

XXIV. évf.

4. szám



A.D. MMXXIII

Szerkesztőbizottság / Editorial Board¹

A szerkesztőbizottság magyarországi tagjai

A szerkesztőbizottság tiszteletbeli elnöke: Molnár Antal, Ács Pál, Balogh Margit, Bitskey István, Csepregi Zoltán, Erdődy Gábor, Fazakas Gergely Tamás, Fedeles Tamás, Fekete Csaba, Forgó András, Gárdonyi Máté, Horn Ildikó, Horváth Emőke, Kovács Ábrahám, Kónya Annamária, Kósa László, Köbel Szilvia, Kőszeghy Miklós, Kunt Gergely, Lakatos Andor, Medgyesy S. Norbert, Miklós Péter, Molnár Antal, Őze Sándor, Pap József, +Péter Katalin, Pintér Márta Zsuzsanna, Rajki Zoltán, Romhányi Beatrix, Sarnyai Csaba Máté, Soós Viktor Attila, Szabadi István, Szabó András, Szabó Csaba, Szatmári Judit, +Szigeti Jenő, Szlávik Gábor, Tengely Adrienn, Thoroczkay Gábor, Tóth Árpád, Tusor Péter, Ugrai János, Viskolcz Noémi, Zakar Péter

A szerkesztőbizottság külföldi tagjai

Buzogány Dezső Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Románia
Câmpeanu, Remus Virgil (Institutul de Istorie "George Bariţiu" din Cluj-Napoca al Academiei Române)
Cinzia Franchi Padovai Egyetem, Olaszország
Ferenc Postma (Amsterdam, Vrije Universiteit, Netherlands)
Graeme Murdock Trinity College Dublin, Írország
Joanna Kulska University of Opole, Lengyelország
Kónya Péter Prešovská univerzita v Prešove, Szlovákia
Maciej Ptaszyński Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego, Lengyelország

¹ A szerkesztőbizottság tagjainak affiliációja megtalálható az Egyháztörténeli Szemle honlapján / Affiliations of members of the editorial board can be found on the Church History Review website <https://egyhaztortenetiszemle.hu/ojs/index.php/e/about/editorialTeam>

Peter Šoltés, Slovak Academy of Sciences, Szlovákia
Rüsz-Fogarasi Enikő, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvári
Magyar Történeti Intézet, Románia
Sipos Gábor, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvári Magyar
Történeti Intézet, Románia
Ulrich A. Wien Institut für Evangelische Theologie, Rheinland-Pfälzische
Technische Universität Kaiserslautern-Landau, Németország
William O'Reilly, Cambridge-i Egyetem, Anglia

Hungarian members of the editorial board

Honorary chairman of the editorial board: Antal Molnár,
Pál Ács, Margit Balogh, István Bitskey, Zoltán Csepregi, Gábor Erdődy,
Gergely Tamás Fazakas, Tamás Fedeles, Csaba Fekete, András Forgó,
Máté Gárdonyi, Ildikó Horn, Emőke Horváth, Ábrahám Kovács,
Annamária Kónya, László Kósa, Szilvia Köbel, Miklós Kőszeghy, Gergely
Kunt, Andor Lakatos, S. Norbert Medgyesy, Péter Miklós, Antal Molnár,
Sándor Őze, + Katalin Péter, Márta Zsuzsanna Pintér, Zoltán Rajki,
Beatrix Romhányi, Csaba Máté Sarnyai, Viktor Attila Soós, István
Szabadi, András Szabó, Csaba Szabó, Judit Szatmári, + Jenő Szigeti,
Gábor Szlávik, Adrienn Tengely, Gábor Thorocz kay, Árpád Tóth, Péter
Tusor, János Ugrai, Noémi Viskolcz, Péter Zakar

Foreign members of the editorial board

Dezső Buzogány Babeş-Bolyai Universităt, Rumänien
Câmpeanu, Remus Virgil (Institutul de Istorie "George Bariţiu" din Cluj-
Napoca al Academiei Române)
Cinzia Franchi Universităt von Padua, Italien
Ferenc Postma (Amsterdam, Vrije Universiteit, Niederlande)
Graeme Murdock Trinity College Dublin, Irland
Joanna Kulska Universităt von Opole, Polen
Kónya Péter Prešovská univerzita v Prešove, Slowakei
Maciej Ptaszyński Wydział Historii Uniwersytetu Warszawskiego, Polen
Peter Šoltés, Slowakische Akademie der Wissenschaften, Slowakei
Enikő Rüsz-Fogarasi, Babeş-Bolyai Universităt, Ungarisches Historisches
Institut von Cluj-Napoca, Rumänien
Gábor Sipos, Babeş-Bolyai Universităt, Ungarisches Historisches Institut
Cluj-Napoca (Klausenburg), Rumänien
Ulrich A. Wien Institut für Evangelische Theologie, Rheinland-Pfälzische
Technische Universität Kaiserslautern-Landau, Deutschland
William O'Reilly, Universităt von Cambridge, England

Tartalom / Content

Egyház és hatalom viszonya az ókortól napjainkig Szerkesztőségi közlemény	7
--	---

Tanulmányok / Studies

Az egyház önértelmezése politikai határhelyzetben Gondolatok a protestáns teológia példáján a náci Németországban The self-concept of the Church in borderline political situations Reflections on the example of Protestant theology in Nazi Germany Horváth Orsolya	8
Az állam és az egyház viszonya Karl Barth 1936-ban Sárospatakon tartott előadása The relationship of church and state Karl Barth's lecture held in Sárospatak in 1936 Dienes Dénes	22
Bethlen Gábor egyházpolitikája Gabriel Bethlen's ecclesiastical polity Balogh Judit	29
Viták az Erdélyi Római Katolikus Státus eredetéről és hatásköréről a dualizmus korában Debates on the origins and powers of the Transylvanian Roman Catholic Status in the era of the Austro-Hungarian Monarchy Sarnyai Csaba Máté	46
A mártírium költői ábrázolása a 17. századi (1680–1700) debreceni neolatin gyászversgyűjteményekben The poetic representation of martyrdom in the 17th century (1680–1700) Neo-Latin grief poetry collections of Debrecen Posta Anna	69
Járványok, betegségek a református egyház teológiai irodalmában Epidemics, diseases in the theological literature of the Reformed Church Kónya Annamária	88

Közlemények / Announcements

„...a világ legdrágább és legjobb gyülekezete nekem, az a karácsonfalvi cigányoké.”

Szemponatok a Gábor-cigányok új vallási identitásának vizsgálatához

"...the most precious and the best congregation in the world for me is that of the gypsies of Karácsonfalva"

Considerations for the study of the new religious identity of the Gabor Gypsies

Simon Zoltán..... 101

Recenziók / Reviews

Olasz-magyar irodalmi és művelődési kapcsolatok a 18–19. században

Szerk. Dóbék Ágnes, Reciti, Bp. 2022. 384 o. Reciti konferenciakötetek 14.

Italian-Hungarian literary and cultural relations in the 18–19th centuries

Ed. Ágnes DÓBÉK, Reciti, Bp. 2022. p. 384. Reciti konferenciakötetek Vol. 14.

(ism.: Bodnár Krisztián)..... 119

A pesti Képiró utca névadói: a Schöffl festőművész család Bakonyi Tímea – Korhecz Papp Zsuzsanna – Rokay Zoltán – Szvoboda Dománszky Gabriella: A pesti Schöffl festőművész család./ Peštanska slikarska porodica Šeft / The Schöffl painter family of Pest. szerk.: Korhecz Papp Zsuzsanna, Szabadka, 2023. The namesakes of Képiró Street in Pest: the Schöffl family of artistic painters

Tímea BAKONYI – Zsuzsanna KORHECZ PAPP – Zoltán ROKAY – Gabriella SZVOBODA DOMÁNSZKY: Peštanska slikarska porodica Šeft / The Schöffl painter family of Pest. Ed: Zsuzsanna KORHECZ PAPP, Szabadka, 2023.

(ism.: Fábíán Borbála)..... 122

Nagy Andor (szerk.): Nagy elődök nyomában

A 70 éves Ternyák Csaba köszöntése. Eger, Líceum Kiadó, 2023. 416. p.

NAGY, Andor (Ed.): In the footsteps of great ancestors

A tribute to 70-year-old Csaba Ternyák. Eger, Líceum Kiadó, 2023. p. 416.

(ism.: Hamzók Judit) 125

Sarnyai Csaba Máté: Katolikus autonómiakoncepciók (1848-tól 1920-ig)
Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM),
Historica Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, Budapest, 2022.
160. o.
Sarnyai, Csaba Máté: Catholic concepts of autonomy (from 1848 to 1920).
Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM),
Historica Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, Budapest, 2022. p
160.
(ism.: Klestenitz Tibor) 128
E számunk szerzői / The authors of this issue 132

EGYHÁZ ÉS HATALOM VISZONYA AZ ÓKORTÓL NAPJAINKIG

Szerkesztőségi közlemény

E számunk első négy tanulmánya előadás formájában elhangzott 2022.11.11-én a Károli Gáspár Református Egyetemen a Magyar Történelmi Társulat Egyháztörténeti Tagozata és a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara által közösen szervezett Egyház és hatalom viszonya az ókortól napjainkig című konferencián.

A konferencia szervezői:

Horváth Emőke, Sarnyai Csaba Máté és Vassányi Miklós

Időpont: 2022. november 11., péntek
Helyszín: KRE Rektori Hivatal, Szivarterem
(1088 Budapest, Reviczky utca 6.)

Dékáni köszöntő: Dr. habil. Horváth Géza, KRE BTK Dékán

Elnöki köszöntő: Prof.dr. Hermann Róbert, a MTT elnöke

A konferencia előadói:

Vassányi Miklós, Bubnó Hedvig, Balogh Judit, Sarnyai Csaba Máté – Puchinger Noémi, Horváth Orsolya, Dienes Dénes, Horváth Emőke, Máté-Tóth András.

AZ EGYHÁZ ÖNÉRTELMEZÉSE POLITIKAI
HATÁRHELYZETBEN

Gondolatok a protestáns teológia példáján a náci Németországban

THE SELF-CONCEPT OF THE CHURCH IN BORDERLINE POLITICAL
SITUATIONS

Reflections on the example of Protestant theology in Nazi Germany

Horváth Orsolya

Károli Gáspár Református Egyetem, egyetemi docens

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban három kérdést teszek föl, melyeket két olyan nyilvános felszólaláson keresztül közelíték meg, amik a kortárs teológiai reflexiók történelmi válsághelyzet idején, 1933 tavaszán Németországban: Hogyan viszonyul az egyház az aktuálpolitikához? Teológiai szempontból hogyan határozható meg a politikai határhelyzet fogalma? Mit jelent az egyház kritikai funkciója? Először kontextualizálom Bonhoeffer és Bultmann beszédeit, majd egy összegző áttekintésben mutatom meg a gondolatmenetek szerkezetét. Az elemzés arra a megállapításra jut, hogy mindkét szerző hitvallási helyzetként értelmezi az adott jelent, melynek teológiai kiindulópontját az állam deifikációja képezi. E kereten belül reagálnak mindketten az árpaparagrafusra, és nemcsak a megkeresztelt zsidók érdekében szólalnak föl, hanem vallási hovatartozástól függetlenül kiállnak minden zsidó származású honfitársukért. A dolgozat az aktivizmus lehetőségének kérdése kapcsán mutat föl lényegi különbséget a helyzetelemzések között.

ABSTRACT

In my study, I formulate three questions, which I approach through two public speeches that are contemporary theological reflections at a time of historical crisis in Germany in the spring of 1933: How does the Church relate to current political events? From a theological point of view, how can the concept of a borderline political situation be defined? What does the critical function of the Church mean? I will first put the speeches of Bonhoeffer and Bultmann into context, and then present a summary overview of the structure of their thought processes. The analysis concludes that both authors interpret the present as a confessional situation, the theological starting point of which is the deification of the state. It is within this framework that they both respond to the Aryan paragraph (Arierparagraph) and speak out not only on behalf of baptized Jews, but on behalf of all their fellow German Jews, regardless of religious affiliation. The essay points out the essential difference between their analyses of the situation in light of the possibility for activism.

Kulcsszavak: Bultmann, Bonhoeffer, egyház és zsidókérdés, protestantizmus a náci Németországban, az állam deifikációja

Keywords: Bultmann, Bonhoeffer, the Church and the Jewish question, Protestantism in Nazi Germany, deification of the state

A politikai határhelyzet felismerése az egyház számára roppant felelősség, és ugyanakkora nehézség is egyúttal. Hiszen sokszor utólag, retrospektív módon sem könnyű felismerni ezt a helyzetet, mert olyan, mintha a jelen tekintete előtt egy folyamattá szervesülnének a múlt eseményei, melyben sehogy sem találnánk azt a konkrét eseményt, melyet fordulópontként határozhatnánk meg. A retrospektív felismerésnél pedig jóval nehezebb a jelenben bizonyosnak lenni abban, hogy politikai határhelyzethez érkezünk. Márpedig amikor az egyház politikai határhelyzethez érkezik, akkor az számára hitvallási helyzet.

Tanulmányomban ennek megfelelően három kérdésre keresem a választ.

- 1) Hogyan viszonyul az egyház az aktuálpolitikához?
- 2) Teológiai szempontból hogyan határozható meg a politikai határhelyzet fogalma?
- 3) Mit jelent az egyház kritikai funkciója?

E kérdéseket a múlt példáján közelítem meg úgy, hogy nem egyes politikai eseményeket idézek föl, hanem – a tanulmány kereteire tekintettel – két, múltbéli eseményekre vonatkozó, egyidejű reflexiót veszek górcső alá, melyek hasznára lehetnek a jelenbeli gondolkodásunknak. Az egyik reflexió Rudolf Bultmann *A teológia feladata a jelen helyzetben* című beszéde, mely 1933. május 2-án hangzott el Marburgban,¹ a másik Dietrich Bonhoeffer *Az egyház és a zsidókérdés* című előadása, mely Berlinben hangzott

¹ *Rudolf Bultmann*: Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation. In: *Rudolf Bultmann – Martin Heidegger*: Briefwechsel 1925–1975. Hg. Andreas Großmann – Christof Landmesser. Vittorio Klostermann/Mohr Siebeck, Frankfurt am Main/Tübingen 2009. 276–286. E felszólalás elemzését más kontextusban lásd: *Horváth Orsolya*: „Ne szóljunk? Szóljunk? Mit mondjunk?” Bultmann és Heidegger beszédei 1933 májusában. In: *Hatalom és filozófia. Hermeneutikai, fenomenológiai megközelítések*. Szerk. Schwendtner Tibor. L’Harmattan, Budapest, 2016. 165–178.

el 1933 áprilisában.² Mindkét előadás hamar megjelent nyomtatásban is,³ tehát elérhetővé váltak a szélesebb közönség számára, ugyanakkor távolról sem ezek voltak e vészjósló idők legnépszerűbb dolgozatai. Elegendő, ha csak Karl Barth Teológiai egzisztencia ma! című, júniusban megfogalmazott írására gondolunk,⁴ amely önálló füzetként jelent meg, és két héten belül négy kiadást ért meg 12.000 példányban.⁵ Jól mutatja Barth gondolatainak nagy hatását, hogy itthon 3 hónap múlva a Protestáns Szemle már ismertetést közölt róla Tavaszy Sándor tollából. És bár erre a népszerű iratra és Tavaszy reflexiójára utalok majd az alábbiakban, jó oka van annak, hogy éppen az imént említett két megszólalásra fordítjuk a figyelmünket. Mindenekelőtt azt a történelmi helyzetet vázolom föl, melyben e felszólalások megfogalmazódtak. A beszédek kontextusának érzékeltetésekor már eleve a politikum kereszténységhez és keresztény egyházhoz való viszonya áll érdeklődésünk homlokterében.

Hitler hatalomátvételekor, 1933. január 30-án természetesen nagy fokú bizonytalanság volt érezhető a közhangulatban. Hitler erre tudatosan szerkesztett válassorozattal reagált: magát mint a rend és a német örökség védelmezőjét jelenítette meg, melynek során kifejezetten épített a keresztény hagyományra. Jól példázza és egyúttal bevezeti ezt a koncepciót programadó rádióbeszéde másnap, február 1-jén. Hitler fogadalomról beszélt, „melyet mi – hangzott a beszédben – mint a nemzet vezérei Istennek, a lelkiismeretünknek és népünknek teszünk”. Nemzeti vezetésünk (*Regierung*) – folytatta – „a kereszténységet mint közös morálunk bázisát, a családot mint népünk és államunk testének csírasejtjét szigorúan védelmébe veszi”. A beszéd zárása is egyértelművé tette az új vezetés messianisztikus önértelmezését nemcsak tartalmilag, hanem formailag is, hiszen mintegy liturgikus formulával zárta a politikai programbeszédet: „A mindenható Isten vegye munkánkat kegyelmébe, formálja helyesen akaratunkat, áldja meg értelmünket, és tegyen bennünket boldoggá népünkbe vetett bizal-

² *Bonhoeffer, Dietrich*: Az egyház és a zsidókérdés. Fordította Falvai Dóra és Forczek Ákos. Hét Hárs. Evangélikus folyóirat teológiáról, kultúráról, közösségről 14. (2015) 14–20. Németül: Die Kirche vor der Judenfrage. In: *Ethik im Ernstfall*. Hg. Eduard Tödt. München 1982. 245–250.

³ Bonhoeffer írása először a *Vormarsch*-ban jelent meg, aztán a *Junge Kirche*-ben, majd a *Niederdeutsche Kirchenzeitung*-ban 1933 júliusában. Ez utóbbi közlés biztosított az írásnak nagyobb nyilvánosságot. Bultmann írását a *Theologische Blätter* hasábjain jelentette meg 1933 júniusában. A közlések különbségeiben tükröződnek az élethelyzetek: Bonhoeffer 27 éves, pályája elején álló teológus, míg Bultmann 49 éves érett, ismert kutató volt.

⁴ Barth az iratot június 24-25-én fogalmazta meg. (*Tavaszy Sándor*: A teológiai egzisztencia ma! A német egyházi kérdések a Barth megítélésében. Protestáns Szemle 42. (1933) 469–473. 470.)

⁵ *Christoph Strohm*: Die Kirchen im Dritten Reich. C. H. Beck, München 2017. 30.

munk által.⁶ Ez a tendencia folytatódott, nem abban az értelemben, hogy egyre erősödött volna, hanem az első naptól kezdődően ez volt az a kiforrott koncepció a politikai önértelmezésben, amelyet következetesen érvényesített a NSDAP. Február 10-én Hitler már a berlini sportcsarnokban mondott beszédet, ahol ugyancsak kvázi vallásos hangnemet ütött meg, a Miatyánk utánérzéseként dicsőítette a Német Birodalmat, és beszédét „amen”-nel fejezte be.

Törekvéseiben persze nem találta magát egyedül: a protestáns egyház egyik ága, a *Deutsche Christen*, kórusban vokálozott a főszólamra. Otto Dibelius prédikációja például március 21-én, az új Reichstag megnyitása-kor Róm 8,31-et vette alapigének, hogy ily módon is hangot adjon a politikai változások felett érzett örömnök: „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk?” A *Das evangelische Deutschland* című folyóirat március 26-án első oldalon közölte a prédikációt ezzel a szalagcímmel: „Egy birodalom, egy nép, egy Isten.”⁷ Ugyanekkor, március 22-én megnyitották a dachau koncentrációs táborát, április 1-jén bojkottot hirdettek a zsidó származásúak tulajdonában lévő üzletek ellen,⁸ április 7-én pedig kihirdették az első rasszista törvényt Németországban (*das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamten-tums*, 3.§.). Eközben a keresztények nagy része ünnepelt: a *Deutsche Christen* egyháztest április 3 és 5 között tartotta első nagygyűlését. Hitler már április 25-én bejelentette Ludwig Müllerre vonatkozó igényét az evangélikus egyház élén (*Reichsbischof*), mely központosított egyház feltétel nélkül támogatná a hitleri politikát, mely igénye aztán szeptember 27-én teljesült. Május elsejét már nagy nemzeti népnünnepként tartották meg.⁹

Még ha sokaknak lehettek is illúziói ekkoriban Hitler kereszténységhez való viszonyát illetően, viszonylag rövid idő alatt világgossá vált, hogy számára a kereszténység csak annyiban volt fontos a kezdetektől fogva, amennyiben annak a struktúráját fel tudta használni saját messianizmusához. Mintha tele akart volna tölteni egy már teli poharat úgy, hogy a folyadékcsere észrevétlenül menjen végbe. A kereszténység Hitler számára tehát végső soron tartalmilag konkurenciát jelentett, melyet, ahogy gondolta, nem túl nagy erőfeszítéssel le tud gyűrni. Hiszen az ő vallása nem „mítoszra”, hanem tényekre és „tudományra” épült.¹⁰ Albert Speer visszaemlékezése szerint Hitler így nyilatkozott a vallásokról: „Szerencsétlenség-

⁶ *Strohm, C.*: Die Kirchen im Dritten Reich i. m. 17. A tanulmányban szereplő minden fordítás, ahol a fordító megjelölése elmarad, a tanulmány szerzőjétől való.

⁷ Uo. 22.

⁸ Goebbels naplójába jegyezte le aznapi utcán szerzett tapasztalatát: „A közönség mindenütt szolidárisan nyilatkozott.” (*„Das Publikum hat sich überall solidarisch erklärt.”*) Joseph Goebbels: Tagebücher 1924–1945. Piper, München 2003. 789.

⁹ „Beköszöntött a német nép nagy napja. Tegnap még eső fenyegetett, ma ragyog a nap. Igazi hitleridő! (*Richtiges Hitlerwetter!*)” – fejezte ki ujjongó lelkesedését Goebbels naplójában. (*Goebbels, J.*: Tagebücher i. m. 797.)

¹⁰ *Vö. Albert Speer*: Erinnerungen. Propyläen Verlag, Berlin 1969. 108–109.

günkre éppen rossz vallásunk van. Miért nem a japánoké a miénk, amely a hazáért hozott áldozatot tartja a legtöbbre? A mohamedán vallás is sokkal alkalmasabb lenne nekünk, mint pont a kereszténység a lagymatag béketűrésével (*schlappe Duldsamkeit*).¹¹ De az államegyházi forma a megújult tartalommal éppen megfelelt az elképzeléseinek.

Ebben a közegben hangzott el a két beszéd. Mielőtt szemügyre vennénk konkrét kijelentéseiket, hogy közelebb kerüljünk a feltett kérdéseink megválaszolásához, tekintsük át a két beszéd szerkezetét, gondolatmeneteik egyes elemeit, hogy ily módon áttekinthetővé váljanak közös pontjaik és különbözőségeik – még ha ezáltal már némiképp elővételezzük is elemzéseink következtetéseinek egyik rétegét.

Bultmann (Marburg)	Bonhoeffer (Berlin)
Kiindulópont: A keresztény hit viszonya a néphez és az államhoz	Kiindulópont: A zsidókérdés
Isten teremtő Úr, a teremtési rendek viszont kétértelműek	Az egyház fogalma és viszonya az államhoz
A hit viszonya az államhoz: kritikai	Az egyház viszonya az államhoz: kritikai
A zsidókérdés	Az egyház politikai cselekvésének lehetősége
Adolf Hitler megnyilvánulásainak dicsérete (3x)	Keresztény antijudaizmus [Majd II. rész: zsidókereszténység és pogánykereszténység fogalmai]
Döntéshelyzet: „Érvényes számunkra a keresztény hit, vagy sem.”	Döntéshelyzet: „Elválik, egyház-e az egyház, vagy sem.”

Mindkét beszéd az egyház, illetve a hit és az állam viszonyát állítja a középpontba. A kiindulópontok azonban különböznek egymástól: Bultmann egyáltalán a teológiai kérdéskör vázolásával indít, és a zsidókérdés csak a felszólalás egy későbbi pontján kerül előtérbe, míg Bonhoeffer a gondolatmenetét már eleve a zsidókérdésből indítja – ennek a kérdésnek a súlyozása erősen különbözik a két szövegben. Ám mindkettőre tekintettel igaz, hogy a zsidókérdéssel való foglalkozás ekkor egyáltalán nem volt triviális az április eleji fejlemények ellenére sem. Hiszen az egyházban nagyon kevés zsidó származású keresztény volt, és még ennél is kevesebb ilyen lelkész, 18 ezerből mindössze 29, ám közülük is 11 főre nem vonatkozott az árjaparagrafus a háborúban szerzett érdemeik miatt, tehát a törvény értelmében egy ekkora lelkészi karban csupán 18 fő elbocsátására kellett,

¹¹ *Speer, A.*: Erinnerung i. m. 110.

hogyan kerüljön.¹² A jelen helyzetet ellenben, különböző okokból ugyan, melyek tárgyalására mindjárt sort kerítünk, mindketten *status confessionis*-ként értékelik, és hangsúlyozzák az egyház, illetve a Krisztus-hit kritikai viszonyulását az államhoz. Ebből fakad a beszédek zárásának a közössége is, hiszen mindkettő döntésre hív, és kiemeli a döntés elodáztatatlanságát. Mindemellett sem Bultmann, sem Bonhoeffer nem áll saját korán kívül, távolról sem szentek abban az értelemben, mintha a korokra jellemző gondolkodástól egészen szabadok volnának, hiszen Bultmann három ízben is dicséretét fejezi ki Hitler egyes intézkedései kapcsán, Bonhoeffer pedig a keresztény antijudaizmus gondolatát fejtegeti írása egyik részében. Mégis, az ily módon megmutakozó esendőségük és korhoz kötöttségük csak még inkább kidomborítja, hogy lehetséges tisztán látni a történelmi események sodrásában állva is.

Hogyan viszonyul az egyház az aktuálpolitikához?

A beszédek figyelemreméltó párhuzamokat mutatnak a lutheri hagyományon nyugvó teológiai alapokat illetően. Egyetértenek abban, hogy az állam Istentől való, hogy fenntartsa a világbéli rendet, és abban is, hogy az állam ténykedéséhez hozzátartozik az erőszak alkalmazása is – ennyiben az egyház viszonya az államhoz pozitív. Ám ez korántsem jelenti azt, hogy az államot és az egyházat ne kellene szétválasztani egymástól, hiszen illetékességi területeik különböznek: az állam a törvény birodalma, míg az egyház az evangéliumé. Éppen ez a különválasztás élezi ki a feltett kérdést: Ha állam és egyház illetékességi körei különválaszthatók, sőt különválasztandók, akkor mi dolga van az egyháznak, a teológiának, egyáltalán a Krisztus-hitnek az állammal és annak konkrét tevékenységeivel? Bultmann és Bonhoeffer is egyetért abban, hogy végső soron semmi. Bonhoeffer szerint „kétségtelen, hogy a protestáns egyháznak nem feladata, hogy közvetlenül beleszóljon az állam specifikusan politikai tevékenységébe. [...] Az állami cselekvés mentes az egyházi beavatkozástól. Itt sem az egyházi kikötésnek, sem a sértett beleszólásnak helye nincs. A történelmet nem az egyház alakítja, hanem az állam [...]”¹³

Bultmann pedig rögtön azzal kezdi felszólalását az egyetemen, hogy határozottan leszögezi: most sem fog aktuálpolitikával foglalkozni. Ez az elhatárolódás az aktuálpolitikától, pontosabban a teológia elhatárolása az aktuálpolitikától az első tisztázandó kérdés, amivel foglalkozik.

„Hölgyeim és Uram! Előadásaim során lényegében soha nem beszéltem és gondolkodtam a napi politikáról, és a jövőben sem kívánom ezt

¹² *Richard J. Evans*: A Harmadik Birodalom hatalmon. Fordította Sósokthy György és Szántó Judit. Park, Budapest, 2013. 231. – idézi *Csepregi András*: „Rudat a kerék küllői közé...” Bonhoeffer első megütközése a zsidóellenes Harmadik Birodalommal. Hét Hárs. Evangélikus folyóirat teológiáról, kultúráról, közösségről 14. (2015) 26–33. 27.

¹³ *Bonhoeffer, D.*: Az egyház és a zsidókérdés i. m. 15.

tenni. [...] Ezúttal nem politikai állásfoglalást fogalmazunk meg, és az sem lehet a dolgunk, hogy megismételjük a politikai eseményekre ma gyakran elhamarkodottan kimondott »örömteli igent«. Ahogyan az sem, hogy szkeptikus vagy haragos kritikát fogalmazunk meg, annak megfelelően, ahogyan az eseményekhez viszonyulunk.»¹⁴

Ezek szerint az egyháznak, azaz a teológiának nem feladata az aktuálpolitikával való foglalkozás, akár kritikáról, akár helyeslésről is lenne szó. Ám ennek ellenére lehetséges olyan rendhagyó szituáció, amikor a napi politikai fejlemények sajátos módon aktivitásra készítetik az egyházat.

Teológiai szempontból hogyan határozható meg a politikai határhelyzet fogalma?

Amikor az aktuálpolitikai fejlemények olyan módon készítetik aktivitásra az egyházat, hogy az az aktivitás az állam politikájával szembeni állásfoglalást jelent, akkor – az egyház felől tekintve – politikai határhelyzetről¹⁵ beszélek. A most szóban forgó két megnyilvánulás ilyen rendhagyó aktivitás dokumentuma. Végző soron azt kérdezem: Miért fogalmazódnak meg éppen most ezek a gondolatmenetek? Tájékozódjunk magukon a szövegeken! Bonhoeffer így ír:

„Az a történelemben egyedülálló tény, hogy az állam különleges jogállásba helyezi a zsidókat, tekintet nélkül vallásukra, kizárólag faji hovatatartozásuk miatt, két új, külön kezelendő problémát vet föl a teológus számára. Hogyan ítéli meg az egyház az államnak ezt az eljárását, s milyen feladatai adódnak ebből? Milyen álláspontot képviseljen a gyülekezetben lévő megkeresztelt zsidókkal szemben? Mindkét kérdésre csakis egy helyes egyházfogalom alapján adható válasz.»¹⁶

Bultmann pedig a következőképpen fogalmaz:

„Hölgyeim és Uraim! Előadásaim során lényegében soha nem beszéltem és gondolkodtam a napi politikáról, és a jövőben sem kívánom ezt tenni. Ám mégis természetellenesnek [*unnatürlich*] tűnne, ha ma figyelmen kívül hagynám, hogy milyen politikai helyzetben kezdjük el ezt az új szemesztert. Hiszen a politikai események jelentősége egész egzisztenciánkat érinti, így pedig tudatosul bennünk, hogy nem vonhatjuk ki magunkat annak kötelessége alól, hogy feltárjuk teológiai munkánk értelmét a jelen helyzetben. [...] Nekünk, teológusoknak az egyház szolgálatában állva a keresztény hit alapját és értelmét kell generációnk számára feltárni, ezért mindenekelőtt a hit néphez és államhoz

¹⁴ Bultmann, R.: Die Aufgabe der Theologie i. m. 276–277.

¹⁵ A határhelyzet filozófiai fogalma Karl Jaspers nevéhez köthető. Amikor ebben a tanulmányban az egyház számára való politikai határhelyzetről beszélek, akkor a határhelyzet fogalmának filozófiai értelmezése nem képezi részét az elemzésnek.

¹⁶ Bonhoeffer, D.: Az egyház és a zsidókérdés i. m. 15.

való viszonyát kell elviekben tisztázni, azaz a hívő és a politikai élet egymáshoz való viszonyát.¹⁷

Mindkét teológus a hit, illetve az egyház újradefiniálásának igényével lép föl, mert az adott politikai helyzet megítélésük szerint ezt követeli a teológiától. A kiindulópont azonban, az, hogy miben vélik felfedezni, hogy az egyház határhelyzethez érkezett, amely tehát önmaga újradefiniálására készíti az egyházat, különbözőnek tűnik. Bonhoeffer teljes határozottsággal az árjatorvényben látja kirajzolódni a politikai határhelyzetet, míg Bultmann ezt a helyzetet úgy írja le, hogy természetellenes volna, ha most nem történe meg a teológiai munka újradefiniálása. A beszéde indításából az látszik, hogy a politikai fejlemények szülték meg ezt a határhelyzetet, amikor a hallgatás természetellenes volna a teológia részéről, éppen „a hívő és a politikai élet egymáshoz való viszonya” miatt. Ám hogy ennek mi is a konkrét tartalma, azt csak a beszéd későbbi fejleményeiből tudhatjuk meg. Érdeemes lehet azonban egy pillantást vetnünk Bultmann-nak egy nem sokkal később, június közepén keltezett levelére, melyben így fogalmaz:

„Nem vagyok vak az új birodalom pozitív teljesítményeire. És részemről a bizalomhiány alapja nem abban rejlik, hogy úgy vélném, ezekben a teljesítményekben a hibák vagy a kudarcok túlsúlyban volnának, hanem abban, hogy a *hübrisz* és az elfedett szorongás [*verdeckte Angst*] atmoszférája nyomasztóan terjed.”¹⁸

Ezt a leírást is tekinthetjük a keresett politikai határhelyzet tartalmi meghatározásának, mindenesetre nem tűnik elég egzaktnak ahhoz, hogy általa konkrétan felismerhetővé váljon ez a helyzet. Márpedig az aktivitás igénye nem engedi meg az egyház számára való politikai határhelyzet sejtését, hanem annak valamennyire világos felmutatását igényli, hogy mikor jelenthető ki, hogy az egyház ilyen politikai határhelyzetbe érkezett.

Bonhoeffer meghatározása egészen egyértelműnek tűnik. Gondolatmenete felütését követően egy helyen így ír: Ha az állam „fölszólítana a megkeresztelt zsidók keresztény gyülekezeteinkből való kizárására, s megtiltaná zsidók térítését, az egyház ilyen esetben in *statu confessionis* volna.” Amikor Tavasz Sándor, három hónappal a megjelenése után, már ismerteti Barth *Theologische Existenz heute!* című írását 1933 júniusából, akkor az ott felidézett érvelés egyik pontja így hangzik:

„Az egyházhoz tartozók közössége nem függ sem a vértől, sem a fajtól, hanem egyedül a Szentlélektől és a keresztségtől. Ha pedig a német evangélikus egyház a zsidó-keresztyéneket az egyházból kizárja, vagy pedig, ha csak mint második osztályú keresztyéneket kezeli, úgy megszűnik keresztyén egyháznak lenni.”¹⁹

Ez a két határozott kijelentés teljes összhangban áll egymással – anélkül,

¹⁷ Bultmann, R.: Die Aufgabe der Theologie i. m. 276–277.

¹⁸ Bultmann levele Heideggerhez 1933. június 18-án (Bultmann, R. – Heidegger, M.: Briefwechsel i. m. 195.)

¹⁹ Tavasz S.: A teológiai egzisztencia ma! i. m. 472.

hogya a két teológus ismerte volna ekkor egymás írását. Barth is, Bonhoefferhez hasonlóan, úgy látja, hogy a faji-származási kérdés beengedésével az egyházba maga az egyház számolódik föl. A politikai határhelyzet tehát ekkor abban rejlik, hogy az állam beavatkozik az egyház ügyébe, és olyasvalamit követel tőle, aminek a végrehajtása ellentétes az evangéliummal. Csakhogy van egy döntő különbség. Még ha az események sodró lendületében az állásfoglalások születésekor egymástól már némileg különböző egyházpolitikai helyzetben találta is magát a két teológus – április és június között –, Barth izzó vitairatának érvelési sorában a zsidókereszténység, és ezzel az egyházon belüli származási kérdés csupán a hatodik helyen szerepel a nyolc szempont között.²⁰ Ami azt jelenti, hogy ennek a kérdésnek nem tulajdonít kitüntetett szerepet ekkor – és erre a megállapításra csak ráerősít az a tény, hogy a már 1934-ben általa szövegezett Barmeni Teológiai Nyilatkozat tételsora, amely a Hitvalló Egyház (*Bekennende Kirche*) alapdokumentuma, ezt a kérdéskört közvetlenül nem is érinti.²¹ Visszatérve Bultmann-hoz, nála is arra figyelhetünk fel, hogy szól ugyan a zsidókérdésről – hamarosan láthatóvá válik ennek tartalma –, de számára sem a zsidókra vonatkozó áprilisi rendelkezések teszik nyilvánvalóvá, hogy az egyház hitvallási helyzetbe érkezett.

