napoca, 1985.; Márkosfalvi Barabás Miklós önéletrajza. Szerk.: Murádin Jenő. Sepsiszentgyörgy, 1998. (továbbiakban: Barabás-önéletrajz, 1998.) Barabás életére általában ld.: Hoffmann Edit: Barabás Miklós. Bp., 1950.; Szvoboda DOmánszky Gabriella: Barabás Miklós. Bp., 1983.

5 Buttler János, 1836. v.o. 250x153 cm, j.l.j.: „festé Márkosfalvi Barabás Miklós Pesten 1836-ban" Dobó István Múzeum, Eger, lt.: 55.348. sz.

6 Széchenyi portréinak lelőhelye jelenleg ismeretlen, ám remény van arra, hogy egykori kiállítóhelyükön még előkerülhetnek.

7 Rózsa György: A Pyrker-ikonográfia képtípusai. In: Pyrker emlékkönyv. Szerk.: Hölvényi György. Eger, 1987. 301-335. p. (továbbiakban: Rózsa, 1987.) 304. p.

Eger város tanácsa vállalta magára, a költségeket a város polgárai viselték, közadakozásból,[8] ezzel is kifejezve hálájukat Pyrker jótetteiért, a város érdekében hozott intézkedéseiért. A mester kiválasztását az ekkor már évek óta Egerben díszlő sikeres Buttler portré is segíthette.

A műalkotásokra való közadakozás gesztusa e korban még nem szokásos, az egyetlen ilyesfajta ismeretes megmozdulás a Peter Krafft (Hanau, 1780–Bécs, 1856) által festett hatalmas történelmi képek érdekében történt, nádori kezdeményezésre 1826-ban.[9] De az idegen festő, és a nem igazán kedvező tematika következtében ez nem aratott átütő sikert. Ám a Pyrker kép igazi nemzeties alkotás volt, az érdekében szervezett, Eger városára korlátozódó közadakozás a század második felében sorozatosan zajló megmozdulások korai előképének tekinthető, és feltehetőleg a Pyrker portré az első kompozíció, amely szélesebb körű, spontán polgári kezdeményezésre történt gyűjtés eredményeképp került megrendelésre. Mint Rózsa György rámutat, az akció különös mozzanata, hogy az egyházi ábrázoltról világi közösség rendelte meg a tisztelgő képet.[10] Művéért a festő 350 osztrák értékű forintot (pengőforintot) kapott, de ennél jóval nagyobb summa jött össze.[11]

Barabás átérezte a megbízatás jelentőségét, és a helyszínre utazott, hogy élet után fesse meg modelljét. Elutazása dátumát kiemelt módon örökítette meg jegyzőkönyvében: a jeles nap 1842. november 22. volt. Több hónapot időzött Egerben, meg-megszakítva tartózkodását, míg 1843 áprilisára bevégezte a művet. A nagy, egészalakos arckép mellett még két kisebb portrét is készített, feltehetőleg az érsek saját megrendelésére.[12]

Barabás igyekezett minden addig megszerzett tudását kamatoztatni alkotásán, és a mű az egyházfejedelem kegyességének, közéleti és költői érdemeinek reprezentatív összefoglalója lett, a komplex programot feltehetőleg maga az ábrázolt koncipiálta. Pyrker egy nyitott architektúrai keretben áll, márványoszlop és leomló zöld bársonyfüggöny előtt, elegánsan és kétségkívül igen mértéktartóan megőrizve a barokk uralkodói portrék látványos külsőségeit. Az alak anatómiája modernebb, mint a Buttler portrén, a kidomborodó has, az s vonalú testtartás eltűnt, és a főpapi reverenda vörös pompája alkalmat adott a romantika megcsillanására is, amely a vörös-zöld komplementerre épülő koloritban az óvatosan alkalmazott átlós kompozícióban sejlik fel. Az egyszínű ruha arra késztette a festőt, hogy laza, repkedő, szálkázó ecsetkezelést alkalmazzon, a homogén felület megbontására. Az alakot körbeveszi a vörös moiré szegélyes érseki köpeny, há-

8 *Honderű*, 1843. május 20. 685. p. A kép megrendelésére és felavatására vonatkozó adatok: Heves Megyei Levéltár (továbbiakban: HML.) 1/a. 111. rsz. kötet. Nr. 34., 39., 41., 43., 62., 63.; H. Szilasi Ágota: Arcok I. Az egri Dobó István Vármúzeum Képzőművészet Gyűjteményében lévő történeti (főúri, polgári, főpapi) festett és szobor arcképábrázolásai. In: Agria. A Dobó István Vármúzeum évkönyve, XXXVI. Eger, 2000. 423-497. p. (továbbiakban: H.Szilasi, 2000.)

9. Szvoboda Dománszky Gabriella: „Régi dicsőségünk…" Magyar történeti képek a XIX. században. Bp., 2001. 16-17. p.

10 Rózsa, 1987. 304. p.

11 Barabás-önéletrajz, 1944. Jegyzőkönyv, 796. tétel.

12 Barabás-önéletrajz, 1944. Jegyzőkönyv, 797-798. tétel.

tán függ a széles karimájú kalap. Mellén, baloldalon, a szív felett a Magyar Királyi Szent István Rend gyémántos rendjele, nyakában a hivatalát jelző gazdag ékszer, a drágakövekkel kirakott egyenes érseki kereszt függ. Alatta az 1825-ben kapott vaskorona rend jelvénye látható a kétfejű sassal, amely „mintegy politikai mondanivalót is kifejez, utal az ábrázoltnak a Habsburg ház iráni lojalitására."[13] A főpap mellett karosszék és díszes asztalka áll, az asztalon költői művei, a T*unisias, a Rudolf von Habsburg (Rudolphias)*, a *Die Perle der heiligen Vorzeit*, és a *Bilder aus dem Leben Jesu und der Apostel* kötetei. Alattuk egy irat, amely felsorolja az érsek érdemeit: „Jó tettek. Székesegyház építése, Nemzeti Képtár, Oskola, Szarvaskői út, Cs. Kir. Katona Tiszti lak." Pyrker kezében irattekercs, ez poétai tevékenységére utal. Különös, országos jelentőséget ad a festménynek az érsek grandiózus adománya, az 1836-ban a Nemzeti Múzeumnak ajándékozott egyetemes képtár, amely ekkoriban még Egerben volt, és a város polgárai méltán voltak büszkék rá.[14] A megnyíló háttérben Eger városára látunk, az érsek legnagyobb művére, a Hild József (Pest, 1789-1867) által tervezett egri bazilika homlokzatára. Jól kivehető az előreugró oszlopos-timpanonos előcsarnok, a díszes, korinthuszi oszlopfőkkel, valamint az oromfal alatti síkon olvasható felirat: „VENITE ADOREMUS DOMINUM" – Jöjjetek, imádjuk az Urat! A timpanon mögötti attikán látjuk a velencei Marco Casagrande (Miave, 1806 – Cison di Valmarin, 1880), az érsek kedvelt mesterének három óriási szobrát, a Hit, a Remény és a Szeretet allegóriáit. Jól kivehető a Remény mögött felmagasodó hatalmas kereszt is. Az attika előfalán felirat, továbbá római számokkal az 1837-es évszám, a felszentelés ideje. A kompozíció jobb oldalán feltáruló terem a képtár, falán a háttérben Paolo Veronese: *Velence allegóriája*[15] című műve látszik. Az aranyozott asztalka lábának támasztva a poétát jelképező líra tűnik fel, egyik ágán babérkoszorúval. Az érsek portréja finoman megmintázott, érezni rajta, hogy a mester természet után készítette. Pyrker szája egyéb arcképeinek tanúsága szerint kissé furcsa állású, ezt a festő gyengéden eltűntette. Az előadás a Bécsben ekkor dívó nagyszabású uralkodói képmásokat idézi, leginkább a korábbi nagy rivális, Anton Einsle (Bécs, 1801–1871) hivatalos portréit, amelyeket az osztrák mester ebben az időben sorozatban állított ki a Bécsi Akadémiai tárlatokon.[16]

---

13 Rózsa, 1987. 304. p.

14 Pyrker képgyűjteménye érseksége idején Egerben 1828-1844-ig nyilvános képtárként működött, majd a Nemzeti Múzeum elkészülte után Pestre szállították, ahol 1846-tól fogadta a közönséget. Hogy mennyire szükség volt e nyilvános egyetemes gyűjteményre, azt jelzi, hogy a hivatalos megnyitó előtt a pesti festők már engedélyt kaptak a művek másolására. Mátray Gábor: A' magyar Nemzeti Múzeumban létező Nemzeti Képcsarnok ünnepélyes megnyitása 1851 september 8. Pesten, 1851. (továbbiakban: Mátray, 1851.) 10. p. (A címlap Mátrayt, mint a „Széchényi -Országos Könyvtár őrét" és „a' Magyar Nemzeti Képcsarnokot Alakitó Egyesület titoknokát" tüntette fel.) A Pyrker Képtárra továbbá: Haraszti né Takács Marianna: A Pyrker Képtár a Szépművészeti Múzeumban. In: Pyrker emlékkönyv. Szerk.: Hölvényi György. Eger, 1987. 205-300. p.; Kiss Péter: A Pyrker Képtár sorsa Egerben a 19–20. században és Pesten 1848-ig. In: *Művészettörténeti Értesítő*, 1987. 1-4.sz. 131-141. p.

15 Veronese, Paolo: Velence allegóriája. Olaj, vászon 140x140 cm Budapest, Szépművészeti Múzeum, lt.:105. sz.

16 Trnka, Gabriele (geb. Sadofsky): Anton Einsle (1801-1871). In: *Mitteilungen der Österreichischen Galerie,* Jg. 31. Nr. 75. Wien, 1987.

A pompás kép láttán az 1843. március 30-án megtartott közgyűlésen az egri városatyák úgy döntöttek, „hogy az elkészült művet ünnepi szertartás keretében fogják elhelyezni a városháza tanácstermében […, amely] a város zászlói alkalmas elhelyezésével kirakásával s egyéb célszerű ékítményekkel díszíttessen fel".[17] A tanácstermet újonnan kifestették, ahol az ünnepségek kezdetén a portrét a város kék-vörös színeivel ékesített függönnyel letakarva és – egyéb, más jeles egyéniségek már ott lévő képmásaival együtt – virágkoszorúval felékesítve helyezték el.[18] Az ünnepségen sajnálatos módon maga a festő nem tudott rajta részt venni, ekkoriban már angliai útján járt, és az ünnepelt főpap is távolmaradt, ő kétségkívül szerénységből.

Már a képfestésről is többször hírt adott a főváros sajtója, míg ünnepélyes átadásáról szinte minden lap megemlékezett röviden-hosszabban. A leleplezés a főbíró vezetése alatt folyt le, a tanács tagjai, a céhek képviselői, a város tisztesebbjei, a polgári lövészek és széles néptömeg jelenlétében.[19] A *Regélő Pesti Divatlap*, Garay János orgánuma érzékletes leírást közölt az egri tudósítótól: „Eger, május 1. Ápr. 30-án érdekes polgári ünnepélyt hirdetett a romvár bástyáiról ledörgő két mozsárágyú. Eger közönsége t.i. áthatva nagyméltóságú Pyrker László érsekünk atyai áldozataitól, mellyekkel már oly sok szegénynek vérkönnyeit szárítá fel, elhatározá az atyának emlékét Barabás Miklósnak művész ecsete által örökíteni – A' városi terem fulladásig tömve volt magas rangú vendégekkel, kiknek egy kiegészítő részét – örömmel legyen mondva – hölgyeink' koszorúja képezé, kik mosolygó arccal szemlélték végig az ünnepélyt. Az újdonan festett falzatot ékesítő elhúnyt püspökök életnagyságú képei mellett myrtuskoszorú lebegett. Eger városa' érdemteljes főbírája terjedelmes, történi adatokon épült szónoklata, mondhatai lelkesedéssel hallgattatott végig. A felolvasott irat után a' lepel két nemzetien öltözött egyén által az érintett képről levonatott, mellynek homlokáról az atyai gond 's szeretet párosulván sugárzott le a' nemes lelkesedéssel hallgató tömegre." Majd a cikk így folytatja: „Említendőnek vélem itt azon ezüst palétát is, mellyet Eger városa közönsége hódolva a' művészet varázsának, ez alkalommal Barabás Miklós részére készíttetett, mellynek tükör sima lapjára e' szavak metszvék: „Markusfalvi Barabás Miklósnak honunk' remek művészének hálás tisztelettel Eger város' közönsége 1843. április 30."

Az érseket tekintettel tudományos, költői és a közjóért tett érdemeire külön köszöntötték: „A' zöld asztalon látható volt még egy olaj- , babér-, s tölgyfalombokból idomított koszorú, a' béke, polgári, 's költői érdemeket ábrázoló 's mely emlékül fog érsekünknek átnyújtatni." Ezt követően „Az »éljen« hangzatára a' piacz terén megzendült gr. Valmoden lovasezred hangászkara; majd a 'város-

17 HML. V-1/a 111. rsz. köt., N 34.; Sugár István: Pyrker János László érsek és Eger városa. In: Pyrker emlékkönyv. Szerk.: Hölvényi György. Eger, 1987. 91-155. p. (továbbiakban: Sugár, 1987.) 262. sz. jegyz.

18 Ezek: III. Károly (VI. Károly császár), gr. Telekesy István, Erdődy Gábor, Barkóczy Ferenc, Eszterházy Károly püspökök, Rottenstein Károly főbíró és Kováts János arcképei. Sugár, 1987. 140. p. Ezek később ugyancsak a Dobó István Vármúzeumba kerültek. H. Szilasi, 2000.

19 Sugár, 1987. 140. p.

ház' ablakából emlék gyanánt rézgarasok hullottak a vígan újongató gyerkőczök közé, kik vetélkedve kapkodtak az emlék után."[20]

A cikkben említett – Pyrker életét és érdemeit taglaló beszédet – Eger város főbírája, Rózsa Károly tartotta, a főjegyző pedig egy „tiszteleti ódát" adott elő.[21] A „polgári örömünnep"-en elhangzott főbírói beszédet oly fontosnak tekintette a tanács, hogy azt „nem hiuságból ugyan, sem pedig önhaszon feltételezéséből, hanem egyedül azért, hogy a nemes városnak ezáltal is javára, díszére s a nemes közösség kényelmére csak némi részben is szolgálhasson" kinyomtatni rendelte.[22] S, hogy a város apraja-nagyja megtekinthesse e büszkélkedésre okot adó képet, az ünnepség után a város tanácstermét este 7 óráig nyitva tartották."[23] A cikkben felemlített ezüst paletta adományozása is testületi döntés alapján történt: „miután Barabás Miklós úr minden várakozást meghaladva teljesíté a föstmény elkészítésében városunk kívánságát, készítsen a közönség annak megismerése jeléül a képre begyűlt öszveg felmaradt részeiből egy ezüst balettát a következő felírással: „Márkosfalvy Barabás Miklósnak honunk jeles föstészének művészi tökélye méltánylatával Eger város közönsége, 1843-ik évi Ápril. 30-kán."[24] Egyben úgy határoztak a városatyák, hogy a népszónok adandó alkalommal juttassa el a művésznek, ami meg is történt, bizonyítja ezt Barabás Londonból írott köszönőlevele.[25] „Ezen ünnepély' emlékére este tánczvigalom tartatott, a' casino termében, melly bűvészileg volt kivilágítva 's felékesítve, 's az egészet kiemelete az olasz növények közül kilövellő sugárkút. Fájdalom a' terem nem volt látogatott, azon körülménynél fogva, mivel máj. 2-án követválasztási tánczvigalom leend, s hölgyeink két éjt átvirrasztani a' jóllét elleni bűnnek képzelék."[26]

Mint az idézett cikkben olvashatjuk, a rendezvény eltér más művészek – színészek, vagy muzsikusok – megtisztelésétől. A színpad világának matadorait tapsorkán köszönti, majd a színház falain kívül fáklyás felvonulásokban, pezsgős vacsorákban, tósztokban van részük. De a „nemzet festőjét" – a képzőművészetet – valami egészen más, sokkal komolyabb rendezvény illette meg. Mint láttuk, hagyományok hiányában a rendezőség a politikában szokásos liturgiai klisékhez nyúl, az esemény a hivatalos vármegyei szertartások századokra visszanyúló rendje szerint zajlik, szinte középkorias gesztusokat idézve. IIyen ceremóniák – koronázások, esküvők, temetések, országgyűlési követek vagy főispáni beiktatások stb. – alkalmából kerültek megrendezésre, róluk többször

20 *Regélő Pesti Divatlap*, 1843. május 7. 1178. col.

21 Rózsa Károly: Beszéd, mellyet azon alkalommal, midőn Nagyméltóságú és Fő tisztelendő Felső-Eőri Pyrker János László Úr pátriárka egri érsek Ő exellencziája egri lakosok által készíttetett életnagyságu képe a' Város Tanács termében folyó 1843. év tavaszhó 30án ünnepélyesen lelepleztetnék. Egerben, 1843.

22 Sugár, 1987. 140. p.

23 Sugár, 1987. 265. sz. jegyz.

24 Maga Barabás is fontosnak tartotta ezt az elismerést, mert erről az eseményről életrajzában is megemlékezik: „Az egri község Pyrker jól sikerült képéért a fizetésen kívül egy ezüstből készült aranyszegélyű palettával tisztelt meg." Barabás-önéletrajz, 1998. 156. p.

25 **HML. V-1/a, 111. rsz. köt. Nr. 62, 63.;** Sugár, 1987. 267. sz. jegyz.

26 *Regélő Pesti Divatlap*, 1843, máj, 7. 1178 szelet.

olvasni a kor sajtójában. E megmozdulásokon gyakran szerepeltek műalkotások is, ám csak dekorációként, mellékesen. A Pyrker képmás ünneplése viszont egyaránt szólt mind a nagy tiszteletnek örvendő ábrázoltnak, mind az ekkoriban már országos elismertséget szerzett „hazánkfia" festőművésznek, és kétségkívül magának a műnek is. Az esemény fő – új – eleme a nemzeti kultúra ekkor zsendülő ágának, a képzőművészetnek való tiszteletadás, a laudáció a magyar kultúrának is szólt, és e nemben nálunk eddig példa nélküli.

A kép körül kibontakozó publicitás nagyot lendít Barabás pályáján. A 40-es években mindvégig emelkednek az árai, és számos megrendelést kap, míg bekövetkezik a legnagyobb elismerés: uralkodói portré festésére kérik fel. *József nádor* egészalakos, életnagyságú képmását rendelte meg nála a Nemzeti Képcsarnokot Gyámolító Egyesület, ezúttal már országos jellegű közadakozásból összejött pénzen, 1846-ban.[27] Ennek bemutatója talán túltett volna a Pyrker képmásén is, de a sors másképp akarta, így most egy elmaradt ünnepségről szólok.

A mű megrendelése összefügg a Pyrker képtár ügyével. Mikor 1843-ban a nádor Kubinyi Ágostont nevezte ki a Nemzeti Múzeum igazgatójává ő az újonnan elkészült múzeumépületbe (az épület hivatalos megnyitása előtt) a Pyrker Képtárat szállíttatta be elsőként Egerből, 1844 július 19-én. Ám e lépéssel láthatóvá vált, hogy az eddig főleg önkéntes adakozásból, koncepció nélkül összegyűlt múzeumi képtár javarészt „idegen" – értsd egyetemes – műveket tartalmaz. Ez megdöbbentette a pesti közvéleményt, és hiába rendelkezett a kollekció magas kvalitással, sokak számára elfogadhatatlan volt, mivel az intézmény „legelső feladata: nemzeti irányban hatni".[28] Ez késztette Kubinyit koncepciózus gyűjteményfejlesztő lépésére, amikor 1845-ben elhatározta a Nemzeti Képcsarnok megalakítását a Nemzeti Múzeum kebelén belül, kizárólag magyar mesterek alkotásai számára.[29] E célra a múzeum szegényes ellátmányából lehetetlen volt anyagiakat előteremteni, ezért Kubinyi mindenekelőtt egy társadalmi mozgalmat indított útnak. Megszervezte a fentebb említett József Nádor Nemzeti Képcsarnokot Gyámolító (esetenként Alapító) Társaság-ot, amely adományokat gyűjtött a múzeum számára, kortárs magyar mesterektől való képek vásárlására. A nádor, aki számára a Nemzeti Múzeum körüli történések mindenkor „a legkedvesebbek" voltak, azonnal jóváhagyta az egyletalapítási folyamodványt, és az eszme rövidesen igen lelkesült pártolást nyert az egész országra kiterjedően.

A működést a nádor – a remélt legfőbb pártfogó – portréjának megrendelésével kezdték, és az intézmény első megbízatásának ellátása Barabás megtisztelő feladata lett. A festő ekkor a József Nádor Nemzeti Képcsarnokot Alapító Egyesület nagyválasztmányának tagja, neve mellett állandó jelzőként szerepel,

---

27 Fejős Imre: A Nemzeti Képcsarnokot Alapító Egyesület története. In: *Művészettörténeti Értesítő*, 1957. 1. sz. 37-47. p. (továbbiakban: Fejős, 1957.)

28 A Nemzeti Múzeum Képcsarnokának ismertető lajstroma. A festészek rövid életrajzával. Szerk.: Ligeti Antal. Budán, 1870.

29 Fejős, 1957. 37-47. p.

hogy „nemzeti" művész. A feladat rangos, történelmi jelentőségű, a pesti értelmiség háláját volt hivatva kifejezni a nádornak, aki évtizedeken át oly sokat tett Pest-Buda igazi fővárossá tételéért. Ez a kép volt az első, amely országos hatókörű adakozás útján, honi kortárs mester által készült – mondhatni félhivatalos jelleggel. A képet a nádor 50 éves jubileumán, 1846. március 19-én József napkor kívánták bemutatni a publikumnak, a József Nádor Nemzeti Képcsarnok ünnepélyes megnyitója keretében. Ám a rendezvény ezúttal elmaradt, mivel a nádor egészsége megrendült, és rövidesen meghalt. A kép így csendben foglalta el helyét a múzeum gyűjteményében.

Az életnagyságú mű a nádort a Szent István Rend nagykeresztes vitézeinek díszöltözetében, a budai vár dísztermében ábrázolja.[30] A kompozíció hasonló a Pyrker képéhez, az ábrázolt itt is egy márványoszlop előtt áll, a leomló drapéria ezúttal vörös. A budai királyi rezidencia termei vörösek voltak, tehát a helyszín minden bizonnyal hiteles, és Barabás feltehetőleg megtekintette azt munkája során. Mint tudjuk, a budai vár uralkodói reprezentációra szolgáló termei egyébként is heti egy alkalommal a publikum részére is látogathatók voltak.[31] A nádor vállain gazdag aranyláncon a Mária Terézia által alapított Magyar Királyi Szent István Rend jelvénye díszlik, aranyszegélyű sötétzöld zománcos kereszt, fölötte királyi korona. Mellén középen rendjel, ugyancsak a Szent István Rend gyémántos csillaga. Öltözéke a rend hivatalos viselete, arannyal hímzett vörös selyembársony alsóruha, hatalmas zöld bársony mente, gazdag arany hímzéssel és hermelinnel díszítve. A mente bélése karmazsinvörös selyem. Lábán vörös harisnya és zöld bársony, aranyhímzéses rövid csizma. A nádor kezében a múzeum tervrajza látható, alant Pest látványa tárul fel a Nemzeti Múzeummal, a Dunával, a rajta haladó gőzhajóval és a Lánchíd állványzatával. A figura egy díszes asztalkára támaszkodik, amelyben a budavári palota egyik bútorát ismerhetjük fel. Az asztalkán látjuk a rend csákóját – amely ezúttal fehér hermelin, fehér kócsagtollas forgóval – továbbá iratokat, a múzeum alaprajzát és könyveket, rajtuk egy pár fehér selyem kesztyű. A nádor feltehetőleg nem állt modellt a képhez, mivel annak készülése idején már beteg volt, Barabás jegyzőkönyve sem említi, hogy élet után készült volna a portré, pedig ezt minden alkalommal gondosan jelzi. De a mester többször is találkozott a nádorral személyesen, és tudjuk milyen kitűnő volt karaktermemóriája. Az arc egyébként Einsle ismert képére megy vissza, arra, amely korábban metszetben is megjelent,[32] és a portré tekintetén kifejezetten érezni, hogy nem eleven benyomást tükröz. A mester legfőbb gondja láthatóan a díszruha minuciózus pontosságú előadása, az asztalka aranyozásának megcsillogtatása volt. Kétségkívül valamiféle paradig-

30 Barabás-önéletrajz, 1944. Jegyzőkönyv, 1142. tétel.

31 Voit Pál: A budai várpalota interieurjei. In: *Budapest Régiségei*, 1955. 221-241. p.

32 Einsle, Anton: József nádor, 19. század közepe. V. o. 95x79 cm, j. n. Budapesti Történeti Múzeum, lt.: 1183. sz.; továbbá: Einsle, Anton és Eybl, Kern M. u. Franz: József nádor. 1842. p. litográfia, Magyar Nemzeti Múzeum, Történelmi Képcsarnok.

maváltásnak vagyunk tanúi, a grandiózus előadás, a barokkos-romantikus lendület a Pyrker képmás óta végleg elcsitult. A nádor-képen térélmény tulajdonképpen nincs, a száraz, merev kompozíciót függőlegesek és vízszintesek uralják, – a neoklasszicizmus rég letűnt fogásait idézve, bécsi módra átalakítva. Vagyis itt az új divat, a Bécsből eredeztethető biedermeier pesti változata. Tudjuk, hogy a nádor budai lakában milyen puritán, polgárias életmódot vitt.[33] Nos a képmás ebben hiteles, egy szolid polgárt látunk uralkodói díszben.

Az elmaradt ünnepséget azért lezajlott, de csak a szabadságharc után, amikorra minden megváltozott. A József Nádor Nemzeti Képcsarnok 1851 nyarán megkapta a felsőbb engedélyt, hogy korábban elmaradt megnyitóját végre megtarthassa.[34] Ám ez az ünnep már nem a nádor jubileumának, hanem teljes egészében a magyar mesterek alkotásait gyűjtő Nemzeti Képcsarnoknak szólt. Az 1851. szeptember 8.-án tartott rendezvény ötszáz meghívott jelenlétében, lelkesült, magyar nyelvű szónoklatokkal zajlott le, rendkívüli érdeklődéstől kísérve.[35] Képzőművészeti esemény felé ilyen figyelem eddig nem fordult Pesten, de az abszolutizmus korszakában e megmozdulások különös jelentőségre tettek szert azzal, hogy ezeken – a művészet örve alatt – szabadon és nyilvánosan, magyarul lehetett szólni. A közönség a megnyitó után megtekinthette az első, 52 képből álló, jórészt magyar kortárs művekből összeállított tárlatot, élén a Barabás-féle nádori képpel. De a kép bemutatása elsikkadt, a Nemzeti Képcsarnok nevéből is kikopott József nádor neve. Barabást csak a jelentős, 900 ft-os honorárium vígasztalta, és az a tény, hogy a nádor megjelenésének szakértője lett, később, a nádori szoborbizottságban döntő szava volt, neki kellett megítélnie, hogy a Johann Halbig (Donnersdorf, 1814-München, 1882) müncheni szobrász által készített szobron „constatálható e a hasonlóság"[36] egy helyszíni szemle során, Münchenben.

Végül egy olyan kép-ünnepről szólnék, amely nem külsőségeiben volt jelentős. Ez az esemény már közvetlenül kapcsolódik a Pesti Műegylet tárlataihoz. Az 1857-es év tavaszának nagy eseménye volt a pesti tárlatban Barabástól *Arany János arcképé*nek bemutatása,[37] amely Nagyszalonta tanácstermébe készült.[38] *Arckép* címen volt kiállítva 13-as számon, azonosítása Jókai Mór, az íróbarát tárlati kritikája alapján lehetséges. Aranyról, mint ismeretes, ke-

33 Ybl Ervin: A budai várpalota helyreállítása a XIX. század derekán. In: Tanulmányok Budapest Múltjából, XI. Bp., 1956. 307–331.

34 Nemzeti Képcsarnokot Alakító Egyesület évkönyve. Második korszak. VIII–XVII. év. (1852–1861.) Pesten, 1862.

35 Mátray, 1851. 10. p.

36 Buday József: József nádor szobrának leírása és története. In: Budapest Székes Főváros közterein álló szobroknak és emlékműveknek törzskönyve. Szerk.: Gerlóczy Károly. Bp., 1895. 19. p. Vö. Szvoboda Dománszky Gabriella: József nádor mint mecénás. In: József nádor (1776–1847) Pest-Budán. A Budapesti Történeti Múzeum kiállítási katalógusa. Bp., 1997. 51-75. p.

37 A Pesti Műegylet 1857. február 15. – március 15. közötti tárlata. Az Arany-portré feltehetőleg 13. számú kép, a katalógus az ábrázolt nevét és az árat nem közli.

38 Barabás Miklós: Arany János, 1856. v. o. 125x100 cm. Ma a nagyszalontai Arany János Múzeumban, a Csonkatoronyban található.

vés egykorú képmás született, olyan pedig, amelyhez modellt is ült, feltehetőleg mindössze kettő: a szóban forgó Barabás portré, és 1862-ben az Izsó Miklós (Disznóshorváti, ma Izsófalva, 1831. – Budapest, 1875) által mintázott, ma a Magyar Nemzeti Galériában található szobor.[39] Danielisz szerint minden későbbi Arany-képmás e két mű után készült.[40] Majoros Valéria számolta össze,[41] hogy Barabás összesen nyolcszor rajzolta-festette meg a költőt, amelyek közül ez volt az első olajkép a férfikora delén álló Aranyról.

Barabás ekkor túl volt élete kiemelkedő sikerén, *A meny megérkezése* c. kompozíciójáról készült műlap 1855-ös bemutatásán, amely a Pesti Műegylet megrendelésére készült. Ám azóta nem jelentkezett a tárlatokon, pedig állandóan felemlegették hiányát. Az Arany-portré felé már készülése idején nagy figyelem fordult, több híradás jelent meg róla a pesti sajtóban, és mikor 1857-ben a február–márciusi kiállításon megjelent, nagy sikert aratott. A Pesti Műegylet tárlatai ebben az időben havonta jelentkeztek új anyaggal, egyébként *A meny megérkezésé*nek eredetije – az olajkép – a következő hónapban került először közönség elé. Az *Arany* portré mindössze egy hónapig volt látható, mivel rövidesen elszállították a megrendelőkhöz Erdélybe, ahonnan már igen sürgették, maga Arany is érdeklődött iránta. Ezzel a festmény elkerült a magyar főváros közönségének szeme elől, és így szinte kihullott a magyar műkincsállomány számon tartott értékei közül is. Ezúton szeretném felhívni rá a figyelmet, mivel azon túl, hogy a nagy költő hiteles képmása, a barabási életmű fontos része, a magyar realista portréfestészet jeles darabja. A festmény sötétvörös háttér előtt, egy díszes asztalka mellett ülve, térdig ábrázolja a költőt. Fehér pikémellényt, csokornyakkendőt és barna ruhát visel. Egyik keze a mellette levő asztalkán nyugszik, amelyen szétszórt iratok láthatók, másik kezével térdére támaszkodik. Az ábrázolás energikus, tettrekész személyiséget sejtet, a kép pillantása eleven, fiatalos, az arc dísze az óriási, selymes bajusz. A kép eredeti, díszes kerete is szerencsésen fennmaradt.

A portré megfestetésére 1856 tavaszán hozott határozatot Nagyszalonta város tanácsa, a kezdeményező a költő sógora Ercsey Sándor, és barátja, Rozvány György. Dánielisz idézi Arany László szavait, aki szerint „Arany a maga jószántából sohasem készített arcképet; valami nógató alkalomnak kellett lenni, hogy elszánja reá magát." Nos, a szülőföld kérése egy ilyen – Arany számára igen kedves alkalom volt. Egy rangos, hivatalos képmás elkészítése a haza nagyjairól már régtől Barabás privilégiuma volt, ezért nem különös, hogy a nagyszalontaiak is rá gondoltak.