Ahogyan a beszédek vizsgálatának az elején láthattuk, Bonhoeffer felütése eltér az imént említettekétől. Egy Luther-idézetet követő első kijelentése szerint, mint már idéztük, abban látja a teológus számára a hitvalló helyzetet, hogy „az állam különleges jogállásba helyezi a zsidókat [...] kizárólag faji hovatartozásuk miatt.”²² Ezt nevezi Bonhoeffer „egyedülálló ténynek” a történelemben, és ez a hitvallási helyzet elsődleges tartalma. Bonhoeffer pályájára figyelve részben magyarázatot kaphatunk arra, hogy miért látott ilyen érzékenyen. 1930-31-ben az Egyesült Államokban folytatott tanulmányokat a *Union Theological Seminary*-n, ahol a tanulmányok kevésbé meghatározó, egyik színesbőrű kollégájának jóvoltából viszont az afroamerikai, abesszin közösségben szerzett élmények és a szegregáció tapasztalata annál mélyebb benyomást tettek rá.

„Washingtonban kizárólag négerek között éltem – számolt be egyik utazásáról –, és a hallgatókon keresztül megismerkedhettem a néger mozgalom összes vezéregyéniségével, jártam az otthonukban, és ropant érdekes beszélgetéseket folytattam velük. [...] Felettébb hihetetlen állapotok uralkodnak. Nemcsak az elkülönített kocsiakra, villamosokra és buszokra gondolok Washingtontól délre, hanem például arra is, hogy

²⁰ Uo.

²¹ *Fekete Károly*: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Kálvin, Budapest, 2009. 25–29.

²² *Bonhoeffer, D.*: Az egyház és a zsidókérdés i. m. 15.

amikor egy kis vendéglőben együtt akartam enni egy négerrel, megtagadták tőlem a kiszolgálást.”²³

Ezek a tapasztalatok nagyrészt magyarázatot adhatnak Bonhoeffer érzékenységére a rasszizmus minden megnyilvánulásával szemben, amihez még hozzáadódik az a tény, hogy Bonhoeffer abból a szempontból atipikus német családból származott, tudniillik egy berlini nagypolgári családból, hogy számos zsidó származású ismerőse, barátja volt, amit a legtöbb német ebben az időben nem mondhatott el magáról.

Nézzük meg közelebbről, hogy Bultmann és Bonhoeffer hogyan is írja le az általunk most politikai határhelyzetnek nevezett szituációt, hogy választ kaphassunk arra a kérdésre, hogy vajon a gondolkodásuk gyökereit tekintve milyen mértékű különbséget fedezhetünk fel kettejük között. „A túl sok jogról akkor beszélünk – írja Bonhoeffer a jelen helyzetet elemezve –, ha az állam úgy építi ki a hatalmát, hogy csorbítja jogaiban a keresztény igehirdetést és a keresztény hitet.” Ezt, folytatja, „az egyháznak kötelessége elutasítani.” Mert ekkor az állam „a keresztény üzenetet fenyegeti.” Bultmann pedig a következőképpen tér át felszólalásában a kritikára:

„Ám ezzel még nem mondtunk el mindent. Mert Isten a Teremtő, ami azt jelenti, hogy nem immanens a világ rendjében, és semmi sem közvetlenül isteni, amivel e világban mint jelenséggel találkozunk. Isten e világon túl áll. Éppen ezért viszonyul a hit, amennyiben a világot Isten teremtéseként érti, igen, pont ezért, mert a világot teremtésként érti, sajátos távolságtartással a világhoz.”²⁴

Kritikai meglátását élezi ki, amikor kijelenti:

„Egyetlen állam, és egyetlen nép sem oly egyértelmű hatalmasság, és nem oly tiszta a büntől, hogy a pusztá fennállásából egyértelműen ki lehetne olvasni Isten akaratát. Egyetlen nép sem oly tiszta és igaz, hogy a népakarat indulatából közvetlenül Isten követelményét lehetne magyarázni.”²⁵

Bultmann ezzel a nép és az állam deifikációjának a gyakorlata ellen lép fel, tehát arra az állami szereptévesztésre mutat rá, amikor az állam (és a nép) a kereszténység Istenének közvetlen, jelenbéli megtestesüléseként értelmezi önmagát: ez esetben politikáját nem lehet kritika alá vonni, hiszen annak tévedhetetlenségét Istennel legitimálja. Ennek alapján úgy látszik, hogy Bultmann és Bonhoeffer teológiai látása ugyanazt az alapproblémát fedezi fel: tudniillik, hogy az állam fenyegeti a keresztény üzenetet. Hiszen mindkettejük számára az jelenti a politikai határhelyzetet, hogy az állam túlnyúlik saját illetékességi körén, megsérti az egyház, azaz az evangélium területét, és ebben a határátlépésben támadja a krisztusi üzenetet. Ez nemcsak úgy történhet, hogy az állam beavatkozik az egyház belügyeibe, hanem úgy

²³ Idézi *Eric Metaxas*: Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém. Fordította Berényi György és Kriszt Éva. Immanuel Alapítvány, Szombathely, 2014. 110.

²⁴ *Bultmann, R.*: Die Aufgabe der Theologie i. m. 279.

²⁵ *Bultmann, R.*: Die Aufgabe der Theologie i. m. 281.

is, hogy magának igényli Isten Országának a jogait, melyet így meghamisít.

Ez az utóbbi határsértési mód azért kevésbé egyértelmű, mert ekkor az egyház véleménye rendszerint megoszlik: vannak ugyanis, akik ezt a helyzetet nem határsértésnek értelmezik, ahogyan mi itt erről próbálunk beszélni, hanem határkiterjesztésnek. Ekkor az, hogy az állam magának igényli Isten Országának a jogait, örvendetes fejlemény, hiszen ezzel – gondolják – az egyház határai tágulnak ki olyannyira, hogy a politikumot is átfogja, azaz a keresztény egyház diadala az efféle politikai hatalom. Bultmann és Bonhoeffer azonban ebben a drámai helyzetben visszalép a teológia forrásaihoz, és emlékeztet arra, hogy az egyház nem politikai hatalom, és ez fordítva is igaz: a politikai hatalom sem válhat egyházzá. Ez a teológiai munka és az egyház újradefiniálásának az értelme: nem új definíciót keresnek, hanem az eredeti definíciót állítják helyre, mert innen nézve tud egyértelműen megmutatkozni, hogy az adott jelenben az állam részéről való határátlépésről, nem pedig az egyház részéről való határkitágításról van szó.

Innen nézve mutatkozik meg az is, amihez elméleti alapvetésükben mindketten ragaszkodnak, hogy miért nem minősül politikai állásfoglalásnak, amit mondanak. Hiszen ők nem az aktuálpolitikával foglalkoznak, hanem az egyház védelmével: felszólalásuk a teológia körén belül marad. És ez akkor is igaz, ha eközben erősen érintik az aktuálpolitikát. Hiszen ha az már határsértést követett el az egyház kárára, akkor az egyház védelmének természetesen egyúttal már aktuálpolitikai tartalma lesz, de – újra hangsúlyozom – azért, mert megtörtént a határátlépés az állam részéről. Azért is fontos ezt kiemelni, mert a szóban forgó érvelések nemcsak az állam „kereszténnyé” válását ünneplők vitorlájából fogják ki a szelet, hanem azokéból is, akik annak ürügyén utasítják vissza az egyház önvédelmét, hogy ők bizony nem akarnak aktuálpolitikával foglalkozni. Láttuk: a szóban forgó gondolatmenetek nem ijednek meg attól, hogy miután már a határsértés megtörtént, teológiai megszólalásuk szükségképpen politizálásként jelenik meg. Egyikük sem gondolja azt, hogy ez a helyzet felmentené a teológiát saját üzenete artikulálásának felelőssége alól.

Az imént azt mondtuk, hogy a határsértés történhet az egyház belügyeibe való beavatkozásként, és az állam illetékességi körének kiterjesztéseként is. Hogyan értelmezik a felszólalók ebben a keretben az árjaparagrafut? A zsidókeresztények megkülönböztetésére vonatkozó állami igényt az egyházon belül ők is, ahogyan Barth, az egyház belügyeibe való beavatkozásként értékelik, és ezzel – a mi fogalomhasználatunk szerint – politikai határhelyzetként. Amiért azonban éppen a szóban forgó két beszéd a kitüntetett a számunkra az az, hogy bár más módon súlyozzák a zsidókérdést a gondolatmeneteikben, de abban egyeznek, hogy az árjaparagrafut nemcsak az első szempontból, hanem a másodikból is politikai határhelyzetnek minősítik. Tehát nem csak abból a szempontból jelenik meg náluk a zsidókérdés problémaként, hogy mi lesz az egyházhoz tartozó, megkeresz-

telt zsidókkal, hanem a faji megkülönböztetést átfogó módon tekintik az egyház számára kihívásként, és értelmezik úgy, hogy az az egyház számára politikai határhelyzet. Ez Bonhoeffer állásfoglalásának a felütéséből egyértelműen látszik, ahogy azt már többször idéztük, Bultmann pedig így áll ki a zsidók mellett felszólalásában:

„Keresztényként panaszt kell emelnem az igazságtalanság (*Unrecht*) ellen, amit éppen a német zsidókkal szemben is ilyesféle rágalmazással követnek el. Jól tudom, milyen bonyolult a zsidókérdés pont Németországban. De [a jelszó így hangzik]: „Ki akarjuk irtani a hazugságot” – így hát őszintén meg kell mondanom, hogy éppen a zsidók rágalmazása [...] nem a szeretet lelkéből fakad. Őrizzék meg tisztán a harcot a német népért, és óvakodjanak attól, hogy az igazságért és a németiségért való nemes törekvést démoni elferdítéssel torzítsák el!” – kiált.²⁶

Ez az állásfoglalás nem csak az egyház közösségén belüli zsidó származású honfitársakra vonatkozik. A teológiai érvelés szerint, ahogy láttuk, azért áll ki Bultmann a zsidók mellett vallásuktól függetlenül, mert ezzel a nép és az állam deifikációjának gyakorlata ellen lép fel, ahogyan értelmezésünkben Bonhoeffer is.

Mit jelent az egyház kritikai funkciója?

Miután körüljártuk, hogyan viszonyul az egyház az aktuálpolitikához, és szemügyre vettük az itt politikai határhelyzetnek nevezett teológiai szituációt, az a kérdés maradt hátra, hogy mit jelent az egyház kritikai funkciója.

Mindkét teológus elhatárolódik ezekben a gondolatmenetekben attól, hogy teológusként aktuálpolitikával foglalkozzék, ahogyan láttuk, ám ha az aktuálpolitika a keresztény üzenetet fenyegeti, akkor a hitnek, avagy az egyháznak – a szövegek tanúsága szerint – kötelessége a kritika megfogalmazása – ami jelen esetben nem aktuálpolitikai beszéd, hanem teológiai állásfoglalás, azaz a teológiai tartalom artikulálása. Bultmann így ír: „A keresztény hitnek kritikai erőnek kell lennie a jelen kérdéseit tekintve, és pozitívását épp kritikai viszonyulása által kell megőriznie. Hogyan teheti ezt meg?” – kérdezi, de a felelet konkrétsága megítélésem szerint elmarad. Bultmann szeretetről beszél, és a szeretet általi hatásról, de mindezt nem konkretizálja, túl azon, hogy a szólást a kritika magától értetődő kifejezési módjának tekinti.

Bonhoeffer sokkal konkrétabb a kritika mikéntjével kapcsolatban. Három cselekvési lehetőségről beszél.

„Az egyháznak három eljárás módra van lehetősége az állammal szemben. Először is kérdőre vonhatja az államot [...]. Másodsor szolgálhatja az állam áldozatait [...], még ha nem is tartoznak a keresztény gyülekezethez. [...] A harmadik lehetőség az, hogy nemcsak beköti a [történe-

²⁶ Bultmann, R.: Die Aufgabe der Theologie i. m. 285.

lem] kereke alá került áldozatok sebeit, hanem a kerék küllői közé veti magát. Ez már közvetlen politikai cselekvés az egyház részéről.”²⁷ Az első két cselekvési lehetőséggel Bultmann minden további nélkül egyetért a szöveg tanúsága szerint. A harmadik lehetőség azonban számára nem tűnik reális lehetőségnek. Itt tér el a két teológus intenciója egymástól, és ezért mondhatjuk azt, hogy Bonhoeffer látása jóval radikálisabb, mint Bultmanné. Ne felejtjük el azonban, hogy ezt az egyházi cselekvést Bonhoeffer ekkor még kifejezetten egyházi zsinati döntéshez köti, enélkül ekkor ezt nem tartja elképzelhetőnek.²⁸ Tehát Bonhoeffer bár radikális, mégis józanul gondolkodó teológusként jelenik meg előttünk.²⁹

E kritikai aktivitások nem negatív, hanem pozitív attitűdöt jelenítenek meg: az egyház a politikai határhelyzetben nem azért kritikus az állammal szemben, mert viszonya hozzá negatív, hanem éppen ellenkezőleg: mert pozitív, azaz felelős a hozzá való viszonyulása. A válság ideje, írja Bultmann és Bonhoeffer egyaránt, döntést követel – végső soron mindketten arra hívják az olvasót, hallgatót, hogy hozzanak döntést: igent mondanak-e a Krisztus-hitre, vagy sem. Mert ha igen, tehetjük hozzá a beszédek alapján, akkor az állam beavatkozásaival és túlnyúlásaival szembeni viszony csakis kritikai lehet. Az állam kereszténységet illető határátlépő veszélyeztetésére

²⁷ *Bonhoeffer, D.*: Az egyház és a zsidókérdés i. m. 17. A fordítást egyes helyeken módosítottam. (Bonhoeffernek ez a nevezetes kijelentése többször úgy jelenik meg magyarul – valószínűleg az angol fordításból fakadóan –, mintha Bonhoeffer arról beszélne, hogy a harmadik lehetősége az egyháznak az, hogy „rudat tol a kerék küllői közé”. (Lásd például: *Metaxas, E.*: Bonhoeffer i. m. 155.) Holott a gondolatmenetben arról van szó, hogy az egyháznak saját magát kell a küllők közé vetnie [„*Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.*”], azaz saját magát teszi kockára, magát áldozza fel annak érdekében, hogy akadályt gördítsen a történelem útjába. Ez ebben az eredeti formában jóval radikálisabb kijelentés annál, mintha arról lenne szó, hogy az egyháznak valamilyen eszközt kell találnia, amivel akadályt képezhet. Az eredeti megfogalmazás nyilvánvaló utalás is Jézus Krisztus önfeláldozására.)

²⁸ *Bonhoeffer, D.*: Az egyház és a zsidókérdés i. m. 17.

²⁹ Érdemes lehet összevetni az itt megjelenő gondolatokat egy ugyancsak 1933-ból, de már novemberből származó írással. Ebből ugyanis kiviláglik, hogy Bonhoeffer mindenféle aktivizmust csakis az elmélyült bibliaolvasásban és a visszahúzódozó imában lát megalapozhatónak. Így fogalmaz: „És ha az egyház, amelyben szolgál, a *status confessionis* helyzetében van, [a teológiai hallgatónak] [...] semmiképpen sem patetikusan, hanem egészen józanul kell gondolkodnia és cselekednie. Ne szerepet akarjon játszani, hanem olvassa és tanulmányozza a Bibliát úgy, mint azelőtt soha. [...] Ilyen időkben inkább visszahúzódozó legyen, mint túl hangos. A hangos beszéd látszatzbiztonságának ugyanis semmi köze sincs a bűnbánat és az evangélium bizonyosságához.” *Dietrich Bonhoeffer*: Mit tegyen a teológiai hallgató ma? (1933). Fordította Reuss András. *Lelkipásztor* 92. (2017) 329–330. 330.

és a kereszténységre magára egyszerre igent mondani ugyanis nem lehet – ebben egybecsengenek e teológiai állásfoglalások.

Bultmann így zárja beszédét:

„Ha jól értettük a keresztény hit mibenlétét és követelményét, akkor persze – tekintettel a jelen szavára – világos, hogy a keresztény hit maga vált kérdéssé. Ami azt jelenti, hogy döntenünk kell: érvényes számunkra a keresztény hit vagy nem. Ez a hit semmit sem adhat fel lényegéből és igényéből, mert *Verbum domini manet in Aeternum*.”³⁰

Így hangzik a végső alapvetés, mely Bonhoeffernél is megjelenik, és amely majd Barmen végső alapvetése is lesz 1934 májusában. Tavasz Sándor pedig Barth 1933-as irata nyomán a következő feladatot fogalmazza meg az akkori magyarországi protestantizmus számára:

„A magyar protestáns teológus előtt is ott állanak azok a megoldatlan nagy kérdések, amelyek az egyházi és a nemzeti politikai szempontok és érdekek összeshívódásából származnak. Ezeket a kérdéseket még nem is öntudatosítottuk, tehát még nem is kérdések, de mielőbb kérdésekké kell válniuk az Isten Igéjének tiszta és zavartalan szolgálatáért.”³¹

³⁰ *Bultmann, R.*: Die Aufgabe der Theologie i. m. 286.

³¹ *Tavasz S.*: A teológiai egzisztencia ma! i. m. 473.

AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ VISZONYA

Karl Barth 1936-ban Sárospatakon tartott előadása

THE RELATIONSHIP OF CHURCH AND STATE

Karl Barth's lecture held in Sárospatak in 1936

Dienes Dénes

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem, egyetemi tanár

ÖSSZEFOGLALÁS

Karl Barth (1886-1968) 1936. évi magyarországi látogatása nem teológiai légüres térben ment végbe, mert a református teológiai gondolkodást megújító tanítása már ismert volt Magyarországon és Erdélyben, sőt annak recepciója is elkezdődött az 1930-as évek elején. A Sárospataki Teológiai Főiskola tiszteletbeli tanárává választotta, s a jeles svájci teológus, nyilvánvalóan a Barmeni Hitvallás megszületésének történelmi helyzetére utalva, székfoglaló előadását az állam és az egyház viszonyának összefüggéseit elemezve tartotta meg. Előadásának címe – Népegyház, szabad egyház, hitvalló egyház – már jelezte, hogy Barth látásában az egyház, az államhoz való viszonyát tekintve, lényegében ezt a háromféle alakot öltheti. Azt is hangsúlyozta, hogy az egyház viszonyát az államhoz mindig az utóbbinak magatartása határozza meg. Az egyház válaszol az állam elhatározó lépéseire, s ez a válasz feltétlenül lényegéből fakadó kell, hogy legyen, tehát küldetésére nézve és a Krisztushoz való viszonya összefüggésében lehet helyes.

ABSTRACT

In 1936, Karl Barth (1886–1968) did not visit Hungary in a theological vacuum: his teachings that rejuvenated Reformed theological thought had already been known in Hungary and Transylvania, and its reception had begun already in the early 1930s. He was elected honorary professor of the Reformed Theological Academy of Sárospatak, and the distinguished Swiss theologian, obviously alluding to the historical background of the Barmen Declaration, gave his inaugural lecture on the relationship between the state and the church. The title of his lecture – People's Church, Free Church, Confessing Church – already indicated that Barth believed these to be three forms the Church can take in its relation to the state. He also stressed that the Church's relationship with the state is always determined by the latter's behavior. The Church responds to the decisive actions of the State, and this response must necessarily come from its essence, that is, its righteousness can only be determined in the context of its mission and its relationship with Christ.

Kulcsszavak: Karl Barth, állam, egyház, állam és egyház, magyar református egyház

Keywords: Karl Barth, state, Church, state and Church, Hungarian Reformed Church

Karl Barth a 20. század legnagyobb befolyású református teológusa 1936-ban látogatott először Magyarországra. Látogatása idején a tanítása-teológiája már ismert volt a magyar reformátusság berkeiben, sőt hatott is bizonyos csatornákon keresztül. Tanítványai: Török István, Nagy Barna Pápan, illetve Sárospatakon érvényesítették tanításának szempontjait, Tavasz Sándor kolozsvári tanár 1932-ben megjelent dogmatikája nem csak hivatkozik egyes összefüggésekben a svájci teológusra, hanem teológiájának szellemét is hordozza egyes vonatkozásaiban. Kevésbé köztudott, hogy Bartha Tibor, később tiszántúli püspök, szintén a Barth-kutatók közé tartozott az 1930-as években.¹ Az 1936. évi látogatás a hazai Barth-recepció megerősítését is szolgálta.² Sárospatakon tiszteletbeli tanárrá választották, és ennek kapcsán mondta el október 2-án *Népegyház, szabad egyház, hitvalló egyház* című székfoglaló előadását.³ Ugyanezt az előadást később megismételte Budapesten és Pápan is.

A témaválasztás nem volt esetleges. Barthot nem sokkal korábban utasították ki Németországból a *Barmeni Hitvallásban* játszott szerepe következtében.⁴ Ugyanakkor a Magyar Református Egyház számára sem volt közömbös az államhoz való viszonyának tisztázása. (Belső körökben feszítő kérdés volt az államsegély ügye, a püspökök helye a főrendi-házban stb. Valamint a határon túlra szorult és kisebbségi helyzetbe került magyar reformátusok államhoz való viszonya.)

Barth látásában az állam és az egyház viszonya – talán nem kell külön hangsúlyozni, hogy ebben a tekintetben a svájci teológus a nyugat-európai hagyományokat vette figyelembe – sohasem volt statikus, azaz kiegyensúlyozott és nyugodt. Az e viszonyra jellemző feszültség hullámszerűen és sajátos mozgalmasságban mutatkozott meg. Maga a három fogalom: népegyház, szabad egyház, hitvalló egyház valójában az e viszonyban benne rejlő mozgalmasságra utal. Bár számolni kell vegyes és átmeneti formákkal, Barth megállapítása szerint az állammal szemben az egyház lényegében ezt a háromféle alakot öltheti.

¹ Disszertációja: Az Isten ígéje és igehirdetésünk. Kísérlet a barthi theologia homiletikai problémáinak megértésére. Theologiai Szemle, 1938.

² A svájci teológus magyarországi és erdélyi recepciójára: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád szerk.: Barth és a magyar református teológia. Debrecen, 2011.

³ *Barth Károly–Révész Imre: Az egyház jelene és jövője. Három előadás; Debrecen, 1937 (Az Igazság és Élet füzetei).* 5-18.

⁴ *Fekete Károly: A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. A Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2009.*

Népegyházzal akkor beszélünk, amikor az állam az egyházat nem csak elismeri, hanem egyrészt támogatja is politikailag éppúgy, mint anyagilag, másrészt méltónak tartja arra, hogy saját feladatkörébe bevonja. Ebben a viszonyban az egyház nyitott arra, hogy felelősséggel vállalkozzék az állami feladatvégzésében való részvételre. Az állam szerveivel együttműködik, és többé vagy kevésbé összehangolódik az állam egyes céljaival.

Szabad egyház esetében az állam az egyházat elismeri, és bizonyos törvényes keretek között működését megengedi, de nem kíván vele szorosabb viszonyra lépni. Maga az egyház sem formál igényt sem állami támogatásra, sem pedig az állam feladataiban való részvételre. Barth ezt az állapotot sem tartja feszültségmentes helyzetnek, mert ha az egyház igaznak vallja, hogy Isten rendelte az államhatalmat, a neki való engedelmességet és az érette való könyörgést, akkor a szabad egyháznak mindenképpen meg kell válaszolnia azt a kérdést, hogy ezt az engedelmességet hogyan éli meg. Mert vajon létezik-e olyan állam, amely semleges az evangéliummal szemben, s vajon ha a semleges viszony mellett érvelünk, miként érvényesülhet az egyház prófétai magatartása?

Barth hitvalló egyházzal abban az összefüggésben beszél, amikor az állam az egyházat „nem vállalja”, elnyomja, kifejezetten üldözi, mert működését saját magára nézve veszélyesnek tartja. E legszélsőbb eset mellett az is lehetséges, hogy az állam nem megszüntetni akarja az egyház működését, hanem a saját képmására akarja átalakítani, arra törekszik, hogy egész valóját átformálja, és a saját szolgálatába állítsa. Az egyház ebben az esetben nem tehet mást, minthogy Istennek engedelmeskedik inkább, mint az embereknek. Szorongattatva, de nem tágítva, bizonyosságot tesz arról, hogy létezik, és hogy csak lényegének megfelelően létezhetik. A hitvalló egyház tehát az az egyház, amelyik ebben a súlyos megkísértett helyzetében is hű akar maradni önnön lényegéhez. Hangsúlyos, hogy ezt a helyzetet nem az egyház idézi elő, sőt nem is kívánhatja magára nézve, de nem is háríthatja el magától ezt a sorsot.

Barth az államról a reformátori teológia keretei között és újszövetségi alapon beszél. Az állam olyan rend és hatalom, amely Isten akaratából jön létre, de amely alá van vetve Krisztus hatalmának, akár tudja ezt, akár nem. Az állam tekintélye nem a teremtés rendjéből származik, hanem a Jézus Krisztusban végbement kiengesztelésből, vagyis „Isten kegyelméből” való. Ez a hatalom és tekintély arra adatott, hogy a világot a káosztól megóvja, s így teret biztosítson az evangélium hirdetése számára. Barth szerint másodrendű kérdés, hogy ezt elkötelezettséggel, közömbösen vagy éppenséggel ellenségesen látja el. Az állam, mint rend és hatalom, a bűn alá rekesztett világhoz tartozik, lényege és módszerei szerint is szemben áll az egyházzal. Ebből következik, hogy mint hatalmasság antikrisztusivá is válhat. A Bartha jellemző dialektikus szemlélet jelenik meg ebben a látásban, ugyanis az állam Jézus Krisztusnak szolgáivá kényszerített ugyan, mint hatalmas, de ezzel nem vetkőzte le Isten-ellenes jellemét és veszedelmes voltát.

Végső soron tehát az állam e világ rendjébe illeszkedik, léte és küldetése ideig való.

Az államnak tehát, akár tudatosan éli ezt meg, akár nem, mint hatalmasságnak szolgálata van ebben a világban. (Róm 13,6 szerint leiturgosz, azaz Isten szolgálatának a végzője.) Ennek következtében érvényes a keresztyénekre nézve az a felszólítás, hogy adják meg a császárnak, ami a császáré, ami elsősorban az állam legitimitásának meg nem kérdőjelezése.

Az egyház ebben az államban él, de úgy, mint a kiengesztelésben részesültek közössége, amely új földet és új eget vár. Ennélfogva úgy él az államban, hogy egyúttal az állammal szemben van a helye, mert lényegét tekintve más, mint az állam. Barth szerint ez a más – totaliter aliter – állandóan az egyház szeme előtt kell, hogy legyen, és ez, és csak ez határozhatja meg az államhoz való viszonyát.

A svájci teológus három vonatkozásban írja körül az egyháznak az államhoz viszonyítva ezt az egészen más voltát, mint az egyház lényegének megragadható mivoltát.

1. Az egyház a világban szentély, ami arra figyelmeztet, hogy az *Urát, a te Istenedet imádd, és csak neki szolgálj.* (Mt 4,10) Ezt az egyház soha semmilyen programért, semmilyen érdekek figyelembe vételével stb. sem adhatja fel. „Az egyház tehát semmi szín alatt nem lehet piaccá, nem lehet iskolává, nem változhatnak át színházzá vagy szalonná, nem lehet belőle valami díszter, amelyet ünneprendezésre használnak.”⁵

2. Másodszor az egyház lényegétől elidegeníthetetlen, hogy minden körülmények között és mindenáron hirdetnie kell az evangéliumot, a Szentháromság egy Isten országáról szóló üzenetet. És ezt semmivel össze nem keverheti, és nem helyettesítheti. Ennek a forrása ugyanakkor kizárólag a Szentírás lehet. A korszellem vagy bármely ideológia semmi szín alatt nem jelenhet meg az egyház üzenete forrásaként.

3. Harmadszor a bizonyágtévő egyház a világban látható egyház, láthatóvá pedig az teszi, hogy az emberhez szól. Ezért az egyház, még az üldözött egyház sem vonulhat el a világtól mintegy önvédelmi reflexből adódóan, és sohasem választható el a társadalomtól. Az emberhez kell szólnia, nem pedig önmagához, de szüntelenül ügyelnie kell arra, hogy ne az ember szája íze szerint beszéljen.

Ez az a teljesen más helyzet az államhoz viszonyítva, amely alapján az egyháznak szüntelenül mérlegelnie kell az államhoz való viszonyát. Mind-ebből következik, hogy csak e föltételek alatt alakíthatja ki az államhoz fűződő kapcsolatait.

A bevezetőben említett három létforma Barth szemléletében egymás mellett áll, és egyiknek sem biztosít a kérdés összefüggését tekintve valami-féle előnyt. Sőt utal arra, hogy az Ószövetség akár még legitím hivatkozás is lehet a népegyházi jelleggel kapcsolatosan, ahol a király, a pap és a próféta

⁵ Három előadás. i. m. 9.

között sajátos viszony ragadható meg. És ez akár tekinthető is a modern állam és egyház viszonya bizonyos előképének.

Barth azért hangsúlyozza a mérlegelésnek fentebb említett elengedhetetlen jelentőségét, mert látásában az állam közeledése az egyházhoz, akár a legnemesebb indulattal is, mindig kísértés az egyházra nézve. Mert minden együttműködésben benne rejlik az a lehetőség, hogy az együttműködés kedvéért az egyház feladjon valamit a *lényegéből*, ami, mint láttuk fentebb, az állammal való szüntelen oppozícióba helyezi. Az egyház bár-hogy is dönt e kihívással szemben, ezt a döntését hitben kell meghoznia. Vagyis hinnie kell komoly és valódi hittel, hogy a világi rend és az emberi jog terén végzett munkája nem egyéb, mint a Jézus Krisztus szolgálata. Az egyház semmilyen együttműködést nem vállalhat pusztán attól a vágytól vezéreltetve, hogy ettől a helyzettől külső tekintélyt nyerhet, „vagy, mert arra számít, hogy ebben a helyzetben hatással lehet a közéletre, a társadalomra, az ifjúságra vagy a gazdasági helyzetre.”⁶ Sőt egészen határozottan nem léphet erre az útra az egyház pusztán csak a nép és a haza iránti szeretetből, történelmi és politikai okokból sem. Vagyis mindezekre hivatkozva nem adhat fel semmit a lényegéből.

Ehhez a lényegéhez határozottan hozzátartozik prófétai magatartása, és ez akkor is valóság, amikor egy-egy történelmi helyzet harmonikus együttműködést eredményez az állam és az egyház között. Vagyis az egyház még együttműködő szerepében is szemben áll az állammal, és az állam iránti teljes tisztelete mellett is független, határozott és a féltő szeretetből fakadóan kritikus, és ezt a felelősségét sohasem háríthatja el magáról.

Végső soron Barth látásában, az egyház említett akármely állapotát tekintve is, a kulcskérdés az engedelmesség. Hiszen nagy kísértés az, hogy az egyház kényelmi okoknál fogva nem pusztán együttműködik a világi hatalommal, hanem annak igájába szegődik, megfélemlítve arról, hogy engedelmességgel kizárólag a Jézus Krisztusnak tartozik. Holott az egyház úgynevezett társadalmi szolgálata csak ezen az alapon lehet teológiai értelemben legitim.

Barth elvi jelentőségű előadásának az igazi próbája a háború után mutatkozott meg a magyar református egyházra és bizonyos értelemben magára a svájci teológusra nézve is. Álláspontja gyakorlati megvalósulásának elvi esélye megvolt a református egyházon belül. Barth elgondolása alapján valójában Révész Imre gondolkodott, vagy legalábbis ő adott ennek hangot. „Szabad egyházat kívánok szabad államban” – fogalmazta meg álláspontját 1946-ban, aminek szellemében vázolta fel álláspontját Révész közreműködésével a református egyház Zsinati Tanácsa a következő évben.⁷ Egy pillanatra úgy tűnhetett, hogy ennek az útnak az állam is ad esélyt, mert 1948. október 7-én, lényegében a Révész által elgondolt

⁶ Három előadás. i. m. 11.

⁷ Barcza József – Dienes Dénes szerk.: A Magyarországi Református Egyház története 1918 – 1990. Sárospatak, 1999.153.

elv alapján, Egyezményt kötött a két fél. Ez a lépés azonban az állam részéről pusztán a bolsevik taktika egyik eleme volt, s a megállapodást az első adandó alkalommal felrúgta.

Barth, aki talán szintén úgy tájékozódott, hogy van esélye ennek a jövőnek, 1948-ban nyílt levelet írt a „magyar református egyházban élő barátainak”. Sorait előbb a „keskeny út”, majd a „szolgálat teológiájának” útján botorkáló református vezetők később „prófétai erejű bizonyágtételként” citálták döntéseik igazolása végett.

„Ha mindenben jól értem önöket, akkor az az út, amelynek a kezdetén állnak, nagyon keskeny, nagyon nehéz és veszélyes, de nagyon ígéretes út is. Az a mód, ahogy végig mennek rajta, nem csak saját egyházuk jövője számára lesz döntő, hanem minden más egyház számára is, keleten és nyugaton egyaránt példamutató jelentőségű lesz.”⁸

Hogy nem így lett, az a svájci teológus számára is hamar nyilvánvalóvá vált. Három évvel nyílt levele után, 1951 szeptemberében Bereczky Albertnek írt, és nem igazolta azt az utat, amit a püspök vezetésével a magyar református egyházi elitnek egy szűk csoportja választott.

„Hogyan történhetett az, hogy Önök ezt a keleti propagandát vállalták, és keresztyéni és egyházi áldásuk alá helyezik azt a stockholmi béke-mozgalomnak nevezett vállalkozást a békegalambbal, amelynek körmei vannak?! Megfelel Jézus Krisztus egyházának, ha mindenbe beleegyeznek, amit kormányuk akar és tesz? [...] Mint keresztyén nem vállalhatom Önnel ezt a felelősséget. Nagyon kérem, figyeljen arra, hogy a magyar egyház és egyházközösségei olyan fordulóponthoz jutottak, amelyen előbb-utóbb szerencsétlenség következhet be.”⁹

A maga szempontjából érthető, hogy Bereczky püspök nem publikálta ezt az iratot, ellenben megküldte az AEH elnökének. Kossa István november 16-án küldte át Rákosi Mátyáshoz egy tájékoztató levél kíséretében: „Mellékelem Bereczky válaszlevelét Barth professzornak. Bereczky azt a kívánságát fejezte ki, hogy szeretné, ha Rákosi elvtárs a választ is átnézné elküldés előtt.”¹⁰ Ez a gesztus egyben rá is világított arra a mérhetetlen távolságra, ami a korabeli magyar református egyházi vezetés hivatalos gyakorlata és a svájci református teológus elvi álláspontja között feszült.

A hitvalló egyház azonban – ahogy mondani szokás: a föld alatt – nem szervezett módon, hanem spirituális alapon, mégis létezett a magyar reformátusság keretei között. Ezt dokumentálta néhány lelkipásztor 1955-ben a Hitvalló Nyilatkozatban, s a Budapesti Református Theológiai Akadémia centenáriumán ismertté vált a világkeresztyénség képviselői előtt is.

⁸ Nyílt levél a magyarországi református egyházban élő barátaimhoz. Lelkipásztor, 1948. június. 234-237

⁹ *Ladányi Sándor*: A sárospataki és pápai teológiai akadémia megszüntetésének visszhangja. Karl Barth levele Bereczky Albertnek. Reformátusok Lapja, 2001. október 21.

¹⁰ *Ladányi Sándor*: i. m.

Majd pedig a Református Megújulási Mozgalom Hitvallási Tétélei születtek meg 1956 nyarán, amelyet 160 lelkipásztor írt alá.