---

39 Izsó Miklós: Arany János mellszobra, 1862. Gipsz, 59 cm, Felirat: „ARANY J." Jelzés hátul: „I. M. TULAJDONJOGA 1862" Magyar Nemzeti Galéria, lt.: 75.94. sz.

40 A kép történetét feldolgozta: Danielisz Endre: Arany emlékek Nagyszalontán. Bukarest, 1984. (továbbiakban: Danielisz, 1984.) 71-78. p. Az írást, mint alapvető forrást használtam. A műre Korompay János hívta fel a figyelmemet, amelyért ezúton köszönetet mondok.

41 A Magyar Tudományos Akadémia és a művészetek a XIX. században. Szerk.: Szabó Júlia – Majoros Valéria. Bp., 1992., kat. 88. tétel, 163. p.

Mint ismeretes, Arany a szabadságharc után elkerült Nagyszalontáról, és 1851-től Nagykőrösön élt, a református gimnázium tanáraként. Nagyszalonta főbírája, későbbi első polgármestere Mezey Ferenc ezért levélben kérte fel a költőt, hogy arcképét a tanácsterem számára elkészíttethessék. Arany válasza rövidesen megérkezett:

„Tisztelt Hazámfia! Valóban meglepő volt rám nézve Ön becses levele s első pillanatban nem tudám, mire határozzam el magamat. A mit én irodalmilag tevék, – daczára minden magasztalásnak – oly kevés az, hogy ilynemű megtisztelés szinte elpirít. De jobban meggondolva a dolgot engednem kell önök szíves felhívásának, mert itt nem a magam, hanem a köz érdeke forog fenn. Menynyi a panasz, hogy az illető községek nem tudják méltányolni jeleseinket; hogy »nem egynek sírján lengeti bús szél a feledésnek tüskebokrait.« Önök példája szívemelő kivétel, hiszem, remélem, hogy számos utánzókra fog találni. E nemes tett a közvélemény méltó elismerésével fog találkozni s én annak szülővárosomra, honfitársaimra nézve jobban örülök, mint magamra nézve a dicsőségnek, mely belőle netán rám is háramol. Isten éltesse Önöket, kik e dolog indítványozói, részesei valának!

De egykedvű vagyok az iránt, mi ebből hiuságomat kecsegtetné; más részről úgy tekintem azt, mint kapcsát, zálogát a szeretetnek, mellyel szülőföldem […] iránt mindenkor viseltettem. És e szempontból tekintve bír az előttem kiváló becscsel: azok közt lenni mindig, kiket szeretek és tisztelek, – képben legalábbha már valóságban nem lehet. S valamint nincs forróbb óhajtásom, mint az, hogy egykor szülőföldemen pihenhessek meg az élet terheitől: úgy nem lehet kedvesebb rám nézve azon érzetnél, hogy a kapocs köztem és honfitársaim közt nem hogy lazulna, sőt szorosabbá fűződik.

Remélem, hogy a festés körülményeire nézve még fogom venni Önnek újabb levelét: óhajtanám, hogy az még a szünidő alatt megtörténjék, minthogy aztán el leszek foglalva. Fogadja Ön legszívesb baráti jobbomat s mind azok, kik e tárgyban vele közreműködnek, köszönetem s köszöntésemet! Tisztelő barátja Arany János."[42]

A levélből érezni, hogy a megtiszteltetés igen jólesett Aranynak, de mint Danielisz utal rá, kissé feszélyezi az a tudat, hogy szülővárosa „máris oly tisztelettel övezi őt, amilyen eddig az elhúnyt nagyoknak is csak alig-alig jutott osztályrészül."[43] Ezután Arany megkapta Barabás levelét, amelyben a festő felkéri a modell-ülésre, sajnos a festő e levele nem ismert. Hogy Arany számára az akció mennyire fontos, azt az is mutatja, hogy mint Danielisz írja, bár pár hete volt a

42 Danielisz Endre szerint a költő válaszlevelét Móczár József tette közzé először „Nagyszalonta 1606-1906." c. művében, fakszimilében. Mivel hasonló, a Barabás-életműhöz kapcsolódó dokumentumok nemigen ismertek, ezért itt magam is fontosnak tartom közlését.

43 Danielisz, 1984. 77. p.

fővárosban ekkor ismét útra kél. A készülés körülményeiről Arany újabb leveléből értesülhetünk, amelyet sógorának írt:

„Látod-e már, mily nagy csapás lett volna Szalontára, ha e szünidőt ott lenn töltöm? Ki ült volna Barabásnak 4 egész napig éjjel és nappal? Igazán, a dicsőség szép dolog, – de az ülést már kezdtem megunni. A kép azt hiszem jó lesz; de félek, hogy kissé vörösebbnek fogják találni, mint a minőnek engem rendesen ismernek. Barabás nem oka, – mert én Pesten, a sok lótás-futástól többnyire oly vörös vagyok mint a rák, úgyhogy azon tökmag színű pesti urak nem győztek bámulni eléggé, hogy mily egészséges falusi kinézésem van. Itthon, ha a szobában ülök, bizony sápadt legény vagyok én rendesen. Ezt a hibát lelhetik benne, egyebet nem gondolnám. A kép térdig – de ülő helyzetben van – Barabás hihetőleg kímélni akart, hogy ne álljak annyit, aztán meg az a katonai állás illik hősi személyhez, de magam forma tollrágó embernek jobb ülni. Jobb kézről íróasztal, könyvekkel, háttérben szinte kis könyvtár lesz látható – de ebből akkor még semmi sem volt. Mezey szomszédot köszöntsd nevemben, és mondd meg neki ezeket; valamint azt is, hogy a sületlen jelentés a lapokban nem tőlem eredt. Én nem akartam a dolgot dobra ütni, míg a kép el nem készül, – de óhatatlan volt, hogy meg ne tudják, mi járatban vagyok Pesten, s az újdondász sereg sietett kipletykázni. Persze azt hallották, hogy szalontai jegyző voltam, de azt, hogy ott is születtem, egyik se érte föl ököllel, s így a hirdetés oly formában esett, mintha a szalontai tanács nótáriusi érdemeimet akarná megkoszorúzni. Ez is szép volna, – de ha nem igaz."[44]

Mint a levélből kitűnik, a modellülések alkalmával csak a figura készült el, a háttér megformálására később került sor. Barabás megbízásokkal túlterhelt, a kép befejezése sokat késett. Arany decemberig várt, majd sógoránál érdeklődött, attól tartva, a késlekedés oka az, hogy nem fizették ki a képet: „Apropos arckép: hazaért-e már? Nem hallok felőle Pestről egy darab óta semmit. Barabás, míg festette, mindig azzal mulattatott, hogy nem tom kinek, valami fő ispánnak a képét úgy rendelte meg nála ez s ez a megye, de mikor fizetni kellett, a megye sehol se volt, végre is a megtisztelt egyént szólította fel, hogy maga becsületéért fizesse ki, úgy is történt. Persze bíztattam, hogy itt nem forog fenn hasonló eset."[45] A szalontaiak február elejére várták a képet, amelyet egy kisebb ünnepség keretében kívántak leleplezni, Tompa Mihályt, Arany barátját kérve fel egy köszöntő írására. De Tompa elhárította a kérést gyermeke betegsége miatt, Barabás pedig nem tudta elkészíttetni eddigre a díszes rámát, sőt azt is közölte, hogy szeretné a Pesti Műegylet következő tárlatán bemutatni a művet. Mindenesetre tudatták Arannyal, hogy a kép árát kiegyenlítették. Így a kép

44 Arany kritikai kiadás, XVI. k. 765-766. p.; Danielisz, 1984. 4. sz. jegyz.
45 1856. december 10. Hátrahagyott iratok és levelek I. köt.; Danielisz, 1984. 6. sz. jegyz.

a február-márciusi tárlatban meg is jelent. Danielisz szerint Aranynak tetszett a bemutatás: „a kép, mint olvasom az újságból, még most is a műkiállításban parádézik. Ez annak a jele, hogy Barabás gondosan kidolgozta, s maga is elégedett vele, másképp nem fogta volna annyi értő szem bírálatának kitenni. S ez így jobb, mintha sietett volna nyakrafőre leküldeni. Én, persze, nem láttam készen; nem tudom mit csinált azóta neki."[46]

Ekkoriban Jókai Mór a Pesti Műegylet tárlatainak mértékadó kritikusa.[47] A *Vasárnapi Ujságban* mint „Kakas Márton" rátalált egy hangra, ami más, mint minden eddig ismert száraz elmélkedés, vagy lapos ismertető. Szarkasztikus stílusa, józan elfogulatlansága különös jelentőséget kap a tudálékos, fellengzős és demagóg művészeti írások közepette, sőt, néha azok paródiájaként hat. Belőle hiányzik a kritikus a művész és a közönség kapcsolatát általában jellemző „latens agresszivitás", a művészeket támogatja, a közönséget tanítja, és nem tartja magát tévedhetetlennek. Neki nem imponál semmiféle nagyság, bombasztikus nemzeties küldetés. Gyakran túllép a képzőművészeti alkotások interpretációjának elemi fokán, elemez, összefüggéseket keres, de ezt oly humorosan és magától értetődően teszi, hogy a közönség észre sem veszi, hogy meggondolkodtatják. Figyelmet fordít a szaknyelvre, kár, hogy nem többet. Valószínűleg ő használta először képzőművészeti vonatkozásban a „lélekrajz" kifejezést. Néha szinte megeleveníti a képet, mint ez esetben is. Kakas Márton nagy jóérzéssel közelít a költő portréjához, egész kis életképet kanyarít hozzá: „Itt vagyok biz én megint, ha kidobnak is. Már pedig most bátrabban léptem be, minthogy a legelső szobában egy ismerősömmel találkoztam; a ki nem más, mint Arany János, ott nézett rám a szögletből az ő jó szelíd arcával, a hogy odahaza szokott fogadni s kezet rázni velem és megkérdezni: hogy vattok otthon? Ezt most mind nem tehette, minthogy oda van festve egy vászonra Barabás Miklós ecsetje által, a ki csak azt nem adta meg neki, hogy megszólaljon."[48] Nos, így ír le egy képet egy író. Láttán – és Jókai szavaiból ítélve – Barabás az ötvenes évekre portréfestészetében eljutott a realizmusig, annak egy finom, a lélekábrázolásra koncentráló, bensőséges válfajáig. Kár hogy Kakas Márton rövidesen felhagyott a képzőművészeti kritikákkal, mivel nem volt megelégedve a magyar művészet fejlődésével, rosszat pedig – mint említi – honfitársairól nem akart írni.

A kép Nagyszalontára szállítását Rozváry András – Arany barátja – és Csáky György vállalta, de csak Szolnokig vitték, a Tisza áradása miatt, és így csak 1857 áprilisában került rendeltetési helyére. A festmény további sorsáról Ercsey Sándor Arany sógora tudósít, aki a legtöbbet forgolódott az ügyben. Neki és a nagyszalontaiaknak is nagyon tetszett a portré: „A kép nagyon szépen van festve és

46 1857. március 12. Danielisz, 1984. 8. sz. jegyz.

47 Felhasznált cikkeire ld.: Jókai Mór: Cikkek és beszédek. 1. köt. 1847. január 2. – 1848. március 12.) Sajtó alá rend.: Szekeres László. Bp., 1965.; Jókai Mór: Cikkek és beszédek. 4. köt. 1850–1860. I. r. Sajtó alá rend.: H. Törő Györgyi. Bp., 1968. 338., 786. p.

48 *Politikai Újdonságok*, 1857. 9. sz. (március 4.) 72-73. p.

annyira élethű, hogy mi »adjon isten jó napot« mondtunk neki; de én egy kissé nagyobb formátumúnak gondoltam. Egyébiránt mind a kép, mind rámája oly nagyszerű, hogy az a szalontai alacsony városházba egyáltalán nem fog illeni. A Caszino épületébe talán jobban lenne alkalmazható. De ez a szalontai Caszino a legnagyobb mértékben pang, s csak fejér hollóként lát egy-két embert."[49] A kép leleplezésére június 1-én került sor, amely „Arany természetével és egyéniségével összhangban – különösebb ováció nélkül folyt le".[50] Mint Ercseynek a költőhöz írott leveléből megtudjuk, „mint az újságok is közölték, folyó évi június 1-én ment végbe az arcképleleplezési ünnepély, mely is annyiból állott, hogy a Caszinoban egy igen csinos kis bál tartatott, és ezen alkalommal a kép, megkoszorúzottan, ki lőn függesztve. Azonban, igen okosan, minden szónoklatok vagy szavalások elmaradtak, minek egyik oka az volt, mert Szalontáról kifogytak a Demosthenesek. E bál elmúlta utáni napon az arckép a városházához áthozatván, azóta itten, állandó tartási helyén kifüggesztve van."[51]

Aranyt kissé feszélyezte a képállítás aktusa, és ennek többször is hangot adott, Tompának, Ercseynek írt erről: „Örvendek, hogy az arckép história nem történt nagyobb lármával, bár ennyi is elég zajos. Valahogy oly formán érzem magam, mikor erről hallok vagy olvasok, mintha már nem is volnék én, én; mintha mindez halálom után történnék. Van benne valami halottias. Szinte félek, ha majd Szalontára megyek, hogy fog bámulni és lesni az ifjabb nemzedék, mint valamely – múmiát. S e tekintetben örvendek, hogy Szalontáról a »Demosthenesek kifogytak«, mert nem szeretném, ha lármát ütnének velem, ha szónoklatokat, toastokat etc. kellene hallgatnom s azokra felelgetnem."[52]

A kép sorsa ezzel nem zárult le.[53] Barabás majd negyedszázad múlva e művéhez fordult vissza, amikor 1884-ben, a Tudományos Akadémia megrendelésére kellett elkészítenie a megboldogult Arany reprezentatív képmását.[54] Ezért alakult úgy, hogy a késői képen is a java korabeli Arany tekint ránk, megőrizve az örökkévalóságnak mind a költő mind a festő emlékét.

A három kép – mint láttuk – igen különböző körülmények között került a közönség szeme elé. Egy pontban mégis egyeznek, nagy tisztelet, nagy figyelem kísérte megjelenésüket, olyan, amilyennel korábban magyar művész műve nemigen találkozott.

---

49 Ercsey levelének kelte: 1857. április 27. Letéti helye: Arany János Emlékmúzeum, Nagyszalonta.

50 Danielisz, 1984. 76. p.

51 Ercsey levele Aranyhoz. Kelt: 1857. június 26. Arany János Emlékmúzeum, Nagyszalonta.

52 Arany levele Ercseyhez. Kelt: 1857. július 1. Arany János Emlékmúzeum, Nagyszalonta.

53 A kép még a 19. század végén, a városházán tisztázatlan körülmények között megsérült, egy egzaltált férfi mintegy 40 cm-es vágást ejtett rajta, mely a mai napig látszik. A sérülést maga Barabás hozta helyre. 1885-ben a város átadta az Arany Emlékszoba gyűjteményének, majd 1899-ben a Csonkatoronyba, az Arany Emlékmúzeumba került. Danielisz, 1984. 78. p.

54 Barabás Miklós: Arany János, 1884. v. o., 157x115 cm, j.j.l.: „Barabás M. 1884", Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, Azonosítási szám: 13. sz.

Tokics Imre

Jeremiás és a szövetség

Jeremiás könyvének még a futólagos olvasása is jelzi azt a tényt, hogy a prófétát mennyire mélyen érintette a Jahve és Izrael közötti szövetség, a bőrit kifejezés, mely huszonhároms zor fordul elő a könyvben. A bőrit szó (szövetség) a legtöbbször vallási jellegű kifejezés, mely egyrészt Jahve és a népével való fennálló szövetséget másrészt jelenti. Továbbá a mózesi Sínai-hegyi szövetségre való visszautalás formájában is meg jelenik a szövegben, és teljesen szokatlan motívum, hogy az új szövetség gondolata is feltűnik: 11,2,3,9-10; 14,21; 22,9; 31,31; 32,33; 32,40; 32,20-21; 50,5. Öt alkalommal Cidkijjá király a néppel kötött szövetségét említi Jeremiás, amely a rabszolgák szabadon bocsátását tartalmazza: 34,8,10,13,15,18.