Akár tudatosan, akár nem, de Barth tanításának szelleme megjelent ezekben a sorokban:

„Hisszük, hogy jelen politikai hatóságunk is Istentől rendelt hatóság, amelynek az őt megillető tisztelettel, érte való imádsággal és mindazokban a dolgokban való engedelmisséggel tartozunk, amik Isten törvényével nem ellenkeznek. Tehát a politikai reakciónak nem vagyunk hívei, sőt ellenezük azt. A múlt visszaállítására sóvárgó politikai ellenforradalom minden kísérletét ellenezük. Állampolgári kötelességeinket őszintén és örvendező szívvel teljesítjük. Valljuk, hogy elmúlt társadalmi rendünk Isten igazságos ítélete folytán megítéltetett, de valljuk, ugyancsak az Ige világosságánál, hogy a jelen állami és társadalmi rend – mint mindegyik – magán hordozza a bűn bélyegeit, tehát számos olyan vonása van, amit az egyház nem igenelhet. A hitben engedelmes egyháznak a mindenkori államhatalom felé való próféta szolgálatából következik, hogy az állampolgárok javát és igazságot szolgáló tetteiben bátorító és biztató igenléssel megerősítse a hatalmasságot. A hibákra, mulasztásokra, bűnökre azonban újra és újra rámutasson, mint az állam gyógyulásra szoruló sebeire.”¹¹

¹¹ Részlet a Hitvalló Nyilatkozatból. Confessio, 1989/2. 118-121.

BETHLEN GÁBOR EGYHÁZPOLITIKÁJA¹

GABRIEL BETHLEN'S ECCLESIASTICAL POLITY

Balogh Judit

Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, egyetemi tanár

ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmány Bethlen Gábor erdélyi fejedelem egyházpolitikájának az elemeit vizsgálja. Bethlen Gábort a történeti hagyomány „református fejedelem”-ként és a kora újkori vallási türelem példájaként tartja számon. A tanulmány ennek a vállalt református identitásnak a gyökereit és a kálvinista állam létrehozásának a tervét vizsgálja meg. Külön kitér Bethlen Gábor szoros kapcsolatára Heidelberggel, és bemutatja azt, hogy milyen módon és mennyiben lett ez a kis kálvinista állam Bethlen Gábor számára mintává, mégpedig olyan mintává, ami az építkezéseiben is megjelent. Emellett kitér a tanulmány arra is, hogy melyek voltak Bethlen Gábor egyházpolitikájának azok az elemei, amik nehezítették a református állam megvalósításának a tervét, és hogy mi lett ennek a hosszú távú következménye.

ABSTRACT

The study examines the elements of the ecclesiastical polity of the Transylvanian prince Gabriel Bethlen. Gabriel Bethlen is regarded by historical tradition as a “Reformed prince” and an example of early modern religious tolerance. This paper explores the roots of this professed Reformed identity and the plan for the creation of a Calvinist state. In particular, it describes Gabriel Bethlen’s close relationship with Heidelberg and shows how and to what extent this small Calvinist state became a model for Gabriel Bethlen, a model that was also reflected in his construction projects. The study also discusses the elements of Gabriel Bethlen’s ecclesiastical polity that made it difficult to implement his plan for a Reformed state, as well as the long-term consequences of this.

Kulcsszavak: Bethlen Gábor, Heidelberg, Erdély, egyházpolitika, kálvinizmus

Keywords: Gabriel Bethlen, Heidelberg, Transylvania, ecclesiastical polity, Calvinism

A Bethlen Gáborral kapcsolatos toposzok egy része mély vallásosságára, elkötelezett református voltára,² mások pedig az uralma alatt megvalósult

¹ A tanulmány az Újszászy Kálmán Református Örökség Kutatóintézet támogatásával készült.

² *Barcza József*: Bethlen Gábor, a református fejedelem. A Magyarországi Református Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1980, 2. kiadás 1987.; *László Dezső*: Bethlen

vallási türelemre,³ az Erdélyen belüli vallási nyitottságra⁴ vonatkoznak. A 30 éves háborúban a protestáns vallásszabadság ügyét a zászlajára tűző, a protestáns európai uralkodók szövetségi rendszerében tevékeny szerepet vállaló Bethlen Gábor politikai arcképének kétségkívül hangsúlyos része volt a felekezeti elem. Azt azonban már korábbi kutatói is megemlítették, hogy ez a felekezeti elem más volt, mint a „Bibliás örállónak” nevezett, konzervatív reformátusságára büszke I. Rákóczi György vagy akár a saját pályáivét Mózeséhez hasonlító⁵ Bocskai István reformátussága. Erősen árnyalja a képet az is, hogy Bethlen alkata nem illeszkedett az ekkorra éppen dísztelenségével, rigorózan egyszerű liturgiájával megjelenő erdélyi reformátussághoz. A pompa és reprezentációkedvelő fejedelem bizonyosan nem idegenkedett a külsőségekben bővelkedő tridentinai miseformától, így valószínűleg nem pusztán politikai számításból került bele Esterházy Miklósnak írott levelébe az a félmondat, miszerint a katolicizmusnak több eleme is szimpatikus a számára. Emellett már ifjan személyes tapasztalato-

Gábor keresztyén élete. Cluj-Kolozsvár 1929.; *Révész Imre*: Bethlen Gábor a kálvinista fejedelem. In: *Protestáns Szemle* 1914, 339–358.; *Benda Kálmán*: Az 1568. évi tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság. In: *Erdélyi Múzeum* 56 (1994/3–4), 1–4.; *Kónya Annamária*: A református egyház működése Zemplén vármegyében, Bethlen Gábor fejedelemsége idején. In: *Bethlen Gábor képmása*. Szerk. Papp Klára, Balogh Judit. Debrecen. 2013. 191–198.

³ *Bíró Vencel*: Bethlen Gábor és az erdélyi katolicizmus. *Az Erdélyi Katolikus Akadémia felolvasásai*. Cluj-Kolozsvár 1929.; *Bíró Vencel*: Bethlen viszonya Pázmánnyal. In: *Erdélyi Múzeum* 1914/3, 181–194.; *Szabadi István*: Reformátusok és románok (református románok?) Bethlen Gábor fejedelemsége alatt. In: *Bethlen Gábor képmása*. szerk. Papp Klára, Balogh Judit. Debrecen. 2013. 241–250.,

⁴ „Eklézsiáknak, egyházi szolgáknak egyetlenegy dajkája”. *Tanulmányok Bethlen Gábor egyházpolitikájáról*. Szerk. Dáné Veronka-Szabadi István. Debrecen. 2014.

⁵ Bocskai István végrendelete: Erdély öröksége III. *Erdélyi emlékirók Erdélyről. Tűzpróba 1603–1613*. Szerk. Makkai László. Bp. 1942. 114–120.; 114–115. „Most utóiban ilyen számkivetett állapotomban, mikor a Római Császár ő Felsege hűsége mellől, kit annakelőtte sok hasznos emlékezetes, és az egész keresztyénségnek javára való szolgálattal magamhoz kapcsoltam vala, ugyan az ő Felsege tisztviselői éles kardgyokkal, fegyverekkel, és az ő Felsege ágyuival váraim foglalásával minden törvény nélkül elkergetének az ő Felsege hívsége mellől, életem oltalmáért fegyvert fogván az ő Felsege hadai ellen, és szerencsét próbálva igaz igyemben, és nyilvánvaló igazságomban Isten megsegítvén, olly áldását mutatta dolgaimban ki, mind magam, és minden emberi reménség kívül, mint Mózes régen a pásztorságból, Dávidot a juhok aklából, a bujdosó számkivetett Jephthét kivette, és a Népek fejedelmévé, királyává tette; azonképen engemet is nagy kegyelmesen először magam Nemzetéből, kik hiteknék és régi szabadságoknak megkereséséért mellém támadtanak volt, fejedelemmé választván”, *Bocskai István*: Testámentomi rendelés. Szerk. Szigethy Gábor. Bp. 1986. (*Gondolkodó magyarok*); Bocskai István: Testámentomi rendelés. Szerk. Szigethy Gábor. 2. jav. kiad. Bp. 2001.,

kat szerzett a jezsuita oktatás rendkívüli hatékonyságáról is, amit később a levelezésében többször felemlített.

A szerтеаgázó erdélyi és partiumi rokonsággal rendelkező Bethlen Gábor a Magyar Királyság felekezeti legszínesebb területéről származott, és ennek köszönhetően a rokonságában, sőt a közvetlen családjában is több felekezet képviselői voltak jelen. A svájci reformációt követő családi hagyomány mellett anyai ágon katolikus székelyek⁶ éppen úgy körülvették, mint nagy műveltségű és lenyűgöző intelligenciájú gyámja, Kornis Farkas⁷ révén az erdélyi unitárius elit tudós képviselői. A nagybátyja, szárhegyi Lázár András, Bethlen nevelését később panaszkodva emlegette, mondván, nem biztosított a számára lehetőséget a latin nyelv megtanulására.⁸ Ez minden bizonnyal igaz volt, hiszen a kortársak is inkább marciális, mint tudós embernek írták le.⁹ Bojti Veres Gáspár úgy fogalmazott vele kapcsolatban, hogy „mogorva és vad nagybátyjuk, Lázár András főember nevelte fel őket a székelyek szigorú fegyelmeiben, de kevésé oktatva tudományokra”.¹⁰ Emellett viszont volt egy nagyon érdekes epizód az életében, ami teljesen rendkívülinek számított a gyergyói Lázár családban. Úgy tűnik, hogy 1590-ben protestáns prédikátort hozatott a birtokán lévő templomokba,¹¹ sőt a szárhegyi templom berendezését is „kihányatta”. Az okok bizonytalanok, de az is látszik, hogy ez a felekezetváltás csak pár évig tartott, és talán már 1592-ben megtörtént a székely főember rekatolizációja, mivel talán szerepe volt abban, hogy a szárhegyi templom megkapta 1592-ben a teljes búcsú jogát. Van egy olyan hagyomány, miszerint Lázár Andrásra a református felesége, bizonyos Bethlen Fruzsina volt hatással. Lázár András felesége azonban Sombori Erzsébet volt, Sombori László lánya.¹² A hatást tehát, amennyiben egy Bethlen tette Lázár Andrásra, akkor az inkább a sógora lehetett, Bethlen Farkas, aki Druzsina nevű húgának volt a férje.¹³ Ez a magát iktárinak nevező és a korban idősebb Bethlen Farkasként ismert nemes 1576-ban Lázár Andrással együtt volt jelen Báthory István kíséretében. Talán részben az apjától, részben pedig

⁶ A gyergyói Lázár család legtöbb tagja hűséges katolikus maradt a reformáció éveiben is. *Lázár Miklós*: A gróf Lázár család (Kolozsvár, 1858). 127. Lázár András protestáns, valószínűleg református „kilengése” után ő maga is katolikusként élt.

⁷ *Balogh Judit-Horn Ildikó*: A hatalomepítés útjai: a homoródszentpáli Kornis család története. In: *Századok*. 142. (4) 2008. pp. 849-896. 875-876.

⁸ *Angyal Dávid*: Bethlen Gábor életrajza. Bp. 1899. 5.

⁹ *Lázár Miklós*: A gróf Lázár család (Kolozsvár, 1858).

¹⁰ *Bojti Veres Gáspár*: A nagy Bethlen Gábor viselt dolgairól. Első könyv. In: Makkai László: Bethlen Gábor emlékezete. Bp. 1980. 26.

¹¹ *Pokoly József*: Az erdélyi református egyház története. I. 176.

¹² *Lázár Miklós*: A gróf Lázár család (Kolozsvár, 1858). 127.

¹³ *Lázár Miklós*: Erdély főispánjai. 80.

a felekezetet váltani képes nagybácsitól származik Bethlen Gábor nyitottsága a felekezetváltás iránt. 1592-ben azonban, tehát éppen akkor, amikor a fiatal Bethlen Gábor a nagybátyja birtokán élt, Lázár András ismét katolikussá lett. A Bethlen Gábor felekezeti nevelése fölött azonban nem kizárólag Lázár András örködött, hanem az akkori székelyföldi elit több tagja is, például homoródszentpáli Kornis Farkas, aki ezidőtájt számos erdélyi nemesifjú gyámja volt.¹⁴

Ráadásul Bethlen Gábor azokban az években szocializálódott az erdélyi politikai kultúrában, amikor még mindig komoly súllyal volt jelen a kialakuló államban a 60-as, 70-es években pozíciókat szerző unitárius elit,¹⁵ aminek a hangadói felekezeti tekintetben egészen különlegessé, már-már anakronisztikussá tették a 16. század második felére Erdélyt az augsburgi vallásbéke Európájában.¹⁶ Az erős unitárius befolyás a konzervatív erdélyi közegben létrehozott egy extrém felekezeti sokszínűséget, ahol egyrészt végbemehettek a konfesszionalizációs folyamatok, másrészt a betelepülő jezsuitákat is még a szerzetesek számára is meglepő nyitottsággal fogadták az érkezésük idején.¹⁷ Gudor Kund Botond a tordai folyamattal kapcsolatos izgalmas és a témánk szempontjából sem lényegtelen megállapítása: „A távolról sem tökéletes egyezmény (katolikus és görögkeleti kritika) keleti protestáns kisállammá tette Erdélyt, amely egyúttal leképezte és meghatározta azokat a missziós célkitűzéseket is, amelyeket Wittenberg és Genf Kelet-Európa protestáns peremvidékének szánt. Az európai vallásháborúk korában az egyezmény háttérében levő egyházi-nemesi értelmiségiek bölcs előrelátásának volt köszönhető a vallásszabadság funkcionalitásának kidolgozása (pars maior kérdése, a fejedelem mint a vallásszabadság garantálója, a vizitáció kérdésköre, a közösségek döntési joga a cuius regio, eius religio

¹⁴ *Horn Ildikó*: Az unitárius elit stratégiái (1575–1603). In: Uő: Tündérország útvesztői. Bp. 2005. 90–95.

¹⁵ *Horn Ildikó*: Az unitárius elit i. m. 91–99.; Uő: Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története, Bp., Balassi Kiadó, 2009.

¹⁶ Négy száz év 1568—1968. Unitárius emlékkönyv. Kolozsvár, 1968.; *Balázs Mihály*: Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról. In: Uő: Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről. A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai 8. Kolozsvár. 2016. 56–59. A tordai országgyűlés döntésének szövege: „Minden helyökön az prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, ki-ki az ő értelme szerint, és az község, ha venni akarja, jó, ha nem pedig senki kényszerítéssel ne kényszerítse [...], de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő nékie tetszik. Ezért pedig senki az szuperintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa; ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől [...], mert a hit Istennek ajándéka.”: Erdélyi Országgyűlési Emlékek (továbbiakban: EOE.) 2.343.

¹⁷ *Molnár Antal*: Lehetetlen küldetés? Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16–17. században. Budapest. 2009. 26.; *Benda Kálmán*: Az 1568. évi tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság. In: Erdélyi Múzeum 56 (1994/3–4), 1–4.

ellenében stb.) és egy új állam, Erdély identitásának megalapozása. Azok a folyamatok, amelyek a tordai egyezmény háttérében az érdemi döntéseket előkészítették, a magyar rendiség gondolkodását, későbbi ellenállási jogát (ius resistendi) hosszú távon, a 18. század végéig meghatározták. A tordai egyezményt teológiai-egyházadminisztrációs szükségszerűség (az úrvacsora és hármasság vitájának rendezésében, az esperességek-püspöki hatáskör adminisztratív szétválasztásának leképezése), egyháztörténeti kényszer (Európa vallásháborúi, Sebastian Castellio és Genf vitája, ellenreformáció, vallásháborúk) és geopolitikai igény (Heltai: Háló, török veszély, Habsburgok, ortodoxia közelsége) vívta ki.¹⁸

A János Zsigmondot követő katolikus Báthoryak nem törölték el a később egyre inkább az erdélyi állam fontos jellemzőjévé váló tordai vallási törvényeket, ez még a Diploma tárgyalása idején is alapnak számított.¹⁹ Katolikusként azonban némileg értetlenül álltak a kialakult felekezeti sokszínűség előtt, és érdekükben állt a további felekezetek létrejöttének megakadályozása.²⁰ Emellett természetes módon erősíteni kívánták az erdélyi katolikusságot, aminek maradtak ugyan képviselői, de maga az intézmény működtetése erősen sérült a gyulafehérvári püspök jelenlétének hiányában.²¹ Az alapvetően intézményközpontú katolicizmus megerősítése a Báthory-uralom a Róma iránti elkötelezettséget a középpontba állító jezsuiták betelepítése mellett a kormányzat közelében tevékenykedő és a politikai életben a katolikus befolyást erősítő tanácsadók, gyóntatók Erdélybe küldése révén tűnt megvalósíthatónak. Horn Ildikó és Kruppa Tamás kutatásaiból tudjuk, hogy a római adminisztráció már 1584-ben pontos helyzetértékelést és tervet készített a katolikus felekezet erősítése és Erdélynek a katolikus európai szövetségi rendszerbe vonása céljából.²² A jezsuita Antonio Possevino már ekkor azt szorgalmazta Báthory Istvánhoz írott levelében, hogy drasztikusan alakítsa át Báthory Zsigmond környezetét.²³ Legfontosabbnak azt tartotta, hogy a döntően protestáns tanácsosi kart szükséges katolikusokra cserélni. Az 1588-as medgyesi végzések miatti katolikus tiltakozások még sürgetőbbé tették a változtatásokat.²⁴ Az erre

¹⁸ *Gudor Kund Botond*: A tordai vallásbéke előzményei. (Torda, 1568) In : 75-76.

¹⁹ *Bíró Vencel*: Altorjai gróf Apor István és kora. Kolozsvár. 1935. 93.

²⁰ *Balázs Mihály*: „A hit ... hallásból lészön” Vallásszabadság és bevett vallások (recepta religiones) Erdélyben a 16. században. In *Uő*: Felekezeti és fikció. Bp., 2006. 15 - 16. és 28 - 30.

²¹ *Kruppa Tamás*: A katolikus megújulás ügye Erdélyben a Báthory-korszakban (1580–1605). In: *Catholice reformare. A katolikus egyház a fejedelemség korában*. Szerk. Diósi Dávid-Martón József. Budapest-Kolozsvár. 2018. 145-208.

²² *Kruppa Tamás*: Erdély és a Szentszék kapcsolatainak ismeretlen kérdésköréhez (Fabio Genga római árgyalásai 1594 és 1596-ban), *HK 117* (2004) 4, 1166–1193.

²³ *Horn Ildikó*: A hatalom pillérei. Akadémiai doktori értekezés. 313.

²⁴ *Kruppa Tamás*: Kísérletek Erdély rekatolizációjára, 39–74.; *Uő.*, Ferencesek vagy jezsuiták? Tervek az erdélyi katolicizmus feltámasztására, *Dixit et salvavi animam*

alkalmas idő éppen azokban a 90-es években jött el, mégpedig akkor, amikor Erdély bekapcsolódott a 15 éves háborúba és szorosra fűzte a Rómával és Béccsel-Prágával, tehát a katolikus Habsburgokkal meglévő kapcsolatait.²⁵ Az udvar teljes katolizálása sokáig azért nem sikerült, mert Bethlen Gábor gyámjának, Kornis Farkasnak barátja, az ekkor már hitbuzgó reformátussá lett Kovacsóczy Farkas kancellár²⁶ tartott a felekezeti egyszemélyes elköteleződéstől, és a kiegyensúlyozás érdekében éppen azzal az Angliával és Pfalz-cal keresett kapcsolatokat, amely államok majd pontosan Bethlen Gábor uralma idején kerültek az erdélyi diplomácia figyelmének homlokterébe. A még ekkor is formálódó állam a helyét kereste Európa térképén és a tudós, széles látókörű humanista, Kornis Farkassal egyetértésben, ügyesen használta fel Erdély protestáns többségű felekezeti sajátosságát a diplomáciai útkeresésben.²⁷ A Pfalzban éppen ekkor megerősödött kálvinizmus és erősödő Habsburg-ellenesség több kapcsolódási pontot is adott a két állam számára, amit csak erősített a Pfalz által szorgalmazott protestáns szövetség létrehozásának a távlati terve, ami szintén éppen Bethlen Gábor uralma idején realizálódott.

A fiatal Bethlen Gábor ebben az időben szerezte első tapasztalatait a politikáról, ám mivel az ekkor lezajlott folyamatok aktív részese volt gyámjának, Kornis Farkasnak az érdekköre,²⁸ joggal feltételezhetjük, hogy ezek az események, a Pfalz-cal történt kapcsolatfelvétel, valamint az ezzel kapcsolatos, ekkor még a katolikus Báthoryak uralma alatt időszerűtlen tervek meghatározó elemei lettek a fiatal Bethlen diplomáciai tapasztalatainak. Ez az ekkor még meglehetősen kevés reális hozadékkal járó pfalzi kapcsolat mindenesetre egy olyan alternatívát jelentett, ami az oszmán-Habsburg szorításban létező állam számára egy harmadik viszonyítási pontként jelent meg. A heidelbergi minta mindenesetre végigkísérte Bethlen Gábor fejedelemségének egész időszakát, ezért joggal feltételezhetjük, hogy minde

meam. Tanulmányok a 65 éves Szegfű László tiszteletére (szerk. Jancsák Csaba et al.), Szeged 2007, 177–190.

²⁵ *Kruppa Tamás*: A kereszt, a sas és a sárkányfog - Kelet-közép-európai törökellenes ligatervek és küzdelmek a Báthory-korszakban (1578-1597) Gondolat Kiadó, 2014. 252.

²⁶ *Szádeczky Lajos*: Kovacsóczy Farkas 1576-1594. Bp. 1891. 20-21.

²⁷ *Vass Miklós*: Kornis György külföldi tanulása. Keresztény Magvető 1912 209–229.; *Uő*: Kornis György levelei anyjához, Bethlen Krisztinához. Uo., 1898, 278–280; *Uő*: Kornis György levele Kovacsóczy Farkashoz. Uo. 1904. 149–151.; *Uő*: Bogáthy Miklós külföldi tanulása. Erdélyi Múzeum 1907. 321–327. Kornis Farkas és felesége levelezése Miklós fiukkal, a pfalzi választóval és Peter Stuys tanácsossal nincs kiadva: Román Országos Levéltár Kolozs megyei Igazgatósága, Kolozsvár, Oklevelek Törzsgyűjteménye nr. 139, 149, 155–168, 172, 177, 179.

²⁸ Homoródszentpáli Kornis Farkassal kapcsolatosan már korábban említettük, hogy jó kapcsolatot ápolt Kovacsóczy Farkassal kancellárral és az országos politika több alakítójával is.

tudatosságnak az 1590-es évek történései, a 15 éves háború idején a „két pogány közt” vergődő ország minden kudarca jelentette az alapját.

Amennyiben elfogadjuk ezt a feltételezést, akkor azt láthatjuk, hogy Bethlen Gábor egyházpolitikája is a hideg fejjel, hallatlan tudatossággal végiggondolt döntések láncolata volt, ami ennek ellenére is mutat kétarcúságot, mint azt a későbbiekben látni fogjuk.

A sokszínű felekezeti háttérből érkező Bethlen, úgy tűnik, uralma kezdetétől tudatosan használta a pfalzi példát, azzal a szándékkal, hogy egy felekezeti homogénebb, elsősorban református fejedelemséget építsen föl Erdélyben, aminek a révén legalább részben kiemelheti államát a geopolitikai meghatározottság béklyójából.²⁹

Az egyházpolitikáját elemzők több ízben leírták azt, hogy az uralma alatt nem szenvedtek üldöztetést a más felekezetűek a fejedelemségben.³⁰ Ez természetesen igaz, főleg ha összevetjük ez irányú tevékenységét a Báthory Gáboréval, aki időnként erővel állt a református felekezet mellé, főleg ami a kolozsvári unitárius hegemonia megtörését illeti.³¹ Ugyanilyen erőszakosan igyekezett letörni az udvarhelyszéki katolikusokat is, megtiltva a katolikus papok működését akár erőszak árán is.³² Ez már csak azért is fájdalmas volt az udvarhelyi katolikusságnak, mert a kilencvenes évektől komoly fejedelmi támogatásban részesültek, amelynek révén jelentős

²⁹ *Regina Baar-Cantoni*: Struktur und Wandel der zentralen Institutionen des landesherrlichen Kirchenregimentes im Verlauf der Konfessionswechsel in der Kurpfalz, in: Wischmeyer: Zwischen Ekklesiologie und Administration, 193–209; Becker: Die Rolle der Obrigkeit, 252–258.

³⁰ *Benda Kálmán*: Az 1568. évi tordai országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság. In: Erdélyi Múzeum 56 (1994/3–4), 1–4.; *Révész Imre*: Bethlen Gábor a kálvinista fejedelem. In: Protestáns Szemle 1914, 339–358.

³¹ *Kiss András*: Báthory Gábor és a kolozsvári református eklézsia megalakulása. In: Báthory Gábor és kora. Szerk. Papp Klára, Jeney-Tóth Annamária, Ulrich Attila. Debrecen, 2009. 293–310.; *Sipos Gábor*: A kolozsvári református egyházközség a XVII. században. In: Kolozsvár 1000 éve. A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai. Szerk. Dáné Tibor Kálmán, Egyed Ákos, Sipos Gábor, Wolf Rudolf. Kolozsvár, 2001. 110–120.; *Kiss András*: Kolozsvár és a Báthoryak: Zsigmond és Gábor. In: Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv XVII/2006. 330–332.; *Buzogány Dezső*: Bethlen Gábor és a vallási türelem. In: Studia Doctorum Theologiae Protestantis 6 (2015), 239–248.

³² *Juhász István*: A székelyföldi református egyházmegyéék. Kolozsvár. 1947. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 201) 34.; *Jakab Elek-Szádeczky Lajos*: Udvarhely vármegye története a legrégebbi időktől 1849-ig. Bp. 1901. 328–329.; *Molnár Antal*: Az udvarhelyi „Missio Siculica” kezdetei az 1650-es években. In: Uő: Lehetetlen küldetés? Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16-17. században. Bp. 2009. 197.

jezsuita oktatási tevékenység indult a széki központban, Székelyudvarhelyen, ami megerősítette a vallásukat gyakorló katolikus falvak lakosságát.³³

Ehhez képest tehát valóban a vallási türelem ideje köszöntött be 1613-mal, ráadásul a fejedelem remekül értett ahhoz, hogy a jelentéktelen vagy alig jelentős gesztusokat is komoly fejedelmi kegyként tüntesse fel. Így volt ez az előbb említett Székelyudvarhely esetében is, ahol ugyan továbbra sem engedte meg a katolikusoknak a városon belül pap tartását, sem azt, hogy a piactéren templomot emeljenek a maguk számára, de eltiltotta a katolikus papok elleni erőszakot és ahhoz is hozzájárult, hogy a városbéli katolikusok a környék falvaiba járjanak misére.³⁴

Ugyanezt az irányt figyelhetjük meg az unitáriusokkal szemben tanúsított magatartásában is. Nem tudunk olyasmiről, hogy saját maga retoriókkal élt volna ellenük, de utat engedett annak a folyamatnak, amelynek során a református egyház mint intézmény egyre inkább képes volt kiterjeszteni a fennhatóságát a szervezeten kívüli kevésbé hierarchikus és ezért az intézmény által kevésbé védett unitárius gyülekezetek fölött.³⁵

Az 1619-ben a törvénykezési reformja által erőteljes egységesítő törekvéseket mutató fejedelem a felekezetek tekintetében is hasonlóan politizált. Az 1614. februári medgyesi országgyűlés harmadik törvénycikkében ugyan természetesen maga is a 68-as tordai alapokra helyezkedett, ám már ezzel együtt egy általános, minden felekezetre kiterjedő vizitációt

³³ *Molnár Antal*: Az udvarhelyi „Missio Siculica” kezdetei az 1650-es években. In: *Uő*: Lehetetlen küldetés? Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16-17. században. Bp. 2009. 196.

³⁴ EOE. 7. 33, 273, 286: „Az romana religió uraink atyánkfiai instantiájokra, mint-hogy articulusuk vagyon róla, hogy a hol melyik fél többen vagyon, az olyané légyen az templum, megengedték, hogy Somlyón és Udvarhelyt is, ha többen vannak azon az hütön valók, az templomok ő számokra légyenek; de addig bele ne szállhassanak, hanem elsöben egyenlőképpen és egy költséggel az két religión valók építsenek Somlyón és Udvarhelyen auditoriumokat, elkészítvén az auditoriumokat, azután restituáltassék mind az két helyen mind az két parochiához való házzal és quartával együtt az maior parsnak.”

³⁵ *Kénosi Tözsér János – Uzoni Fosztó István*: Az Erdélyi Unitárius Egyház története. II. Ford. Márkos Albert, bev., a ford. a latin eredetivel egybevetette Balázs Mihály. S. a. r. Hoffmann Gizella – Kovács Sándor – Molnár B. Lehel. Kolozsvár. 2009. (Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai 4/2.) 477-495.; *Szentábrhámi Lombard Mihály*: Az Isten Eklésziájának Sokféle változásairól iratott Szent Historia. MsU 1663. Kézirat. Kolozsvári Akadémiai Könyvtár, 563.; *Sipos Gábor*: A kolozsvári református egyházközség a 17. században. In: Kolozsvár 1000 éve. A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai. Szerk. Dáné Tibor Kálmán – Egyed Ákos – Sipos Gábor – Wolf Rudolf. Kolozsvár 2001. 110–120.; Kovács Sándor: Bethlen Gábor az unitárius egyháztörténet-írásban. In: Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene. Kolozsvár. 2014. 380-387., EOE. 6. 170.

rendelt el, aminek három célja is volt. Egyrészt az, amit a leginkább hangoztatni igyekezett, vagyis hogy az elmúlt időkben elszenvedett fogvatkozásokat reformálhassák, ahogyan a törvény szövege fogalmazott. Másrészt azonban, csakúgy, mint az éppen ebben az esztendőben elvégzett székely összeírással, ezzel is az volt a szándéka, hogy teljes képet kapjon a recepta reliquiák tényleges helyzetéről. A harmadik célja már az egységesítés lehetséges irányait mutatta, ugyanis a vizitáció mindennemű változást hivatott volt regisztrálni: Ez pedig jogalapul szolgált a reformátusoknak az unitáriusokkal szembeni támadáshoz. A támadás indoka az egyre jobban terjedő szombatosság volt, illetve ezzel kapcsolatosan azt a vádat fogalmazták meg, hogy az erdélyi unitárius felekezet letért a saját maga által a 16. században megfogalmazott hitvallásról és radikalizálódott. A reformátusok magát a szombatosságot éppen ennek a konfessziós tévelygés eredményének tartották és ezt úgy értelmezték, mint unitárius részről a tordai egyezés megsértését. A református arculatú fejedelemséget építő Bethlen tehát ennek alapján kiszolgáltatta a háromszéki, szombatosság iránt leginkább nyitott unitárius gyülekezeteket a református ellenőrzésnek, amelyek először csak a református püspök fennhatósága alá kerültek, később egyre nagyobb mértékben veszítették el korábbi lelkészeiket és tagozódtak be mind jobban a református egyházba.³⁶

A Bethlen által intézményként egyedül támogatott református egyház 1618-ra erősödött meg annyira, hogy nyílt támadást indítson az unitáriusok ellen, amikor is augusztus 29-én a gyulafehérvári piaci kistemplomban hitvitára került sor a fejedelem bizalmasa, Geleji Katona István gyulafehérvári rektor és Csanádi Pál, a kolozsvári iskola igazgatója között.³⁷ A vita hevében unitárius részről Krisztus személyével kapcsolatban elhangzottak skandalumként hatottak, aminek következtében az év novemberében Gyulafehérváron tartott országgyűlés már a zsidózás veszélyére hivatkozva arra kötelezte a veszélyes eszmék hirdetőit, hogy csatlakozzanak a református gyülekezetekhez.³⁸ Noha a rendelkezés elméletileg a szombatosokkal szemben született meg, egyre több lehetőséget biztosított a református egyház előretörésére az unitáriusság rovására. Ezt a térnyerést segítették a fejedelem további kedvezményei, adományai, amikben a református egyház részesült. Ezek az adományok azonban, ha egymás mellé helyezzük

³⁶ Erről a kérdésről: *Molnár B. Lehel*: Bethlen Gábor papja, Keserői Dajka János és a háromszéki unitáriusok. In: „Eklézsiáknak, egyházi szolgálóknak egyetlenegy dajkája.” Szerk. Dáné Veronka-Szabadi István. Debrecen. 2013. 31-58.; *Molnár B. Lehel*, A háromszéki unitáriusok 17. századi történetéhez: Toposz és valóság közt, *KerMagv*, 118(2012), 245–275.

³⁷ *Pap Balázs*, Egy tizenhetedik századi református–unitárius hitvita dokumentumáról: Csanádi Pál: Pöröly, *KerMagv*, 108(2002), 196–216; *Kovács Sándor*, Unitárius egyháztörténet, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2009, 153–160.; *Pokoly József*: Az erdélyi református egyház története. Budapest. 1904-05, pp. 311-312.

³⁸ EOE. 6. 489.

őket, nem kizárólag a fejedelem kedvenc felekezetének a támogatásáról szólnak, hanem egy hallatlanul tudatos átalakítási folyamatot mutatnak egyszersmind. Az adományok, támogatások fontos része érintette az oktatást, az iskolákat.³⁹

Már 1614-ben a megyesi országgyűlésen megfogalmazták, hogy „Az tanuló scholáknak ... minden helyeken kinek mennyire lehet értéke, mindenütt igyekezzenek helyére állítani és felépíteni”⁴⁰, ennek érdekében az egyházak számos mentességet kaptak. A szabadabb mozgás érdekében a református egyházkormányzat még ebben az évben kiváltságokat kapott, a fejedelem kimondatta az egyházi rend függetlenségét.⁴¹ Utasításaiban nemcsak az iskolahálózat megerősítésére koncentrált, de fontosnak tartotta a papság és a tanítók magas színvonalú képzését is. Erre azért is szükség volt, mert a 16. századi nagy protestáns iskolareformot követően komoly színvonalcsökkenés volt érzékelhető a lelkeszi karban és az oktatásban is. Ezért Bethlen Gábor azt szorgalmazta, hogy a századfordulón megfogyatkozott református papság utánpótlását a királyság és a Partium területéről pótolják,⁴² így került Gyulafehérvárra az addig Váradon szolgáló Keserői Dajka János, aki a fejedelem udvari papja lesz,⁴³ valamint

³⁹ Balogh Judit-Horn Ildikó: Fejedelmi oktatáspolitikai és az erdélyi középfokú oktatás = Princely Education Policy and Secondary Education in Transylvania. In: Oktatás Erdélyben – az elmélettől a gyakorlatig, a középkortól a 20. századig. Erdélyi évszázadok. A Kolozsvári Magyar Történeti Intézet Évkönyve (6). Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, pp. 63-114. 84-89.

⁴⁰ EOE. 6. 413.

⁴¹ EOE. 6. 413: „Az ecclesiasticus ordo minthogy jobb példaadással, nemcsak tanítással oktatja jóságos cselekedetekre az hallgatókat, gyakor visitatiókkal az püspekek, seniorok, kiki mind az ő szokott vallásában recepta religióján valókat mindenütt ez országban szabadon visitálhassák, fogatkozásokat reformálhassák, és jókat is jobbitani és az vétkeseket érdemek szerint való büntetéssel, minden erejekkel, hasznos, jóságos és dicséretes cselekedetekre indítsák.”

⁴² Pap Balázs idézi Milotai Nyilas Istvánt erről: „Bethlen Gábor „... nagy serénységgel gyűjté maga mellé Magyarországból az tudós egyházi embereket, őket számosan tartani, istenesen éltetni, szorgalmasan gondjokat viselni, tanításokat kegyesen hallgatni, bennök gyönyörködni, s egyebek előtt velek dicskedni, minemű Joannes Keserői erdélyi keresztyén püspök, Joannes Alatus, Stephanus Deési, én is méltatlan voltomra, kit fölséged az magyarországi püspökségből behozata, és az négy esztendő alatt kegyesen táplála.” vö. *Melotai Nyilas István: Speculum Trinitatis*. Debrecen, 1622. RMK I. 521. Az idézet alapjául szolgáló modern kiadás: Melotai Nyilas István: A Speculum Trinitatis előljáró beszéde. In: Bethlen Gábor emlékezete, szerk: Makkai László Magyar Helikon, Budapest. 1980 pp. 285-293.” In: Pap Balázs, Egy tizenhetedik századi református–unitárius hitvita dokumentumáról: *Csanádi Pál: Pöröly, KerMagv*, 108(2002), 196–216. 205.