Sokszor a próféta nem használja kifejezetten a szövetség kifejezést, mégis gyakran jelentkezik a sorok mögötti gondolkodás, hogy Jeremiás gondolatainak hátterében jelentős szerepet töltött be az, hogy a szövetség megszegése Jahve ítéletét vonja maga után. A próféta szövetséggel kapcsolatos gondolkodását jelzik a következő kifejezések: odafigyel, hallgat, engedelmeskedik, törvény, parancsolatok. Fontos kapocs a szövetséggel való gondolkodásában, hogy Jeremiás többször utal – közvetve és közvetlenül – az Exodusra, hiszen teljesen tudatában volt az Izrael kiválasztásáról szóló hagyománnyal, mely a Sínai szövetségkötésben csúcsosodik ki.

A szövetség folyamatának újabb állomása a jeremiási gondolkodásban Dávid házának ígérete. Jeremiás nem birkózott meg azzal a nehézséggel, hogy a két királyság szövetségét miként lehet egyetlen szövetségbe tömöríteni. Ugyanakkor meg kell jegyezzük, hogy a szövetséggel kapcsolatos véleményeknél nem járult hozzá ahhoz, hogy Jahve szövetsége a dávidi leszármazottakkal kapcsolatban bármilyen prioritással rendelkezne az ősi Sinai szövetséggel szemben, mely az egész népnek szólt. Jeremiás nem enged könyvével kapcsolatban semmilyen partikuláris gondolkodást jóváhagyni, még akkor sem, ha az általa ismert júdai királyok legtöbbje bűnös volt a mózesi szövetség megtörésében 21,11-23,8.

Sok kérdést kell feltennünk a gyakorlat terültén a jeremiási szövetségi gondolkodással kapcsolatban. Mi volt Jeremiás véleménye Jósiás reformjáról? A templom renoválása közben a Szövetség könyvének egy részét felfedezik[1] 2Kir 23,2-3, milyen hatása van a próféta gondolkozására? Mennyire volt Jeremiás elkötelezett azoknak az eszméknek és teológiai gondolkozásnak, melyet családi

1 Lásd bővebben: Rowley, H. H.: The Prophet Jeremiah and Book of Deuteronomy. 1963. 187-208. p.

és neveltetése kapcsán örökölt, továbbá mennyire tudott felemelkedni és túllépni, a szövetséggel kapcsolatos kortársainak közhelyszerű kijelentéseitől?

A börit szó, a Közel-Kelet vallásos gondolkodásának egyik legérdekesebb kifejezése, ugyanis a politikai és katonai szövetségi dokumentumoknak hajdani Hettita hatásait és nyomait találjuk meg, még az Ószövetségben is. Ezen gondolkodás szerint Izrael hűbérura Jahve volt. Izrael olyan kapcsolatban volt Istenével, amely hasonlatos volt ahhoz a függelmi viszonyhoz és kapcsolathoz, amellyel a vazallus volt birodalmi hűbérurához kötve a békeszerződés szövetségi okmányában. Jeremiás nézeteit az ítéletről és áldásról összefüggésbe lehete hozni a szövetség gondolattal? Amennyiben helyes a következtetésünk, akkor Jeremiás Kr. e. 627-ben kezdte meg prófétai és igehirdetői szolgálatát. Elhívása után néhány évvel bontakozik ki teljes mélységében a Josiási reform Kr. e. 622.[2] Megfigyelhetjük a Josiási reformprogramjának főbb állomásait, melyek megfelelnek a Deuteronomiumban lefektetett elvárásoknak, többek között a kultusz centralizálása Jeruzsálemben valósult meg Deut 12,13-14; 17-18 18,6-8. Deuteronomium 13. fejezete erőteljesen felemeli hangját a bálványimádással szemben, melyet kapitális, főbenjáró bűnnek tekint.

A legfontosabb szakaszok egyike a jeremiási könyvben a szövetséggel kapcsolatos rész a 11,1-17 szakaszban található. Ezt a fejezetet nagyrészt prózában fogalmazta meg Jeremiás, kivéve a 15-16. verseket. Több kutató azon véleményre jutott, hogy ennek a szakasznak a nyelvezete, irodalmi és nyelvtani kifejezésmódjai a deuteronomiumi gondolkodásmódot tükrözi vissza.[3] Az iménti szakasz célja és indítéka, hogy a börit iránti engedelmességre és hűségre ösztönözzön, a renitenseket a nép között, pedig megfenyíti a törvény megszegéséért. Melyik szövetséget érti Jeremiás ezen? A Jósiás király alatt készítettek-e ezzel kapcsolatban valamilyen írott formulát? Vagy egyszerűen az ősi mózesi szövetséget értette rajta Jeremiás? Talán nem kellene ennyire élesen elkülöníteni a két szövetséget egymástól akkor, amikor a jósiási börit a mózesi szövetség újbóli leszögezéseként, és megújításaként is felfoghatjuk. Azt biztosan állíthatjuk, hogy a börit kifejezés nagyon gyakran használt kifejezés Mózes V. könyvében, néhány példa: 5,3; 29,9; 29;14.

Előfordul, hogy Jeremiás is használ új kifejezéseket a szövetségi teológiával kapcsolatban, sőt gyakran ezekkel az új szavakkal utal vissza a Sínai szövetségre. A népet arra ösztökélte, hogy vegyék figyelembe az ősi szövetség parancsait

2 A Josiási reformmal kapcsolatban vannak, akik a reformot Kr. e. 629-re helyezik, többek között: Thompson, J. A.: The Book of Jeremiah. 1980. (New International Commentary on the Old Testament.)

3 Nicholson, E. W.: Jeremiah. Cambridge, 1975. 1-25., 108. skk. Azt a hipotézist állítja fel, hogy a 11,1-17 verseiben csupán a 15. és a 16. verset tekinti autentikus jeremiásinak. Meglátása szerint az egész gondolat megfogalmazásában deuteronomiumi alkotás. Nicholson véleménye, hogy ha van is valamilyen jeremiási mondás a mai szöveg mögött, azt annyira átdolgozták, hogy a próféta szavai teljesen eltűntek. Ezzel szemben az a véleményünk, hogy a próféta gondolkodásának világos kifejezéseit, terminus technikusait fedezzük fel a szakaszban, azon túl, hogy a deuteronomiumi gondolkodás nyomait is hordozza.

és elvárásait.[4] Jeremiás véleménye az volt Júdával kapcsolatban, hogy Jahve arra hívta el a déli országot, hogy engedelmeskedjen a mózesi szövetségnek. Megfenyítette a népet, amikor megszegte a szövetséget.[5]

Mi volt Jeremiás állásfoglalása a szövetséggel kapcsolatban? Természetesen a mózesi szövetség volt számára az az etalon, amelyhez hozzáigazította az egész szolgálatának gondolkodását. Valószínű, hogy Izrael ősi, mózesi hagyományaival kapcsolatban, a családi tradícióban megtanították már gyermekkorában, és erős ellenszenv fejlődött ki Jeremiásban mindennel szemben, ami a szövetséggel szembeni magatartásból fakadt. Az Anatótban eltöltött ifjú évei, mélyen megalapozták a szövetséggel kapcsolatos álláspontját, amely erősen eltérő jellegű volt, mint a Sion-hagyomány, mely az ésaiási tradícióra épült rá. Heves támadásainak célpontja, a nemzeti hitehagyás és bűn ellen irányult, küzdött az „ősi ösvényekért" 6,16. Nagyon is lehetséges, hogy a 11,6 szerint Jeremiás utazó prófétaként bejárta az egész országot és a reform támogatására bátorította a népet.[6] Többször volt életveszélyes helyzetben, a későbbi években és azok az emberek mentették meg a kritikus helyzetben, akik a reformot feltétel nélkül támogatták 26,24; 36. fejezete. Feltételezhetjük, hogy az évek múlásával fájdalmat okozott Jeremiás számára, hogy a reform felszínes maradt, sokan csak a betűt tartották be, de távol maradtak annak szellemétől. A magaslatok lerombolása és a pogány vallás gyakorlásának megtiltása, a kultusz jeruzsálemi centralizálása és szabályozása, az évenkénti zsidó húsvétnak puszta reaktiválása és az istentiszteletnek formális megújítása nem jelentett alapvető megoldást az ország erkölcsi problémáira. A reform nem hozta összhangba a nemzetet Jahve akaratával. A mélységes és őszinte bűnbánat lelki elfogadása lett volna a szövetség legfontosabb ismertetőjele. Helyette a próféták ritmikus prófétai recitált éneke: (Jahve) Az Úr Temploma, az Úr Temploma, az Úr Temploma van itt.

Az erős kiválasztottság tudat mellett nagyon jól elfér az egyéni gonoszságnak minden fajtája, lelkiismeret-furdalás nélkül megszegték a börit-et 7,5-10. Amikor a reform az embereket csak a nacionális érzelmeiben érinti, és az élet felszínes területeit érinti, akkor nem volt eredményes. Nyilvánvalóan a reformnak volt némi eredménye, amikor megszabadította a nemzetet a pogány kultusz gyakorlatától, ideiglenes gyógyítást végzett a közerkölcsökön, az igazság néhány pillanatra az egész nemzet gondolkodásának fókuszába került. Valami történt, amikor a hivatalos ügyvitel hirtelen leblokkolt, megállt a külső reformi

4 Néhányan azon a véleményen vannak, hogy Jeremiás nem támogatta teljes meggyőződéssel a josiási reformot, sokkal valószínűbb, hogy a reformot akkor hagyta magára, amikor csalódott benne.

5 Bright, John: Jeremiah. Garden City, 1965. 89. p. Azt a nézetet vallja, hogy a Jer 11. fejezete Jójákim uralkodására céloz, amikor a reform elcsúszott. Érdekes megfigyelni, hogy a LXX kihagyja a 11. fejezetből a 7-8. verset, kivéve az utolsó két szót.

6 Több kutató azon a véleményen van, hogy Jeremiás az első perctől fogva ellenezte volna a reformot, így többek között J. A. Thompson, Jeremiás azért állt ellen a josiási reformnak, hogy megszabadítsa az országot a magaslatoktól és a pogány szinkretista vallásgyakorlástól. Hiszen Jósiás király iránti hűségét többször megemlíti írásában, 22,15-16.

intézkedéseknél, és nem történt semmi, mert az egyének lelki karakterét nem változtatta meg, csak a külsőt. Amennyiben Jeremiás kiábrándultságot mutatott a reformmal kapcsolatban, akkor ez azért volt, mert a reform lassan haladt, nem járta át az egész társadalmi gondolkodást. Érintetlenül hagyta a személyes elkötelezettség és bűnbánat régióit, amely megújíthatta volna Izrael gondolkodását. Úgy érezte a próféta, hogy a mózesi szövetség válasz nélkül maradt. Jeremiás elhatárolta magát a reformnak annak az irányától, mely nemzeti alapon és nem Istennel való személyes kapcsolaton jött létre. Ezt a nézetet fel kellett tárnia, le kellett lepleznie és el kellett ítélnie a félig megvalósított reformot, mely ítéletet von maga után.

A következő kérdéseket tesszük fel a szövetséggel kapcsolatban: vajon a jeremiási gondolkodás és kifejezések mennyire épültek rá az úgynevezett politikai szövetség gondolatvilágára, továbbá: egyáltalán volt-e a bőrit teológiai gondolkodásának több válfaja is? Első megállapításunk az, hogy az iménti kérdésfelvetés egy komplex és összetett kérdés.[7]

A prófétáknem használták gyakran a „szövetség", kifejezést, annak ellenére, hogy gondolkodásuk középpontjában állt a szövetségi gondolkodás. Milyen fogalmuk volt a szövetségről, és ezen belül Jeremiás milyen véleményt alakított ki a bőrittel kapcsolatban? A kutatások az irányba folytak, hogy hasonlóságokat és analógiákat tártak fel. Az Ótestamentum néhány része és az ősi Közel-Kelet kultúrájának sok paralelizmusát fedezhetjük fel.[8] Mendenhall[9] érdeme abban áll, hogy analógiákra mutat rá, az Ótestamentum és az ősi Közel-Kelet uralkodói – a Hettiták– és a vazallusaik között létrejött szerződések között. Mendenhall rámutat arra, hogy az, Ex 20, Deut 5, Józs 24 fejezetei irodalmi struktúrájának alapjául szolgál, továbbá az egész Deuteronomium könyve az ősi Hettita-szerződésekre emlékeztet, amely a következő elemekből áll:

1. Bevezető az uralkodó bemutatásához
2. Történeti előszó, amely leírja az előzetes kapcsolatokat a két szerződő fél között
3. Kikötések, amelyek körvonalazzák annak a közösségnek a jellemzőit, amelyet a szövetség létrehozott
4. Az okmány cikkelye, amely gondoskodik a szerződés megőrzéséről és betartásáról és rendszeres újra felolvasásáról
5. Azoknak az isteneknek a felsorolása, akik előtt a szövetségi szerződés létrejött
6. Az átok és áldás híres formulái: átok a szövetséggel való hűtlenség esetén, az áldások a bőrit hűséges megtartása esetén

7 A témával kapcsolatban bővebb megjegyzéseket találunk: McCarthy, D. J.: Covenant in the Old Testament.; továbbá: Present State of Inquiry, CBQ 27 1965. 217-240. p.; Cluments, R. E.: Prophecy and Tradition 1975. 8-23. p.

8 A mai napig értékes meglátásokat alakított ki: Mendenhall, G. E.: Law and Covenant in Izrael and the Ancient Near East. Pittsburg, 1955. BA 17 1954. 22-46., 49-76. p.

9 G. E. Mendenhall a megállapításaiban visszamegy: Korosec, V.: Hethitische Staatsvertrage. Leipzig, 1931.

Természetesen a párhuzamok soha nem teljesek és egészek az Ószövetségben, viszont a felsorolt elemek nem minden része szerepel hiánytalanul, mivel az elbeszélő részben ún. paranetikus keretben jelenik meg. Nyilvánvaló, hogy Izrael esetében rendeletekről és törvényekről is említés történik egy-egy börit kapcsán, a záró formulákban megtalálhatók az átok és áldás kifejezései, mely Jahvéval különleges kapcsolatban jelennek meg.

A szövetséggel kapcsolatos meglátások között néhány érdekes is található, számos egészen új megközelítésbe hozza a templomban talált szövetségi dokumentumot.[10] Azt indítványozzák, hogy a templom renoválása közben megtalált irat nem a Deuteronomium volt, nem is ennek egy része, hanem egy egyéb szövetségi okmány, mely rokonságot mutat azokkal a testimóniumokkal ('édut) melyet Jóás királynak adtak át a megkoronázásának a szertartása alkalmából.

Moran javaslata az, hogy az ószövetségi szeretet kifejezés olyan széles jelentésárnyalati körben használták a Deuteronomiumban, hogy a szerződés kifejezéssel is kapcsolatba lehet hozni. A vazallust arra hívták fel, hogy szeressen, vagyis legyen hűséges, hogy szentelje oda magát teljesen a hűbérura szolgálatára. Ebben az értelemben a szeretet lényegében engedelmesség és hűség, olyan szeretet, amelyet meg lehetett és meg is kellett parancsolni.