⁴³ Herepei János: Adatok Keserői Dajka János életéhez. In: Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. I. Budapest-Szeged. 1965. 77-90.; *Jeney-Tóth*

sokak mellett ekkor érkezett Erdélybe Vári Alatus János⁴⁴ és Milotai vagy Melotai Nyilas István⁴⁵ is. A művelt és tanult lelkészi és tanári kar mellett azok utánpótlását is fontosnak tartotta Bethlen. Ezért egyrészt a külföldre irányuló egyetemjárást szorgalmazta, másrészt hazai egyetem alapításán fáradozott.⁴⁶ 1617-ben fogalmazta meg egy később felállítandó akadémia tervét a kolozsvári iskola javára tett adomány szövegében: „Miután látjuk, hogy kedves hazánk, Erdélyország, már néhány év leforgása óta a hadak veszes hullámaintól ezerféleképpen csapdosva és pusztítva, nemcsak tudós férfiakban, de közepes képzettségű emberekben is igen szűkölködik, kötelességünknek tartjuk, hogy híres Kolozsvár városunkban az ifúságnak a tudományokban való előmenetelére és dicséretes hasznára, s az egyedül igaz vallásnak mintegy koronájául a legelső alkalommal fejedelmi támogatással akadémia állításáról gondoskodjunk.”⁴⁷ A példa természetesen a külföldi oktatás és a hazai egyetemalapítás esetében is Heidelberg volt. A saját költségén küldte tudatosan Heidelbergbe, nem a számos protestáns európai akadémiaira,⁴⁸ egyetemre. Gyöngyösi András későbbi kolozsvári lelkészt, Váczi Pétert, aki később dési esperes lesz, a nagy formátumú konzervatív teológust, Geleji Katona Istvánt, aki előbb gyulafehérvári lelkész, majd udvari prédikátor, később pedig püspök lett, Fehérvári János marosvásárhelyi és Szilvási Márton hunyadi lelkészt, Bojti Veres Gáspárt, aki

Annamária: Udvari papok és lelkészek, valamint a püspökök az erdélyi fejedelmi udvarokban a kolozsvári számadások tükrében (1605-1649). In: Egyháztörténeti Szemle. 9. évf. 4. szám. <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/jeneytoth-udvaripapok.htm> Letöltés dátuma: 2024. 02. 05.

⁴⁴ Zsinka Ferenc szerk.: Magyar protestáns egyháztörténeti adattár. XIII. Budapest 1929.I. Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett. 33.; *Pap Balázs:* Egy tizenhetedik századi református–unitárius hitvita dokumentumáról: *Csanádi Pál:* Pöröly, *KerMagy*, 108(2002), 196–216. 199.: „1616-ban kerül Maróti Traszki Lukács, akkor elhunyt prédikátor helyére a nagy tekintélyű Vári Alatus vagy Szárnyas János, aki Bethlen Gábor kérésére érkezett Erdélybe, és 1620-ig Kolozsváron lelképástorkodott.”;

⁴⁵ *Bakóczy János:* Milotai Nyilas István. In: Irodalomtörténeti Közlemények. 2. évf. 2. szám. 1892.176-177.; *Förköli Gábor:* Lapszéλι dialógus Enyedi György és Milotai Nyilas István között. In: Farmati Anna: A dialógus formái a magyar régiségben. (2021) 143-159.; *Jeney-Tóth Annamária:* Udvari papok és lelkészek, valamint a püspökök az erdélyi fejedelmi udvarokban a kolozsvári számadások tükrében (1605-1649). In: Egyháztörténeti Szemle. 9. évf. 4. szám. <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/jeneytoth-udvaripapok.htm>

⁴⁶ *Tarnóc Márton:* Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában. Bp. 1978. 22, 25.

⁴⁷ 1617. április 28.: A kolozsvári református egyház javára tett fejedelmi adománylevél. A kolozsvári 1617-es adománylevél. In: Jakab: Oklevéltár. II. 234–236.

⁴⁸ *Koncz József:* A marosvásárhelyi evang. reform. kollegium története. Marosvásárhely. 1896. 31-32.

marosvásárhelyi tanár és udvari történetíró volt, valamint Balai Mihályt, Petri Ferencet és Sonkádi Jánost is.⁴⁹

Az erdélyi iskolák támogatásában is erős tudatosság figyelhető meg, hiszen bőkezűen támogatta éppen azt a Báthory Gábor által alapított református tanintézményt, ami az ekkor még unitárius többségű Kolozsváron működött,⁵⁰ és ez hamarosan meg is teremtette a gyümölcsét, hiszen 1620 és 1622 között a kolozsvári szász unitáriusok közül sokan reformátussá lettek, aminek következtében külön református gyülekezetet kellett alapítani a számukra, ami erősen átírta a város addigi felekezeti arányait. Adam Gitschner unitárius lektor is áttért 1626-ban, és végül ő vezette a kolozsvári szász református gyülekezetet, amely 1628-ban megkapta az unitárius kollégium *Appellatium* néven ismert nagytermét.⁵¹

Emellett azok az iskolák is részesültek az adományaiból, amelyek a század elejére némi színvonalcsökkenést könyvelhettek el. Ilyen volt a fogarasi, a dévai és a szászvárosi iskola is. A fejedelem komoly gondot fordított

⁴⁹ *Heltai János*: Adattár a heidelbergi egyetemen 1595 és 1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról. Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, (1980) 243–347.; Heltai János: A heidelbergi egyetemjárás, 1595–1621. In: Régi és új peregrináció: Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon : [a III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson, Szeged, 1991. augusztus 12–16., elhangzott előadások]. Szerk. Békési Imre et al. Szeged: Scriptum; Budapest: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. 1993. 540–548.; Szabó András: A heidelbergi egyetem levéltárának magyar vonatkozású iratai (1560–1622). In: „Nem súlyed az emberiség!”...: Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára. Főszerk. Jankovich József. Budapest, MTA Irodalomtudományi Intézet. 2007.;

⁵⁰ Sipos Gábor: A kolozsvári Református Kollégium Könyvtára a XVII. században. Szeged, 1991.; Török István: A kolozsvári ev. ref. collegium története. I. k. Kolozsvár. 1905.; Fekete Mihály: A Kolozsvári Ev. Ref. Főtanoda régibb és legújabb története, Szerk. Szabó Sámuel. Kolozsvár 1876; 19.; Sipos Gábor, „A kolozsvári református egyházközség a XVII. században”, in: Kolozsvár 1000 éve, A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai, szerk. Dáné Tibor Kálmán, Egyed Ákos, Sipos Gábor, Wolf Rudolf, (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület, 2001) 110–120.

⁵¹ Sipos Gábor, „A kolozsvári református egyházközség a XVII. században”, in Kolozsvár 1000 éve, A 2000. október 13–14-én rendezett konferencia előadásai, szerk. Dáné Tibor Kálmán, Egyed Ákos, Sipos Gábor, Wolf Rudolf, (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület, 2001) 110–120. 113.

a nagyenyedi kollégium támogatására is.⁵² A gyulafehérvári⁵³ és a marosvásárhelyi tanintézetekbe külföldet járt tanárokat hívott.⁵⁴

A leggrandiózusabb tervet azonban az egyetem alapításához fűzte, amit korábban ugyan Kassára és Kolozsvárra is szeretett volna helyezni, végül azonban a fejedelmi székhely mellett döntött, megint csak Heidelberg mintájára.⁵⁵ Ráadásul a levelezésében még azt is előírta, hogy a felépítendő egyetemi komplexum épületei a pfalzi minta szerint helyezkedjenek el, ami egészen aprólékos mintakövetést mutat.⁵⁶ Heidelberg nemcsak minta volt Bethlen számára, hanem élő kapcsolat, hiszen nemcsak a tehetséges ifjakat küldte oda tanulni, de maga is levelezett az egyetem professzorával, David Pareus-szal.⁵⁷ Az akadémia létrehozásának terve már valószínűleg a tízes években megérelődött Bethlen Gáborban, de az első lépéseket végül csak 1622-ben tette meg azzal, hogy az addig középfokú oktatási intézménybe meghívta⁵⁸ Martin Opitzot⁵⁹ és társait, akik a poétikai tagozaton tanítottak. Opitz-cal együtt érkezett Friedrich Pauli és Jakob Kopisch is, később pedig hozzájuk csatlakozott a zürichi Johann Schwarzenbach, aki 1625-ig

⁵² Péter Katalin: Az erdélyi magyar iskolázás a 16. és 17. században. In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve VII. Budapest. 1994. 3-13.

⁵³ A gyulafehérvári iskolát már János Zsigmond is akadémiai szintre akarta emelni, erre vonatkozóan az országgyűlés 1565-ben döntést is hozott. Bitskey István: Egyetemszervezési kísérlet Kolozsvárott a 16. században, *Korunk*, 3. évf. 11(2000) 9, 107–111.; Jakó Klára, Petrus Ramus és az első kísérlet egyetem alapítására Erdélyben, *Korunk*, 1(1990) 2, 246–249.; Herepei: Adatok Bethlen Gábor gyulafehérvári academicum collegiumának előtörténetéhez. In: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, (1). pp. 239-272. Budapest-Szeged.1965.

⁵⁴ A Marosvásárhelyi Református Kollégium diáksága 1653-1848. Bevezetéssel közléteszi TONK SÁNDOR. Szeged. 1994.

⁵⁵ EOE. VIII. 78–79.; Péter: Az erdélyi magyar iskolázás. 98–114.

⁵⁶ Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók. Szerk. Balázs Mihály, Fricsey Ádám, Lukács László, Monok István. I/2. 1617–1625. (*Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. Szerk. Keserű Bálint. 26/2) Szeged, 1990. 163. sz. 267; 189. sz. 307–8; 314. sz. 433.; Kovács András: Az építkező Bethlen Gábor és székvárosa. In: *Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene. A Bethlen Gábor trónra lépésének 400. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*. Szerk. Dáné Veronka, Horn Ildikó, Lupescu Makó Mária, Oborni Teréz, Rüszt-Fogarasi Enikő. EME, Kolozsvár, 2014. 643.

⁵⁷ Herepei János: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. I. Budapest-Szeged. 1965. 200-201.

⁵⁸ P.Szathmáry Károly :A gyulafehérvár – nagyenyedi Bethlen-főtanoda története. Nagyenyed. 1868. 73.

⁵⁹ Komor Ilona: Martin Opitz gyulafehérvári tanársága. Komor Ilona: Martin Opitz gyulafehérvári tanársága. *Filológiai Közlemények*. 1955. 535-544.

tanított az alakuló gyulafehérvári tanintézetben görögöt.⁶⁰ 1622 nyarán ugyan még a VI. törvénycikkben Kolozsvárt említették: „Communibus votis et suffragiis végezték az statusok, hogy Kolosvárat a régi pápisták pusztá klastrom helyén éppíttessék egy académiá, melyben öfelsége bizonyos főprofessorokat constituálván, azoknak bizonyos és örökké megállandó proventusokrúl is kegyelmesen disponáljon.”⁶¹, de szeptemberben már Gyulafehérvár volt a tervezett akadémia helyszíne. Kovács András hívta fel a figyelmet arra, hogy már ekkor, tehát 1622 őszén az volt a fejedelem terve, hogy az általa alapított majdani egyetem az ekkor elpusztult heidelbergi akadémiát helyettesítse.⁶²

A gyulafehérvári iskolát tehát 1622-ben már kollégiumnak nevezték, ám a fejedelem korai halála miatt végül csupán az akadémiai rangot sikerült elérnie. Péter Katalin úgy gondolta, hogy a teljes egyetem rangjáról, amit Báthory István tervezett, már akkor lemondott Bethlen, amikor a gyulafehérvári tanintézet felfejlesztését választotta a kolozsvári egyetemplapítás helyett. Eszerint 1622-ben már csak az akadémiai, azaz a főiskolai szint volt a cél.⁶³

A kincstárból komoly összegeket csoportosítottak át az akadémia támogatására. Már ekkor feltett szándéka volt a fejedelemnek egy rangos professzori gárda Erdélybe csábítása. Az erre fordított pénzösszeg kivételesnek számított, ha még az a Martin Opitz is elfogadta a meghívást,⁶⁴ aki mindvégig idegenkedett az erdélyi közegetől, de egyetlen örömét saját bevallása szerint a fejedelemmel folytatott beszélgetésekben lelte. A Gyulafehérvárt megszokni képtelen Opitz 1623-as távozását követően az egy évvel korábban bezárt heidelbergi egyetemről próbált vendégprofesszort hívni Bethlen, ám végül csak Bojti Veres Gáspár 1628-as útja hozta meg a várt eredményt két herborni és egy heidelbergi professzor meghívásával, akiknek az érkezését azonban a fejedelem már nem érthette meg. A fejedelemmel szoros kapcsolatot ápoló Szenczi Molnár Albert ajánlotta a végül kötélnek álló Johann Heinrich Alstedtet, Philipp Ludwig Piscartort

⁶⁰ Szentpéteri Márton: Egyetemes tudomány Erdélyben: Johann Heinrich Alsted és a herboni hagyomány, Budapest, Universitas, 2008 (Irodalom és kritika). 100.

⁶¹ EOE. 8. 96.

⁶² Erdélyi és hódoltsági jezsuita missziók (1617–1625). (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 26/1–2.) Szerk. Balázs Mihály – Fricsy Ádám – Lukács László – Monok István. I–II. Szeged. 1990. II. 189. sz., 307–308; 314. sz., 433.; *Kovács András*: Bethlen Gábor fejedelem és székvárosa. In: Bethlen Erdélye, Erdély Bethlene. A Bethlen Gábor trónra lépésének 400. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Szerk. Dáné Veronka, Horn Ildikó, Lupescu Makó Mária, Oborni Teréz, Rüszt Fogarasi Enikő, Sipos Gábor. Kolozsvár. 2014. 643.

⁶³ *Péter Katalin*: Az erdélyi magyar iskolázás a 16. és 17. században. In: A Ráday Gyűjtemény Évkönyve VII. Budapest. 1994. 3–13.

⁶⁴ *Herrmann Antal*: Opitz Márton Erdélyben. (1622–23). Budapest. 1896.

és Johann Heinrich Bisterfeldet Bethlennek. A professzorok végül 1629. november 19-én érkeztek Gyulafehérvárra.

A betegeskedő Bethlen Gábor a halála előtt, 1629 szeptemberében négy adománylevelet bocsátott ki az akadémia támogatására, ezekben egy 20 000 forintos tőke évi kamatait rendelte az akadémiának, valamint a korábban az első felesége, a mélyen hívő református Károlyi Zsuzsanna tulajdonában lévő enyedi uradalom jövedelmét, ezen felül az iskola fenntartására fordíthatták a Debrecen által a kincstárba fizetett évi 2000 forintos adót, valamint egyéb kisebb összegű adományokban is részesültek.⁶⁵

A fentiek jól mutatják, hogy Bethlen Gábornak, a református fejedelmek tudatos, politikai döntése volt talán már a református felekezethez történt csatlakozása is akkor, amikor számos más választás is állhatott volna előtte, és amikor a felekezetváltás szinte mindennapos esemény volt az erdélyi nemesség körében.

Minden jel arra mutat az előzőek alapján továbbá, hogy az uralkodó előtt mintaként állt a kálvinista fellegvár, Heidelberg, és a kormányzás szempontjait figyelembe véve arra törekedett, hogy az elitben egy hozzá és a családjához kötődő, elkötelezett református főnemesi réteg jöjjön létre.⁶⁶ Ugyancsak ezen célokat szem előtt tartva támogatta az oktatást és egy művelt református értelmiség, papság megteremtését. Ennek eredménye már a saját uralma idején látható volt, nem véletlenül állapította meg Benda Kálmán, hogy „A fejedelem és a gyulafehérvári udvar által hordozott műveltség kálvinista színezetű és magyar nyelvű volt.”⁶⁷

Bethlen Gábor egyházpolitikája valójában éppen akkorra ért be, amikor Erdély túl volt a fénykorán. A politikai elitet legjobban reprezentáló fejedelmi tanácsban folyamatosan nőtt a reformátusok aránya,⁶⁸ Apafi Mihály fejedelemségének három évtizede alatt a református tanácsurak száma (20) már több volt, mint a többi felekezetből származóké együttvéve.⁶⁹ Az ekkorra megerősödött református nemesség tehát átvette ugyan a vezető pozíciókat Erdélyben, a fejedelemség azonban a Diploma Leopoldinummal megszűnt létezni. A Diploma ugyan írásba foglalta a tordai val-

⁶⁵ *Herepei János*: Adatok Bethlen Gábor gyulafehérvári academicum collegiumának előtörténetéhez. (Herepei János: Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. I. 239—272.);

⁶⁶ *Heltai János*: A heidelbergi egyetemjárás, 1595–1621. In: Régi és új peregrináció: Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon. [a III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson, Szeged, 1991. augusztus 12-16., elhangzott előadások]. Szerk. Békési Imre et al. Szeged: Scriptorum; Budapest: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. 1993. 543..

⁶⁷ *Benda Kálmán*: Bethlen Gábor és a magyar művelődés. In: Tiszatáj. 1980. 010. 65-75. pp. 70.

⁶⁸ *Horn Ildikó*: Az erdélyi fejedelmi tanács 1648-1657. In: Tündérország útvesztői. Bp. 2005. 236-237.

⁶⁹ *Trócsányi Zsolt*: Erdély központi kormánya.

lásbéke és a négy bevett vallás elvét, a vezető pozíciók azonban fokozatosan átkerültek a katolikus nemések kezébe.

Bethlen Gábor egyébként következetes és rendkívül hatékony egyház-politikája akkor bicsaklott meg, amikor a belső körét, azaz a politikai elitjét alakította ki. Bethlen személyzeti politikájának alapja ugyanis a személyes megbízhatóság, a vele való együtt bujdosás volt, így kerülhetett fontos pozícióba a katolikus Béli Kelemen⁷⁰ vagy az unitárius Mikó Ferenc⁷¹ és mások is. Az uralma alatt a fejedelmi tanács tagjai között a legtöbben nem reformátusok voltak, hanem katolikusok.⁷² A Bethlen Gábor uralma alatt a fejedelmi tanács tagjaiként a forrásokban szereplő nemések közül tizenötven voltak katolikusok,⁷³ mindössze hatan reformátusok és négyen-négyen evangélikusok, illetve unitáriusok.⁷⁴ A tervezett, az állami vezető pozíciókat elfoglaló és azt irányító református elit tehát még nagyon messze volt a fejedelem halálának évében is. A református tanácsurak kiválasztása vagy a megtartása is a személyes bizalom, személyes közös múlt következménye volt. Így volt ez karatnai Alia Farkas⁷⁵ esetében, akit több szál is fűzött a fejedelemhez. Nemcsak Székely Mózes pártján voltak együtt, de Bocskai István mellett is. 1615-ben már Bethlen Gábor udvarmestere volt. Mellette emelkedett fel Kassai István,⁷⁶ Rhédey Ferenchez pedig katonai küzdelmek kötötték Bethlent már a 17. század elejétől, hiszen id. Rhédey Ferenc⁷⁷ is harcolt már 1603-ban Székely Mózes mellett.⁷⁸ A kiválasztás szempontja tehát itt sem felekezeti volt, de az kétségtelen, hogy a református tanácsurak némelyikével egészen szoros kapcsolatot épített ki. Ilyen volt az idősebb Rhédey Ferenc, aki nemcsak régi harcostárs⁷⁹ volt, de a fejedelem sógora is, hiszen a felesége, Károlyi Kata Bethlen Gábor első feleségének,

⁷⁰ *Balogh Judit*: Uzoni Béli Pál háromszéki főkirálybíró, erdélyi generális felemelkedése. In: Akit Clio elbűvölt. In: honorem Romsics Ignác. Eger. 45-46.

⁷¹ Hídvégi Mikó Ferencz Históriaja (a maga életében történt erdélyi dolgokról). 1594-1613, Béro S. folytatásával. Közli Kazinczy G. 1857.

⁷² *Horn Ildikó*: A fejedelmi tanács Bethlen Gábor korában. Századok 145. (2011) 997-1027.

⁷³ Béli Kelemen, Bornemisza János, Cserényi Farkas, Erdélyi István, Gyerőffy György, Haller István, Kapy András, Kamuthy Balázs, Kamuthy Farkas, Kornis Zsigmond, Kovacsóczy István, Mikola János, Sarmasághy Zsigmond, Szilvássy Boldizsár, Wesselényi István

⁷⁴ *Horn Ildikó*: Az erdélyi fejedelmi tanács 1648-1657. In: Uő: Tündérország útvesztői. Bp. 2005. 236.

⁷⁵ *Lázár Miklós*: Erdély főispánjai. 78.

⁷⁶ MNL OL A gyulafehérvári káptalan levéltára, F 2. Protocolla. XIX. p. 59-70.

⁷⁷ Komáromy András: Rhédey Ferenc váradi kapitány. Hadtörténelmi Közlemények 1894. 1-19.

⁷⁸ *Lázár Miklós*: Erdély főispánjai. 136.

⁷⁹ *Papp Klára*: A respublica és az ecclesia szolgálatában. A Rhédeyek szerepe a fejedelemség megmaradásáért folytatott küzdelemben. In: Korunk. 2022/8. 70. 79.

Károlyi Zsuzsannának⁸⁰ volt a húga.⁸¹ Az 1621-ben özvegyen maradt Katát ráadásul Bethlen István, a fejedelem testvére vette feleségül, ezzel még szorosabbra fűzték a két család közötti kapcsolatot. A felekezeti kapcsolatok rokon szálakká szövése példát adott a református erdélyi nemességnek, akik maguk is követték ezt a példát. A fejedelmi tanács többsége ugyan katolikus volt, sőt a reformátusok aránya az összes tanácsúr egynegyede volt, az egyházpolitika többi eleme mégis egy kálvinista közeg kiépítését szolgálta. Még a reprezentatív események is ilyenek voltak, főképpen pedig Bethlen Gábor első feleségének, Károlyi Zsuzsannának a temetése, ahol a főszerepben a református püspökök, lelkészek és professzorok álltak.⁸²

A fejedelmi hatalom intézményesen kizárólag a református oktatási intézményeket támogatta,⁸³ a fejedelemnek az udvarában csak a református püspökök voltak mindennaposak, mint ahogy a fejedelmi családnak is, természetesen, református udvari prédikátorai voltak.⁸⁴ A személyzeti politika azonban a személyes kapcsolatokra alapozódott, és ez a szoros bizalmi viszony felülírta a felekezeti politikát. Bethlen Gábor más szempontból zseniálisan kimunkált egyházpolitikája ezért lehetett némileg sérülékeny, és ez a politika eredményezte azt, hogy a Rákócziak, főképpen pedig II. Rákóczi György uralma idejére a Székelyföld elitjében egyre többször kerültek többségbe a katolikus nemesek a korábbi unitárius-református nemesség rovására.⁸⁵

⁸⁰ *Bodrogi János*: Károlyi Zsuzsanna fejedelemasszony, Nagy-Enyed, 1899.

⁸¹ *Éble Gábor*: A nagykárolyi gróf Károlyi család leszármazása a leányági ivadékok feltüntetésével (Budapest, 1913). https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_a_nagykarolyi_grof_Karolyi_leszarmazasa/?p-g=260&layout=s Letöltés dátuma: 2024. 02. 05.

⁸² *Mikó Gyula*: „Mivel én is csak ember voltam.” Az Exequiae Principales és az Exequiarum Coeremonialium libri gyászbeszédei. PhD értekezés. Debrecen, 2007.; *Balogh Judit*: A protestáns női éthosz megalkotásának kísérlete a 17. századi Erdélyben. A reformáció átalakuló nőképe. In: Sárospataki Füzetek. 26. évf. 2. szám. 63-72.

⁸³ *Balogh Judit-Horn Ildikó*: Fejedelmi oktatáspolitiká és az erdélyi középfokú oktatás = Princely Education Policy and Secondary Education in Transylvania. In: Oktatás Erdélyben – az elmélettől a gyakorlatig, a középkortól a 20. századig. Erdélyi évszázadok. A Kolozsvári Magyar Történelmi Intézet Évkönyve (6). Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, pp. 63-114. 84-89.

⁸⁴ *Jeney-Tóth Annamária*: Udvari papok és lelkészek, valamint a püspökök az erdélyi fejedelmi udvarokban a kolozsvári számadások tükrében (1605-1649) In: Egyháztörténelmi Szemle. 2008. 9. évf. 4. sz. Jeney-Tóth Annamária: Udvari papok és lelkészek... (uni-miskolc.hu) Letöltés dátuma: 2024. 02. 05.

⁸⁵ *Balogh Judit*: Felekezeti csoporttudat a székely elitben a 17. század végén. In: Kónya Peter. Od reformácie po založení cirkevi = A reformációtól egyházalapításig: a szepesváraljai zsinat 400. évfordulójára = k 400. výročí synody v Spišskom Podhradí. Eperjes. 2015. 259-267.

VITÁK AZ ERDÉLYI RÓMAI KATOLIKUS STÁTUS EREDETÉRŐL ÉS HATÁSKÖRÉRŐL A DUALIZMUS KORÁBAN¹

DEBATES ON THE ORIGINS AND POWERS OF THE TRANSYLVANIAN
ROMAN CATHOLIC STATUS IN THE ERA OF THE AUSTRO-
HUNGARIAN MONARCHY

Sarnyai Csaba Máté

Károli Gáspár Református Egyetem, egyetemi docens

ÖSSZEFOGLALÁS

Az Erdélyi Római Katolikus Státus létjogosultságát az impérium-váltás után több román szerző is megkérdőjelezi², ami utóbb alapul szolgál a sok évszázados intézmény felszámolására. Gyakori hivatkozási alap számukra két dualizmus kori magyar szerző írása. Közülük időben az első Csorba Ferenc³ 1891-es *Az erdélyi katolikus autonómiáról*⁴ című cikke. Ugyanez elmondható Forster Gyula: *A Katolikus autonómiáról*⁵ című több részben megjelent 1897-es nagy tanulmányáról is.

Előbbi születésének fő oka egy korabeli vita volt, mely az erdélyi katolikus középiskolák kapcsán robbant ki. Ennek fő kérdése az volt, hogy a Vallás és Közoktatási Minisztérium, avagy az Erdélyi Római Katolikus Státus⁶ gyakoroljon-e bizonyos jogokat felettük.⁷ Forster írása nem foglalkozik az iskolák kérdésével, sokkal inkább

¹ A kutatásokat a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar 2022-24-es Egyéni Kari Kutatói Pályázata támogatta. Szerződésszám: 212213

² Példaként említhető Onisifor Ghibu. Az ő célkeresztjében hangsúlyosan ott áll a római katolikus egyház és annak egyik erdélyi fő fundamentuma, az Erdélyi Római Katolikus Státus. Egyebek mellett ezzel szembeni kritikáját és törekvéseit foglalja össze, Fritz László fordításában, Egy anakronizmus és egy kihívás című művében.

³ Csorba Ferenc (1862. Pest — 1949. Budapest) a budapesti egyetem Jogi Karán szerezte képesítését s doktori fokozatát. Táblai tanácsjegyzőként működött, majd 1887-ben a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumba került, ahol a törvényelőkészítő osztály vezetője, ezt követően pedig államtitkár lett. Eközben folyamatosan publikált. Néhány említésre méltó műve a példa kedvéért: A közgazdaság alapfogalmai (1887), Az angol büntető eljárás (1888), Alapítványaink és a legfelső felügyeleti jog (1889), Obscurtio és cloture (1903).

⁴ Budapesti Szemle 1891. 337-368.

⁵ Forster Gyula: A Katolikus autonómiáról. In.: Budapesti szemle 1897. 248. szám, (a továbbiakban 1897a.) 161 – 195.

⁶ Egyházmegyei önkormányzat, benne egyházi és világi tagok egyaránt megtalálható, formális vezetője a püspök. Hatásköre vita tárgyát képezte (egyházi nagyon és iskolák, vagy minden, ami nem a hitletétemény tárgya).

⁷ Csorba Ferenc: Az Erdélyi katolikus autonómiáról. In.: Budapesti szemle 1891. (68. kötet) 337 – 368. (Továbbiakban Csorba 1891) 338.

a főkegyúri jog gyakorlásának és az egyházi vagyon Státus általi kezelésének problémájával. Figyelembe kell vennünk, hogy az egyházpolitikai viták épp csak lezárultak. Másfelől a II. Országos Autonómia Kongresszus idején járunk, amikor egy – az egész országra kiterjedő – katolikus autonómia-szervezet létrehozásán dolgoznak, amely a tervek szerint Erdélyt is magában foglalja.

Tanulmányunkban arra a kérdésre keressük a választ, hogy a fenti két szerző érvelése miért és mennyiben teremthetett alapot a későbbiekben a Státust kritizáló román szerzőknek az I. világháború után.

ABSTRACT

The legitimacy of the Transylvanian Roman Catholic Status was questioned by several Romanian authors after the 1918–1920 regime change of Austria and Hungary, which later served as a basis for the dissolution of the centuries-old institution. They frequently refer to the writings of two Hungarian authors of the Austro-Hungarian Monarchy. In chronological order, the first of them is Ferenc Csorba's 1891 article on Catholic autonomy in Transylvania ("Az erdélyi katolikus autonómiáról"). The other one is Gyula Forster's 1897 major study on Catholic autonomy, published in several parts ("A Katolikus autonómiáról").

The main reason for writing the first work was a contemporary debate related to Catholic secondary schools in Transylvania. The main issue was whether the Ministry of Religious Affairs and Public Education or the Transylvanian Roman Catholic Status should exercise certain rights over them. Forster's writing does not deal with schools, but rather with the problem of the Status's exercise of royal patronage and supremacy and its administration of church property. We must take into account that the debates regarding ecclesiastical polity had just ended. On the other hand, this was the time of the Second National Congress of Autonomy, which aimed to set up a Catholic autonomy organization for the whole country, including Transylvania.

In our study, we seek to answer the question why and to what extent the arguments of the two authors above could provide a basis for later Romanian authors criticizing the Status after World War I.

Kulcsszavak: Erdély, Római Katolikus Státus, autonómia, állam-egyház viszonya, dualizmuskori egyházpolitika

Keywords: Transylvania, Roman Catholic Status, autonomy, church-state relations, ecclesiastical polity in the Austro-Hungarian Monarchy

Csorba Ferenc Státus-kritikája

Először Csorba a Státus megalakítását taglalja. Úgy véli, hogy felállításának körülményeit, valamint szervezeti felépítését meglehetősen sűrű homály fedi, illetve a Státus intézménye alkalmatlan arra, hogy mintaként szolgáljon egy országos katolikus autonómia szervezet számára.⁸ Sőt, épp ellenkezőleg egy országos katolikus önkormányzatba az erdélyi Státus meglévő formájában nem illeszthető be.

⁸ Csorba 1891., 337-338.

Az írás sorra veszi az Erdélyi Római Katolikus Státus történetét és a megírás pillanatában fennálló állapotát.

A Státus történetének taglalásakor a szerző az 1866-os státusgyűlésből indul ki, ahol a szervezet – 1873-ra kikristályosodó – felépítését tárgyalták. Az itt egybegyűltek álláspontját Groisz Nándor választott jegyzőnek a katolikus autonómia történetére vonatkozó munkájából, valamint a gyűlés felterjesztéseiből szűri le.

Eszerint az autonómia végső alapja és kiindulási pontja a Szentírás és a kánonjog; közvetlen jogalapja pedig az erdélyi fejedelmek hozta törvények, különösképp az 1653-as *Approbatæ et compilatæ constitutiones*, amely kimondta, hogy a katolikus a négy bevett vallás közé tartozik, és ugyanolyan önkormányzati jogok illetik meg, mint a másik hármat. Ezt I. Lipót 1691-ben kiadott hitlevele is megerősítette, akárcsak az Erdély és Magyarország unióját kimondó 1868-as törvénycikk.

Ezen jogalapok mellett a státusgyűlés még hivatkozott arra, hogy Erdélyben a katolikus világi hatalmasságok a múltban is gyakran tartottak egyházi ügyekben gyűlést, és gyakoroltak itt önkormányzati jogokat. Hivatkoztak még a Mária Terézia által szervezett *Catholica Commissiora*, amely testület a római katolikusok egyházi, iskolai és alapítványi ügyeit volt hivatott intézni; és amely a státusgyűlés szerint nyilván a katolikus autonómia megóvására jött létre. Ugyan a *Catholica Commissio* hatáskörét II. József alaposan megnyirbálta, de az végül II. Lipót alatt visszanyerte a Mária Terézia által kialakított, eredeti formáját, és e formában egészen 1848-ig megmaradt; amikor is az autonómia egészen 1861-ig nem működött⁹. 1866-ban a most tárgyalt státusgyűlés azért gyűlt össze, hogy az autonómiában eszközözendő szükséges változásokat megtárgyalja. Mindezek alapján a gyűlés felterjesztést intézett az uralkodóhoz, melyben kérték a *Catholica Commissio* megszüntetését; illetve, hogy annak hatáskörébe tartozó minden ügyet az erdélyi katolikus Státus és annak választott huszonnégy tagú bizottsága vegyen át, valamint a *Commissio* egyházi és iskolai vagyona is e szervezet kezelésébe menjen át. Ezt Ferenc József engedélyezte is azzal a kikötéssel, hogy az a magyar kormány és az összes érdekelt fél egyetértésével megállapított módon, a legfelsőbb kegyúri és fő felügyeleti jogok csorbulása nélkül menjen végbe¹⁰.

Fogarassy Mihály, erdélyi püspök, 1868 februárjában újabb státusgyűlést hívott össze, hogy a majdani szervezet pontos felépítésében megállapodjanak. Itt „a klerikális elemek túlsúlya miatt” az erdélyi püspök jelentős jogosítványokat kapott: ő lett a Státus elnöke, a Státus minden határozata csak az ő beleegyezésével volt érvényes, és különösen az iskolák ügyében élvezett nagy szabadságot. Az iskolákat illető minden hivatalos iratot hozzá kellett intézni és nem az igazgatótanácshoz, véleményét minden, az iskolákat érintő ügyben meg kellett hallgatni, határozata ellen pedig nem

⁹ *Csorba*, 1891., 340-341.

¹⁰ *Csorba*, 1891., 340-341.

lehetett föllebbezni a főtanácshoz. Fontos tény az is, hogy a püspök ezen jogokat nem mint a Státus tagja kapta, hanem attól függetlenül, hivatalánál fogva gyakorolhatta.

1868-tól 1873-ig nem tartottak új státusgyűlést, ez idő alatt a volt *Catholica Commissio* ügyeit egy úgynevezett ideiglenes katolikus bizottság intézte. 1873-ban a püspök új státusgyűlést hívott össze, ahol az 1867-es királyi határozatra hivatkozva megválasztották a 24 tagú bizottságot, és az ideiglenes bizottság ügyeit átvették. Ezután a gyűlés felterjesztést intézett a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, melyben bejelentette az eljárást, és kérte a kincstári kezelés alatt álló közalapok átadását. A miniszter 1873 júniusában rendeleti úton jóváhagyta a szervezet működését, de a kért közalapokat nem adta ki; annál is inkább, mert ezekről az 1867-es határozat sem rendelkezik, valamint ezek eredetileg nem is álltak a *Catholica Commissio* kezelése alatt, tehát az annak hatáskörét átvevő bizottság sem rendelkezhetett velük, továbbá ezek országos jellegű alapítványok voltak, nem specifikusan erdélyiek. Ennek ellenére a Státus ezekkel szabadon rendelkezett a tanulmány megírásának pillanatában is, azon indokkal, hogy ez az 1868-tól 1873-ig működő Ideiglenes Katolikus Bizottságnak is jogában állt; igaz, hogy az nem örök időkre kapta e jogosítványt, hanem, ahogy neve is mutatja, ideiglenesen¹¹. Ezek voltak a fennálló állapotok a tanulmány megszületésének időpontjában.

Csorba Ferenc pontról pontra igyekszik megcáfolni az egész erdélyi katolikus Státus létjogosultságát, kezdve a jogalként citált törvények és szokások szemrevételezésével és kritikájával, bőséges példaanyagot felhozva és a korabeli állapotok pellengérré állításával bevégezve. Úgy látja, hogy a Státus eredetét és szervezetét homály fedi, hogy helytelenül hivatkoznak annak „évszázados múltjára”, másik célja, hogy tisztázza, lehet-e az mintája egy lehetséges országos katolikus autonómiának. Utóbbit rögtön meg is cáfolja azzal, hogy egy ilyen országos autonómiába maga az erdélyi Státus sem lenne beilleszthető¹².

A Szentírással és a kánonjoggal nem foglalkozik, mindössze ironikusan megjegyzi, hogy nyilván sem Szent Pál, sem a tridenti zsinat sem merengett a leendő erdélyi viszonyokon, sem a különböző országos közalapok kezelésének módján¹³.

Ami viszont az erdélyi fejedelmek alatt hozott törvényeket illeti, azt már figyelmesen górcső alá veszi. Kimondja, hogy a protestantizmus védőbástyájaként ismert Erdélyben, melynek különállását ugyanazon az 1556. évi kolozsvári országgyűlésen mondták ki, amely gyűlés elkobozta az erdélyi püspökség és káptalanok javait, nemigen születhetett a katolicizmusnak privilegizált helyzetet biztosító törvény. Igaz ez a már említett 1653-as *Approbatae-ra* is, mert az mindössze azt mondja ki, hogy az egyházi ügyek-

¹¹ *Csorba*, 1891., 360-363.

¹² *Csorba*, 1891., 339.

¹³ *Csorba*, 1891., 341.

ben az egyháziak gyűlésén, míg a világiakban a világiak gyűlésén a politikai hatóságok vezetőinek és a kegyuraknak a hozzájárulásával szülessen döntés, és ez is csak helyi szinten működött. Úgy látja tehát, hogy ez a törvény nem biztosított a katolikusoknak semmiféle autonómiát¹⁴.

Ezek után a szerző az *Erdélyi egyháztörténeti adatok* című munkából példákat hoz arra nézve, hogy a XVI-XVII. században Székelyföldön pontosan hogyan is működött a világiaknak az egyházi ügyekre történő befolyása, és megállapítja, hogy az egyháziak és világiak közös önkormányzata tisztán csak a helyi autonómia jellegével bírt. A szervezet nem az egyházi, hanem a világi politikai közigazgatással függött össze, és hogy gyakorolt jogai nem állami vagy egyházi jellegűek, hanem magánjogiak, egész pontosan a kegyúri jogkör részének tekinthetők. E jogok lényeges része Magyarországon is érvényben volt, mindössze itt másként nyilvánultak meg, mint a más jelentős kiváltságokkal is bíró székelyek közt¹⁵.

Annyit a szerző is elismer, hogy Erdélyben a különállás korában a világiaknak nagyobb beleszólásuk volt egyházi ügyekbe, mint például Magyarországon; de ennek oka nem valamiféle külön fejedelmi jóindulat vagy privilégium volt, hanem ellenkezőleg, azért volt erre szükség, mert miután száműzték innen a katolikus püspököt, a híveknek maguknak kellett gondoskodniuk az egyházi élet zökkenőmentes folyásáról¹⁶.

Ami az emlegetett katolikus gyűléseket illeti, azzal kapcsolatban felhossa, hogy nem csak a katolikusok, hanem minden bevett felekezet tartott külön tanácskozásokat annak idején az erdélyi országgyűléseket megelőzően. Igaz ugyan, hogy a katolikus vezetők gyakran az országgyűlésektől függetlenül is összeültek tanácskozni, de ezeket a rendszertelenül tartott, semmiféle egyházi vagy állami jogforráson nem alapuló, se megállapított szervezettel, se határozott ügykörrel nem rendelkező gyűléseket aligha lehet autonómiának nevezni¹⁷. Így van ez még akkor is, ha bizonyos magánjogi alapokon nyugvó megegyezéseket mind az állammal, mind az egyházzal kötöttek. Nem lehet hivatkozni ezen „szervezetre” továbbá azért sem, mert a korabeli katolikus státus a szervezet által gyakorolt valódi jogokkal nem is kívánt élni.

Hátra van még a Mária Terézia által alapított *Catholica Commissio*, melynek viszont teljes hatáskörére igényt tartott a Státus, nemkülönben a *Commissio* felügyelete alatt állt országos közalapok és az abból fenntartott iskolák irányítására. Azonban a tanulmány írásakor a Katolikus Státus által kezelt közalapok egyike sem létezett Mária Terézia uralkodásának korában, ezek mind későbbi alapításúak. Az emlegetett *Commissio* sem a katolikus önkormányzat megóvására jött létre, hanem a jezsuita rend feloszlátása után keletkezett ún. Lusitán-alap jövedelmeinek felhasználása céljából. Mi

¹⁴ *Csorba*, 1891., 346-347.

¹⁵ *Csorba*, 1891., 342-344.

¹⁶ *Csorba*, 1891., 347.

¹⁷ *Csorba*, 1891., 344-347.

több, az eredetileg három taggal létrejött testület tagjai közül csak egy – a püspök – volt egyházi ember, a másik kettő a mindenkori kormányzó és a királyi kincstárnok¹⁸. A később a jezsuita rend vagyónából alapított közalapok kincstári kezelés alá estek, jövedelmükkel azonban (elszámolási kötelezettség mellett) a Commissio rendelkezett. II. József alatt a Commissio látszatönállóságát is elvesztette, teljesen alárendelődött az erdélyi kormányzéknek. II. Lipót uralkodása alatt, 1792-ben született ugyan egy törvény, mely szerint a katolikusok a király felügyelete és felségjogainak sérülése nélkül maguk intézhetik egyházi alapítványi és iskolai ügyeiket, azonban még ez sem lehet alapja a Státus által igényelt teljes szabadságnak¹⁹.

Különösen alaptalannak találja a szerző a püspöknek az iskolák dolgában gyakorolt már említett nagyfokú szabadságát. Igaz ugyan, hogy a katolikus iskolák ügyei (II. József uralkodásának idejét leszámítva) a Catholica Commissio hatáskörébe tartoztak, valamint hogy már a jezsuiták idején, de főleg kiűzésük után a főigazgatói teendőket mindig a püspök végezte, gyakran külön kinevezés nélkül. Ám csak három konkrét eset ismert, amikor a püspök főigazgatói kinevezést kapott, és ennek mindenkor praktikus indokai voltak (általában az, hogy a püspök egyébként is körutat tartozik tenni egyházmegyéjében, és így az itt található katolikus iskolák főigazgatói minőségben való meglátogatása nem igényel a kormány részéről külön költségeket), és a három közül egyszer külön feltüntették a megbízás ideiglenes jellegét.

A vitatott közalapok tekintetében a szerző azon az állásponton van, hogy azok jog szerint a vallás-és közoktatásügyi minisztériumhoz mint a főkegyúri jog végrehajtó szervéhez tartoznának, ám ez 1891-ben mindössze az alapok kiadásainak és bevételeinek könyvelésében, valamint az éves költségvetés jóváhagyásában nyilvánul meg²⁰.

Forster Gyula Státus-kritikájának történeti alapjai

A másik jelentős bíráló a II. autonómia kongresszus megindulása idején Forster Gyula²¹ volt, aki 1897-ben egy ötrészes cikksorozat formájában megalkotta az erdélyi katolikus önrendelkezési szervezet talán legkomolyabb bírálatát.

¹⁸ *Csorba*, 1891., 349-350.

¹⁹ *Csorba*, 1891., 352-353.

²⁰ *Csorba*, 1891., 366-367.

²¹ Forster Gyula (Esztergom, 1846 – Budapest, 1932) jogi doktor, a magyar földhitelintézet igazgatója. 1869-70-ben a párizsi jogi iskolát és a Collège de France-t látogatta. 1883-tól a közoktatási minisztériumban miniszteri tanácsos 1887-ig. Ezt követően a magyar földhitelintézetnél az egyik igazgató, és a műemlékek országos bizottságának alelnökévé is kinevezték. 1891-től a Magyar Tudományos Akadémia Régészeti Bizottságának a tagja. (Forrás: <http://mek.niif.hu/03600/03630/html/>. Utolsó letöltés időpontja: 2011.04.22.)

Forster Gyula szerint a katolikusok autonómiájának kérdése túlságosan sokáig volt nyitva,²² ám ez a késlekedés csak az ügy előnyére vált a későbbiekben.²³ A katolikus autonómia gondolata az 1848. XX. törvény-cikkben²⁴ született meg, és az erdélyi katolikusok még ugyanabban az évben hozzáláttak a munkához, amely a javaslat részletes kifejtését célozta. A szervezet konkrét felépítésének tervezete csak 1871-ben készült el, egy erre a célra összehívott kongresszuson. A szerző szerint e csúszás annak volt betudható, hogy sem az egyházi vezetők, sem a világi előljárók nem számoltak eléggé a katolikus egyház és az állam összekapcsoltságával.²⁵ Viszont ez haszonnal is járt: mind a politikai, mind pedig a szellemi berendezkedés alkalmasabbá vált az idő előrehaladásával a katolikus önkormányzat létrehozására.

Az autonómia létrejöttének egyik fő mozzanata az, amikor a jelentős egyházi vagyon az állami felügyelet alól egyházi/világi vegyes bizottság kezébe kerül, ezzel összefüggésben az autonómia kérdése hatalmi kérdéssé is válik.²⁶ Szintén jelentős szempont a főpapok személye, illetve a kinevezésük módja. A főpapi székek megüresedésével ugyanis az előzőleg az állam által adományozott vagyon visszaszáll eredeti tulajdonosára, egészen a következő főpap kiválasztásáig. Szerinte ezzel az áramlással biztosították, hogy a hívek és az egyház kölcsönösen ellenőrizni tudja egymást.

Forster az autonómiáról úgy gondolkodik, mint katalizátorról, ami a világi és az egyházi elemet egyaránt az egyházi ügyekben való elmélyedésre sarkallja.²⁷ 1877. január 1-jén egy Mailáth György elnökölte bizottság Haynald Lajos kalocsai érseknek kifejtette az autonómia-bizottság megalakításának gondolatát, és hosszas tárgyalásokot követően, 1880. április 15-én megszületett a határozat, ami a testület megszületését garantálta.²⁸ A főpapság az önállóság és függetlenség követelésénél nem a kormánysszék tagjaiból verbuvált, hatáskörüket és függetlenségüket tekintve erőteljesen korlátozott, korábbi bizottságokat tekintette követendő példának. Új elvi

²² Forster 1897a. 165.

²³ Forster 1897a. 168.

²⁴ 8. § A görög nem egyesülteknek vallásbeli és iskolai ügyeik iránti intézkedési joga is az álladalom felügyelése mellett ezennel biztosítván, e czélból a magyar felelős ministerium lehető legrövidebb idő alatt, mindenestre pedig a legközelebb tartandó országgyűlése előtt, egybehivandja az összes felekezet által választandó egyházi gyülekezet (congressust), mellynek tagjai addig is, míg annak szerkezete törvény által rendezetni fog, ezúttal, a különböző nyelvű népességre való tekintettel, oly arányban választandók, hogy az egyházi osztályból 25, a világiból 75, s ezek közé a határorvidékről 25 követ küldessék. (Forrás: <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5288>. Utolsó letöltés időpontja: 2011-04-22, 12:26)

²⁵ Forster 1897a. 168.

²⁶ Forster 1897a. 169.

²⁷ Forster 1897a. 170.

²⁸ Forster 1897a. 171.

alapokon érvelve kijelentették,²⁹ hogy a kormány nem rendelkezhet befolyással az egyház, és így a kialakítandó autonómia fölött. Egyedül a király gyakorolhatja felségjogait, de ő sem mint uralkodó, hanem mint főkegyúr. Viszont, mivel a királyt a pápa tette főkegyúrrá, úgy ő is függ a Szentszéktől, ez pedig befolyásolhatja viszonyát a katolikus autonómiával kapcsolatban.

Forster szerint ez az elképzelés ott hibádzik,³⁰ hogy a magyar állam uralkodói alapították az egyházat, és biztosítottak számukra adományokat. Ezáltal az egyházak kvázi az állam alá rendelték, hiszen javadalmait az államnak köszönhetik. E tény időben történő felismerése, legalábbis a szerző szerint, számos elkeseredett tárgyalástól kímélhette volna meg a feleket. Azt is kijelenti, hogy a felségjog minden esetben az állam szuverén joga.³¹

Említi azt is, hogy a bécsi udvarban is hasonlóképpen gondolkodtak az Egyházügyi Bizottságok hatásköréről. Erre bizonyíték az, hogy II. József egy évvel létrehozataluk után eltörölte a Systematica Commissiókat (1783-ban).³² Az Erdélyben 1767-ben felállított katolikus bizottság (a fentebb már említett Catholica Commissio) pedig a kormányzóság megbízásából jött létre, mégpedig azért, hogy – a jezsuiták felszámolását követően – a Mária Terézia által az erdélyi katolikusoknak adományozott vagyონrész felett őrködjének.³³ A bizottság *Commissio in publico-ecclesiasticis* néven állt fel, és rögtön felléptek a súrlódások az erdélyi magyar katolikusok és a Commissio között.³⁴

A tanácsosok között két nézet alakult ki: az egyik fél attól tartott, hogy a Commissio befolyása a többi erdélyi felekezetre is ki fog terjedni, míg a másik meg volt győződve, hogy a bizottság működése katolikus körökön belül fog maradni.³⁵ II. József ideje alatt két nagy változás következett be: egyfelől a testület 3 részre oszlott: egyházi, tanulmányi, valamint alapítványi, de ez a felosztás a halála után megszűnt, a szervezet 1849-ig egységes maradt.³⁶ Másfelől pedig a Commissio-nak szánt leveleket a kormányzósághoz kellett intézni.³⁷ Szintén fontos kérdés volt a püspök szerepköre a kormányzótanácsban. E problémakörben II. Lipót hozott végelegesnek mondható döntést 1791-ben, amikor is a püspököt, tanácsosként, a tanács tagjaivá tette.³⁸

²⁹ Forster, 1897a, 173.

³⁰ Forster 1897a. 175.

³¹ Forster 1897a. 175.

³² Forster 1897a. 176.

³³ Forster 1897a. 177.

³⁴ Forster 1897a. 178.

³⁵ Forster 1897a. 179.

³⁶ Forster 1897a. 181.

³⁷ Forster 1897a. 179.

³⁸ Forster 1897a. 181.

A Commissio történetének első felvonása 1849-ben zárult, és 12 évnyi szünet után, 1861-ben kezdetét vette a második. Ez 1873-ig tartott, amikor is a szervezet helyébe az erdélyi római katolikus igazgatótanács lépett.³⁹ A Bizottság fennállása alatt egyértelműen a főkormányzók szervezete volt, és nem a katolikus autonómia segítője. Forster ezen álláspont megerősítését látja Mária Terézia 1775. április 20-ai és 1777. december 31-ei deklarációiban is, melyekben döntött a főkormányzók és a katolikus bizottság vezetőjének személyéről, és utóbbit (gróf. Bethlen Miklóst) a kormányzók tagjaként tüntette fel.⁴⁰

Szintén kényes kérdés a katolikusok erdélyi autonómiájának megítélése a Mohács utáni helyzet viszonylatában. Ugyanis a tragikus vereség után Erdély önálló fejedelemséggé alakult, és kezdetét vette a katolikus vallás üldöztetése. Az 1500-as évek folyamán számos dokumentum tanúskodik az államnak az egyház elnyomására irányuló törekvéséről az évszázad végére pedig valamennyi katolikus előjog megszűnt, sőt, a felekezetnek a tulajdon létéért kellett küzdenie.⁴¹ Forster úgy véli, hogy az ezen megpróbáltatásokból fakadó egymásrautaltság kovácsolta egygá a katolikus közösséget, és generálta az államhatalomtól való elszakadásra irányuló törekvéseket.⁴²

Egy másik fontos momentum a király főkegyúri joga volt, ennek uralkodói gyakorlására utaló dokumentumok 1760-ig léteznek, azt követően pedig a kormányzóság rendelkezett e jogkörrel.⁴³ A püspök kinevezés joga tehát végig a magyar királyi udvarban maradt, és az író szerint ez a tény egy újabb ellentmondást szül. Nevezetesen: ha a fejedelemség korszakában a perifériára szorult erdélyi magyar római katolikusok szabadon választhatnak vicariust (püspöki helynököt), akkor miért nem tartottak igényt a püspök megválasztásának jogára is?⁴⁴ A fennmaradt források arra engednek következtetni, hogy már a katolikusok püspöki jelölése is fenségi kegyből fakadt (jogi és/vagy törvényes alapról nincs bizonyíték).⁴⁵

Az erdélyi rendek is tartottak a katolikusok önállóságának megerősödésétől.⁴⁶ A rendek közötti vita a Lipót-féle hitlevél kiadását követően robbant ki: a katolikus rendek püspököt akartak, a három másik vallás rendjei viszont ezt ellenezték, a fentebb már említett királyi főkegyúri jogra hivatkozva.⁴⁷ Az 1791-es XX., XXI. és XXII. törvénycikk, melyek a négy bevett vallás rendjeinek kijelölési jogát érintették, stabilizálták a ren-

³⁹ Forster 1897a. 181.

⁴⁰ Forster 1897a. 181.

⁴¹ Forster 1897a. 182.

⁴² Forster 1897a. 182 – 183.

⁴³ Forster 1897a. 186.

⁴⁴ Forster 1897a. 187.

⁴⁵ Forster 1897a. 188.

⁴⁶ Forster 1897a. 189.

⁴⁷ Forster 1897a. 189.

dek közötti állapotokat.⁴⁸ Ez a három törvénycikk megerősítette a rendek kijelölési jogát, úgy, hogy minden bevett vallásból 3-3 személyt az 1791-es XV., XVII., XVIII. és XIX. törvénycikkek szemmel tartására felhatalmaztak az uralkodó kinevezése által.⁴⁹

⁴⁸ Forster 1897., 191.

⁴⁹ XV. Mivelhogy a köztársadalom jóléte főképen az ifjuság nevelésétől függ: azért Ő királyi felsége jóváhagyásával határozta a karok és rendek, hogy a nemzeti nevelés és a sajtószabadság általános elvei rendszerének kidolgozására, a királyi jogok sérelme nélkül, országos bizottság neveztesék ki, mely azután munkálatát átvizsgálás és helybenhagyás után az ország törvényei közé iktatása végett bemutatandja.

XVII. Az 1741:XI. törvénycikk érvénye ezennel egész terjedelmében helyreállítván, Ő szent felsége kegyelmesen méltóztatott önként kijelenteni, hogy ő ezen czikkely fogantatását a maga részéről szíven viselendi, s azért mind az államministeriumhoz magyarokat alkalmazand, mind pedig rendeleteket ad, hogy ha a magyar nemzetből különben a szükséges tehetségekkel és minősültségekkel bíró egyének követségi állások betöltésére hajlandóságot mutatnak, olyanoknak a belső állami kancelláriában minden megkívántató alkalom nyújtassék a maguk beható kiképzésére; és hogy végre a karok és rendek azon kívánságait, mely szerint ugy a bel-, mint a külügyek, még pedig amazok magyarok által, emezek pedig magyaroknak is közrejárlásával vezetessenek és így közvetlenül Ő felsége határozata alá terjesztessenek, igazságosan teljesitendi; jövendőben pedig fönt nevezett Ő felsége gondoskodni fog, hogy az országnak a törökkel való békekötésre vonatkozó szentesített törvényei fogantatást nyerjenek.

XVIII. Mivel a köztársadalom jóléte és a polgárok boldogsága a törvények tisztelben tartásától és a mi ezzel kapcsolatban áll, a helyes és pontos közigazgatástól függ, s annál fogva fontos, hogy a közigazgatás föladatai a király és ország javára teljesitessenek, Ő királyi felsége elrendelendi:

1. § Hogy, a mennyiben a magyar kormányzéseknel az ország törvényei megtartására tett esküvel való kötelezés nem volna behozva, az behozassék, és ezután azoknak tagjai a törvények megtartására is hitbéli esküvel kötelezzék magukat; épségben maradván a honlakosoknak joga az országgyűlésen és a többi sérelmek között panaszt emelniök az olyan ellen, a ki esküvel erősített hite ellenére cselekednék.

2. § Ő királyi szent felsége az igazság- és méltányosságban gyökerezőnek, sőt saját királyi szolgálata természetével megegyezőnek ismeri el, hogy egyszerű föladásra senkit se lehessen hivatalától megfosztani, nehogy a véletlen ártatlanokat sujtson; s azért senki viselt szolgálatából ne bocsáttassék el előbb, mint a vád pontjai az ilyen beárult tisztviselővel, a körülmények különfeleségéhez képest Ő felsége által meghatározandó módon közöltetnének, és neki a maga tisztítására teljes alkalom nyujtatnék. Épségben maradván egyebekben a fönnálló törvényeknek a hivataloktól való elmozdításra vonatkozó rendeletei.

XIX. Hasonlóképen arról is teljesen biztosítani méltóztatott Ő szent felsége az ország és a hozzá kapcsolt részek karait és rendeit, hogy bármely néven nevezendő, akár pénzben, akár terményekben vagy ujonczokban álló hadi segedelmek se a karokra és rendekre, se a nem-nemesekre, a király szabad tetszése szerint nem fognak kirovatni, sőt szabad ajánlat örve alatt, vagy bármely más czimen, országgyűlésen kívül

Az 1691. decemberi, fogarasi országgyűlésen találkozhatunk az erdélyi Római Katolikus Státus nevével.⁵⁰ A Státus magában foglalta a római katolikus vallás híveit, és a katolikus hitű országgyűlési rendeket. Lipót 1699. szeptember 5-én kiadott egy leiratot, amelyben az erdélyi katolikusok kéréseinek kívánt eleget tenni. A leirat a katolikusok számára szabad vallásgyakorlást, az ország tisztségviselői, hivatalnokai körében pozíciókat, és az erdélyi három pecsét egyikének őrzését biztosította.⁵¹

A Státus jogkörei

Az, hogy konkrétan mi is tartozott a Státus jogkörébe, Forster a sorozat második részében taglalja. Az erdélyi katolikus önállóság kérdése három hatáskört érint: a püspöki kinevezések jogát, az alapítványok kezelésére vonatkozó jogot és az iskolákra vonatkozó jogot.⁵²

Forster végigvezeti Erdély legfontosabb időszakain az első két jog történetét. A fejedelmek korában a katolikus vallásra rossz idők jártak, ezért értetlenül áll az író az előtt, hogy a státusgyűlés által 1885. szeptember 22-ei, az országgyűlésnek benyújtott kérvényében, az erdélyi katolikusok a fejedelmek idejéből származó szabadságjogokra hivatkoznak.⁵³ Ugyanitt megjegyzi, hogy az állam e jogokkal csak eltúrta a katolikus egyház létét, de pozíciójából semennyire sem mozdította előre. Alapítványok híján pedig az azokra vonatkozó kezelési jog abszolút nem illette a katolikusokat, pláne, hogy a királyi eredetű javaikat a fejedelmek irányítása alatti államhatalom elkobozta.⁵⁴ Mikor Erdély visszakerült az anyaországhoz, a püspök jelölés jogát ugyan meghagyta a király a katolikusoknak, mindez azonban csak a szabad vallásgyakorlást biztosító törvények figyelembevételének volt köszönhető, saját alapítványaik pedig ez időben sem voltak.⁵⁵ Azt a keveset is, amelynek javaival bírtak, Mária Terézia jóindulatának köszönhatték.⁵⁶ A Katolikus Commissio idejében pedig, bár a szervezet a kormányshoz nevében működött, nem gyakorolta a püspökválasztás jogát (ez a guber-

nem fognak szorgalmaztatni, épségben maradván az 1715:VIII. törvénycikknek az 1741:XXII. törvénycikkben bővebben magyarázott rendelkezése. Az állandó katonaság tartására szánt adó mennyisége pedig mindenkor egyik országgyűléstől a másikig folyó időre fog megállapíttatni; az idézett 1715:VIII. törvénycikk tartalmát egyebekben érintetlenül hagyván, sőt ezennel megerősítettnek jelentvén ki. (Forrás: <http://www.1000ev.hu/index.php?a=2&k=3&f=4874&cs=0>. Utolsó letöltés időpontja: 2011-04-22, 12:38)

⁵⁰ Forster 1897a. 192.

⁵¹ Forster, 1897a. 193–194.

⁵² Forster Gyula: A Katolikus autonómiáról. In: Budapesti szemle 1897. 249. szám, 351 – 371.o.(a továbbiakban Forster 1897b) 350.

⁵³ Forster 1897b, 351.

⁵⁴ Forster 1897b, 351.

⁵⁵ Forster 1897b, 351–352.

⁵⁶ Forster 1897b, 352.

nariumot illette meg), így a státusgyűlés sem tarthatott rá igényt, miután hivatalosan is a *commissio* helyébe lépett.⁵⁷

A fentebb említett 1885. szeptemberi kérvényben foglaltakat szintén kritizálja, hiszen az ott követelt hatáskörökre vonatkozólag a *commissio* jogköre nem lehet hivatkozási alap.⁵⁸ I. Lipót 1690-es diplomája nemhogy az autonómiát, de még a jogegyenlőséget sem biztosítja a katolikusok számára, hiszen a szabad vallásgyakorlás jogát a felekezet lélekszámához köti. Az erdélyi rendek által felterjesztett 1791-es törvényjavaslat pedig azt bizonyítja, hogy a *Commissio* a kormányzék nevében járt el.⁵⁹ Utóbbi azért különösen fontos, mert a katolikusok önellentmondásba keverednek a szervezet hatáskörével kapcsolatban. Részben e bizottságtól eredeztetik a katolikus autonómiát, másfelől viszont több dokumentumban azt állítják (két konkrét példa: az 1866. január 10-i ülés jegyzőkönyve és egy 1873. május 13-ai, a kultúrminiszterhez címzett felirat), hogy ugyanez a *commissio* törvénytelen volt, és felállításával Mária Terézia csak a katolikusokat kívánta megfosztani önállóságuktól.⁶⁰ Forster szerint egyik állítás sem igaz.

A következő elemzett forrás az 1792. évi legfelsőbb elhatározás, amit a státus feliratában idéztek. Itt tényleg szó van a katolikusok iskolai, alapítványi és egyházi ügyeinek külön elbírálásáról, de az író rögtön leszögezi, hogy az uralkodó, I. Ferenc, egyfelől ezt a lehetőséget minden bevett vallás képviselői számára biztosította, másfelől pedig ezen ügyek önálló tárgyalásának lehetőségét szigorú feltételekhez kötötte. Ilyenek voltak például, hogy a tárgyalandó eseteket a király számára a tárgyalás megkezdése előtt világosan definiálni kellett, a lehetséges megoldások ismertetésével együtt, és a tárgyalás alatt havi rendszerességgel kellett jegyzőkönyvet küldeni Őfelségének.⁶¹ Ezek az elvek azonban a gyakorlatban sosem valósultak meg, az uralkodó egy intézkedést sem hagyott jóvá soha.⁶²

Ide kapcsolódó epizód, hogy 1792. október 19-én a katolikusok kijelentették, hogy az iskolai ügyekkel kapcsolatban fenntartják a továbbiakban is az addig fennálló eljárásokat, de nem fognak erről jegyzőkönyveket készíteni, mert az a lipóti gyakorlattal szembenenne.⁶³ A kancellária szembefordul ezzel, a fő érvük az volt, hogy a jegyzőkönyvek épphogy támogatják a lipóti gyakorlatot, hiszen azok hiányában az uralkodónak egyetlen zajló ügyről sem lenne tudomása.⁶⁴ A döntés a többi erdélyi (helvét, ágostai

⁵⁷ Forster 1897b, 352.

⁵⁸ Forster 1897b, 353.

⁵⁹ Forster 1897b, 353. - 354.

⁶⁰ Forster 1897b, 354.

⁶¹ Forster 1897b, 354. – 357.

⁶² Forster 1897b, 357.

⁶³ Forster 1897b, 357.

⁶⁴ Forster 1897b, 358.

és unitárius) felekezet soraiban sem maradt válasz nélkül, ők e kijelentés visszavonását követelték.⁶⁵

Az is kérdéses, hogy bár a Commissioban katolikus emberek ültek, attól még a kormányzék nevében jártak el, és ez a bökkenő: attól még, hogy egy állami intézményt katolikusok igazgatnak, még nem tekinthető a katolikus autonómia alapjának.⁶⁶ Forster szerint újabb önellentmondásba kerülnek a katolikusok, amikor a státus feliratában elismeri, hogy a jogelődjének tekintett Commissio a kormány tanácsosaiból állt.⁶⁷ Ugyanitt kapcsolódó példaként még a Helytartótanácsot hozza fel, amelynek összetétele és helyzete hasonló volt a Commissioéhoz.

Az 1885. évi 7044. számú leiratot sem hagyja szó nélkül a Státus kritizálója. Az irat azt állítja, hogy a Commissio 1775-ben a felekezeti autonómiára alapulva jöhetett létre.⁶⁸ Itt az a kérdés merül fel, hogy – az író állítása szerint – az ezt az autonómiát biztosító törvények vagy uralkodói eskük nem léteztek.⁶⁹ A felirat azt is állítja, hogy Erdélyben a katolikus vallás volt az uralkodó felekezet: ezzel az a baj, hogy egyfelől a Mária Terézia idején létrejött alapítványok bevétele ugyan a katolikusokat illette, mindez azonban az uralkodónó jóindulatának volt köszönhető, másfelől pedig attól, hogy attól, hogy egy testület egy adott vallás híveit tartja soraiban, még nem válik az az adott felekezet saját szervezetévé.⁷⁰ Ennélfogva a katolikusok uralkodó szerepe erőteljesen megkérdőjelezhető.

A Katolikus Státus elnevezés megszületését – a kifejezés eredetileg az országgyűlésben dolgozó katolikus rendet jelentette – Forster a XVII. század végére datálja. 1711 óta tekintették az erdélyi katolikusok azt autonómiájuk szervezeti formájának, ugyanis ettől az időszaktól kezdtek törekedni a más vallású státusoktól való különválásra.⁷¹

Forster a Státus konkrét jogkörének bővítésével kapcsolatos fordulópontokat is elemzi. 1861-ben újra létrehívták a katolikus bizottságot, és elindult az elkövetkezendő években zajló tárgyalássorozat a bizottság hatáskörének kiterjesztéséről.⁷² Végül az 1866. január 10-én megtartott státusgyűlésen a státus azt kívánta az uralkodótól, hogy átvehesse a Commissio feladatköreit, valamint kijelentette, hogy annak intézményét a Státus sosem tekintette törvényesnek, és működése az erdélyi katolikus autonómia korlátozására irányult.⁷³ A fő kormányzék a kéréseknek helyt adott.

⁶⁵ Forster 1897b, 358.

⁶⁶ Forster 1897b, 361.

⁶⁷ Forster 1897b, 361.

⁶⁸ Forster 1897b, 362.

⁶⁹ Forster 1897b, 362.

⁷⁰ Forster 1897b, 364.

⁷¹ Forster 1897b, 367. - 368.

⁷² Forster *Gyula*: A Katolikus autonómiáról. In.: Budapesti szemle 1897. 250. szám, 26 – 51. (a továbbiakban: Forster 1897c,) 26.

⁷³ Forster 1897c, 27.

Elsősorban a többi felekezet önrendelkezési jogaira, illetve a tanácsosok/titkárok állományában előforduló csekély számú katolikusra hivatkozva.⁷⁴

A Státus szervezete az újjáalakulás után

1868. február 9-én Gyulafehérváron megalakult a Státus szervezete, ami ellen a kisebbség azonnal támadást intézett a püspöki jogokkal kapcsolatos ellentmondásokra hivatkozva. Ugyanis a püspöki jogokat az alapításnál nem tisztázták. Emiatt minden fontos kérdésben a püspök belegyezését kívánta a többség.⁷⁵

Fogarassy Mihály püspök április 20-án Eötvös József miniszterhez fordult a konfliktus miatt. Ő március 4-én közölt válaszában amellelt foglalt állást, hogy minden szempontot figyelembe véve a katolikus autonómiai bizottság létrehozása időszerűtlen, ellenben egy, a Commissio funkcióit és hatáskörét megöröklő, a kultuszminiszternek és a királyi biztosnak alárendelt, és bevételügyileg is az országos kasszához sorolt, ideiglenes szervezet felállítása szükségszerű lenne.⁷⁶

Végül 1869. május 1-jén létrejött az ideiglenes státusbizottság, maga a státusgyűlés pedig 1873-ban újra összeült, és május 13-án az erdélyi egyházmegye 24 tagú igazgatótanácsát is megválasztotta, melyet június 16-án Trefort Ágoston miniszter is jóváhagyott. Az alapítványi vagyon átadását célzó kérelmet azonban elutasította.⁷⁷ 1893. november 4-én a Státus megszerezte az anyagilag hozzá tartozó középiskolák irányítását biztosító felhatalmazást, és a Státus számára ez az intézkedés megerősítette azon elképzelését, miszerint az államnak semmi köze az erdélyi katolikus alapokhoz.⁷⁸

A szerző magának a Státusnak az eredetét az 1867. évi legfelsőbb uralkodói elhatározáshoz köti. A dokumentumhoz szerinte egy ellentmondás kapcsolódik: ugyan maga az elhatározás felvilágosult szellemben, a felekezetek önrendelkezési jogát tiszteletben tartva született, ugyanakkor az Egyháziügyi Bizottságon keresztül az állami főhatósághoz kötötte az erdélyi katolikus egyházat. Így annak megszűntével a Vallás-és Közoktatásügyi Minisztérium hatáskörébe kellett volna visszakerülniük.⁷⁹ Hogy mégis miért nem történt ez meg, arra két magyarázattal szolgál. Az egyik, hogy a kormány – a liberalizmus szellemében – átengedte a Bizottság jogkörét az egyház tagjainak, a másik, hogy egyszerűen senki sem volt tisztában azzal, hogy nem a Státust illeti a Bizottság korábbi jogköre.⁸⁰ Bármelyik verziót is vizsgáljuk, abban rejlik problematikusságuk, hogy korlátozták az állami

⁷⁴ Forster 1897c, 28.

⁷⁵ Forster 1897c, 29.

⁷⁶ Forster 1897c, 29. – 30.

⁷⁷ Forster 1897c, 30.

⁷⁸ Forster 1897c, 31.

⁷⁹ Forster 1897c, 33. – 34.

⁸⁰ Forster 1897c, 34.

fennhatóság gyakorlását az erdélyi országrészt az anyaországgal éppen újra egyesíteni kívánó Magyar Királyságban.⁸¹

A Simor János primásnak a magyarországi katolikusok számára meghatározott autonómia-tervezetéhez hasonlólt képzelt el az erdélyiek számára Fogarassy Mihály gyulafehérvári püspök is. Ezt a következőkben röviden összefoglaljuk. A püspöki kar: 1867. november 7-én vitatta meg Simor primás autonómiára vonatkozó előterjesztését, és a vita során Haynald Lajos kalocsai érsek kifejezetten Eötvös József vallás-és közoktatásügyi miniszterre hivatkozott. Szavainak lényege az, hogy politikai és egyházi téren egyaránt reformokra van szükség. Eötvösre utalva – mintegy megelőlegezve a szubszidiaritás elvét – Haynald arra hívja fel a figyelmet, hogy a polgári és egyházi életben egyaránt a megfelelő szinteken kell döntéseket hozni, azaz „a község dolgaiban a község, a megyeiekben a megye, az országos ügyekben az ország határozzon”,⁸² akárcsak a különböző szintű egyháztanácsok esetében. Így került a szervezeti szintek közé – utólag, Eötvös javaslatára – az espereskerületi tanács és az országos főegyháztanácsban a klerikus és világi képviselők feles arányszámának 1/3–2/3-ra való átválttatása. Számokban kifejezve: a 267 tagból álló főegyháztanácsban 82 egyházi és 185 világi főtanácsos lett volna.