A börit fogalmának az iménti szélesebb értelmű ószövetségi használatát sok kutató részben vagy egészben elvetette. Nem azért, mert tagadni kívánják azt a tényt, hogy vannak közös vonások a hettita-szerződés és az izraeli szövetségi megállapodás között, mert ez világos és egyértelmű, még akkor is, ha a hasonlóságon túl, különbségek és eltérések is szembetűnnek. A parallelizmusok közt meg kell említeni azt a sorrendiséget, melyre fentebb rámutattunk, továbbá a hettita jogi-logika gyakran jelentkezik az izraeli szerződési okmányokban is. Az áldáson túl említést kívánunk tenni az átok kifejezésről, mely szintén erős hasonlóságot mutat a Közel-Kelet gondolkodással.[11]

Azonban erős kritikával illették a kutatók a bibliai fogalmak néhány területét, többek között az átok teológiai fogalmát, mivel erős hasonlóságokat találtak az Ótestamentumi és a hettitai szerződésben található átok között, melyet összehasonlító elemzéssel és analizálással értékeltek, és figyelemre méltó hasonlóságokat találtak. Ma már semmi kétségünk nem lehet, hogy az ótestamentumi és hettitai szerződésekben, hasonló motívumban fordult elő az átok kifejezés. Megfigyelhető, hogy az átok kifejezés mennyire tért hódított a textusok széles körében, melyek azt erősítik meg a kutatókban, hogy volt egy terjedel-

10 Moran, W. H.: The ancient Near Eastern Backround of the Love of God in Deuteronomiumy, CBQ 25, 1963. 77-87. p.; Lohfink, N.: Hate and Love in Hosea CBQ 25, 1963. 417. kk. p.; Thompson, J. A.: Significance of the the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in I Sammuel VT 24, 1974. 334-338. p.

11 Fensham, F. C.: Chalediction and Benediction in Ancient Near Eastern Nassal-Treaties and O.T. ZAW 74, 1962. 1-9. p.; továbbá: Salt and Curse int he O.T. and the Ancient Near East BA 25, 1962. 48. kk. p.; Common Trend in Curses of the Near Eastern Treatres and Kudurru-Inscriptions Compared with the Maledictions of Amos and Isaiah ZAW 75, 1963. 155. kk. p.; Hillers, D.: Treaty-Cursies and the O. T. Prophets Biblia-Orientalia 16, 1964.

mes általános kulturális hagyománya az átok kifejezés használatának az ókori Közel-Keleten.[12]

A kutatás egyik meghatározó területe lett a jogi per (ríb)[13] fogalmának megértése és tisztázása, szógyökök és nyelvtani igealakok segítségével. A terheltet és a vádlottat az isteni bíró elé idézték, és felszólították, hogy adjon számot azokról a cselekedetekről, tettekről és szavakról, mellyel megsértette a szövetséget. Fontos volt a jogi eljárásban a tanuk szerepe, mely az igazolni kívánt tényt erősítették, vagy gyengítették, attól függően, hogy melyik oldalon állottak. Tanú híján az eget és a földet szólították be tanúként. Az ilyen és ehhez hasonló eljárások teljes mértékben ismertek voltak az ókori Közel-Kelet eljárásában, ahol a vazallusokat a hűbérúr számadástételre szólították fel.

Semmi kétségünk nem lehet arról, hogy a próféták az elnyomó vezetőkkel szemben vádjaikat és ítéleteiket Izraelben nagyon hasonló kifejezésekkel fogalmazták meg, mint a közel-keleti szerződések és nemzetközi megállapodások. Szinte magától értetődő, hogy az ókori hagyományban ott volt annak a tudata, hogy egy nemzetközi megállapodás vagy szerződés megszegésének megvoltak a maga következményei, átok és ítélet, hasonló szavakkal fogalmazták meg a Jahve szövetség megszegőinek büntetését, mely hasonlóan átkot és ítéletet jelentett a hűtlenek számára. Természetesen azt is meg kell jegyezni, hogy a szavak és kifejezések azonosak voltak, azonban a tartalomban és jelentésben voltak eltérések a politikai jogkövetkezményekhez képest. A próféták mindenfajta hűtlenségért (n'f) ítéletet helyeztek kilátásba, melyben a kifejezés hasonló, vagy ugyanaz, azonban a tartalomban már van némi módosulás. A perben alapvető elemek találhatók meg, többek között a tanuk beidézése, a tényállás megállapítása, a vádemelés, perbeszédek lefolyatatása, tanúmeghallgatás és végül a független és szuverén bíró ítélethirdetése.[14] A politikai per és a vallásos per erősen párhuzamos felépítésű,[15] ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy a politikai és vallási szövetség és per mélyebb megismerése nem jelent univerzális gyógyszert a teológiai problémák megoldására.[16]

A szövetség gondolata olyan összetett gondolat az Ószövetségben, hogy szinte minden területen jelentkezik, az etikai kérdéseken túlmenően, a szentélyszolgálatokig bezárólag. A szövetség Jahve és a népe közötti kapcsolatban jelenik meg, mely évszázadokon keresztül minden reform alapját jelentette a próféták számá-

12 McCharhy, D. J.: Treaty and Covenant, A Study in the O. T. Analytical Biblica 21. 1963. A szerződések hosszú sorát tárja fel, a Hettita, a Szír és a mezopotámiai jogi szövegekben, a Kr. e. 18. századtól a Kr. e. 7. századik terjedő időszakban. Kutatásai rámutatottak arra, hogy az összehasonlítási eredmények tekintetében nem lehet túlzott következtetéseket levonni a héber és a keleti kultúra hasonlóságára vonatkozólag, hiszen nagyon sok hasonlóságon túlmenően számtalan eltérés is tapasztalható.

13 Huffmon, H. B.: The Covenant in the Lawsnit in the Prophets JBL 78. 1959. 285-295. p.; Harvey, J.: De Rib-Pattern Biblica 43 1962. 172-196. p.; Wright, G. E.: The Lawsnit of God A form-critical Study of Deuteronomy 32. Muilenburg Festochrift New York 1962. 26-67. p.

14 Néhány bibliai locus beszámol bővebben: Deuteronomium 32; Ésa 1,2-3., 10-20.; Mik 6,1-8.

15 Clements, R. E.: The Prophets and the Covenant i. m. Kritikus áttekintést ad a témával kapcsolatban.

16 D. J. McCarthy hívja fel a figyelmünket, hogy a túlzott optimizmustól óvakodjunk, i. m. 234. p.

ra. A szövetség és kultusz elszakíthatatlan, mivel a szövetség a kultuszban tudott újra és újra megújulni.[17] A Jahve és népe közötti kapcsolat kifejezésére van a szövetségtől eltérő analógia is, ilyen többek között a házasság[18] szimbolikus kifejezése, vagy az apa-fiú közötti kapcsolat. A szövetség, a házasság és az apa-fiú közötti kapcsolatban az a közös mindhárom fogalomban, hogy hűséggel kell mindegyikben állhatatosan megállni. Amennyiben a nép hűtlenséggel reagál Isten tetteire, úgy a büntetés és ítélet elkerülhetetlen. A büntetés után Jahve helyreállítja a szövetséget a választott néppel, Jer 31,32.[19] Az eljövendő szövetség is szerződésbe és írásba foglalt megállapodás lesz, a régi megújítására fog ráépülni, azonban minden tekintettben más lesz, mint a régi és megkopott szövetség.

A másik analógia az apa-fiú szimbólum, mely érdekessége az előzőekhez képest az, hogy nincs szerződésbe és írásba foglalva, hanem az íratlan, de élő hagyományra és szokásjogra épül rá a tizenkét törzs életében. Ugyanakkor meghökkentő érdekesség, hogy pontosan azokkal a kifejezésekkel írják le a kapcsolat lényegét és esszenciáját, mely a szövetségi gondolkodásban megjelenik. A jogi megközelítés ebben az esetben is jelentkezik, mert a választott nép, Izrael olyan örökbefogadott adoptált fiú, mely a jogi aktussal nem csupán előjogokat szerzett, hanem kötelességeket is magára vállalt. Az adoptálás kifejezései nagyon hasonló terminológiát tartalmaznak, mint a szövetségi okmány megfogalmazása. Az apa-fiú kapcsolat olyan szövetségi kapcsolat, mely az uralkodó-vazallus hasonlóságára épül rá. A királynak az apa felel meg, a vazallusnak a fiú. Rá kell mutatnunk arra is, hogy a szerződések és szövetségi rendelkezések eredetileg a családi jogból nőtték ki magukat a királyi és nemzetközi joganyagba.[20]

Milyen véleményt alkotunk akkor Jeremiásról, a prófétáról, aki jellegzetesen közelíti meg a szövetségi kérdést, ugyanakkor teljesen tisztában volt a szakrálistól eltérő kortárs politikai szövetségi viszonyokkal is. Jeremiás ismerte saját korának legfrissebb szövetségi modelljeit is, ennek ellenére tudatosan nem törekedett összekeverni a politikát és a vallást még akkor sem, ha sok közös kifejezés volt a két rendszerben. A pap-próféta mindig vallásos tartalommal töltötte meg a börit kifejezést a hitélet területén. Ugyanakkor azt is világosan láthatjuk, hogy Jeremiás örököse volt egy olyan hagyománynak, melyet elődeitől átvett és továbbfejlesztett.

Néha önkéntelenül is arra gondolunk, hogy a szövetség megszegői feletti állandó és hajlíthatatlan ítélethirdetés vajon nem a világi modellből táplálkozik-e? Ezt sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet, mindkét véleménynek van létjogo-

17 Baltzer, C.: Das Bundesformular WMATH Neukirchen, 1960. 48. és kk. p. rámutat a szövetség és kultusz összetartozására.

18 Hóseás próféta használja sokszor a házasság szimbólumát, Jahve és a nép közötti kapcsolat megnevezéseként.

19 Coppeus, J.: La nonvelle alliance en Jer 31:31-34. CBQ 25. 1963. 14. és kk. oldalakon egészen részletesen értelmezi a helyreállított szövetséget.

20 McCarthy, D. J.: Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship betwen Yahve and Izrael, CBQ 1965. 144-147. p.

sultsága. Nagyon is valószínű, hogy meghatározza a próféta gondolkodását, hogy családja kegyvesztett lett Salamon idejében, aki száműzte őket Anatót városába. A családi tradíción túllépve elképzelhető, hogy Jeremiás tudott olyan esetről, amikor a hűbérúr maga elé rendelt egy vazallust, majd rövidesen vádemeléssel végződött a kihallgatás, melyet a megfellebbezhetetlen ítélethirdetés követett. Jeremiás önmagát olyan küldöttnek, megbízottnak gondolta, akit Jahve küldött (sálah) a néphez, hogy eltérítse a lázadástól, a hűtlenségtől és bűnbánat megtartására szólítsa fel őket. Amikor visszautasítással találkozott, akkor ítéletet hirdetett meg számukra. Ott volt Jeremiás Jahve koronatanácsában, akit az ég küldött népéhez, ezért beszélt Isten nevében[21] velük. Minden bizonnyal Jahve hírnökének tekintette a szolgálatát, olyan valakinek, aki Isten nevében és helyette beszélt a lázadó és hűtlen néppel.

A megújulás egyetlen lehetősége, hogy a szövetség követelményeit egyetemesen megtartják, uralkodó és vazallus egyaránt. Világosan kitűnik az is, hogy tevékenységét bizonyos értelemben a mózesi szolgálat folyamatában értékelte. Magát Mózes követőjének és folytatójának tekintette.[22] Azonban bármi legyen nyelvezetének és beszédmódjának a forrása, nem kerülhetjük ki azt a tényt, hogy Izraelt a szövetség megszegőjének látta. Az isteni kiválasztás ellenére, a kegyelem kézzelfogható történelmi bizonyítékai dacára a nép lelkiismeret-furdalás nélkül megszegte a szövetségi ígéretet. Határtalan indulattal és népe iránt érzett csillapíthatatlan fájdalommal küzdött egy olyan jövőért, ahol mindenki tudja mi a kötelessége és a feladata. Kész és képes volt Istennel is szembeszállni végső elkeseredésében: „Rávettél Uram engem és rávétettem, megragadtál engem és legyőztél! Nevetségessé lettem minden időre, mindenki csúfol engemet;…" Jer 20,7-9.

Jeremiás elsősorban igehirdető és szónok volt, csupán másodsorban volt író. Küldetésének fontossága a szövetség megerősítésében állt. Ellenfelei is a szövetség fontosságát hangsúlyozták, azonban legnagyobb hibájuk az volt, hogy feltétel nélküli szövetségben tudtak csak gondolkozni, míg Jeremiás a szigorúan feltételhez kötött szövetség képviselője volt, azon túl, hogy sok közös vonás fedezhető fel a két gondolkodási mód között. Jeremiás predesztináltnak érezte magát, hogy mindazokkal szemben harcoljon, akik a Jahve szövetségét megszegik és becsapják a népet, az *ám háárecet*. Két fronton kellett helytálljon, először a nép helytelen gondolkozása, majd a profétákkal szemben lépett fel. Jeremiás egy tapodtat sem volt hajlandó elmozdulni a Jahvétól jövő üzenet terén, még akkor sem, ha ezért a börtönbe vetették, vagy súlyosan meggyalázták.

Istennek a népéhez fűződő viszonyát Jeremiás a szövetség fogalmával fejezi ki, mely ilyen gondolatokban nyilvánul meg: „emlékezz meg rólunk, és ne rontsd meg a te velünk való szövetségedet" Jer 14,2, továbbá: „hallgassatok az én

21 Tokics Imre: Az igaz és hamis próféta Jeremiás könyvében. Bp., 1987. (Laurea dolgozat.)

22 Holladay, W. L.: The Backgraund of Jeremiah's Self-Understanding, In the Bible Modern Scholarschip JBL 83. 1964. 153-164. p.

szómra, és én Istenetekké leszek, ti pedig az én népemmé lesztek…" Jer 7,23.[23] Jeremiás minden dörgedelmes fellépése a Júda iránti szeretetéből és féltéséből fakadt. A nábik legnagyobb hibája a szövetséggel kapcsolatban az volt, hogy a történelmi változásokra képtelenek voltak a legkisebb mértékben reagálni és anakronisztikusan ismételgették nagy elődeik kijelentéseit, így Hanániás Ésaiás papagájává vált.[24] Jeremiás azért vállalta a szenvedéseket, mert nem volt semmi fontosabb számára, mint Júda jövője és Jahve szolgálata. Ez a két valóság határozta meg életének eseményeit és sorsát, identitásában is ez jelentette számára az erőt. Jeremiás tevékenysége emberi mértékkel nézve nem sok látható eredményt tudott elkönyvelni, azonban mint Isten prófétája „vasoszlopként" állta meg helyét a szövetség küldetésében.

Jeremiás az Isten embereinek olyan csoportjához tartozott, akiknek sorsrészük az állandó szenvedés. Olyan próféta volt, akit Jahve arra rendelt, hogy jelentős szerepet töltsön be Júdában, és azt hagyja egyetlen és végső testamentumaként örökségül az utókornak, hogy Isten népéért minden időben érdemes szenvedni![25]

23 Rózsa Huba: Az Ószövetség keletkezése, Bevezetés az Ószövetség irodalom- és hagyománytörténetébe. Bp., 1986. 428 kk. p.

24 Buber, Martin: Falsche Propheten 1940: Wereke II. Schriften zur Bibel 1964. 945. kk. p.

25 Tokics Imre: Jeremiás és a hamis próféták. Bp., 1988. (Ph.D. disszertáció) 207 és kk. p.

Voigt Vilmos

Látomások újból

...az után szemeimet föl emelvén az égre, és mondának nékem mit lácz, látok egy repülő könyvet az égen, melynek hossza 20 sing szélessige pedig 10, az Isten jelentette a Prophétának, ennek a könyvnek látássára jelentette az Isten ó Testamentum anya Sz.egyházában lévő 10 Igéket, a 10 parancsolatott, könyvnek hoszuságával jelentettetett az Isten uj Testamen-tombéli anya Sz. házában lévő hivekre száz husz férfiakra, az Sz.Lileknek ki töltése ... (Gál József vallomása, Simontornya, 1750. május 5. Idézve: Molnár Ambrus – Szigeti Jenő: Református népi látomásirodalom a XVIII. században. Bp., 1984. 91-92. p.)