A következő lépésben a püspöki kar 1867. december 8-án tervet dolgozott ki a katolikus autonómia szervezéséről. Eszerint a klerikusokból és világiakból álló „vegyes tanácskozás” célja a templomi alapítványoknak, az egyházi iskolák vagyონrészeinek és tanügyi kérdéseknek a felügyelete, kezelése és ellenőrzése. Az autonómia-szervezet felépítése elgondolásuk szerint háromszintű (egyházközségi tanács, egyházmegyei tanács, országos főegyháztanács), a valódi befolyás pedig egy végrehajtó funkcióval rendelkező állandó bizottság, az igazgatótanács kezében van. Az egyes egyháztanácsok tagjainak egy részét választanák, míg a másik része hivatalánál fogva kerülne be. A hívek csak az egyházközségi tanács tagjaira voksolnának közvetlenül, de a plébános eleve tagja lenne a testületnek. A legalsó szintű grémium tagjai választanák az espereskerületi képviselőket, ők pedig az egyházmegyei tanács tagjait, ők pedig a főegyháztanácsét. A többszűrős választási rendszerrel akarta a püspöki kar távol tartani a világiakat a valódi befolyástól. Az 1848-as püspöki autonómia-koncepciótól eltérően – ahol a világiak kétharmados többségben lettek volna az egyes testületekben – ez a javaslat 50-50%-ot tartalmaz, ami jelentős visszalépés.

Visszatérve Forster tanulmányára, Fogarassy püspök azzal érvelt a fenti elképzelés mellett, hogy egy olyan egyházmegyében, ahol a protestantizmus túlsúlyban van a katolicizmussal szemben, az egyházi hata-

⁸¹ Forster 1897c, 34.

⁸² A Haynald Lajos kalocsai érsekre vonatkozó részekben több ponton támaszkodtunk Lakatos Andor Haynald Lajos munkásságára vonatkozó doktori értekezésére. Ezúton is köszönettel tartozom, hogy rendelkezésemre bocsátotta a kéziratot. A jegyzőkönyvet idézi: *Török*: i.m. 345.

lomra nézve káros lehet egy világiakból és egyháziakból álló intézmény. Emellett még akkor is kiállt, amikor a prímás kezdeti véleményét felülbírálván hajlandóságot mutatott az önrendelkezés néminemű bővítésére.⁸³ Az ügyben érintett egyházi előjárók közül természetesen nem mind állt szemben a Státussal. Példa erre az erdélyi püspök metropolitája, Haynald Lajos kalocsai érsek. Ő úgy vélte, hogy a király jogkörének megváltozását követően a kormány az egyházra nézve veszélyessé vált. Ezért a püspöki karnak kifejezetten érdekévé vált, hogy az egyházi vagyon és javak védelme céljából a hívók a saját kezükbe vegyék a vagyoni ügyek irányítását.⁸⁴ Mindeközben a katolikusok világi képviselői sem tétlenkedtek. 1869. január 25-én egy 40 fős katolikus testület elkészített egy panaszlevelet Eötvös József vallásügyi miniszternek címezve. Ebben a levélben többek között kifejtették az 1868. évi státusgyűlés sikertelenségének okát (nevezetesen, hogy a püspök nem hagyott elég teret a világiaknak), és hangot adtak annak a szándékuknak is, hogy csak bizonyos keretek között kívánnak belefolyni az egyházzal kapcsolatos kérdésekbe.⁸⁵

Fogarassy püspök azonban megelőzte a világiakat. 1869. január 19-én levelet küldött Péchy Manó gróf erdélyi királyi biztosnak, melyben azt írja, hogy a státus összehívására 1868 után nem lesz szükség, viszont a megszűnt Katolikus Bizottság helyére hasznos lenne létrehozni egy ideiglenes bizottságot, amely megörökli annak jogkörét. Ezzel a katolikus alapokat országos pénzügyi kezelés alatt tarthatnák.⁸⁶ Február 18-án írt Simor primásnak is. Itt azt a véleményét fejtette ki, miszerint a püspöki és egyházi tekintélyt rombolni kívánó világiak megállításának az lenne a legjobb módja, ha az autonómia kérdését Erdélyben nem különállóan, hanem a többi magyar egyházmegyével egyetemben rendeznék le. Ellenkező esetben a kormány az előbb említett egyházellenes tevékenységeknek adna táptalajt.⁸⁷ Fogarassy végül keresztülvitte akarátát, mind a miniszter, mind a prímás elálltak a státusgyűlés újbóli összehívásától, és ezáltal az autonómia életbeléptetéséről, helyette létrejött az ideiglenes biztosság.⁸⁸

Kiemelésre kívánczik néhány gondolat az alapítványok helyzetének megítéléséről is. A Forster cikk születésekor maguk az alapok a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium felügyelete alá tartoztak, de a Státus a költségvetésen belül szabadon rendelkezhetett a jövedelmek felhasználásáról.⁸⁹ A Státus vitatta azt, hogy a kincstártól függene pénzügyileg. Ez Forster szerint azért volt már-már humoros, mert a kolozsvári állami pénztár (amely az alapítványokat kezelte) nevével ellentétben alapítványi szerv volt, ennél-

⁸³ Forster 1897e, 379.

⁸⁴ Forster 1897e, 380.

⁸⁵ Forster 1897e, 380.

⁸⁶ Forster 1897e, 381.

⁸⁷ Forster 1897e, 381.- 382.

⁸⁸ Forster 1897e, 382.

⁸⁹ Forster 1897c, 36.

fogva nem is a katolikus Státus, hanem az alapok jogi részlege irányította működését.⁹⁰

Az egyházi vagyon kezelése

Forster alaposan tárgyalja az autonómia kapcsán felmerült talán leghangsúlyosabb vitakérdést, az egyházi vagyon megfelelő kezelését.⁹¹ A szerző a katolikus egyház vagyon részeinek ismertetésébe belefűzi az anglikán egyház vagyonkezelési normáinak részleteit is. Angliában a püspöki jövedelmek megállapítása teljesen a parlament és az uralkodó belátásától függött.⁹² Az 1830-as években létrehozta egy öttagú bizottságot, amely 1836-ban egy törvényjavaslatot fogalmazott meg, amelyben biztosítja, hogy a gazdagabb püspökségek javadalmaiból arányosan levont összegekből létrejöjjön egy alap, amely a szegényebb püspökségeket támogatja, ezzel egyensúlyt kialakítva az anglikán egyház valamennyi része között.⁹³ Szintén ez a bizottság volt az, amely egyensúlyba hozta az angliai dékánok és kanonokok éves jövedelmét.⁹⁴

A cikk ezt követő részében az osztrák katolikus egyház vagyonát veszi szemügyre Forster. Minden lehetséges elemét áttekinti kezdve a római katolikus székesegyházak bevételeitől a görögkatolikus káptalanok jövedelmein át a római katolikus papnövendékek juttatásáig.⁹⁵ A tizenkét pontba szedett adatok alapján a katolikusok összjövedelme 27.618.748 forint volt, ezzel szemben a magyar katolikusoké 2.075.000 forint.⁹⁶ A szöveg megírásakor aktuális értékét e vagyonnak a szerző jobb híján az egyház által befizetett illetékek alapján próbálja meghatározni.⁹⁷ A Pénzügyminisztérium adatai alapján (az illeték-egyenértéket szem előtt tartva) 1887-ben a magyarországi katolikusok vagyona 114.166.392 forint volt, ebből ingatlan érték 84.482.310 forint és ingó vagyon 29.684.082 forint.⁹⁸ Ebből azonban le kell vonnunk bizonyos más szerzetesrendek (például a női vagy a görögkeleti rendek) vagyonát, így marad 111.269.553 forint.⁹⁹ Szintén szolgál adatokkal a katolikusok vagyonához köthető ingatlanok összterületéről. A Földművelésügyi Minisztérium szerint a felekezethez tartozó bir-

⁹⁰ Forster 1897c, 36. – 37.

⁹¹ Forster *Gyula*: A Katolikus autonómiáról. In: Budapesti Szemle 1897. 251. szám, 170 – 194. (a továbbiakban: 1897d) 170.

⁹² Forster 1897d, 171.

⁹³ Forster 1897d, 172.

⁹⁴ Forster 1897d, 174.

⁹⁵ Forster 1897d, 177.- 178.

⁹⁶ Forster 1897d, 179.

⁹⁷ Forster 1897d, 179.

⁹⁸ Forster 1897d, 180.

⁹⁹ Forster 1897d, 180.

tokok össz nagysága 1.677.302 hold, ebből a vallásalap 159.762 holdat, a tanulmányi alap pedig 66.381 holdat tesz ki.¹⁰⁰

Forster sorainak írásakor is a legfőbb kegyúri jog az uralkodó személyét illette meg, amit az illetékes miniszter ellenjegyzésével gyakorolt. Ennek alapján Ferenc József kompetenciája volt a főpapi javak és címek adományozása. Mivel a magyar katolikus egyház vagyona a magyar király felségjogán alapult.¹⁰¹ Emellett a főpapság feltételezésével ellentétben ezt a jogot nem csak a pápai felhatalmazás, hanem az állami szuverenitás is garantálja, így az uralkodónak módjában állt akár a híveknek is beleszólást biztosítani a javadalmakkal kapcsolatos ügyletekbe.¹⁰² Ezzel a probléma ott kezdődik, hogy az államhatalom gyakorlásának fejlődésével, illetve szétaprózódásával megszületett a lehetőség, hogy az uralkodó ne közvetlenül, hanem egy miniszter vagy egy tanácstestület segítségével döntsön az egyházi címek és javadalmak kiosztásáról, és ez táptalajt szült a témával kapcsolatos különféle értelmezéseknek, ami bizonytalanságra adott okot egy esetleges autonómiai testület működésének hatékonyságával kapcsolatban.¹⁰³ Ha esetleg mégis létrejönne az autonómiai-szervezet, akkor maximum igénye lehetne az egyházi vagyon kezelésének megfelelő módjára vonatkozólag, nem pedig joga.¹⁰⁴ A katolikus alapokról is szó esik. Mindegyik közül a legproblémásabb az egyetemi alap, amely katolikus célokra van rendelve, de ennek ellenére maga az egyetem állami intézmény, és ezért fontos lenne az alap katolikus voltát általánossá tenni, nehogy a tanulmányi alap sorsára jusson, vagyis az állam által bármikor bevonhatóvá váljon.¹⁰⁵ Viszont a többi katolikus alappal kapcsolatban stabilizálni kellene azok tiszta és sérthetetlen királyi jogalapját, amely még abból az időszakból maradt vissza, amikor a katolikus egyház egyeduralkodó volt az országon belül, és ezen a vallási felekezetek közötti egyenjogúságot biztosító 1848-as törvények sem tudtak változtatni.¹⁰⁶

Csorba és Forster javaslatai

Tanulmánya végén Csorba Ferenc hangot ad saját véleményének. E szerint az erdélyi katolikus státust jog szerint nem illetné meg autonómia, legfeljebb az egykori *Catholica Commissio* által kezelt ügyekben való eljárás, és az is csak a kormány felügyeletével. Ám a szerző ennek ellenére maga sem kívánja a szervezet feloszlását, mert úgy véli, a vallási és etnikai szempontból igen heterogén Erdélyben szükség van egy olyan szervezetre, mely a katolikus egyházi és világi hívek közt az együvé tartozás érzését elmélyíti.

¹⁰⁰ Forster 1897d, 192.

¹⁰¹ Forster 1897e, 431-432.

¹⁰² Forster 1897e, 433.

¹⁰³ Forster 1897e, 433-434.

¹⁰⁴ Forster 1897e, 434.

¹⁰⁵ Forster 1897e, 435.

¹⁰⁶ Forster 1897e, 435-436.

Ám ez alól szerinte kivételt *kell* képeznie az iskolaügynek, ugyanis itt az „állami és nemzeti érdek” az előbbre való; és tűrhetetlen, hogy miután az 1883. évi középiskolai törvény tisztázta az ország összes jogi állását, ebből az erdélyi középiskolák kimaradtak.

Az ideális megoldás szerinte az lenne, hogy a Státus számára az iskolákkal kapcsolatban szélesebb jogkört kellene biztosítani, mint például a városi középiskolák fenntartóinak, de semmiképpen sem akkorát, mint amit a tanulmány születésekor bírtak.¹⁰⁷

Forster cikksorozatának lezárásában visszautasítja azon feltételezéseket, miszerint az erdélyi autonómiát pusztán negatív elfogultságból ellenzi. Ennek alátámasztására újra sorra veszi azon valláspolitikai eseményeket, amelyek a XIX. század végén a katolikus önrendelkezés ellentmondásosságához vezettek.¹⁰⁸ Szerinte az autonómia akkor megfelelő, ha azt a püspök gyakorolja. Ő tehát ellenzi azokat az elképzeléseket, amelyek szerint a katolikus önrendelkezési jog egyet jelentene azzal, hogy világiak (is) döntenének egyházi ügyekben. A híveket maximum meghallgatni kellene, de az sem jogon, hanem csupán szívélyességen alapulna.¹⁰⁹ Az egyháznak ugyanakkor szüksége van bizonyos fokú önállóságra a hívekkel kapcsolatban, egészen addig, amíg ezen jogkörök nem érintkeznek az állam fenntartóságával. Amennyiben ez így van, semmi akadály sem lenne annak, hogy a kormány és a püspöki kar hozzájárulásával létrejöjjön egy szervezet, ami a katolikus öngazgatást képviselné. Sőt, még az sem lenne kifogásolható, ha kisebb-nagyobb hibáit idővel módosítani kellene.¹¹⁰ A tárgyalás szempontjából azonban a legfontosabb az egyházhoz kötődő javadalmak, alapítványok és iskolák ellenőrzésének kérdése. Ezzel összefüggésben úgy fogalmaz, hogy az állam és a katolikus egyház közötti kapcsolat annyira szorossá vált az 1800-as évekre, hogy még az 1848-as, a vallások egyenjogúságát biztosító, 20. törvény sem ad legitimitást feltétel nélkül a katolikus autonómiának.¹¹¹

Mindenképpen lépni kell a katolikus önrendelkezés kérdésében. Hosszabb távon csak ártana, ha nem jönne létre a katolikus autonómia. Így azt vagy a kongresszusnak, vagy a kormánynak és a püspöki karnak életbe kell léptetnie záros időintervallumon belül.¹¹² Viszont bizonyos hiányosságokat mindenképpen pótolni kellene. Ilyenek például, hogy a katolikusokat érintő alapok és alapítványok helyzetét tisztázzák; az egyházi főpozíciókkal (érseki, püspöki, préposti, apáti) kapcsolatos kinevezésekbe a püspöki kart vonják be; a vallásalapok egyházi célokat szolgáljanak; az önkormányzatok számára adják át az egyetemi és tanulmányi alapokat, valamint az

¹⁰⁷ *Csorba*, 1891, 366-367.

¹⁰⁸ *Forster* 1897e, 426-427.

¹⁰⁹ *Forster* 1897e, 427.

¹¹⁰ *Forster* 1897e, 428.

¹¹¹ *Forster* 1897e, 429.

¹¹² *Forster* 1897e, 439.

utóbbiból fenntartható oktatási intézmények közül annyit, amennyit csak lehetséges.

Idetartozik még: a katolikus egyetem létrehozásának joga; a királyi kinevezésektől függő javadalmak megfelelő elosztása és biztosítása; a javadalmasok számára a birtokok közvetlen irányításának lehetősége; a főpapi javadalmasok megfelelő éves bérezésének biztosítása; a javadalmas szerzetesrendek bevétele feleslegének az egyházra való átruházása; a káptalani testületek létszámának és éves jövedelmei szabályozása; a főpapi és egyéb egyházi ingatlan és ingó vagyon jövedelmeinek egy részének a helyi önkormányzatok számára történő átadása; és végül az, hogy a javadalmasok vagyonának egyházi célokra megállapított részét a katolikus egyházi alap javára utalják.¹¹³

Azonban szükség van egy szervezetre, ami e változásokat koordinálni tudja. Az 1880. május 21-én királyi leirattal felállított vallásalapokat és tanulmányi alapokat felügyelő bizottság hatásköre túlságosan korlátozott a feladathoz. Így egy nagyobb kompetenciájú bizottságra volna szükség, amely létrehozásához az aktuális testületet fel kellene oszlatni.¹¹⁴ Az új szervezetben delegálni kellett volna tagokat a főpapok közül, a javadalmas rendek főnökeiből, a főkáptalanok küldötteiből, világi részről a Vallás- és Közoktatásügyi minisztérium jelöltjeiből, az országgyűlés mindkét házából, valamint az autonómia-szervezet tagságából. A létrehozandó testület vezetője az egyháziak részéről a prímás, a világiakéről pedig a király által kinevezett tag lenne, hatásköre pedig a fentebb taglalt funkciókat fedné le.¹¹⁵ A Bizottságnak függenie kellene a királytól és a kultuszminisztertől, a javaslatokhoz nekik is hozzá kellene járulniuk. Működéséről és a költségvetéséről évente beszámolóval tartozna az országgyűlésnek, de intézkedései nem csak törvényi, hanem rendeleti úton is életbe léptethetőek lennének.¹¹⁶ Végül hozzátesszi azt is, hogy a felállítandó bizottságnak kezdetben tanácsadásra és javaslattételre kellene koncentrálnia, és később, fokról, fokra látná el a fentebb említett feladatköröket. Mindezt a Pénzügyi és Földművelési Minisztérium, valamint az Állami Számvevőszék bevonásával.

Azt, hogy a kormány részéről az autonómia ügyében milyen intézkedések voltak várhatóak a tanulmány születésének idején, az 1871-ben született országos kongresszusi határozatokból lehetett leszűrni: a határozatok által emelt akadályokat háríthatja el.¹¹⁷ A jelzett határozatok a főpapválasztás jogát nem teszik lehetővé az autonómia-szervezet számára, csak az ajánlást és az állami alapokat, valamint alapítványokat is a kultuszteráca fennhatósága alatt hagyták.

¹¹³ Forster 1897e, 440-442.

¹¹⁴ Forster 1897e, 442-443.

¹¹⁵ Forster 1897e, 443.

¹¹⁶ Forster 1897e, 444.

¹¹⁷ Forster 1897e, 438-439.

Értékelés

A fentiek jobb megértéséhez szeretnénk néhány szóban kontextust és lehetséges értelmezést adni a következőkben.

A katolikus egyházat érintő állami intézkedések egyik fő mozgatórugója a tárgyalt korszakban a világi állam társadalmi befolyásának növelése az egyházakkal szemben. A 19. század közepétől az állam szerepe újabb és újabb társadalmi dimenziókra terjed ki. Ilyenek mindenekelőtt az oktatás, a szociális gondozás és az egészségügy bizonyos formái, vagy a hivatalos nyilvántartás, vagyis az anyakönyvezés. Ezek ellátásának érdekében adókat szed, és elsődleges lojalitást vár el polgáraitól. Így veszi át a polgárosodás folyamatában a korábbi, elsődlegesen felekezeti jellegű lojalitást a kialakuló polgári nemzetállamhoz való lojalitás igénye és gyakorlata.

Más szóval, a tárgyalt dualizmuskori érveléseket az egyházpolitikai küzdelmek ellenhatásaként – formailag az előző mozgalom folytatásának szándékával – újraindult katolikus autonómia-törekvések felől is érdemes vizsgálni.¹¹⁸ Ezt a „reakció-jelleget” jól demonstrálja a katolikus autonómia korabeli konzervatív egyházas szemléletű megközelítését összegző prominens egyházi író, Aschenbrier Antal 1893-ban.¹¹⁹ Az autonómia funkciója csak az lehet, hogy az uralkodó a főkegyúri jogából fakadó és eleddig a minisztérium által gyakorolt kompetenciákat – nevezetesen az egyházi javadalmak betöltését, az egyházi és iskolai vagyon kezelését és rendezését, valamint a katolikus iskolák igazgatását – egy katolikus egyháziakból és világiakból alakítandó szervezet által gyakoroltatja. Ezek az autonómia-szervezetek nem őket eleve megillető jogon, hanem a főkegyúr és a püspökök megbízása alapján, azaz „*nem jure proprio, hanem jure delegato*” működnek. Ennek bizonyos mértékig mintája lehetne az egyedül az erdélyi egyházmegyében működő autonómia szervezet, a Státus. A korábban említett hatásköröket és jogosítványokat az állam nem szívesen engedné át az egyháznak. Ugyanakkor a szabadelvű jogi gondolkodásban a teljes Erdéllyel való unió nélkülözhetetlen része az azonos egyházi szervezeti működés, amelybe a Státus mint széles kompetenciájú, befolyásos intézmény megmaradása nem fér bele.

Az ellenzők történeti, koncepcionális és jogi „kétségeinek” fő oka ebben keresendő. Csorba Ferenc egy konkrét konfliktusra is hivatkozik, amely az erdélyi katolikus középiskolák kapcsán robbant ki. Ennek kulcskérdése az volt, hogy a Vallás- és Közoktatási Minisztérium, avagy az Erdélyi Római Katolikus Státus gyakoroljon-e bizonyos jogokat felettük.

A szabadelvű felfogás egyik kiindulópontja az, hogy a hatalom és a törvények eredője a kezdeti időktől fogva nem a király személye önmagá-

¹¹⁸ Erről részletesebben: *Hanuy Ferenc dr.: Hetvenéves küzdelem az autonómiáért.* Budapest, 1918. 30-38. és *Csorba, László: A vallás alap jogi természete.* Budapest, 1999. 179-201.

¹¹⁹ *Aschenbrier, Antal: A katolikus egyház autonómiájáról Magyarországon.* Budapest, 1893. 46.

ban, hanem a rendi értelemben vett „ország”, azaz a rendi diéta, amelynek teljes körű jogutódja a népképviselői országgyűlés. Ezzel csupán a rendi felfogást viszik tovább a liberálisok. Ezt az elképzelést talán legtömörebben éppen Deák Ferenc foglalta össze 1834. augusztus 27-i felszólalásában, amikor megjegyezte, hogy a nemzet minden jogok forrása, így az ad jogokat a királynak. Ez vonatkozik a főkegyúri jog gyakorlására is. Azaz az utóbb létrejövő népképviselői országgyűlésnek felelős miniszter ellenjegyzése, azaz a politika komoly befolyása nélkül egyházi méltóságra nehezen volt valaki jelölhető. Ez a jelzett korszakban egyértelműen jelen volt, és az egyházpolitikai harc során a politika oldaláról tovább erősödött. Az autonómia-mozgalom újabb hulláma pedig kifejezetten törekedett arra, hogy a főkegyúri jog gyakorlása kapcsán egyházra vonatkozó kormányzati jogköört a létrehozandó autonómia-szervezet gyakorolja. Ennek megint csak egyfajta történetileg megalapozott hivatkozási alapja lehetett az Erdélyben működő Státus. Ez és az egységesítő, központosító állami szándék indokolta talán leginkább a Státussal szembeni szabadelvű ellenérveket.

Az egyházi vagyon tulajdonjogával kapcsolatos problémák értelmezése kapcsán a szemlélet a klérus és az egyházat képviselő intézmények részéről lényegében változatlan.¹²⁰ Szerinte ez szerzés és bírás tekintetében a nemesi birtokkal teljesen megegyező jogi természetű magántulajdon. Azaz érdemekért járó adományként vagy szerzeményi úton jutott a kezére és örök, elidegeníthetetlen módon birtokolja azt. Az egyházak és a nemesek egyazon nemesi kiváltságok birtokosai.

A reformkorban kialakult liberális érvelés, amely a dualizmus korában is tovább él, az egyházi vagyon tulajdonját tekintve is abból indul ki, hogy a papság kulturális és vallási feladatokat ellátó államhivatalnoki kar volt. Az államhivatalnok az állam által meghatározott funkció ellátásáért kapta a fizetést, ami az adott korban nem pénz, hanem birtokadomány volt. A liberálisok célja az állam és az egyház szétválasztása. Így a deszakralizált államban az azonos nézetet vallók magánegyesületeként értelmezett egyházak tisztségviselői az általuk betöltött funkciók állami kézbe vétele után tovább már nem jogosultak a fizetségként kapott vagyon használatára. A tulajdonsértés vádját úgy cáfolja meg ez a gondolatsor, hogy a fentiek szerint az egyház vagyona soha nem is volt az egyházé, így az nem volt annak tulajdonosa, csak birtokosa. A tulajdonos végig az állam maradt. Így tehát nem igényelhető utána úrbéri kárpótlás sem.

A fentiek jogosságát igyekeztek történetileg is alátámasztani. Visszatekintésük során a feudális jogtörténeti tényeket polgári jogelvek szerint reinterpreálták.

A klerikális és a liberális elképzelés közti különbség gyökere a feudális és a polgári tulajdonfelfogás közti lényegi különbség. A feudális megköze-

¹²⁰ Az elemzés során főként használt művek: *Csorba, László: A szekularizáció kérdése a reformkori országgyűléseken.* in: *Világosság* 1979. 603–610.; *Csorba László: A vallás alap jogi természete.* Budapest, 1999. 29–44.

lítésben a lényeges a tényleges birtoklás, amelynek idővel jogkeletkeztető hatása van. Így válhatott az ideiglenes beneficium örökölhető feudummá. Ezen felül az egyházra még a visszaháramlási jog – a jus fiscalitatis – sem volt érvényes, mert csak a megadományozott egyházi személy veszhette el adományát, de az továbbra is az egyház kezén maradt. A polgári tulajdonfogalom rendelkezés-centrikus. A liberális reformerek a törvényhozás által a rendelkezési jogot gyakorló nemzetet tekintették az egyházi vagyon valós tulajdonosának. Ebből kiindulva értelmezhetők úgy, hogy a feudális adományozásban kapott birtok az egyháznak mint államhivatalnak szóló fizetés és költségtérítés, amivel a nemzet rendelkezik.

Záró gondolatként a kiinduló problémára, a Státus eredetére visszakanyarodva idézzük 1911-ből Bochkor Mihályt: „Az erdélyi katolikus autonómia eredetét homály borítja. ... Pedig ezen intézményben a tudomány egy, a sajátos magyar érdekeket messze túlhaladó érdekű és értékű alkotással áll szemben. A világegyház hierarchikus szervezetében ezen autonómia útján a világi hívek olyan jogálláshoz jutottak, amely az egész egyházban páratlanul áll. Az erdélyi kat. önkormányzatnak egyetemes jelentőséget annak egy egész egyházmegyére, sőt egész országra kiterjedő szervezete és hatásköre adott s ad...”²¹

Azt a fentiek tükrében szükséges leszögezni azonban, hogy a mai kor elvárásainak megfelelő, egzakt magyarázat erre a helyzetre nem igazán adható. A felvetett konkrét kérdés és a többi ehhez kapcsolódó probléma közös gyökere elsősorban a Státus létének jogi alapja és az egyházi vagyon tulajdonjogának, illetve a főkegyúri jognak az értelmezése.

²¹ Bochkor Mihály: *Az Erdélyi Katolikus Autonómia*, Kolozsvár, 1911. 5.

A MÁRTÍRIUM KÖLTŐI ÁBRÁZOLÁSA A 17.
SZÁZADI (1680–1700) DEBRECENI NEOLATIN
GYÁSZVERSGYŰJTEMÉNYEKBE¹

THE POETIC REPRESENTATION OF MARTYRDOM IN THE 17TH
CENTURY (1680–1700) NEO-LATIN GRIEF POETRY COLLECTIONS
OF DEBRECEN

Posta Anna

Debreceni Egyetem, egyetemi tanársegéd

ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmány első részében a korszakban megjelent fontosabb hazai mártírológiai kiadványok mártír- és mártíriumfogalmait tekintem át azokra a kérdésekre keresve a választ, hogy milyen tényezők teljesülése esetén tartottak valakit igaz mártírnak, hogy a mártíriumnak elengedhetetlen feltétele volt-e a tulajdonképpeni vértanúság, azaz a halál, és hogy mindezek függvényében a debreceni közösségi vezetők (lelkészek, tanárok) halála értelmezhető-e mártírsággként. A második egységben a mitizálásról lesz szó, amely a 16–17. századi magyarországi irodalomban bevett gyakorlatnak számított, az alkalmi költészet mellett a prózai műfajokban, a fejedelemtükrökben és a halotti beszédekben is kimutatható a használata. Néhány hazai vonatkozású, mártír tematikát is érintő munkából hozott példával szeretném szemléltetni, hogy a korabeli szerzők milyen változatos bibliai és antik mitológiai képeket használtak mártírológiai jelentésben. A harmadik részben pedig a 17. század végi Debrecenben kinyomtatott neolatin halotti versgyűjteményekben megjelenő, az elhunyt személyeket jelölő mitikus alakokkal foglalkozok, megkíséreltem azokat implicit jelentéseik felől nézve mártírológiai szempontból értelmezni. Elemzésemmel arra szeretnék rámutatni, hogy az ilyesféle mártírológiai jelentéssel bíró mitológiai képek a laudációs apoteózis részeként, vagyis a búcsúztatottak mártírként való ábrázolásának tipikus poétikai-retorikai eszközeiként a 17. századi debreceni neolatin halotti költészetben is regisztrálhatók.

ABSTRACT

In the first part of the study, I will review the concept of martyrdom in the most important Hungarian martyrological publications of the period, looking for answers to the questions of what factors were required for someone to be considered a true martyr, whether execution, i.e. death was an actual condition of martyrdom, and whether the death of community leaders (pastors, teachers) in Debrecen could be interpreted as martyrdom. In the second unit, we will discuss mythicization, which was a common practice in Hungarian literature in the 16th and 17th centuries, and its use can be detected not only in occasional poetry but also in prose genres, mirrors of princes

¹ A szerző az Emberi Erőforrások Minisztériumának Szegedi Kis István Kutatói Ösztöndíjasa. A dolgozat elkészítéséhez nyújtott segítségért köszönet illeti a Debreceni Egyetem Reformációkutató és Kora Újkori Művelődéstörténeti Műhelyét.

and eulogies. I would like to illustrate how contemporary authors used a variety of biblical and ancient mythological images in martyrological meaning, using examples from some Hungarian works touching on martyrdom as well. In the third part, I will deal with the mythical figures representing the deceased persons appearing in the Neo-Latin collections of funeral poems printed in Debrecen at the end of the 17th century and attempt to interpret them from a martyrological aspect through their implicit meanings. Through my analysis, I would like to point out that such mythological imagery with a martyrological meaning can also be registered in the 17th century Neo-Latin funerary poetry of Debrecen as part of the laudatory apotheosis, i.e. as typical poetic-rhetorical devices of the representation of the deceased as martyrs.

Kulcsszavak: neolatin költészet, Debrecen, 17. század, mártírium, mitizálás

Keywords: Neo-Latin poetry, Debrecen, 17th century, martyrdom, mythicization

A 17–18. század fordulójához közeledve sorra egymás után haltak meg a Debrecen egyházi-szellemi életében kulcsfontosságú szerepet betöltő lelkészek és tanárok. 1681-ben Nógrádi Mátyás és Martonfalvi Tóth György, 1683-ban id. Köleséri Sámuel, 1686-ban Felvinczi Sándor, 1691-ben Szenci A. Pál, 1700-ban pedig Szilágyi Tönkö Márton tért meg a Teremtőjéhez.² A halálesetek következtében egyre csak fokozódott a török háborúk, a gyakori járványok és a protestánsüldözések okozta általános kétségbeesés. A 17. század utolsó évtizedeiben a tragikus történéseknek mintegy emlékművet állítva hat halotti versgyűjteményt nyomtattak ki az elhunyt tanárok és lelkészek tiszteletére.³ A verses nyomtatványokban elsirattot

² Martonfalvi Tóth György (1635–81) 1660-tól haláláig debreceni tanár volt. Nógrádi Mátyás (1617–81) 1649 szeptemberében lelkési állást foglalt el Debrecenben, ahol egy ideig a kollégiumban is tanított. A debreceni egyházmegye 1661-ben esperessé választotta, 1665-től pedig a tiszántúli egyházkerület püspöke lett. Id. Köleséri Sámuel (1634–83) 1672 júniusától Debrecenben lelkészkedett, 1681-ben a debreceni egyházmegye esperesévé választotta. Felvinczi Sándor (1642/43–86) 1678-ban Debrecenben viselt lelkési hivatalt, 1684-től a debreceni egyházmegye esperese lett. Szenci A. Pál (1644–91) 1681-től debreceni lelkészként, 1686-tól pedig a debreceni egyházmegye espereseként működött. Szilágyi Tönkö Márton (1642–1700) 1669-től debreceni tanárként dolgozott, 1699-ben pedig az egyházkerület püspökévé választották. Az életrajzi adatok forrása: *Zoványi Jenő*: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Szerk. Ladányi Sándor. Bp., 1977.

³ *Lamentum metricum aeternitatis nominis*. Georg. Martonfalvi. Debrecini 1681 (RMK I. 1255a); *Parentatio lugubris super obitu excellentiss. ac celeberr. viri D. Matth. Nogradi*. Debrecini 1681 (RMK II. 1480); *Brabaeum vitae, & rerum gestarum, Reverendissimi, clarissimi, ac eruditissimi viri, Dni. Samuelis Köleseri*. Debrecini 1683 (RMK II. 1517); *Hedera poëtica, significativa vitae & rerum gestarum, admodum reverendi, clarissimi ac doctissimi viri, domini Alexandri Felvinci*.

személyek életútja viszonylag békésnek mondható, tehát nem szenvedték meg annyira a háborús helyzet és az üldöztetés okozta megpróbáltatásokat, mint például az 1670-es években Magyarországot elhagyni kényszerült exuláns társaik. Ettől függetlenül a gyászköltemények szerzői az elhunyt debreceni kiválóságokat bibliai és antik mitológiai személyekkel azonosítva vagy párhuzamba állítva egy rövid időre mégis a protestáns mártírpanteon tagjainak sorába emelik.⁴

A tanulmány első részében a korszakban megjelent fontosabb hazai mártírológiai kiadványok mártír- és mártíriumfogalmait tekintem át azokra a kérdésekre keresve a választ, hogy milyen tényezők teljesülése esetén tartottak valakit igaz mártírnak, hogy a mártíriumnak elengedhetetlen feltétele volt-e a tulajdonképpeni vértanúság, azaz a halál, és hogy mindezek függvényében a debreceni közösségi vezetők (lelkészek, tanárok) halála értelmezhető-e mártíromságként. A második egységben a mitizálásról lesz szó, amely a 16–17. századi magyarországi irodalomban bevett gyakorlatnak számított, az alkalmi költészet mellett a prózai műfajokban, a fejedelemtükrökben és a halotti beszédekben is kimutatható a használata. Néhány hazai vonatkozású, mártír tematikát is érintő munkából hozott példával szeretném szemléltetni, hogy a korabeli szerzők milyen változatos bibliai és antik mitológiai képeket használtak mártírológiai jelentésben. A harmadik részben pedig a 17. század végi Debrecenben kinyomtatott neolatin halotti versgyűjteményekben megjelenő, az elhunyt személyeket jelölő mitikus alakokkal foglalkozok, megkíséreltem azokat implicit jelentések felől nézve mártírológiai szempontból értelmezni. Elemzéssel arra szeretnék rámutatni, hogy az ilyesféle mártírológiai jelentéssel bíró mitológiai képek a laudációs apoteózis részeként, vagyis a búcsúztatottak mártírként való ábrázolásának tipikus poétikai-retorikai eszközeiként a 17. századi debreceni neolatin halotti költészetben is regisztrálhatók.⁵

Debreceni 1686 (RMK II. 1580); *Epicedium perennitati nominis viri Dei reverendi clarissimi, ac doctissimi domini, Pauli Szenczi. Debreceni 1691 (RMK II. 1682); Honor posthumus, quem magno nomini, viri admodum reverendi, clarissimi, doctissimi, celeberrimi &c. D. Martini Szilágyi. Debreceni 1700 (RMK II. 1989).*

⁴ Id. Köleséri Sámuelnek Tokajból, Felvinczi Sándornak pedig, aki Váradon harcolt a török ellen, Kassáról kellett menekülnie az üldözések elől. Martonfalvi Tóth György Várad török kézre jutása után az egész kollégiummal együtt vonult Debrecenbe. Szilágyi Tönkö Márton ellen coccejanus nézetei miatt emeltek vádat.