Szigeti Jenő lelkészhez, tudományos kutatóhoz, egyetemi professzorhoz sok évtizedes kapcsolat fűz. Ennek részleteit most nem is adom elő. Nem foglalkozom azzal sem, miről és mikor tartott órákat a mi hallgatóinknak. Néhány közös témánkat sem említem. A jubileumára szentelt kötetben csupán egyetlen témához adok adalékokat: egyik kedvenc témája, a „protestáns látomásirodalom" kutatása során az általa és Molnár Ambrus által készített szövegkiadási munka révén keletkezett dokumentumokból közlök itt egypárat. Sőt, két szöveg esetében nemcsak a magam írásait, hanem kitűnő kollegáim „lektori véleményeit" is. Nálunk nem szokás az ilyen dokumentumokat is megbecsülni, noha nélkülük nincs valódi tudományos szövegkiadás.[1]

1981-ben indult meg a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszékén „A magyar népköltészet forrásai" témájú pályázat, amelynek célja a 19. századi népköltési gyűjtések előtti korszakból források feltárása és kiadásra előkészítése volt. Több műfaj és forrásanyag szakértői vettek ebben részt. 1984-re, illetve 1985-re zárult le a munka első szakasza, és 1986-1990 között a *Kulturális és Történelmi Emlékeink feltárása, nyilvántartása és kiadása Kutatási Főirány koordináló Tanácsától* kértük 7 kötet kiadásának támogatását, sőt további köteteket is terveztünk, újabb forrásfeltáró munkákkal párhuzamosan. Valamilyen formában 1989 végéig folyt a munka.

Noha volt eredménye a kutatásnak, sőt több, azóta megjelent kiadvány munkálatainak előzményei is ide nyúlnak vissza, maga a tervezett könyvsorozat el

1 Mostanában meg kell említeni, hogy noha az alább idézendő tudományos munkák évtizedek alatt készültek, a mostani publikáció egyszerre több keretben is elszámolható. Most már működik az MTA ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoportja, sőt az OTKA NRZ T 037900 sz. pályázata („A magyar folklór szövegek tematikus chrestomathiája") is szorosan kapcsolódik írásom mostani formájához. Sőt, ha egykor már meglettek volna ezek a lehetőségek – a szövegközlések maguk is előbbre jutottak volna.

sem kezdődött. Nem is kaptuk meg a kért anyagi támogatást, nemcsak a kiadáshoz, hanem 1989 végétől már a feltáró kutatómunkához sem. Az igazi baj azonban az volt, hogy ekkor nem készültek el kiadható forrásközlő kéziratok sem. Kötetenként, témánként lehetne felsorolni (a nem egyszer indokolt) okokat, amire most nincs szükség, hiszen az akkori eredménytelenség magáért beszél. Voltaképpen magánszorgalomból végzett kutatások voltak ezek, munkaalkalmat senkinek sem tudtunk biztosítani. Akkor még nem állt rendelkezésre a szövegek másolásához, kiadásra előkészítéséhez hordozható számítógép, másolási (szkennerező) technika, digitális fényképezőgép, a kiadáshoz pedig szövegszerkesztő programok. Noha kutatásra volt némi pénz és ezt munkatársaink meg is kapták, ez nem volt igazán hatékony motiváció.

Érdemes közzétenni e kutatás fontos dokumentumait, mivel bizonyíthatják a tervek megalapozottságának mikéntjét, olykor a munkában való előrehaladás ütemét is. Noha hivatalos jelentések ezek, azért a valóság tükröződik bennük. Nem az összes dokumentumot adjuk közre, csupán azokat, amelyekből tudománytörténeti tanulságok is levonhatók. Ezeket voltaképpen időbeli sorrendben közöljük, ahol ez szükséges, némi magyarázattal.

Most, Szigeti Jenő tiszteletére ünnepi alkalomból vettük elő „újból" látomásainkat.

*

Molnár Ambrus és Szigeti Jenő: *Református látomások* című kézirata „A magyar népköltészet forrásai" című kutatás keretében készült az Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszékén. Ez a kutatás 1981-ben indult és 1989-ben fejeződött be. Mintegy tíz témakörben dolgoztak a szakértők, és a témáknak megfelelően hol az elsődleges források feltárása, szövegek másolása, hol a már korábban megkezdett kutatás folytatása, anyagok elrendezése volt a feladatuk. Olykor egyenesen a sajtó alá rendezés kezdődhetett el.

Molnár Ambrus és Szigeti Jenő már huzamosabb ideje foglalkoztak 18. századi református látomásszövegekkel. Ennek eredményeként látott napvilágot 1984-ben a *Református népi látomásirodalom a XVIII. században* című kiadvány, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya sorozatában (*Theológiai Tanulmányok – új folyam – 19. kötet*). Ez fontos tett volt, ám egy stencilezett kiadvány, amely már akkor is ritkaság számba ment. A 157 gépelt lapnyi szöveg bevezetője után bemutatta „Gál József látását", „Schulcz György látomásait és próféciáit", „Szentpéteri Juhász János látásait", és külön foglalkozott „a népi ellenállás, a porosz orientáció és az 1753. évi parasztfelkelés kapcsolata a népi látomásokkal" témákkal. Már e részekben is (amelyek együtt a kötet mintegy felét tették ki) bőséggel idéztek dokumentumokat, ám a kötet másik részét egyenesen ennek szentelték. Előbb Gál József perének 7 iratát, majd a Schultzra vonatkozó négy iratot, végül Soltész István három iratát tették közzé.

A kötet végén mind a bevezetőhöz mind a dokumentumokhoz pontos jegyzeteket készítettek. (Amint látszik, nem minden látomás szövegét tették közzé, és a bevezetőben olyan témákat is érintettek, amelyhez nem adtak szöveget. Azt a szakértők akkor is tudták, hogy a látomásoknak több szövege volt, amelyek filológiai pontosságú közlése nehéz feladatot adott a sajtó alá rendezőknek.)

A Folklore Tanszéken a kutatás során azt a módszert követtük, hogy a minden résztvevő számára nyitott megbeszéléseken előbb az egész kutatás céljait, majd műfajonként a tennivalókat beszéltük meg. Ez után következett az egyes szövegfeltárási feladatok megvitatása. Ha a kutatás jelentős része befejeződött, erről is megbeszélést tartottunk.

Kéziratos formában végül el kellett készülnie a szövegkiadás alapszövegének, ezt lektorok nézték át, írásos jelentést készítettek, és ezek után ismét, „nyilvános" megbeszélésen foglalkoztunk a kötettel. Molnár Ambrus és Szigeti Jenő munkája végigment e fázisokon, annál inkább, mivel 1987 decemberében már a nyomdától kértünk árajánlatot, és a könyvnek 1988 végéig kellett volna megjelenni, forráskiadvány-sorozatunk első köteteként. Éppen ezért azt is terveztük, hogy a könyv legelején rövid áttekintést adunk forrásfeltáró terveink egészéről. Noha Molnár és Szigeti már az 1984-es kiadványban szóltak a magyar látomásirodalom egészéről, sőt e téma iránt akkor mások is érdeklődtek, mégis szükséges volt újra bemutatni e műfaj 18. század előtti előzményeit is.

Noha a könyv mindmáig sem jelent meg, e dokumentumok megvannak, és bizonyos részeik közlése ma is tanulságos. Minthogy ezeket értelemszerű sorrendben adjuk, további magyarázatok nem is szükségesek.

Előbb az egész sorozatra vonatkozó „tájékoztató fülszöveget" közöljük. Majd két „látomásszöveg-csoport" általános bevezetőjét. (Több ilyen szövegcsoport volt, ám hasonló ilyen áttekintéseket itt nem láttuk célszerűnek lehozni.) A munka során a szöveggondozásnak volt általános, folklorista lektora is, az időközben elhunyt Katona Imre. Az ő általános megjegyzéseit itt olvashatók. A szövegközlésnek külön nyelvész lektora is volt: Balázs Géza. Tőle is hozunk egy szöveget. Úgy gondolom, ezek éppen egymás mellett adnak jó képet arról, milyen fontos és érdekes forrásanyagot tárt fel Molnár Ambrus és Szigeti Jenő.

Még most sem lenne késő e majdnem kész kötetet közzé tenni!

* * *

A Magyar Folklór Forrásai – tájékoztató fülszöveg

Már a 18. század végén felmerült az az igény Magyarországon, hogy a népköltési alkotások és más folklór jellegű adatok összegyűjtését filológiai szempontból pontos, a nemzeti kultúra egészének szempontjából pedig fontos kiadványok kövessék. Az 1825-ben a megszerveződő Magyar Tudományos Akadémia, majd 1836-tól a Kisfaludy Társaság egyik fő feladatának tekintette ilyen gyűjtemények anyagának egybeszerkesztését, majd megjelentetését. Erre akkor

nem kerülhetett sor. Amikor 1872-ben megindult a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* kiadványsorozata, ez a később gyűjtött adatok publikálását tekintette feladatának. Noha főként az az 1840-es évekre összegyűjtött hatalmas anyag (amelyből az Erdélyi János által 1846-48 között három kötetben kiadott *Népdalok és mondák* csak töredéknyit tehetett közzé) filológiai gondosságú modern forráskiadására több ízben is történt javaslat, voltaképpen csak 1981-ben, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszékén indulhatott meg az a szövegkiadási munka, a *Kulturális és Történelmi Emlékeink feltárása, kutatása, kiadása* című országos kutatási főirány hathatós segítségével, amelynek első kötete {t.i. Molnár Ambrus és Szigeti Jenő látomás-szöveg-közlése} a jelen könyv. Általában a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* megindulása előtti bő évszázad forrásanyagát teszi közzé, mivel újabban megindult az 1872 és 1924 közti sorozat további köteteinek szerkesztése, és az oda kívánkozó anyagot ott tesszük közzé.

A *Magyar Folklór Forrásai* célkitűzésének megfelelően megbízható szövegkiadást nyújt, a szükséges tudományos jegyzetekkel. Egy-egy kötete műfaji, ezen belül történeti kereteket követ. Teljes szövegek, illusztrációk találhatók a sorozat köteteiben, ezek túlnyomó többsége kéziratból kerül publikálásra, illetve nem tudományos vagy mára teljesen hozzáférhetetlen kiadványokat dolgozott fel. Sok hasonló nemzetközi folklorisztikai vagy filológiai vállalkozást ismerünk, közvetlen hazai előzménye e sorozatnak azonban irodalomtörténeti és történeti forráskiadványaink között lelhető fel. Mivel az egyes kötetek más-más témakört ölelnek fel, művelődéstörténeti jelentőségünk messze túlmutat a folklorisztika, vagy akár a néprajztudomány keretein: népünk és kultúránk múltjának olyan jelenségeit mutatják be, amelyekről eddig egyáltalán keveset tudtunk, vagy amelyek forrásait eddig még nem publikálták.

A sok éves előkészület után megindult sorozat kötetei viszonylag gyorsan követik majd egymást, új meg új témaköröket mutatva be. Több műfajt (leginkább a lírai dalok szövegét) több kötetben kívánjuk közzé tenni.

(A fülszöveg a kötet elején a borítólapon kezdődik és a végén ugyanúgy folytatódik.)

* * *

Megjegyzések Schultz látomásának szövegfilológiájához

Különös feladatot rótt e kötet elkészítőire a látomás szövegének kiadása. Noha viszonylag régóta ismert a kézirat, sőt azt is tudták, több másolatban maradt ránk, az eddigi kutatók közül voltaképpen senki sem nézte át az összes fennmaradt szöveget. Ezen kívül Schultz György életét, műveit sem ismerjük kellő pontossággal. Több kutató is foglalkozott alakjával és művével, ám végső kutatási eredményeiket nem összegezték, inkább sejthetjük, milyen irányban próbálták értelmezni az ismert adatokat. Egyháztörténészek kevesebb gondot fordítottak a

látomás szövegének irodalomtörténeti, szerkezetbeli, stilisztikai vonatkozásaira, az említett motívumok és toposzok hátterére. Irodalomtörténészeink pedig az egyháztörténeti, (esetleges társadalomtörténeti) hátteret hagyták homályban. Az írás egyszerűen „látomásnak" vagy „próféciának" nevezése pedig arra vall, hogy a dogmatikailag fontos, akár egyenesen katekizáló részek kívül estek figyelmükön.

Közismert tény, hogy még e szövegek idején is a legtöbb magyar nyelvű vallási irat hátterében a reformáció és ellenreformáció hitvitái állnak. Schultz idejében hazai protestáns írások még egyaránt polemizálnak a katolikus egyházzal, ám evangélikus (lutheránus) és református (kálvinista) részről egymással is. Korábban és főként Erdélyben még az antitrinitárius, olykor a zsidózó vallásgyakorlat is heves vitákat váltott ki. E korban már a zsidó vallással való közvetlen polemizálás ritka, főként protestáns írásokban gyakori az ószövetségi utalásokat igazán előtérbe állító szóhasználat, analógiák keresése, anélkül, hogy ez „zsidózó" gyakorlatra utalna. A pogányok általában szerepelnek, különösebb és közvetlen iszlám-ellenes hangvétel azonban e korban ritka, Schultznál sincs. A protestáns egyházakon belül sokféle irányzat található: megvan még a puritanizmus nyoma, ismert a pietizmus, és vagy szövetségesként, vagy ellenségként a „konzervatív" protestantizmus is jól megfigyelhető. Schultz művében minderre találunk példát. A különböző irányzatok közti viszony helyenként és témánként változik. Schultz szövege például az „augustana confessio" vallásgyakorlatát hol szelíd, szinte iréneus módon említi, hol hittérítői buzgalommal ostorozza. Ha nem ismernénk életrajzi adataiból, hogy a református (kálvinista) egyház sem nézte jól Schultz működését, a köztük levő viszony felhőtlennek látszana a szövegben. Ám sok olyan célzás van (még több ma már rejtve marad előttünk), amely eltér a hivatalos református egyház gyakorlatától. Noha a mű nem foglalkozik az egyházszervezet kérdéseivel, ám az a tény, hogy nem beszél a gyülekezetről, annak papjáról, nem is említi az egyházi hierarchiát (esperes, püspök, presbiterek), szót sem ejt a papok képzéséről, felszenteléséről, nem írja meg pontosan, kik szolgáltathatják ki a szentségeket – mindez egy hierarchia nélküli egyházi életet sejtet. Nem véletlen, hogy a mű szerzőjét felforgatónak tekintik az egyházi hierarchia képviselői.

Nem világos a mű társadalmi háttere sem. Olykor szól ugyan a „jobbágyokról", ám például a parasztságról, az iparosokról semmilyen mondanivalója nincs. A katonaságot (idegen vagy hazai hadakat) társadalomtörténetileg konkretizálható módon nem említi. Oktatásról, iskolákról sem beszél. A kétfejű sas és ellenfelének emlegetése alighanem Mária Terézia és Nagy Frigyes háborújára vonatkozik, és nincs sok okunk kétségbe vonni azt a már a kortársak előtt is gyanús körülményt, miszerint Schultznak és elvbarátainak voltak porosz kapcsolatai. Ám a mű hitéletre vonatkozó részeiben szinte lehetetlen a porosz abszolutizmus bármilyen igazolását megtalálni. Mint ahogy a „parasztprófétának" minősítés sem igazolható Schultz írásából.

A ránk maradt szövegek nemcsak egészükben, hanem egyenként is heterogén jellegűek. Éles dogmatika, ihletett fohász, katekizáló részek váltogatják

egymást, szinte rendszertelenül. A több részre tagolt munka további részekre oszlik, amelyek terjedelme és felépítése különbözik. Egyes részeken belül önálló, kisebb részek vannak, gyakran minden külön jelölés nélkül. Megkíséreltük, hogy ezeket a megszokott szövegfilológiai eszközökkel elkülönítsük egymástól. Itt több megfogalmazásbeli sajátosság jöhetett számba.