⁵ A debreceni kiadványokban szereplő gyászversek poétikai-retorikai elemzését bővebben ld. *Posta Anna: Tradíció és reprezentáció két 17. századi debreceni neolatin gyászvers-antológiában. Studia Litteraria 60. (2021) 235–252. A halotti versekben szereplő mitológiai képek mártírológiai értelmezésére mindössze egyetlen tanulmányban találunk példákat: Mikó Gyula: A mártírium toposza a Felvinczi Sándor halálára íródott prédikációkban és epigrammákban. Studia Litteraria 51. (2012) 189–197.*

1. Mártír- és mártíriumfogalmak

Kecskeméti Alexis János (?–1618/19, református lelkész) a Dániel próféta könyvéhez írott magyarázatának (1621) 24. prédikációjában azokat nevezi az egyház igaz mártírjainak, akik az igaz keresztény vallásért kegyetlen és iszonyú kínokat és végül halált is szenvednek. A szerző a mártíromság lényegét nem a szenvedésben, hanem a szenvedés okában, azaz Krisztus igaz tudományának követésében és művelésében látja. Továbbá hangsúlyozza, hogy a mártíriumnak nem szükséges feltétlenül együtt járnia a tényleges vértanúsággal. Ennek jegyében arra tanítja hitsorsosait, hogy ne áldozzák fel magukat mindenáron, de a gonosz cselekedetek helyett inkább a szenvedést, s akár a halált válasszák. Dávid könyvének 3. fejezete, amelyet Kecskeméti Alexis a mártírológiai témájú 20–26. prédikációiban magyaráz, a vértelen mártírium egyik bibliai példajaként szolgál: a három zsidó férfi, Sadrak, Mesak és Abednegó nem voltak hajlandók Nabukadnezár aranysozbrát imádni, így az uralkodó tüzes kemencébe vetette őket. Végül az Úr angyala sértetlenül mentette ki őket a lángok közül, igaz hitükről és Istenük erejéről éppen azzal tettek tanúbizonyságot, hogy életben maradtak. A férfiak csodás megmenekülése az Úr elrendelése volt, hiszen szolgálatuk még nem telt le, testi életüket csak hivataluk végeztével fejezheték be.⁶

Szölösi Mihály (?–?, református lelkész) a *Sion leánya...* című polemiкус, allegorizáló dialógussorozatának (1668) 3. részében hasonlóképpen definiálja a mártíriumot. Sion leányának fia (az egyház valamely tagja) arról beszélget Sion leányával (az egyházzal), hogy mi ok teszi a mártíromságot, a szenvedés vagy pedig valamely egyéb ok. A leány válasza szerint nem a szenvedés tesz valakit mártírrá, hanem az igazságnak ügye, amelyért az illető szenved. Az állítást alátámasztandó bibliai példákból, Lót és Illés történetének vonatkozó részleteiből – az előbbit a jóra való intésért, az utóbbit pedig a bálványok megtagadásáért üldözték – is kitűnik, hogy a szerző nemcsak a szó szoros értelmében vett vértanúkat, hanem az igazsággért szenvedő, de a haláltól végül megmenekülő személyeket is mártíroknak tekinti.⁷

Szőnyi Nagy István (1633/34–1709, református lelkész) a *Martyrok Coronaja* című promptuáriumában (1675) a bujdosó evangélikus papoknak kíván útmutatást adni, hogy miképpen álljanak helyt, és őrizzék meg igaz vallásukat az üldöztetések alatt. A mű keletkezésének időszakában Szőnyi Nagy a bujdosók között működött prédikátorként. Korábban neki is része volt az üldöztetéssel járó megpróbáltatásokban: 1671-ben tornai lelkészi hivatalából kellett menekülnie hitvallása miatt, amiről részletes

⁶ *Kecskeméti Alexis (Elek) János*: Az Dániel próféta könyvének az Szentírás szerint való igaz magyarázata. Debrecen 1621 (RMK I. 510); Kecskeméti Alexis János *Prédikációs könyve*: Dániel próféta könyvének magyarázata. Szerk. Szuromi Lajos, Gombáné Lábos Olga. Bp., 1974. 249–250, 254.

⁷ *Szölösi Mihály*: Sion leánya ártatlan ügyét védő Hitnek Paissa. Debrecen, 1668 (RMK I. 1068). 164–166.

beszámolót olvashatunk az 1675-ben írott művének zárásában. A szerző támogatójának, a Méltóságos Hadadi Wesselényi Pálnak ajánlja munkáját, akit a mártírok közé sorol, hiszen a magyarok generálisa az egyház és a vallás buzgó pártolásáért bőségesen kiérdemelte a mártírok koronáját. Az itteni rövid indoklás mellé részletes bemutatást is kapunk a mártírium változatos megjelenési formáiról az 1. részben (*Kicsodák a Martyrok és Micsoda a Martyromság?*). Szőnyi Nagy tíz csoportba sorolja a mártírokat, vagyis azokat a személyeket, akik Jézus Krisztus igazságáról valami módon valást és tanúbizonyoságot tesznek, illetve az evangéliumi igazság mellett valamely módon szenvednek. Az igazságról pedig sokféle módon lehet tanúskodni, a tényleges vértanúság elmaradása nem tekinthető kizáró oknak. A tipizálás alapján mártírnak tekinthető: 1. aki az Istent mindennap tiszta elmével és buzgó szívvel szolgálja, 2. aki a testnek indulataiban és gonosz kívánságaiban magát mértékletesen megtartóztatja, 3. aki a testét megöli és megfeszíti, azaz a test szenvedélyein és kívánságain felülemelkedik, 4. aki a keresztek viselésében béketűrő, 5. aki kész szívvel, buzgón szenved és hal meg az Úr Jézus nevéért, 6. aki az igazságért ugyan több nyomorúságot szenved, de nem ölik meg, hanem az üldözőitől békében elbocsátják, 7. aki Krisztusért hal meg, de még nincs elméje, azaz tudomása az igazságról és a mártíromságról, 8. aki nagy költségekkel, javakkal, fáradságokkal oltalmazza meg az igazságot, 9. aki az üldözői kezei közül elfut, az igazságért vállalja a számkivetettséget, hogy házától és javaitól megfosszák, hogy idegen népek és gyakran könyörtelen emberek közt kelljen sínylődni, 10. aki Jézus Krisztusért és az ő igazságáért halált szenved.⁸

Simonides János (?–1708) és Masnicius (Masznyik) Tóbiás (1640–1697) evangélikus lelkészeket 1674-ben több társukkal egyetemben a pozsonyi delegatum iudicium elé idézték. Rövid fogság után, 1675-ben mindkettejüket útnak indították a nápolyi gályákra, de útközben sikerült elmenekülniük. Az üldözésük és szerencsés megmenekülésük történetére vonatkozó feljegyzéseiket emlékirataikban adták közre. Simonides a *Galeria omnium sanctorum* (*Minden szentek galériája*) című munkájában (1675) a szökésüket nem a haláltól való félelemmel indokolja, hanem éppen ellenkezőleg: azért választották inkább a menekülést, mert pontosan tudták, hogy az üldözőik irigylük tőlük a dicsőséges, nyilvános vértanúhalál tisztségét, így nem fogják megengedni nekik, hogy abban részüket legyen. Masnicius ugyanezzel érvel az *Unerhörter Gefängniß-Process* (*Hallatlan börtönper*) című művében (1676): Simonideshez hasonlóan a gályarabságot tekinti a legmagasabb rendű szenvedésnek, s így az igazi mártíriumnak. Minthogy azt elérni nem tudták, mert a sorozatos kínzások egyre inkább

⁸ Szőnyi Nagy István: *Martyrok Coronaja*. Kolozsvár. 1675 (RMK I. 1180). (b)5r–v, A1r–A4r.

alkalmatlanná tették őket a munkára, abban bízva, hogy életükkel továbbra is hasznára lehetnek az egyháznak, végül a szokés mellett döntöttek.⁹

Néhány mártírológiai vonatkozású nyomtatványban megfigyelhető a vértanúság és a wittenbergi történelemszemlélet szoros összekapcsolódása. Például Magyar István (?–1605 k., evangélikus lelkész) az országok romlásáról írott munkájában (1602) a bűnös népeket sújtó veszedelem egyik fő kiváltó okának nevezi az isteni ige megvetését és az ige hirdetőinek háborgatását. Magyar bibliai példákkal is szolgál állításának alátámasztására: az első időkben az Úr látta, hogy a nép meggyűlölte Noét, az igazság hirdetőjét, s ezen felindulva döntött úgy, hogy özönvízzel bünteti a gyarló emberiséget. Később az egyiptomiakat is akkor verte meg az Isten, amikor azok szent seregére támadtak. Magyar arra buzdítja olvasóit, hogy tanuljanak a zsidó nép esetéből és ne kövessék el ugyanazokat a hibákat, mint az izraeliták, inkább térjenek meg és tiszteljék Isten igéjét és híveit, ha nem akarnak országostól elveszni.¹⁰

Id. Köleséri Sámuel (1634–1683, református lelkész) az *Arany alma...* című harminc prédikációból álló gyűjteményét (1673) a számkivetettek oktatásának, vigasztalásának és hitükben való megerősítésének céljából állította össze. A szerző a kötet 12. prédikációjának (*Isten bosszulása az üldözökön*) felütésében felsorolja azt a négy bűnt, amelyek a Szentírás szerint a lehangosabban kiáltanak az isteni bosszúállásért: a szegények nyomorgatása, a munkás bérének megtartása, a sodomaiak éktelen vétke, azaz romlott, istentelen életmódja és az ártatlan vérnek, kiváltképpen a mártírok vérének kiontása. Köleséri magyarázata szerint a meggyilkolt mártírok megdicsőült lelke bosszúért kiált, de ez a kíváncsi nem vétkes indulatból ered, hanem az arra való szent törekvésből, hogy az Úr az ő igazságának dicsőségét kinyilatkoztassa az egyház ellenségeinek megbüntetésében és az igaz ügynek napfényre hozásában. A bizonyágként felhozott bibliai példából kitűnik, hogy a szerző mindenekelőtt a valódi vértanúságot méltatja (pl. Káin megöli Ábelt, Akháb és Jézabel legyilkoltatja a prófétákat, Joákim megölette a jámbor Uriás prófétát), ugyanakkor a Saul által üldözött Dávidot, s ennek korabeli párhuzamaként a 17. század végi protestánsüldözés elszenvedőit – mint a prédikáció címzettjeit – is a mártírok közé sorolja.¹¹

Míg Magyarinál és Kölesérinél az ige közvetítőinek szenvedése és esetleges halála az isteni büntetés kiváltó okaként jelenik meg, addig Kocsi Csergő Bálint (1647–?, református lelkész) a *Narratio brevis de oppressa*

⁹ *Galeria omnium sanctorum: A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete.* Szerk. és ford. Makkai László. Bp., 1976. 137, 160.

¹⁰ *Magyar István: Az országokban való sok romlásoknak okairól.* Sárvár, 1602 (RMK I. 379); *Magyar István: Az országokban való sok romlásoknak okairól* (Sárvár, 1602). Kiad. Ferenczi Zoltán. Bp., 1911. 100–101.

¹¹ *Köleséri Sámuel: Arany alma avagy alkalmas idöben mondott ige.* Debrecen, 1673 (RMK I. 1144). G3v–G7r.

libertate ecclesiarum Hungaricarum (a fordító, Bod Péter által adott jelképes címen: *Kösziklán épült ház ostroma*) című művében (1676) az Úr szolgáinak üldöztetését és mártíromságát az égi megtorlás egyik megnyilvánulási formájaként veszi számba. A Simonideshez és Masniciushoz hasonlóan gályarabságra ítélt, majd onnan szabadult Kocsi Csergő emlékirata a magyarországi protestáns egyházak szabadságának elnyomásáról, a Pozsonyba citált lelkészek szenvedéseiről és haláláról szól. A fogoly papok Istenhez szóló könyörgésének egy részlete illeszkedik a gondolatmenetünkbe: „Megesmerjük keserves könyhullatással, oh kegyelmes atya, a mi bűneinket, melyekkel nem a földi méltóságot, amint vádoltatunk, hanem te szent felségedet bántottuk meg, elhisszük, hogy azokkal érdemlettük, hogy nem csak a pogányoknak igája legyen rajtunk, hanem akik keresztyéni nevet viselnek, azoktól is üldöztessünk; megvalljuk a mi lelkünk keserűségével, hogy a mi és egész nemzetünknek bűneivel érdemlettük mind e gonoszokat, hogy mind a körülöttünk valóknak csúfságul kitétetünk.”¹²

Ugyanakkor Kocsi Csergő ebben az írásában arra is rámutat, hogy a sanyargatott lelkészek véráldozata nem hoz általános, mindenkire kiterjedő bűnbocsánatot, például az üldözők és bántalmazók semmiképp nem részesülhetnek a mártíromságért kijáró megtisztulásban és üdvözülésben. Kocsi Csergő elbeszélése szerint a rabságban sínylődő és kényszermunkára fogott papokat egy napon meglátogatta a jezsuita Nicolaus Kellio a nagyszombati hitsorsosai kíséretében. Kellio ekkor odaszólt a foglyoknak, hogy ezt a nyomorúságot saját maguknak köszönhetik, és dolgozzanak csak serényen, mert Isten erre rendelte őket. A rabok azt felelték, hogy miként Krisztus halála nem mentette meg Pilátust, Heródest és Kajafást a kárhozattól, úgy az ő áldozatuk sem lesz hasznára azoknak, akik őket nyomorgatják.¹³

A reformáció sokrétű mártír- és mártíriumértelmezése szerint tehát a mindennapokban és különösen a szenvedések közepette megmutatkozó állhatatos hit, a hitben való megmaradás képessége alapján tekinthető valaki mártírnak, a vértanúság pedig nem minősül külön érdemnek. A mártírium a lutheri-melanchthoni eszkatológia argumentumaként és attribútumaként egyaránt funkcionálva szoros kölcsönhatásba került a wittenbergi történelemszemlélettel, a reformáció sorsértelmezését meghatározó vallásos ideológiával.¹⁴ A magyarországi kálvinista értelmiség tudatosan forgatta az alapműveknek számító külföldi protestáns mártírológiákat, például Jean Crespin, Heinrich Pantaleon, Ludovicus Rabus és John Foxe munkáit, ez többek között Szőlősi Mihály, Szőnyi Nagy István és id. Köleséri Sámuel

¹² Galeria omnium sanctorum i. m. 45.

¹³ Uo. 83.

¹⁴ *Pénzes Tiborc Szabolcs*: Kecskeméti Alexis János és Magyarai István wittenbergi történelemszemléletbe ágyazott mártírium-felfogása. In: *Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15–19. században*. Szerk. Fazakas Gergely Tamás, Imre Mihály, Száraz Orsolya. Debrecen, 2015. 72–78.

itt vizsgált kiadványainak margináliáival és citátumaival támasztható alá.¹⁵ Ezek a mártirologiai vonatkozású külföldi források és az azokat közvetítő hazai munkák így minden bizonnyal a 17. század végi debreceni értelmiség körében is népszerűek voltak, hiszen a belőlük merített tudásanyag a tanulmányunk tárgyát képező halotti költemények egy részében is megjelenik.

2. Mitizálás

A 17. század utolsó évtizedeiben keletkezett magyar nyelvű verses korpuszból válogatva több példát is tudunk említeni a bibliai nevek mártirologiai jelentésben való alkalmazására.¹⁶ Czeglédi István (1619–1671, református lelkész) polemikus jellegű írásaival kiváltotta a római katolikus papok nemetszését, s ebből kifolyólag 1670 elejétől elkezdődött a kálváriája. Vagyonát elharácsolták, őt pedig megkínozták és fogságba ejtették, végül 1671. május 27-én Pozsonyba idézték a *delegatum iudicium* elé. Súlyos betegen indult útnak feleségével, de célját nem érte el, Nagyszombat határában június 5-én meghalt, két nappal később temették el Pozsonyban.¹⁷ A családtagok és barátok Czeglédiről koruk dicsőséges mártírjaként emlékeztek meg búcsúztató költeményeikben.

Id. Köleséri Sámuel tizennégy éves volt, amikor édesanyja újra férjhez ment, ekkor kezdődött a kapcsolata az előbb kassai rektorként, majd néhány évvel később már tállyai lelkészként szolgáló Czeglédivel. A fiatalember külföldi peregrinációja idején disputációinak ajánlásaiban is megemlítette mostohaapját, majd hazatérve hozzá közeli városokban viselt papi hivatalt, amely tényező jelentősen előrelendítette a közöttük lévő családi-baráti kötelék alakulását. Czeglédi István 1671-ben bekövetkezett halála után maga Köleséri gondoskodott az elhunyt utolsó nagy művének, a *Sion várának* kiadásáról, tőle származik az ajánlólevél, a rövid előjáró beszéd, Czeglédi életrajza, továbbá a tizenegy költeményből álló versgyűjtemény egyik darabja is, amelyet „fui szeretetből” az „Edes Attya helyett való Szerelmes lelki Attyának” címezett.

Ebben a versben Köleséri az elhunytat a második Illésnek, önmagát pedig a próféta utódjának, Elizeusnak nevezi. Ahogy Elizeus édesapjaként szerette Illést, úgy Köleséri is hasonlóképpen érez Czeglédi iránt. Illés az egész életét a bálványimádás elleni harcnak szentelte, a pogány istenség imádói ellen erőszakkal lépett fel Izraelben, majd Jezabel királyné haragja elől menekülve hosszas vándorlásra kényszerült. Köleséri költeménye szerint Czeglédi ezzel párhuzamban a magyar Izrael lelki bajnívója volt, hitvitázó-prédikációs tevékenységével pedig hasonló célokat szolgált és annak

¹⁵ *Csorba Dávid*: Kora újkori kálvinista mártírműfajok magyar földön. *Studia Litteraria* 51. (2012) 49.

¹⁶ *Hargittay Emil*: A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben. In: *A magyar művelődés és a kereszténység*. Szerk. Jankovics László, Monok István, Nyerges Judit. Bp., 1998. 731–742.

¹⁷ *Zoványi J.*: Magyarországi protestáns i. m.

következményeként hasonló megpróbáltatásokat szenvedett el, mint egykor Illés.¹⁸

Köleséri szívéhez közel állt mostohaöccse is, akit leveleiben, hivatalos irataiban csak Palkóként emlegetett.¹⁹ Czeglédi Pál (1659–1712, református lelkész) költeményében Krisztus vitézeként, erős Dávidként utal elhunyt édesapjára, aki az isteni szó fegyverével küzdött az Antikrisztus kevély katonái ellen. A kesergő ifjú leginkább azt fájlalja, hogy atyját betegsége ellenére is szüntelenül gyötörték, tárgyalásra citálták, nem hagyták betegágyában nyugodni, és akárcsak Pétert, őt is arra kényszerítették, hogy tömlőben sínylődjön. Az nem derül ki a versből, hogy Czeglédi Pál itt a Nero vagy pedig a Diocletianus császár idejében mártíromságot szenvedett Péterre gondol-e, hiszen mindkettejüket megkínozták és bebörtönözték a kivégzésük előtt.²⁰

Az előbbi Dávid, Krisztus vitéze párhuzamot Martonfalvi Tóth György (1635–1681, református tanár) a legapróbb részletekig kibontva vezet végig a Czeglédi Istvánt dicsérő költeményén. Czeglédi kassai működésének idején Martonfalvi kollégiumi tanár volt Debrecenben, az ugyancsak Debrecenben szolgáló Kölesérihez és annak családjához szoros baráti kötelék fűzte,²¹ így érthető módon ő is versben adott hangot a Czeglédi meghurcoltatása miatt érzett fájdalomnak. Miként Dávid legyőzte Góliátot és megmentette Izraelt a gyalázattól, úgy Czeglédi is felülkerekedett a nagy Góliátokon, és megóvta a keresztényeket a Pápa kútjaiból folyó kárhóztatásoktól. Dávid követ verte le Góliátot, Czeglédi a Szentírással igazta le a káromló jezsuitákat. Góliátnak a saját fegyvere lett a végzete, a jezsuiták is tulajdon írásaikkal cáfolták meg magukat. Dávidnak igaz társa volt Jonatán, Czeglédit is szeretik hűséges barátai, Isten nyájának jólelkű pásztorai. Ahogy Dávid erejét megénekelték, úgy Czeglédi vitézségéről is beszélni fognak a keresztények. Saul haragudott Dávidra és rosszat akart neki, Czeglédinek is sok irigye volt, akik miatt annyi hányattatást kellett elszenvednie. Martonfalvi a hasonlóságok felsorolását egy jelentős eltérés megfogalmazásával zárja: Dávid csak életében győzte le Góliátot, de Czeglédi fennmaradt munkái révén holtában is felülkerekedett a pápisták fortélyán.²²

¹⁸ *Köleséri Sámuel*: Czeglédi Istvánnak emlékezetire emeltetett oszlop. In: Régi magyar költők tára, XVII. század: Az első kuruc mozgalmak korának költészete (1672–1686), 11. Szerk. Stoll Béla, Varga Imre. Bp., 1986. 11–13.

¹⁹ *Csorba Dávid*: „A’ sovány lelket meg-szépíteni”: Debreceni prédikátorok (1657–1711). Debrecen, 2008. 80–87.

²⁰ *Csorba D.*: „A’ sovány lelket i. m. 295–297.

²¹ *Posta Anna*: Martonfalvi Tóth György és id. Köleséri Sámuel kapcsolatai a halálukra összeállított versgyűjtemények tükrében. Egyháztörténeti Szemle 23. (2022) 5–34.

²² *Martonfalvi György*: Czeglédi István dicséretére. In: Régi magyar költők tára i. m. 292–294.

Szathmárnémethi Mihályt (1638–1689, református esperes) 1672-ben üzték el gönci papi hivatalából, Debrecenbe menekült, majd 1673-ban már Kolozsváron lelkészkedett. Porcsalmi András (1617–1681, református esperes), aki Szathmárnémethi Kolozsvárra érkezésekor már hatodik éve tevékenykedett a város lelkészeként, versben köszöntötte kollégáját legújabb munkájának megjelenése alkalmából. Porcsalmi az üdvözlőkölteményben megemlékezik Szathmárnémethi üldöztetéséről, amikor számkivetettként kellett bujdosnia Erdélyben. A gönci egyház egykori pásztorát Ábrahámhoz hasonlítja, aki Khaldeából kivonulva Kánaán földjét járta, nem volt semmije és hosszú ideig vándorlásra kényszerült.²³

Simonides János, a gályarabságra ítélt, majd szökése után a wittenbergi egyetemen is tanulmányokat folytató felvidéki evangélikus lelkész az *Exul praedicamentalis* című művében (1679) örökítette meg az exuláns éveikhez kapcsolódó fájdalmas tapasztalatait és emlékeit. Simonides a latin nyelvű disztichonos költeményben vázolt eseménysort terjedelmes jegyzetapparátussal kíséri. A lábjegyzetek jórészt a forrásokra való hivatkozásokat és a kora újkori mártírium mitológiai párhuzamait tartalmazzák. A költő a bibliai könyvekből és az antikvitás irodalmából egyaránt hoz analógiákat, példatárát a szinkretizmus jellemzi, a paradigmák szoros interferenciájára törekszik, alkotói technikájában és látásmódjában a wittenbergi egyetemi környezet kulturális hatásait mutatva.²⁴

Az összevetés alapját egyfelől az átélt szenvedések, másfelől a gyötrelmek közepette tanúsított állhatatos hit adja. Simonidesnek és száműzött társainak hasonló kínzásokat kellett elszenvedniük, mint Péternek és Lőrincnek. Az előbbit Diocletianus császár, az utóbbit Valerianus császár börtönözte be és égettette meg hosszas sanyargatás után. Az Absalom lázadásakor Jeruzsálemből menekülő Dávid, aki lemeztelenített lábakkal hágott fel az Olajfák hegyére, szintén érzékletes párhuzamnak bizonyul, a tengeri gyötrelmeket elszenvedő Jónás pedig a gályákon szenvedők archetípusa. Ahogy a Szentírásban Jónásnak, úgy az antik mitológiában Thészeusz is komoly testi-lelki megpróbáltatásokat kellett kiállnia, de bátorságukkal, erejükkel és rendíthetetlen hitükkel minden akadályt sikerült legyőzniük. Simonides Hercules példájával, miszerint a hős munkáit elvégezvén az Olümposzra jutott, és az istenek halhatatlansággal jutalmazták, a szenvedésekért és a hitben való megmaradásért kijáró égi jutalmat helyezi kilátásba, ezzel kitartó helytállásra buzdítva sorstársait.

A párhuzamteremtésre újabb lehetőségek kínálkoznak a családi-baráti kötelékek tárgyalásakor. Például amikor Simonides az otthon maradt asszonyokról beszél, akik osztoznak férjeikkel a száműzetéssel járó kíno-

²³ *Porcsalmi András*: Szathmárnémethi Mihály munkájához. In: Uo. 30–31.

²⁴ *Imre Mihály*: Johann Simonides Nápolyban: A mártírológiai elbeszélés egy változata a 17. században. In: Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15–19. században. Szerk. Fazakas Gergely Tamás, Imre Mihály, Száraz Orsolya. Debrecen, 2015. 121–136.

kon, a hitvesi, özvegyi hűség és kitartás legszebb bibliai és mitológiai példái kerülnek elő: Ábrahám felesége, Sára, Ahasvérus király hitvese, Eszter, Boáz asszonya, Rúth, továbbá Odüsszeusz felesége, Pénélopé, Hektór özvegye, Andromakhé és a férjét idejekorán elveszítő Laodamia. Aeneas említésével, aki idős apját, Anchisest a vállaira véve menekítette ki az égő Trójából, a gyermeki szeretetnek és gondosságnak (pietatis filialis) az érényére, illetve az egymástól elszakadni kényszerülő szülők és gyermekek fájdalmára emlékeztet a költő. Végül az exilium idején szövődő barátságokról is beszél Simonides, hogy a számkivetettek igaz társaik, szinte testvéreik egymásnak a bajban, a próbatételek során, akárcsak Theseus és Pirithous, Orestes és Pylades, Castor és Pollux vagy Damon és Pythias.²⁵

A verses munkák mellett a prózai műfajokból is tudunk példákat hozni a mitizálásra. Rhédey Ferenc (1610–1667, 1657 és 1658 között erdélyi fejedelem) életének minden szakaszában igaz hitéről, kegyességéről tett tanúbizonyságot, támogatta a református egyházat és iskolákat, naponta forgatta a Szentírást, így kortársai a buzgó vallásosság és a keresztény erkölcsiség mintaképeként tekintettek rá. A temetésén prédikálók halotti beszédekben egy-egy állhatatos hitéről ismert bibliai személlyel vonták párhuzamba az egyház jámbor patrónusát. Czeglédi István Énokhoz, Eszéki István Jóbhoz, Görgei Pál Jákóbbhoz és Illéshez, Szántai Pócs István pedig Ábrahámhoz hasonlítja Rhédeyt, továbbá Szántai Pócs és Görgei az egykori fejedelem halálát a nemzetet sújtó isteni büntetéssorozat részeként értelmezi.²⁶

Nicolaus Zaffius (1620–1677, svájci református lelkész) az 1670-es években aktívan közreműködött a magyarországi gályarabok Nápolyból való kiszabadításában. Latin nyelvű levelezésében nyomon követhető az események alakulása, az 1676. február 29-én írott levelében a fogságból szabadult papokat az oroszánok közül szabaduló Dániellel, a babiloni tüzes kemencéből menekülő három zsidó férfival és a cetből, a tengeri gyötrelmekből menekő Jónással veti össze.²⁷

Johann Heinrich Alsted (1588–1638, német protestáns teológus) bibliai enciklopédiájának (1625) *Prosopographia sacra* című fejezetében a bibliai nevekkel kapcsolatos műveltséganyag tudományos igényű összefoglalására vállalkozott. Összesen 425 bibliai személy jellemző tulajdonságait írta le, amely átfogó, rendszerezett bemutatás, az alapvető bibliaismeret mellett kiindulási alapként szolgálhatott a nevekkel történő mitizáláshoz

²⁵ *Johannes Simonides*: Exul Praedicamentalis, Per decem Classes Rerum Didactice, Canonice, Problematicae, diductus. Wittebergae 1679 (RMK III. 3026). A1r–G1r.

²⁶ *Luffy Katalin*: „Romlás építőinek fognak nevezetni”: Prédikatori szerepek és alkalmi beszédek az Erdélyi Fejedelemség válsága idején. Debrecen, 2015. 78–98.

²⁷ *Thury Etele*: Adatok a magyar protestáns gályarab-lelkészek történetéhez. Bp. 1912. 182–195. A Zaffius-levelekről bővebben ld. *Imre Mihály*: Consolatio és reprezentáció – mártírok vigasztalása Zürichben. *Studia Litteraria* 51. (2012) 161–188.

a 17. század második felében. Alsted két esetben használja a mártír megnevezést a jellemzések során, előbb Keresztelő Jánost az Újtestamentum első mártírjának nevezi, majd a Nero által kivégeztetett Péterről beszél, aki megkapta a mártírok koronáját. Ezenkívül számos jellemzésben találunk még mártírológiai szempontból értelmezhető, hasznosítható elemeket. Például Sára, Ábrahám felesége önként követte a férjét a száműzetésbe, kegyessége és odaadása miatt minden asszony számára példaképként szolgálhat, vagy Jákob, a szelíd, istenfélő férfi, aki különféle balszerencsés események után arra kényszerült, hogy Egyiptomba meneküljön.²⁸

3. A debreceni gyászversgyűjtemények

A jellegzetesebb bibliai alakok, próféták előfordulására viszonylag sok példát tudunk hozni a debreceni gyászversgyűjteményekből is. Rápóti P. Mihály Elizeussal, Kecskeméti S. János Illéssel, Mihályi Sz. Márton Jóbball, Ispánki István pedig Énókkal azonosítja Szilágyi Tönkö Mártont.²⁹ Zoványi Jánosban barátja, Köleséri Sámuel halála olyan mély fájdalmat keltett, amelyet Dávid érzett Jonatán elvesztésekor.³⁰ Pósalaki János a sorra egymás után eltávozó papokat Mózeseknek hívja,³¹ Makodi János Gedeonnak, Szikszai P. János pedig Áronnak nevezi Kölesérit.³² Bánfihunyadi Ferenc Ábrahámként, Izsákként és Jákobként, Bogdányi Mihály Gamalielként utal Martonfalvi Tóth Györgyre,³³ Köleséri Sámuel pedig a másik Jojada-ként említi Nógrádi Mátyást.³⁴

Ahogy a felsorolt bibliai nevekhez, úgy a versgyűjteményekben szintén szereplő Argoszhoz és Atlaszhoz kapcsolódó történeteknek is lehet mártírológiai olvasata. Például Argosz, Héra százszemű, óriás termetű pásztor a róla szóló mítosz nyomán a kitartó éberség, a vigyázó tekintet és a lelkipásztori hivatal szimbóluma lett, egyszersmind az életét a kötelessége teljesítésének alázatosan és hősiiesen alárendelő mitológiai alakként is tekinthetünk rá. Vecsei András a zsenge bárányokat legeltető, éber Argusnak nevezi Felvinczi Sándort,³⁵ Báthori János pedig a debreceni nyáj Argusaként emlékezik Szenci A. Pálra.³⁶ Atlasz, a titán, aki a Zeusztól kapott büntetés értelmében a vállain tartja az égboltot, egyfelől a biztos tartóoszlopot, a támaszt, a védelmet és a segítséget, másfelől a kötelességtudatot és az áldozatkészséget is jelképezheti. Szőlősi Pál költeményében Nógrádi

²⁸ *Johann Heinrich Alsted: Triumphus Bibliorum Sacrorum Seu Encyclopaedia Biblica.* Francofurti 1625. Hh8r–Nn1r.

²⁹ Honor posthumus i. m. B2v–B3r, B4r, E2v, F1r.

³⁰ Brabaeum vitae i. m. A4r.

³¹ Uo. B3v.

³² Uo. B4v, C1r.

³³ Lamentum metricum i. m. B3r, C2r.

³⁴ Parentatio lugubris i. m. A3r–v.

³⁵ Hedera poëtica i. m. IIII2r.

³⁶ Epicedium perennitatis i. m. E2v.

Mátyás mint a papok hajóját megtartó Atlasz, vagyis oszlop (columna) jelenik meg.³⁷

A kései ókeresztény kortól kezdve az *Athleta/Miles Christi* (Dei) fogalom két jelentéskörben volt használatos: egyfelől a Krisztusért és a gyülekezetért áldozatos harcot vívó egyházi személyeket, katonákat, másfelől hivataluktól függetlenül a küzdő egyház minden egyes tagját értették rajta.³⁸ A figura az utóbbi jelentésben a halotti verses nyomtatványok közül öt gyűjteményben, azokon belül pedig összesen nyolc szöveghelyen fordul elő.³⁹ Kölgyesi Balázs versében Felvinczi Sándor Isten kíséretében, az Úr bátor Athletájaként éppen Babilon és az Orcus (Alvilág) gonosz birodalmát készül leigázni, amikor váratlanul a vad halál lándzsáinak martalékaul esik.⁴⁰ Sztropkai P. Istvánnál ugyancsak Isten vitéz Athletájaként (fortis *Athleta Dei*),⁴¹ Körösi Mihálynál pedig a pannóniai vidékeken jó szolgálatot tett és most a megérdemelt égi örömöket élvező katonaként (*Athleta*) jelenik meg Felvinczi.⁴² Az utóbbi két költő a küzdelem lelki jellegét (spiritualis) is hangsúlyozza, hogy a debreceni pap lélekben, lelki értelemben (corde) szállt szembe ellenségeivel, és aratott győzelmet felettük. Dobosi N. Mihály isteni katonának (*Miles divine*) szólítja Felvinczit, aki az ellen-

³⁷ Parentatio lugubris i. m. C3v. Az oszlop-ember metaforát általánosságban a vezető pozíciót ellátó, a közösség számára támaszt, oltalmat jelentő személyekre (uralkodók, főpapok, főbírók) alkalmazták a korszakban. Az alapvetően bibliai meghatározottságot mutató szóképet a halotti versek és prédikációk jellegzetes topikus fordulataként tartják számon. A toposz hagyományozódásáról és a halotti prédikációkban való szerepéről ld. *Oláh Róbert*: Debrecen „oszlopai”: A főbírókat búcsúztató halotti beszédek tanulságai. In: *A debreceniség mintázatai: Városi identitás és a lokális emlékezet rétegei a kora újkortól napjainkig*. Szerk. Fazakas Gergely Tamás, Bódi Katalin, Lapis József. Debrecen, 2020. 90–110. Atlaszt több szöveghelyen a columna-toposz szinonimájaként használják a költők, ez magyarázza a név többszöri előfordulását a nyomtatványokon belül: Honor posthumus i. m. A4r (Losonczy András verse), B3v (Debreceni Ember Pál verse), Lamentum metricum i. m. B3v (Czeplédi János), C3v (Várad Sámuel).

³⁸ Az *Athleta Christi* toposz történetének és ideológiai hátterének részletes áttekintését ld. *Bitskey István*: Az *Athleta Christi* eszménye a végvári harcokban. In: *Végvár és mentalitás a kora újkori Európában*. Szerk. Berecz Mátyás, Bujdosné Pap Györgyi, Petercsák Tivadar. Eger, 2015. 65–76.

³⁹ Lamentum metricum i. m. D1v (Pathai C. István verse), Brabaeum vitae i. m. B4v (Decsi János verse), Hedera poëtica i. m. III1r, III2r–v, IIII1r (Kölgyesi Balázs, Sztropkai P. István, Körösi Mihály és Dobosi N. Mihály versei), Epidedium perennitatis i. m. E4r (Vecsei Péter verse), Honor posthumus i. m. E1r (Vári F. György verse).

⁴⁰ Hedera poëtica i. m. III1r.

⁴¹ Uo. III2r.