Vallásos iratról lévén szó, Isten nevének írásmódja és formája látszott a legdöntőbbnek. Ám itt *Isten, Jézus, Jézus Krisztus* és *Jehova*, vagy ennek alakváltozatai és rövidítései részeként is keveredve fordultak elő, egy-egy kéziratban is. Figyeltük a megszólításokat, valamint azokat a kifejezéseket, amelyekkel maga a mű nevezi önmagát. Végül néhány fontos írásbeli különbségre is figyeltünk (pl. *keresztény ~ keresztyén*, a „Szent" szó kiírása vagy elhagyása, stb.). Megfigyeléseinket alább összegezzük, ám már most megállapíthatjuk, nem találtunk olyan fogódzót, amely egyértelműen utalt volna valamilyen teológiailag vagy helyesírásilag következetes megelőző közvetlen szövegforrásra. Egy-egy terminus végig vonul az egész művön (pl. *Babillon, Béliál*), mások csak később bukkannak fel, mint pl. a „Világosító Világosság" vagy az eleve elrendelésre utaló „elválasztás" jellegű megnevezések. Ezek írásmódja sem egységes, segítségükkel megint csak hiába kerestünk a mostani szövegváltozatok mögött vagy előtt egyetlen fő forrásmunkát.

A korban megszokott, csak számunkra megdöbbentően gazdag bibliai ismeretanyag a hivatkozások segítségével azonosítható. Minthogy igen tanulságos összegezni, a Szentírás mely részeit idézte (és milyen gyakran) a szerző, külön forrásjegyzéket adtuk az igehelyekről (locusokról). Ez végtére is nem tér el a hasonló témakörű egyházi írások bibliai tematikájától. Mutatónkat is úgy készítettük viszont, hogy ilyen következtetések segítségével levonhatók legyenek. Néhány, az exemplum-kutatás, vagy általában a tárgytörténet szempontjából fontos hivatkozást akkor is a mutatóba vettünk, ha erre csak közvetett bizonyítékunk volt. A mutató e szempontból mégsem teljes, a *locus*-jegyzékkel együtt használandó. Természetesen olyan, szinte minden lapon előforduló nevet, mint *Jézus* (vagy *Krisztus*), *Isten, ördög* (vagy ezek szinonimái) nem is sorolunk fel. Csupán a különleges, vagy névvel nevezett eseteket soroljuk fel. Feltűnő, hogy Augustinus és Husz János egyszer szerepeltetésén kívül nincs egyházi szakirodalom vagy egyháztörténeti személy megemlítve. Magyaros kitételek itt-ott szerepelnek, egy ízben pedig – a szöveg szerint Bonfini nyomán – a magyarok előtörténetéről és bejöveteléről is szó esik. Egyébiránt a mű „hazátlan" jellegű, helyneveket sem említ, legfeljebb életrajzi vonatkozásban lehet ezekre következtetni. A használt bibliai idézetek (érthető módon) a protestáns fordítási megoldásokat követik.

Irodalmi stílusként a barokk több jegyét fedezhetjük fel: ismétlések, pregnáns jelzők, éleselméjű ellentétek, kimódolt *oxymoronok*, ám ugyanakkor a durvaságtól sem visszariadó megfogalmazások, ugyanakkor szubtilis teológiai megkülönböztetés, sóhajok és jajok, szépen felépített hosszú mondatok, sőt egész tirádák fordulnak elő. Talán csak a „népies" stílus hiányzik e műből. Ám

nem egyöntetűen, és még a mű egyes részein belül sem következetesen. Gyakran az az érzése az olvasónak, hogy igen különböző írott forrásokból készült a mű, mégpedig talán nem is csupán egyetlen ember által. Egy helyen héber nyelvi ismeret nyomára bukkanhatunk, talán latin és német nyelvtudást is feltehetünk. Ám mindez a kor vallásos irodalmában szélesebb körben is előfordulhat, és ezért nem ad pontos szövegfilológiai fogódzót.

Együttvéve azonban a mű egésze és az „életrajza" adatok nem könnyen egyesíthetők. A csekély ideig az Alföldön működő Schultz, akinek anyanyelve a német – és kihallgatója szerint magyarul nem jól beszél – nem írhatta a ránk maradt szöveget, a maga hibátlan és teológiai árnyalatokra is kiterjedő magyarságával, a közkézen forgó protestáns Biblia-fordítás nemcsak hivatkozás-szintű, hanem tartalmilag is mély, pontos ismeretével. Felmerülhetne az a megoldás is, hogy Schultz nem is élt, csupán az ő műveként adtak közre egy újító jellegű teológiai írást. Azonban nincs okunk kételkedni a kutatók által feltárt életrajzi adatokban, és a mű is Schultz írásának nevezi magát. Talán az életrajzi bevezető és a látomásszerű első rész, meg a látomásnak nevezett záró rész függhet össze szorosabban egymással, és ezek alapját esetleg csakugyan Schultz „próféta" tanításai adták. A közbülső, elmélyült teológiai, dogmatikai és bibliai ismereteket feltételező részek másoktól származnának. Ám a szöveg eleje és vége sem akármilyen rangú írás, nyelvi megfogalmazása, tudatossága sem tér el a többi résztől. Amíg az egész mű (és egyes részei) közvetlen forrásait nem tudjuk azonosítani, egyelőre csak annyit mondhatunk, a ma ismert kézirat(ok) kompiláció-jellegűek, magyar protestáns teológiában igen járatos ember kezére vallanak.

Aki eddig csak hírből ismerte a Hetedik Trombita fontosságát, nyilván valamilyen nagy népies vízió, világvégi apokalipszis látványos írásművének vélte. Egyes hivatkozások meg is erősíthették ezt a véledelmet. Azonban magában a látomás csak a keret, irodalmi fikció, nem is foglal el nagy helyet, nincs is részletezve. Nem a középkori és a barokk víziók mozgalmasságát, inkább a teológiai érvelés sokszorosan ismétlődő önmozgását fedezhetjük fel. Még az „életrajzinak" nevezhető adatok, mint az írás elején a sanyarú, mindenkitől elhagyott gyermekkor, a mű végén pedig a „prófétának" szinte az egész világ által való üldözése sem tűnnek igaznak, inkább klisék, amelyek mögött legfeljebb a helyzet egésze lehetett igaz. Ez a steril apokalipszis származhat abból is, hogy az eredeti mű nem a kor magyar viszonyaira vonatkozott, ezért itthon minden konkrétumot ki kellett lúgozni belőle – ám lehet a szerző szándéka is: nem az esetleges adatok, hanem a nagy megigazulás a mű igazi témája. Az nyilvánvaló, hogy író és hallgató/olvasó számára a már jelenlevő utolsó idők képzete adta meg a mű hitelét, jelentőségét.

Noha nem kapunk itt nagy látomást, annál érdekesebb a mű igazi tartalma. Az újabban örvendetesen megélénkülő protestáns egyháztörténet és forráskiadás közzétett prédikációgyűjteményeket, egyéb hitbéli iratokat. Ám ezek nyomtatott, tudós munkák voltak. Most pedig egy ezeknél alsóbb társadalmi réteg szólal meg. Ezt eddig is „népi látomásnak" nevezték, ám e megfogalmazás

inkább a befogadókra, mint az írókra értendő. A Hetedik trombita kéziratainak népszerűsége, gyors terjedése és főként utóélete jelzi, a kor szükségletét elégítette ki mind „Gyurka próféta" fordulatos élete, mind a nevéhez kapcsolt dogmatikai és katekizáló alkotás. Olyan regiszterét mutatja be 18. századi műveltségünknek, amelyről eddig a legtájékozottabb szakemberek sem tudtak igazán, illetve amelyet másmilyennek véltek, mint amilyen az igazában.

* * *

Megjegyzések Szent Péteri Juhász látomásának szövegfilológiájához

A ránkmaradt szövegben a cím után 1724-es évszám olvasható. A nehezen olvasható kéziratban esetleg ez inkább az 1774-es esztendőre utal. A hajdúnánási kézirat „látomásokat" tartalmazó része viszont 1782-ben készült el. A tiszadobi megmozdulások 1756 és 1758 között történtek. A sárospataki bejegyzés is 1758-at említi. Minthogy tudjuk, az 1750-es évtizedben különösen megnőtt az alföldi reformátusok körében a látomásos kéziratok száma, legvalószínűbb, hogy Szent Péteri Juhász szövege is végtére erre az évtizedre datálható.

A nehezen olvasható kéziratban zárójellel utalunk arra, ha mi betűztük ki a szavak teljes alakját. A közlés betűhív, a magánhangzók hosszúságát, a mássalhangzók kettőzését, a kis- vagy nagybetűket és az írásjeleket illetően is. A szöveg megértéséhez szükséges nyelvi magyarázatokat a lap alján adjuk. Minthogy magában a szövegben nincs bibliai hivatkozás, ilyen utalásokat is a jegyzetekben adtunk. Ugyanitt hivatkozunk néhány tartalmi vagy megfogalmazásbeli különlegességre. Az egész kötet végén található mutatóba – minthogy az ilyen utalások száma igen kevés – ezeket a hivatkozásokat *SzPJuhász* megjelöléssel adjuk, a félreértések elkerülése végett.

Az első látásban az *ősz ember* alakja mindmáig ismert közhely a hazai látomásirodalomban, sőt egyáltalán a magyar folklórban is. Az *aratás* és különösen a *búza* említése bibliai eredetű közhely. Az *arató társ* alighanem mindennapi kifejezés, a *szolgatárs* viszont egyházi, gyülekezeti értelemben is használatos. A *homályos* (? 'szürke') ruhájú és a *veres ruhájú* emberek öltözetének színszimbolikája nyilvánvaló. Az aratás leírása technikailag elég pontos, itt nyilvánvalóan az Istenben hívők összegyűjtéséről, „gondozásáról" is van szó, a különben nem részletezett „cséplés/nyomtatás" pedig lehet az ítélet képszerű kifejezése, különös tekintettel a kétfelé választásra. A látomás végén a „fel szórattatás" leírásának tilalma jellemző fogása a látomásirodalomnak. Egy megemlített részletet mégsem közöl a látó, olykor közli, hogy megtiltották ennek elmondását. A következő látomásszerző azután gyakran éppen ebből indul ki a maga víziójának bemutatásakor.

A második látás szüret-képe is bibliai közhely, a világ végére is utalhat. A szőlő megőrzése valódi gazdasági feladat, itt a gyülekezet, a hívők megőrzését jelentheti. A nem termő és jól termő szőlők a hitben termő vagy nem előbbre haladó hívekre vonatkozik. Az eljövő vadállatok, akik csak a szép és jó szőlő el-

pusztítására törekednek, az igazi hitűekre támadókat jelentik. Mint az előző látásban, itt is az Istenhez (az Úrhoz) való fohászkodás és annak segítsége teszi lehetővé a látó feladatának elvégzését. A felső és alsó kád az üdvösségre és a kárhozatra jutottak összegyűjtő helye. Az apokalipszis-ikonográfiában sem ismeretlen, hogy különösen a pokolra jutók puttonyszerű vagy kádszerű tartályban vannak, vagy ilyenben viszik őket a kárhozatra. „Isten haragjának nagy borsajtójáról" János apostol *Jel* 14, 19-20 is érzékletesen beszél. Az „örök élet" tíz aranya jól érthető jelkép, tanulságos, hogy számuk éppen tíz (mint mondjuk a tízparancsolaté) és anyaguk arany (nemcsak a legnemesebb fém, hanem például nem ezüst, mint a Júdáspénzé). A látomás végén a megtörettetést és megszűrést ismét nem „engedik" látni és leírni. Az első látás búza (= kenyér) és e látás szőlő (= bor) motívuma együtt a két szín alatti áldozásra is utal, vagy legalábbis így is volt értelmezhető.

A harmadik látás piacon játszódik. A „csizmadia szín", amelynek lépcsős tetején prédikáló székből szól egy főpap, meglehetősen nehezen értelmezhető, hacsak nem tartjuk a Csizmadiaszínt inkább helynévnek, vagy valamely alföldi város piacán közismert helynek. A fénylő ruhájú főpap és a fekete ruhás ember színszimbolikája egyszerűen érthető. Noha a későbbiekben kiderül, hogy a fekete ruhás ember hamisságra vitte a hivőket, vagyis maga is pap lehetett, nem azonosíthatjuk őt egyszerűen a fekete szín alapján akár a protestáns, akár a katolikus egyház képviselőjével. A nyolc vadkan száma nyilván a négy világtáj megkétszereződéséből származik. Hátuk aranyos színe megbízójukra, oldaluk fekete színe vadságukra és pusztításukra utal. A *veres Templom* is inkább konkrét helység ismert templomára utalhat, mint mondjuk a „veres barátok templomára", vagy a veres szín pusztán szimbolikus jelentésére. A templom ledöntése, fundamentumából kivetése nemcsak a 18. században (is) ismert hazai gyakorlat, hanem bibliai és teológiai közhely: a vallás egyfajta gyakorlatának teljes felszámolására utal. A fekete ruhás ember elleni vádakban az igazság pohara, gonoszság bora magától értetődő képek. A kősziklárol a mélységbe rángatott emberek az istenhívőknek ismét kárhozatba juttatását jelentik: az igaz egyház áll a kősziklán. A vadkanok egymással tusakodása nem egészen érthető. Valószínűleg a fekete ruhás ember négy vadkanja harcol a főpap négy vadkanjával. Helyzetük is erre vall, ám korábban a szöveg egyformának írja le őket. Ám az is lehetséges, hogy a fentebbi leírás pontatlan, és négy vadkan aranyos hátú volt, négy pedig fekete oldalú. Ez esetben az kérdéses, miért együtt dúlták fel a veres templomot. Egyébként még ennél gondosabban megszövegezett látomásokban is van ellentmondás egyes részletek között. A látomás végén a vadkanok elhányják a fekete kan süldőket. Közismert kelléktára az ördögűzésnek, hogy az elűzött gonosz disznóalakban távozik. Erre utal a látás „nem valának fényesek, hanem feketék" kitétele, valamint a később említett Béliál (= ördögök fejedelme) név is. Egyébként a piacon játszódó jelenettől nem is áll távol a sok-sok odahajtott, majd onnan kihajtott disznó. A látomás végén hiányzik az a mozzanat, amelynek meglátását vagy leírását tiltják.

Megtalálható viszont az eddig is ismétlődő elküldő forma: „menj el, nyugodj le és pihenj”!

A negyedik látás rövidebb a többinél. Feltűnő, hogy nincs meg a címben jelzett ötödik, hatodik és hetedik látás. Viszont e „negyedik látáson” belül több részlet van, megnevezetlenül az első „napkeletre” nézés, másodszor (2.-szor) a napnyugatra nézés, harmadszor (3.-szor) a tiszta vízre nézés, ismét megnevezés nélkül a „frűstőkőm tájra” nézés. Ez végül is négy mozzanat, vagyis ha az egész látomást vesszük alapul, benne hét vízió is felfedezhető. Még e megoldás esetében is kérdéses viszont, miért nem külön fejezetben, miért nem külön címmel (vagy címekkel) és miért ilyen röviden fordul elő a záró négy látomás. Nem zárhatjuk ki, hogy mégsem teljes a ránk maradt kézirat. E rész első mozzanata a pusztító kénköves eső – közhely a biblikus irodalomban. A második mozzanat (a gyászba vont várost körülvevő véráradat) mindkét eleme közismert. A magyar folklór sok műfajában szerepel a gyászba vont (fekete) város. A patakokban áradó vér széltében ismert toposza a harcnak. A harmadik mozzanat eleje (a tavaszi olvadásra emlékeztető folyókban vér van) jól érthető. A hiányos szövegből nem tudjuk viszont, mik is a kisebb-nagyobb négyszegletű táblák, amelyek ajtó vagy asztal nagyságúak. Nincs kizárva, hogy e mögött a konkrét kép az áradás által elsodort házakra, bútorzatra érthető. Az aratás fekete, homályos (= szürke) és fényes kévék az első látomással összefüggésben jól érthető jelképek. A délen látott asszonysokaság, akik mint árvák sírnak, nyilván elhalt férjeik miatt – ismét minden magyarázat nélkül érthető kép. Nem világos viszont, miért nem hallatszik válasz könyörgésükre. Nyilván összefügg ezzel a früstököm tájon (= reggel táján, azaz keleten) látott férfiak csoportja. Amott csak asszonyok, emitt csak férfiak vannak. Az égre kiáltásuk is párhuzamos az asszonyokéval. E rész végén viszont nincs válasz, minden látható ok nélkül ér véget a látomás.

Ha a 329. kéziratlapon látható ötös szám az ötödik látásra utalna, az asszonyok és férfiak párhuzamos jelenetével már szinte végére is értünk volna az egész ötödik látomásnak. A hatodikra vagy hetedikre viszont nincs támpontunk.

A látomás teljes szövege egységes stílusban készült, hanyag, mondathatárokat nem pontosan jelző központozása is azonos. A részletesebb tartalmi elemzés viszont arra vall, hogy mégis jól átgondolt, megszerkesztett szövegről beszélhetünk, a ránk maradt szöveg pontatlanságai vagy a gondatlan másolásból, vagy a szóban elmondott szöveg utólag írásba foglalásából származtathatók.

Noha apokaliptikus párhuzamokat idézhetünk, még sincs prófétai jellege e szövegnek. Inkább paraszti környezetben játszódik mindez, egyedülállóan érdekes, népközeli (ám azért nem népi!) víziót láthatunk, amelynek szöveg szerinti előzményeit eddig nem sikerült megtalálni. Későbbi, hasonló szövegek ismeretében érdemes megjegyezni, hogy nincs a szövegben konkretizáló, azonosító magyarázat. A szöveg nem köthető valamely felekezethez, és ezen belül sem valamely, meghatározható teológiai, dogmatikai irányzathoz.

* * *

Lektori vélemény
Molnár Ambrus – Szigeti Jenő: Református népi látomásirodalom
a 18. században c., kb. 300 gépelt oldalnyi kéziratáról

A magyar folklór történeti forrásainak egyike az alig vagy egyáltalán nem ismert 18. századi kálvinista népi látomásirodalom, mely a kéziratos énekköltészethez hasonlóan, évtizedeken át „kézről kézre" és ezzel párhuzamosan szájról szájra is terjedt. 18. századi felbukkanása összefügghet a Rákóczi-szabadságharc utáni különféle népi mozgalmakkal, és egyáltalán: az útkereséssel, mely ez időben egyelőre még vallási köntösben jelentkezik. E században a korábbi látomásirodalom mind szereplőit, mind pedig egész tartalmát, hangvételét és stílusát illetően is szinte teljesen elnépiesedik. A „látnokok" többnyire olyan egyszerű emberek, kik nehéz sorsukból látomások segítségével (is) vélnek szabadulást, és asszociatív-spekulatív képsoraikat értelmezve, ezt általános programként rögzítik. Egyébként a maguk korában feltűnően tájékozott emberek: benne élnek korukban, és jól ismerik a Bibliát is. Már csak e „mindenes" forrás miatt is, e látomások műfaját illetően, félnépi alkotásokkal van dolgunk, és az sincs teljesen kizárva, hogy az „illetékesebb" másolók a számukra naivabb, egyszerűbb szövegeken igazítottak is. Többek között erre vallanak az egymástól különben nem sokban eltérő változatok is.

Molnár Ambrus és Szigeti Jenő jó érzékkel, kitűnő filológiai felkészültséggel és főként megfelelő teológiai képzettséggel dolgozta fel a látomásirodalom legjavát. Munkájuk eredményei – egy kevés eredeti szöveggel együtt – már 1984-ben közzétették ugyan a *Theológiai Tanulmányok* 19. kötetében, de mivel akkor minimális szövegmutatvány került csak publikálásra, e most előkészített és tervezett forráskiadványt semmiben nem helyettesítheti. (Az ott közölt, a szövegekre vonatkozó tanulmány egyébként sem kerül kötetünkbe, csakis a legfontosabb tudnivalók közlésére szorítkoznak; így a két közlés szétválasztása kétszeresen is indokolt!)

A Szerkesztők a feltárás során nem kis fáradsággal kutatták fel a legfontosabb szövegemlékeket, ezek között 4-5 látnok mintegy 35-40 jóslását-látomását, valamint a rájuk vonatkozó egyéb szövegeket (pl. imádságok, életrajzi adatok, korábbi részleges feldolgozások stb.) is. Hosszadalmas munkát jelentett e sokfelé lappangó szövegek felkutatása, még így is egy részük – szerencsére, kisebb és talán kevésbé fontos hányaduk – határainkon kívüli intézmények keretében lévén, ma még egyelőre hozzáférhetetlen.

Hiába történt meg jó előre az elvi megállapodás, hogy ti. lehetőleg a legrégibb – leghitelesebb – legteljesebb és legnépibb szöveg(-ek) kerüljenek közlésre, a változatokból a megfelelő alapszöveg kiválasztása váratlan nehézségekbe ütközött, és a szigorú elvet a gyakorlat inkább megközelítette, mintsem teljes mértékben megvalósította. Mindenesetre a válogatás sikerült, és ennek folyományaképpen – a folklórban oly ritka – alapszövegekhez lehet minden további

változatot viszonyítani. (Szerencsére, az időben újabb változatok többsége annyira nem tér el, hogy teljes szövegeket kellene közölni!)

A feldolgozás munkája fokozatosan és lépcsőzetesen haladt: a Szerkesztők időről időre beszámoltak munkájuk állásáról, ezt követően több alkalommal is összeültek velem, mint kijelölt lektorral. Nehéz volt ezt az átmeneti műfaj-csoportot és változataikat filológiai mederbe terelni, egységes rendben felsorakoztatni. Kétszeres volt a nehézség: régi és (fél-)népi, ugyanakkor (némileg) egyéni szövegekről is volt szó. Végül sikerült mégis az értelmezés, a jegyzetelés, és ennek több változatban is kipróbált technikai megoldása. Már így is használható, gazdag forrásanyag áll rendelkezésre, melynek néhány további finomítása szükséges, nevezetesen:

1. a hiányzó oldalszámozást nyomdába adás előtt végre kell hajtani!
2. bár később történik rá utalás, már a legelején utalni kell rá, hogy a látnokok (és a Szerkesztők) melyik Bibliát használták!?
3. a hiányzó szavakat még pótlólag be kell írni a szögletes zárójelbe!
4. az ékezeteket végig ki kell rakni (a kézirat helyesírásának megfelelően), mert forráskiadványunk nem nyomtatott, hanem sokszorosított formában kerül közlésre, és így minden magánhangzó eleve rövid maradna!
5. a megfelelő mellékjeleket hasonlóképpen fel kell rakni!
6. a jegyzetek egysége még esetenként hiányzik.
7. a szómagyarázatoknál vissza kell hivatkozni a jegyzetszámokra!

(Néhány javítást a kéziraton ceruzával magam is végrehajtottam.) Egyébként a bevezetés, a jegyzet és a mutató(k) általánosságban céljuknak megfelelnek, e forráskiadvány némi kis technikai finomítás után sajtóra készen van.

Összegezés: e látomásirodalom feltárásával értékes történeti forráshoz jutottunk, mely több tudományág érdeklődésére tarthat számot. A jól válogatott és rendezett szövegeket a Szerkesztők a megfelelő apparátussal látták el, minden érdeklődő számára használhatóvá téve az anyagot. Tekintettel a forrás fontosságára és rendezettségére, mielőbbi közlését javaslom. (A *korrigendák* az ügyet legfeljebb néhány napra hátráltathatják, de előrehaladását nem érinthetik.)

Budapest, 1987. június 10.

Dr. Katona Imre
nyugalmazott egyetemi docens, kandidátus

* * *

Nyelvi lektori vélemény
Molnár Ambrus – Szigeti Jenő: Református népi látomások a XVIII. századból című kéziratáról

A kéziratnak csak a 153. oldaltól következő részét (6. rész) kaptam meg. Feladatom volt a szöveg nyelvi vizsgálata, különösen a szómagyarázatok, jelentések megadása, a jelölések (tárgymutató) következetességének megvizsgálása.

Generális megjegyzések:

1. A szövegben * (csillag) jelöli a tárgymutatóba való szócikkeket. Ezt a jelölést az aktuális szóalak végén tartom szükségesnek. Pl. *fene állatnak**, nem a szóalak közepén: feneállat*-nak. A tárgymutatóba viszont már toldalék nélkül kerüljön a szó: feneállat. A tárgymutatóba kifejezéseket, neveket (személy- és helynevek), sajátos szóösszetételeket, fogalmakat utalunk. Egy-egy név-fogalom azonban sokszor fordul elő, ha mindig megcsillagoznánk, akkor az egész szöveg csak csillagból állna: pl. *Israel, Jesus* stb. Ezért az egy-egy részen, fejezeten belül csak az első előfordulást jelöljük!

2. A szómagyarázat a lap alján kap helyet. Az aktuális oldalon előforduló magyarázandó szóalakot az oldalszám és sorszám jelölésével adjuk meg: pl. *kinszenyvedés* 'kínszenvedés' 145:9. A szómagyarázatra egy-egy részen, fejezeten belül csak az első előfordulásnál van szükség, általános régiességeket (pl. *penig* stb.) pedig csak egyszer jelöljünk. (Ezért okozott gondot az első 150 oldal hiánya, hiszen az ott szereplő régies kifejezések ott magyarázandók, s a kötetben végig fölösleges rájuk visszautalni.)

3. Bizonyos esetekben tárgy- és szómutató keveredhet. Pl. *bűvös-bájos* (243).

4. A szövegben helyesírási bizonytalanságok vannak, amelyek minden valószínűség szerint nem csupán az eredeti helyesírásból származnak. Erre a szövegben ceruzás megjegyzésekkel, valamint itt a továbbiakban fölhívom a figyelmet. A szöveg nyelvét igen értékesnek érzem.

Megjegyzés a 158. laphoz:húzók-vonók: erőszakosan gazdagodók

Vö. 166. húzás-vonás: világi javak erőteljes gyűjtése

165. tized – tárgymutatóba

166. Jehova és Jehóva (?)

167. alsó pokol (első előfordulás, nem inkább tárgymutatóba kellene tenni?)

177. nintsené és földetis – sajátos helyesírási mód, az –é módosítószócska és az is kötőszó egybeírása. Végigvonul a teljes szövegen.

179. átkozott, kurva Babilon: e jelzőt általában csak Babilonnal kapcsolatban használja, nem is egyszer.

bűvös-bájolások: 'varázslat, elbájoló kedvesség". Vesd össze: Történeti-Etimológiai Szótár I/400. – állandó szóhasználat!

183. feneállatot: itt egybe írja, korábban és később külön is találjuk.

184. „utálatosságtok meg (nem inkább: útáltassátok meg?) ővélek Babilonnak minden bűvös bájoslását".

185. kisirtésnek árvizi – í-ző nyelvjárás, akárcsak Sylvester Jánosé. Később azonban kisértés is előfordul, de azt géphibának vélem.

188. a penig szó jelentését itt megadni nem érdemes, hiszen már jóval korábban is előfordul.

189. hoz é (!)

190. emeljétek fel mostanában a ti szavaitokat <u>mind</u> a trombita – a szövegben nem találtam sok hasonlatot, ezt azonban annak kell venni.

191. Útczákat – ez a cz-s helyesírás későbbi. Nem tévedés itt???
Jeruzsálem – Jerusalem írásmód ingadozik
A nagy paloták elromlanak – gyakori kifejezés, toposz.
Balassi Bálint „Az ő szerelmének örök voltáról”… c. verséből: „Idővel paloták, házak, erős várak, városok elromolnak…” (Elpusztulnak).
193. újabb hasonlat: mert úgy zúgnak mint a sok vizek.
203. Kanahán – érdekes forma, talán valami népetimológiás?
Izrael – Izráél (?)
testi Izrael és lelki Izrael – magyarázatra szorul. Szó- vagy tárgymutatóba?
204. sákramentum–Sákramentum (?)
205. Hallodé barátom! – érdekes megszólítás.
206. e Kenyeret ejénditek és a Pohárt ijándjátok – nagyon érdekes forma. Kétszer fordul elő az említett szövegben. Az nd-es jövő idő van benne, igen sajátos tőre következvén, s talán valami felszólító jellege is van!
207. a közösülés szó jelentése itt: egyesülés.
211. hallgat – de volt már (és lesz még) halgat (!)
213. enni és innya – egy köznyelvi és egy tájnyelvi főnévi igeneves alak áll egymás mellett. Szokatlan.
214. ejénditek e kenyeter és ijándjátok e pohárt – vö. 206.
222. Istené – a szokott helyesírás alapján ez itt kérdés: Isten-é?
232. Simeon éles tőre (vö. 272: beszéde, éles-tőr!) – Az Ómagyar Mária-Siralom-ban is emlegetett bú-tőr!
235. itt: kisértetni, a 185. lapon kisirtet!
242. butsujárások – egyszer említi csak. Nem kellene tárgymutatóba tenni?
251. Septembernek első napja – tárgymutatóba tenni!
bujdosó szerszám – ’eszköz, tartozék’ jelentésben használják itt. Tehát: bujdosó kellék.
262. A kinek füle vagyon hallja… akinek szeme vagyon, lássa meg – frazeológiai egység, sokat idézik.
263. azoknak számok közzül – azok közül való
ösvényi sötétség – talán: úti?
266. Egy közmondás beépítve a szövegbe (nem gyakori!): ők maguk fognak esni azokba a vermekbe, amellyeket ők ástak az Isten népének.
267. újabb szóláshasonlat: olyanná teszi őket, mint a polyva a nyári szérün.
268. fenn álló kép – szobor, festmény (?)
271. az ő határi rakvák pogányoknak undokságaival – a határozói igenév ragozását tükrözi, amely a 20. század elején halt ki végleg. Ma már érdemes magyarázatban megadni, hiszen kevesen ismerik. Tóth Árpádnál is archaizmus már: „Szemeim lezárvák”.
272. éjszakában vigyázás – virrasztás
275. őreé – őrája?
276. Sion szomorú éneke, majd siralmas éneke – tárgymutatóba mindkettőt.

277. ő edényeket keresni – eszközeiket. A protestáns bibliafordításokban e jelentés a héber szó többértelműségén alapszik. Vö. Történeti-Etimológiai Szótár. I/707.
280. utálatos folyás?
fontban – kétszer fordul elő. Valóban súlymérték?
281. Világosító világosság – innentől állandóan visszatérő elem, különféle ortográfiában. A szöveg leggyakoribb állandósult szókapcsolata.
282. éretlen és fojtós gyümölts – éretlen és fanyar gyümölcs.
fojtós Lásd: Történeti-Etimológiai Szótár I/941.
294. világosító Szövetnek – „világosítóeszköz" (Világnak világa… – állandósult formula)
299. mondájk – biztosan így van? Akad egy ilyen alak az Ómagyar Mária-Siralomban is.
303. Édom–Edom ingadozás.
308. ők Istennek választott edényei, vesd össze 277. lap.
312. Lássd az előljáró Hetedik Részben, bővebben megérted. E szöveg rímel is, de azt jelzi, hogy ezt a szöveget olvasták!
ti bűnös büdös hasatokba temetni – megenni.
326. A szerkesztői szövegben a kézírt szó helyett: kéziratos!
332. bőri – bére.
340. frűstőköm tájra – (?) (reggelre, reggelire?)

Összefoglalva:
A szöveg felének átnézése során azt tapasztaltam, hogy lejegyzésbeli pontatlanságok, ingadozások vannak a szövegben. Megőrzött régiségeket, helyesírási törvényszerűségeket föl lehet fedezni. Minden szempontból ragaszkodni kell az eredeti szöveghez! A szövegben igen érdekes és sajátos frazeológiai kapcsolatok vannak. A hagyományos szólások és közmondások alig vannak, helyettük inkább bibliai-vallási közhelyek, kifejezések.
Sajnos, nem végezhettem teljesértékű munkát, mivel a lényeges első részt nem kaptam meg. Így jelen soraim csak útbaigazítók, gondolatfölvetők. A teljes anyag együttes és következetes végignézése és korrigálása-egységesítése szükséges.

Budapest, 1988. 02. 28.

(Balázs Géza)
Eötvös Loránd Tudományegyetem – Mai Magyar Nyelvi Tanszék