⁴² Uo. III2v.

ség sűrűjéből egészen a csillagokig menetelt.⁴³ Vári F. György költeményében Szilágyi Tönkö Márton, az életében colliphiummal (tápláló húsféleség) jóllakott Athleta most már az Erebusban (Alvilágban) élvezheti az ambróziát.⁴⁴ Pathai C. István Krisztus kiszolgált Athletájának (Emeritus Christi Athleta) nevezi Martonfalvi Tóth Györgyöt, aki levervén a világban dúló háborúkat, most pihenőre tér.⁴⁵ Vecsei Péter és Decsi János a páratlan kegyességű és bátorságú Athletákat, azaz Szenci A. Pált és Köleséri Sámuelnek nélkülözni kénytelen, gyászoló Egyházzról és gyülekezetről beszélnek.⁴⁶

Az áldozatkész, hős katona alakja néhány szöveghelyen konkrétan, az antik és bibliai mitológiából merített héroszok formájában jelenik meg. Például Debreczeni K. János az erényesség fegyverzetét magára öltött Hectorral,⁴⁷ Czeglédi P. Pál pedig Achilleusszal azonosítja Szilágyi Tönköt.⁴⁸ Gönczi A. Pál a sorra egymás után elhulló debreceni lelkészeket (Martonfalvi Tóth György, Keresztúri G. Bálint, Kabai Bodor Gellért, Komáromi Csipkés György, Nógrádi Mátyás) a Gilboánál elesett izraelita hősökkel (Saul, Abinadab, Malkisuát, Jonatán) állítja párhuzamba.⁴⁹

Mindezek mellett különös figyelmet kell szentelnünk egy másik, a verses nyomtatványok egy részében ugyancsak visszatérő motívumként megjelenő mitológiai alaknak. A Palinurus-figura az eddig elemzett képek közül kiemelkedik, ugyanis a halotti versgyűjtemények keretein belül különlegesen összetett jelentéssel bír, magába sűríti a korszakra jellemző mártír- és mártíriumértelmezéseket, a vonatkozó történelmi kontextust, vallási-ideológiai irányzatot, illetve a vele azonosított személyek tipikus szerepköreit, tulajdonságait.

Palinurus alakja Vergilius *Aeneis*-ében összesen hat alkalommal jelenik meg.⁵⁰ A költő az egyes szöveghelyeken az eposz visszatérő szereplőjének különféle jellemvonásait világítja meg. A harmadik énekben Aeneas mesél a karthagóiaknak az addigi útjukról, kalandjaikról, megpróbáltatásairól. Például amikor Kréta partjairól továbbindultak, és a tengeren hajózva a végső letelepedés helyét keresték, váratlanul vihar tört ki. Minden sötétségbe borult, azt sem tudták, hogy éjjel van-e vagy nappal, három napon át tévelyegtek a vízen. Palinurus, Aeneas vitéz kormányosa vakon is arra törekedett, hogy hajójukat mielőbb biztonságos révbe vezesse (3, 201–204). Aztán a jóslatot követve egyre csak Itáliát kutatta a hajóhad, szelték a vizeket, éjjelente pedig a szárazon pihentek meg. Csak Palinurus nem lankadt, az éjszaka közepén a szelek zúgását és a csillagok járását kémlelte,

⁴³ Uo. IIII1r.

⁴⁴ Honor posthumus i. m. E1r.

⁴⁵ Lamentum metricum i. m. D1v.

⁴⁶ Brabaeum vitae i. m. B4v, Epicedium perennitati i. m. E4r.

⁴⁷ Honor posthumus i. m. A4r.

⁴⁸ Uo. A4v.

⁴⁹ Parentatio lugubris i. m. B4v.

⁵⁰ *Publius Vergilius Maro: Aeneis*. Ford. Kartal Zsuzsa. Bp., 1987.

hogy másnap békés időjárási körülmények közt folytathassák az útjukat (3, 512–519). Majd a szörnyű Charybdisszel való találkozásuk során Palinurus biztonsággal kormányozta át a hajót a vad örvények sorozatán, míg nem a Cyclopsok partjára vetődtek (3, 561–569).

Az ötödik ének elején Aeneas és társai Karthagót hátrahagyva már-már továbbhaladnának az útjukon, mikor ismét tengeri vihar közeleg, Palinurus azt javasolja vezérének, hogy maradjanak Szicíliában, amíg elmúlik a veszély. Aeneas pedig kormányosa szavát megfogadva azonnal elrendeli a hajók lehorgonyzását (5, 10–34). Ugyanennek az éneknek a végén Venus könyörög Neptunusnak, hogy ne zúdítson több akadályt Aeneasék elé, engedje meg nekik, hogy végre elérjék az ausoniai kikötőt. Neptunus már Trója alatt is védelmezte Aeneast, így most, az újabb szükség idején is megsegíti: népével együtt biztonságban meg fog érkezni Itáliába, de cserébe társai közül egyvalaki a tengerbe fog veszni. Néhány sorral odébb kiderül, hogy Palinurus az, akinek az életével kell fizetnie a célba érésért. Az éjszaka leple alatt Somnus, az Álom istene Palinurus egyik bajtársának, Phorbasnak a képét magára öltve alvásra csábítja a megfáradt kormányost. Ám Palinurus nem akar pihenni, nem akarja másra bízni a vezetést, nem akarja cserben hagyni Aeneast, így erősen megmarkolva a lapátját elhatározza, hogy éberem fogja őrizni a posztját. Somnus az isteni rendeletet végrehajtva mégis álmot kényszerít a kapitányra, aki eltört kormánylapátjával együtt zuhan a hajóról a tengerbe. Aeneas az ötödik ének zárósoraiban a tragikus események háttéréről mit sem tudva siratja barátját, aki a természeti elemek kegyességében és saját szerencséjében olyannyira bizakodott, mégis méltatlan véget ért (5, 833–871).

A hatodik ének alvilági jelenetében Aeneas még utoljára találkozik Palinurusszal, aki elmondja, hogy a vízbe esve nem halt meg rögtön, hanem három napon át hanykolódott a hullámok közt. Mikor már partot ért volna, vad nép támadt rá, megölték, majd a testét temetetlenül hagyták, így nem kapott bebocsátást az alvilágba. Palinurus könyörög Aeneasnak, hogy keresse meg és hintse földdel a tetemét, vagy pedig isteni jobbival vezesse át a Styx sötét hullámain, hogy a lelke végre megnyugvást nyerjen. Végül Sibylla nyújt vigaszt a néhai kormányos szenvedéseire, jóslata szerint a helyiek fogják megadni Palinurusnak a méltó végtisztességet, halmot emelnek holtteste fölé, és magát a helyet is róla nevezik el (6, 337–381).⁵¹

⁵¹ A Palinurus-fok Horatiusnál (III, 4, 28) és Liviusnál (37, 11) is említésre kerül, az utóbbi locuson szereplő hely nem azonos az itáliai Palinurus-fokkal, hanem annak egy szamoszi névrokona: Quintus Horatius Flaccus *Összes versei*. Ford. Illyés Gyula. Bp. 1961. 193; *Titus Livius*: Róma története a Város alapításától: III. kötet (XXXI–XL. könyv). Ford. Muraközy Gyula. Bp., 2019. 301; Martialis pedig a 3, 78. epigrammájában a Palinurus nevet a görög etimológia szerint tréfásan újrivizelőnek magyarázza: „Ahogy ment a hajónk, Paulin, vizet egyszer eresztél: / Most ha megújrázod, hát te leszel Palinúr”, Marcus Valerius Martialis Epigrammáinak

Palinurus halálával a közösség érdekeit, társai boldogulását, a honfoglalást szolgálja. Tudta és beleegyezése nélkül válik azzá az áldozattá, amelyet Iuno haragjának csillapítására Neptunus jelölt ki a trójaiak számára, hogy biztonságosan célba érjenek. A történet korábbi pontjain is találunk utalásokat a kormányos áldozatkészségére. Mikor az Itáliába vezető utat keresik, Palinurus serényen végzi a dolgát, míg éjjelente a többiek pihennek, ő fáradtságot nem sajnálva az időjárás körülményeket tanulmányozza, halálának éjszakáján is egyedül ő van ébren, a veszélyes tengeri viharokkal és örvényekkel pedig gondolkodás nélkül, elsőként száll szembe.⁵² Palinurus mártíromságára a történet végkicsengése alapján, miszerint egyetlen ember halála sokak számára jelentett megváltást, a krisztusi áldozat antici-pációjaként tekinthetünk.⁵³

tizennégy könyve a Látványosságok könyvével. Ford. Csengery János. Bp., 1942. 137.

⁵² A Palinurus-epizód jelentésének összetettsége miatt régóta a filológusok érdeklődésének középpontjában áll, így az itt tárgyalt szöveghelyekhez a hazai és nemzetközi szakirodalomban egyaránt számos értelmezési lehetőség kapcsolódik: *W. S. M. Nicoll*: The Sacrifice of Palinurus. *The Classical Quarterly* 38. (1988) 459–472; *Ferenczi Attila*: Palinurus. In: *Corollarium: Tanulmányok a hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére*. Szerk. Czerovszki Mariann, Nagyillés János. Szeged, 2010. 50–55; *Seth Levin*: The Chilling Fate of Palinurus (Aeneid 5, 847–871). *Classical Studies at Dickinson College* (Podcast, 2017); *Dobos Barna*: A Szóbeszéd és az Álom bizonytalansága az Aeneisben. *Ókor* 16. (2017) 58–68.

⁵³ Az *Aeneis* „unum pro multis dabitur caput” sorának Jézusra vonatkozó bibliai párhuzama: Jn 11,50. Ez a krisztológiai értelmezés jelenik meg Guillaume Le Breton (William The Breton), 13. századi francia származású neolatin költő *Philippide* című művében is. Breton a 12 énekből álló, latin nyelvű, hexameteres verselésű, azaz a klasszikus minták (Homérosz, Vergilius) mentén megalkotott, ugyanakkor erősen krisztianizált és aktualizált eposzának invokáció részében Jézus Krisztust Palinurussal azonosítja. A szerző az alkotás folyamatára mint egy hajóútra gondol, és arra kéri a Megváltót, az ő Palinurusát, hogy vezesse a helyes irányba, lendítse át a zord tengeri akadályokon, vagyis segítse az írásban. A Krisztus-Palinurus metaforikus konstrukciónak a kortárs középkori forrásokban nem találjuk meg a párhuzamait, így azt Breton egyéni költői leleményeként értelmezhetjük. Breton kb. 1215 és 1225 között írta a *Philippide* című művét, amelynek az első modern fordítását Francois Guizot készítette el francia nyelven 1825-ben. A *Philippide* első angol nyelvű részfordítása pedig Gregory P. Stringer dolgozatának függelékében olvasható, ez utóbbit használtuk: *Gregory P. Stringer*: Book I of William The Breton's *Philippide*: A Translation. Thesis Submitted to the University of New Hampshire for the Degree of Master of Arts in History. 2010. Dante *Isteni színjátékában* is megjelenik Palinurus a békétlen lélek jelképeként, aki nem lépheti át az Acheron folyót, amíg nem temetik el és nem részesül rendes végtisztességben: *Robert M. Martinez*: Vergil's Palinurus in Purgatorio and the Rudderless Ship of State. In: *The Divine Comedy of Dante Alighieri: Purgatorio*. Ed. Robert M. Durling. Oxford, 2003. 597–600.

A halotti versgyűjtemények közül kettőben, a Szilágyi Tönkő Márton és a Felvinczi Sándor halálára készült nyomtatványokban, az antológiákon belül pedig összesen kilenc gyászkölteményben kerül említésre Palinurus, ezzel együtt pedig a vergiliusi Palinurus-epizód és a görög-római mitológia több jellegzetes, vonatkozó eleme is megjelenik a halotti versekben.⁵⁴

Kocsi Csergő János költeményében a csillagképek (Leo, Cygnus, Pegasus, Scorpius) mellett az ég és a tenger kémleléséről,⁵⁵ a viharhoz kapcsolódóan pedig a pusztító esőről (imber edax) és a vad szélről (ferus Boreas) is szó esik. Szilágyi Tönkő jó navigátorként szavaival és tetteivel mutatja meg a hívőknek a mennybe vezető utat.⁵⁶ Deáki Istvánnál a Sylvanuszal, vagyis Szilágyi Tönkövel azonosított Palinurus barna homokkal van beborítva, az 'arena fulva' jelzős kifejezés használata a mitológiai hős halálának körülményeire való utalásként értelmezhető. Nyíregyházi P. Sámuel magát Neptunust kéri számon, hogy miért ragadja el a hajójukról az ő Palinurusukat, vagyis lelkipásztorukat, Szilágyi Tönkőt.⁵⁷ Kémeri István versének középpontjában a hazatérés motívuma áll, Szilágyi Tönkő igazi Palinurusként arra vágyik, hogy biztonságos révbe vezethesse csapata hajóját a tengerről, de terveit nem sikerül végrehajtania, magukra kell hagynia társait.⁵⁸ Nánási N. Miklós hexameteres költeményében a Felvinczit jelképező Palinurusszal a sötét Eurus, azaz a délkeleti szél végez, a kormányos nélkül maradt, meg személyesített hajó pedig csupán azért könyörög, hogy legyen kedvező a széljárás és épségben hazatérhessen.⁵⁹ Vecsei M. István szomorúan állapítja meg, hogy Palinurus, azaz Felvinczi hátrahagyja a hajót a háborgó tengeren, és már nem irányítja a vitorlákat Thetisz művészetével.⁶⁰

A Palinurus-történettel párhuzamba állítva Felvinczi és Szilágyi Tönkő halálának krisztusi áldozatként való értelmezése a következő kontextusban képzelhető el. A hajóallegória klasszikus interpretációja szerint a hajó az egyházat, a kormányos pedig Jézus Krisztust jelképezi. A kormányos – Palinurus – Szilágyi Tönkő/Felvinczi megfeleltetés pedig szükségszerűen maga után vonja az elhunytak Krisztussal való azonosításának lehetőségét. Ezt a magyarázatot erősíti az Énekek éneke (völegény–menyasszony, Jézus Krisztus–Egyház) szimbolikájára való rájátszás is: Szenci A. János és Pataki C. István például Sion szűz leányáról (Virgo Sionis), a férjétől megfosztott özvegyről (viduata Marito Virgo) és az ingatag tengeren magára hagyott

⁵⁴ Honor posthumus i. m. A4r–v (Szenci A. János verse), C4v–D1v (Kocsi Csergő János verse), D4r (Vári F. György verse), D4v (Nyíregyházi P. Sámuel verse), E1v (Deáki István verse), G1v (Kémeri István verse); Hedera... 1686, II3v (Vecsei M. István verse), II4r (Nánási N. Miklós verse), II4v (Pataki C. István verse).

⁵⁵ Honor posthumus i. m. D1r.

⁵⁶ Uo. D1r.

⁵⁷ Uo. D4v.

⁵⁸ Uo. G1v.

⁵⁹ Hedera poetica i. m. II4r.

⁶⁰ Uo. II3v.

jegyesről (sponsa) beszélnek. A kormányosát vesztett hajó a viharos tengeren hánykódik, az Úr haragjában így bünteti a vétkes legénységet.

Ezzel összhangban a mártírológiai értelmezést megtámogatva mind a hat halotti versgyűjteményben megjelenik a vétkeseket büntető, haragos, félelmetes jobbival vad villámokat szóró Isten képe. Az Úr sűrű veszedelmekkel, próbatételekkel, gondokkal, bajokkal, éhínséggel, betegségekkel, háborúkkal és zsarnoksággal gyöttri a magyarságot, a papok és tanárok halála is a nép romlásából következő isteni harag rettentő következménye, jele, megnyilvánulása. Szenczi Szabó János a Szilágyi Tönkö halálára írott költeményében Debrecen példáján keresztül hívja fel a figyelmet arra, hogy a dekadenciából eredő büntetés korának aktuális problémája. Az Úr elvesz minden segítséget, támogatást a vétkesektől, megfosztja a templomokat papjaiktól és az iskolákat doktoraiktól.⁶¹

Innen nézve a kulcsfontosságú, vezető személyek halálára engesztelő véráldozatként is tekinthetünk, amely által lehetségessé válhat a vétkektől való megtisztulás és a majdani üdvözülés. Ez utóbbi gondolat teljességgel párhuzamba vonható a Kocsi Csergő költeményében olvasottakkal, miszerint Szilágyi Tönkö a mennyekbe vezeti híveit. A Palinurus-történet egyik sarkalatos pontja, hogy a főhős engedelmeskedik-e a fatumnak vagy sem. Az események végkimeneteléből levonható az általános érvényű következtetés: nincs helye az ellenállásnak, az istenek által előre elrendelt végzet elől senki sem menekülhet. Nyíregyházi P. Sámuel versének utolsó sorában ugyanez a gondolat visszhangzik. Arra a kérdésre, hogy Szilágyi Tönkönek miért kellett meghalnia, a következő válasz érkezik: „Mert a lélek bizonyos az igaz Istenben.” Azaz nem kételkedhetünk az isteni ítélet jogosságában és igazságosságában, el kell fogadnunk az Úr akaratát.⁶²

Konklúzió

A debreceni versgyűjteményekben elsratott személyek egész életüket áldozatos tanári-lelkészi szolgálatuk teljesítésének rendelték alá. Az emlékükre és tiszteletükre verset író költők, családtagok, barátok, kollégák a mitológiai párhuzamokkal tudatosan a bibliai-antik kulturális kölcsönhatások megteremtésére törekedtek. A szinkretizmus nemcsak a mitológiai nevek használatában nyilvánult meg, hanem a nevek mögött rejlő változatos mártírológiai tartalmak szintézisében is. Az első részben tárgyalt mártírdefiníciókból kitűnik, hogy a 17. században számos módon lehetett tanúbizonyosságot tenni az igazság ügye, az igaz keresztény vallás mellett. A nap

⁶¹ Honor posthumus i. m. B2v (Szenczi Szabó János verse), Lamentum metricum i. m. A3r (Nógrádi Mátyás verse), D2r (Ungvári P. Sámuel verse), Brabacum vitae i. m. B3v (Pósalaki János verse), C3v (Isaki L. János verse), Epicedium perennitatis i. m. E4r (Pósalaki János verse), E4v (Komáromi György verse), Hedera poetica i. m. II3r (Bonyhádi János verse), II4v (Pataki C. István verse), Parentatio lugubris i. m. B3v–B4r (Németi S. István verse).

⁶² Honor posthumus i. m. D4v.

mint nap Istent szolgáló és kegyes életmódot folytató személyektől az egyházat buzgón támogató híveken át a tényleges véráldozatot követelő esetekig egészen széles skálán mozgott a mártíromság fogalmának kora újkori interpretációja. A második egységben felvonultatott mitológiai példákból is a definíció ilyesfajta összetettségre következethetünk. A harmadik részben behatóan elemzett Palinurus-történet ugyancsak szintézisként, az addig tárgyaltak (áldozatiság, isteni büntetés és mitizálás) összegzéséeként, egységbe foglalásaként értelmezhető. A debreceni tanár-lelkészek halálának mártírológiai értelmezéséhez mintegy poétikai-retorikai keretként szolgál a Palinurus-mítosz, amely teljes mértékben rávetíthető az 1680-as, '90-es évek Magyarországnak jelenére. A történet dekódolását a halotti versek költői maguk végzik el, a mitológiai hajóutat és a kora újkori hajóallegóriát állítják párhuzamba egymással az összevetés alapjául szolgáló cselekményelemek mentén: a kormányos és az egyházi vezető, a legénység és a gyülekezet, a viszontagságos tengeri bolyongás és az aktuális koresemények (éhezés, háború, betegség), a haragos Iuno és a vétkes magyarságot büntető Isten, illetve az engesztelő véráldozat mindenki üdvösségéért. Az elhunyt debreceni vezetők idealizálása, eszményi mártírként való bemutatása egyfelől a laudációs folyamat klasszikus elemeként szolgált a korszakban, másfelől pedig a tragikus elmúlás közösségi áldozatként, azaz hasznos és értelmes halálként való felfogása a gyászfeldolgozást is nagyban elősegíthette.

JÁRVÁNYOK, BETEGSÉGEK A REFORMÁTUS EGYHÁZ TEOLÓGIAI IRODALMÁBAN¹

EPIDEMICS, DISEASES IN THE THEOLOGICAL LITERATURE OF THE
REFORMED CHURCH

Kónya Annamária
Eperjesi Egyetem, egyetemi adjunktus

ÖSSZEFOGLALÁS

A fertőző betegségek az emberi társadalmat a legkorábbi időktől kezdve egészen napjainkig kísérik. Ha túllépték a normális előfordulási gyakoriságot és járványokká váltak, akkor nem csupán orvosi problémát jelentettek. Befolyásolták a demográfiai és gazdasági fejlődést, de jelentősen alakították a társadalmi viszonyok alakulását is. Nem egy esetben a történelemben közvetlen kihatással voltak egy-egy történelmi esemény kimenetelénél. Mivel a múltban az emberek nem ismerték a fertőző betegségek közvetlen okait, a járványok előfordulását leggyakrabban az emberek bűneiért járó isteni büntetéssel magyarázták. A járványok és a hívő közösségekre gyakorolt következményeik az egyházban is tükröződtek. A járványok témája teológiai írásban, vallási traktátusokban vagy más típusú egyházi dokumentumokban, valamint magában a Bibliában is megjelenik. A tanulmány célja, hogy röviden bemutassa a járványok leírását és felfogását a református teológia irodalmában. A dolgozat két teológiai művet mutat be a pestisről a magyar királyságban a 17. században. A prédikációk és a teológiai művek célja az volt, hogy magyarázatot, megnyugtatást és biztonságot adjanak a híveknek. Mindkét értekezés szerzője a pestisjárványt az emberi bűnök isteni büntetésének tekintette. Egyben választ szeretnének adni a híveknek egy alapvető kérdésre, hogy érdemes-e és egyáltalán lehet-e elfutni a járványok elől. A prédikátorok a predestináció tanának szellemében arra buzdították a híveket, hogy legyenek bátrak, és higgyenek az isteni kegyelemben és üdvösségben. Ez az Istenbe vetett rendíthetetlen hit adhatott erőt és reményt a hívő keresztényeknek a legpusztítóbb járványok idején is.

ABSTRACT

Communicable diseases have accompanied human society from the earliest times to the present day. When they exceeded the normal incidence and became epidemics, they caused not only medical problems. They influenced demographic and economic development, but also significantly shaped the dynamics of social relations. In more than one case in history they have had a direct influence on the outcome of historical events. Because in the past people did not know the direct causes of infectious diseases, epidemics were most often explained by divine punishment for people's sins. Epidemics and their consequences for religious communities were also reflected in the Church. The theme of epidemics appears in theological writings, in religious tracts, and other types of church documents, as well as in the Bible itself. The purpose of this paper is to briefly present the description and understanding of epidemics in the liter-

¹ A tanulmány az APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17.-19. storočí* tudományos projekt keretében jött létre

ature of Reformed theology. The paper presents two theological works on the plague taking place in the Kingdom of Hungary in the 17th century. The purpose of the sermons and theological works was to give explanation, reassurance, and security to the congregation. The authors of both treatises saw the plague as divine punishment for human sins. They also want to answer a fundamental question for the congregation: whether it is worth running away from epidemics, and if so, whether it is even possible. In the spirit of the doctrine of predestination, the preachers encouraged the congregation to be courageous and to believe in divine grace and salvation. It was this unshakable faith in God that gave faithful Christians strength and hope even in the most devastating epidemics.

Kulcsszavak: járvány, pestis, református egyház, teológiai irodalom, Magyarország

Keywords: epidemic, plague, Reformed Church, theological literature, Hungary

A fertőző betegségek az emberi társadalmat a legkorábbi időktől kezdve egészen napjainkig kísérik, és a közelmúltban mi magunk is közvetlen részesei voltunk egy vilájjárványnak. Az orvostudomány a fertőző betegségek közé sorol minden olyan betegséget, amelyek az emberek közötti, illetve ember és állat közötti érintkezés útján terjed. Az átvitel módjai a közvetlen fizikai érintkezéstől, cseppfertőzés vagy testnedvektől kezdve változhatnak. A fertőző betegségek különböző csoportokra oszthatók, és a kórokozó szerint megkülönböztethetünk bakteriális (pestis, lepra, tuberkulózis, tífusz, tífusz, kolera vagy szifilisz), vírusos (himlő, kanyaró) vagy parazita (malária) jellegű fertőző betegségeket. Az előfordulás szempontjából megkülönböztethetünk olyan betegségeket, amelyek egy bizonyos földrajzi környezetre korlátozódnak, és nem lépik át a szokásos elterjedési területüket, míg mások a világ bármely pontján található gazdatestet.²

Ha egy fertőző betegség előfordulása meghaladja a normális vagy átlagos elterjedtségét, akkor járványról (epidemiáról), illetve vilájjárványról (pandémiáról) beszélhetünk. Annak ellenére, hogy az orvostudomány az elmúlt évszázadban óriási előrelépéseket tett, a fertőző betegségek terjedése, az új betegségek megjelenése, a különböző járványok váratlan kitörése még mindig sok olyan kérdést vet fel, amelyre a tudomány nem tud elégséges választ adni. Miért jelennek meg új fertőző betegségek, hogyan lehetséges, hogy egyes emberek megbetegednek, mások pedig nem, miért van az, hogy a betegségek egyes helyeken pusztítóbb következményekkel járnak, mint máshol, milyen tényezők játszanak szerepet a terjedésükben, és még sok más kérdés, amelyek az elmúlt két évben bizonyára nem egy ember fejében felmerültek. Ezek a kérdések néhány évszázaddal korábban is foglalkoztatták a tudós, de a laikus emberek gondolkozását.

² Dobson, Mary. Choroby postrach ľudstva. Bratislava : Slovart, 2009, p. 6-7.

A szokásos gyakoriságot meghaladó, járványokba torkolló fertőző betegségek mellett, hogy orvosi problémát jelentenek, az emberiség történelmi fejlődésének egyik fő tényezőjévé váltak. Befolyásolták a demográfiai vagy gazdasági fejlődést, de jelentősen alakították a társadalmi fejlődést is, vagy néha közvetlenül befolyásolták egy-egy történelmi esemény kimenetelét, alakulását. Egy kiemelkedő hadvezér fertőző betegségben bekövetkezett halála vagy egy járvány kitörése egy katonatáborban közvetlen hatással lehetett egy csata kimenetelére vagy egy adott politikai eseményre.³

Mivel a múltban az emberek nem ismerték a fertőző betegségek közvetlen okait, a járványok előfordulását leggyakrabban az emberek bűneiért, istentelen életükért stb. kapott isteni büntetésként magyarázták. A járványokat, különösen a középkorban és a kora újkorban, más katasztrófák is kísérték, mint például éhínségek, háborúk, különböző természeti katasztrófák, például vulkanikus tevékenység, földrengések, szélsőséges szárazságok vagy más időjárási ingadozások, az égbolton tapasztalható jelenségek (napfogyatkozások, holdfogyatkozások, üstökösök átvonulása stb.), vagy más furcsaságok (különböző fogyatékos vagy torz emberek vagy állatok születése). Gyakran azonosították a járványok okozójaként azokat az embereket, akik a társadalom peremén voltak, vagy akik hite, szokásai vagy hagyományai eltértek a többségi társadalomtól. Az emberi harag és frusztráció leggyakrabban a zsidó közösség tagjain volt levezetve, akik gyakran a keresztény lakosság véres pogromjainak áldozatai lettek.⁴

Mivel a pusztító járványok és a hívő közösségekre gyakorolt hatásaik az egyházban is tükröződtek, témáik számos teológus írásában, vallási traktátusokban vagy más típusú egyházi dokumentumokban, valamint

³ A magyar történelemben számos példa van a járványos betegségben meghalt királyokra, királynéokra, hadvezérekre. I. Lajos magyar király első felesége, Luxemburgi Margit pestisben halt meg, házasságuk gyermektelen maradt. 1439. október 27-én Habsburg Albert magyar uralkodó vérhasjárványban halt meg, mely a katonai táborban ütött ki az egyik oszmánok elleni harcban. Hunyadi János 1456-ban Belgrád sikeres védelme után pestisjárványban halt meg. Ismert példa Mária Terézia uralkodó, akinek több gyermeke lett a himlő áldozata (Károly József †1761, Mária Johanna †1762, Mária Jozefa †1767). Romsics Ignác (főszerk.): Magyarország története. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.; *Badinter, Elizabeth*: Macht und Ohnmacht einer Mutter. Kaiserin Maria Theresia und ihre Kinder. Wien, Zsolnay Verlag, 2023.

⁴ Az első, a járványokkal összefüggő nagyobb zsidóellenes hullám Európa-szerte a középkorban, az első pestisjárvány után tört ki 1348 és 51 között. Ez egyik ilyen nagy zsidóellenes fellépés 1349-ben volt Erfurtban, ahol kb. 3000 zsidó lelte halálát, de nagy mézárslátnak volt kitéve pl. Basel, Köln, Tulon, Barcelona város zsidó lakossága is. Ilyen zsidóellenes kitörések ismétlődtek más járványok, háborúk, felkelések időszakában is. *Chazan, Robert*. Židé středověkého západního křesťanského světa. Praha, ARGO, 2009.

magában a Bibliában is megjelennek.⁵ Természetesen a járványokat és más betegségeket is teológiai kifejezésekkel írták le, mint az isteni parancsolatokat megszegő emberiségre küldött ostorokat, büntetéseket.

A tanulmány megpróbálja bemutatni a járványok felfogását a protestáns egyházakban, konkrétan a kálvinista felekezetben. A dolgozat arra a kérdésre keresi a választ, hogy a reformáció és az új, haladó reformátori tanítás, a kálvinizmus lelki világa milyen mértékben volt képes, ha egyáltalán képes volt, megváltoztatni az egyház hagyományos felfogását a járványok felfogásáról és a járványok okairól az emberi társadalomban. Az is kérdéses, hogy a kálvinizmus természettudományokhoz való pozitív hozzáállása tükröződött-e valamilyen módon a református teológusok írásaiban, egyházi rendeletekben, és milyen mértékben, ha egyáltalán, tapasztalható volt a járványokról alkotott felfogásban.⁶

A középkorban és a kora újkorban viszonylag gyakori volt, hogy az emberek életük során többször és többféle járványhullámmal is találkoztak (ha persze elég szerencsések voltak ahhoz, hogy túléljék). A nagy reformátoroknak vagy teológusoknak gyakran voltak ilyen élményeik. A tanulmány témájára való tekintettel megemlíthetjük a svájci reformáció egyik első nagy alakját, Ulrich Zwinglit (1484-1531). Ő maga is kapcsolatba

⁵ Pl. „Megállapítottuk, hogy ez az ember valóságos pestis: lázadást szít a földkerekségen élő valamennyi zsidó között, és a Názáretiek pártjának a feje” (Apostolok cselekedetei 24,5); „Ha éhínség vagy pestis, gabonaragya, szárazság, sáska vagy fereg támad az országban, ha ellenség pusztítja e földet s szállja meg a város kapuit, ha bármiféle csapás vagy nyomorúság sújtja” (Krónikák II.könyve 6,28); „A pestis és Isten megbocsátása, (Sámuel II.könyve 24,10); „Kardot hozok rátok, hogy megbosszulja a szövetséget. Akkor majd városaitokba menekültök, de pestist bocsátok rátok és ellenségeitek kezére kerültek” (Leviták könyve 26,25); „Az Úr tehát pestist küldött Izraelre, és betervezer ember halt meg Izraelből” (Krónikák I.könyve 21,14)

⁶ A kálvinizmus, amelyet elsősorban alapítója, Kálvin János nézetei befolyásoltak, már a kezdetektől új felfogást hozott a protestantizmusba a természettudományok és azok felfogása iránt. A reformátor nézetei alapvető teológiai tézisein alapulnak, nevezetesen a predestináció tanán és Isten mindenhatóságának felfogásán. Az ember sorsát valamint az egész világegyetemhez hasonlóan a világot is kezdettől fogva a mindenható Isten határozta meg; a természet törvényei az ő hatalmának és akaratának vannak alávetve, és a kozmosz, valamint maga az ember mint természeti lény ennek megfelelően rendeződik. Ezért e törvények felfedezése, a makrokozmosz és a mikrokozmosz és annak rendje megismerése nem más, mint magának Istennek és hatalmának mélyebb megismerése. Szerinte a tudományos kutatásban nem lehet szó szerint ragaszkodni a Biblia szövegéhez, vagy a Bibliát valamiféle természettudományos tankönyvnek tekinteni. A Biblia mindenekelőtt Jézus Krisztus életének közvetítése, a róla szóló mű, ezért a hit és a vallás kérdéseire ad választ, nem pedig a világ belső működésére és törvényeire. Kálvin e nézetei nagyban befolyásolták a XVII. századi gondolkodás fejlődését Nyugat-Európában. *McGrath, E. Elister*: Kálvin. Budapest, Osiris Kiadó, 1996. 271.

került az 1519 augusztusában Zürichben kitört pestisjárvánnyal. Ez egy pusztító járvány volt, mivel a korabeli beszámolók szerint a város lakosságának egynegyede halt meg a betegségben. Akik tudtak, elmenekültek a városból, de Zwingli maradt, és folytatta prédikációs tevékenységét. Végül szeptemberben ő maga is megfertőződött a pestissel, és majdnem életét veszítette. Tapasztalatait egy nem sokkal később megjelent versében írta le.⁷ A három részből álló versben Zwingli leírja a fertőzést, a halálra várását és a felépülését. A legtöbb Zwingli-életrajzíró egyetért abban, hogy ez a szinte csodás gyógyulás bizonyos misztikus jelentőséggel bírt a prédikátor számára, mert tovább erősítette meggyőződését az egyházi ügyek reformjának szükségességéről.⁸ A prédikátor felhagyott az egyházzal szembeni békülékenyebb, inkább humanista irányultságú hozzáállásával, és radikálisabb kritikát kezdett hirdetni, különösen a böjt és a papi nőtlenség értelmezésével szemben. Gyógyulását isteni jelként értelmezte, hogy az általa megkezdett út helyes volt, és folytatni kell.

A járványokra és különösen azok teológiai értelmezésére vonatkozó utalások egy másik jelentős reformátor, Luther Márton (1483-1546) írásában is megtalálhatók. «Asztali beszélgetései» (Tischreden) című művében található olyan bejegyzések, amelyekben a reformátor többször is nyilatkozott a járványok okairól és azok hitbéli megítéléséről. Egy 1530 körül készült rövid elmélkedésében kifejtette nézetét a betegségek és a ragályok ördögtől származó eredetéről. Luther Márton 1532 őszén kijelentette, hogy „szerinte minden súlyos fertőző betegséget és járványt a Sátán küld, mert ő a halál fejedelme.” Ezért mondta Péter apostol: „Krisztus meggyógyít mindenkit, aki az ördög hatalma alatt van” (ApCsel 10,38). Ezért úgy gondolom, hogy általánosságban minden fertőzés az ördög csapásai és csapása. Ehhez azonban természetesen eszközökre van szükség, ahogyan a gyilkossághoz is szükség van kardra vagy más fegyverre. Istennek is szüksége van eszközökre, például ételre, itatra vagy alvásra, hogy az embereket egészségesen és életben tartsa. Mert eszközök nélkül még ő maga sem cselekszik. Az ördög is olyan eszközökkel fertőzi és öli meg az embereket, amelyek őt szolgálják erre a célra, mérgezi a levegőt stb. Ha a kerítés egy kicsit is ferdén áll, teljesen felborítja azt. Az orvos az ő szabója, ő segít fizikailag, mi teológusok lelkileg, hogy helyrehozzuk mindazt, amit az ördög megrongált. Az orvos feladata a gyógyszer vagy más gyógyító anyag beadása, tehát a teremtményen, az emberen ő segít, az ember teremtésén (az általa teremtett gyógyszer), ez a tudomány nem könyvekből származik, hanem maga Isten nyilatkoztatta ki, ahogy a 38. szakaszban olvasható, „A Magasságos teremtett a földből gyógyszert”⁹

⁷ Ének a pestis járványról (1519/20). In: Potter, G.R. Zwingli. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

⁸ 1520-ban pestisben meghalt Zwingli fiú testvére.

⁹ Luther válogatott művei 8. Asztali beszélgetések, p. 113–114.

Ebben a beszédben Luther Márton tovább cáfolta azoknak az állítását, akik szerint minden betegség egyetlen gyógymódja az Istenhez való imádság, és hogy Isten ellenzi a gyógyszerek használatát. Luther azzal érvelt, hogy ha az ember éhes, akkor eszik, ha pedig beteg, akkor gyógyszert vesz be, mert mindkettő Isten teremtménye, és ezért az élet fenntartása érdekében kell használni.

A fertőző betegségek témája 1538 vége felé vált ismét aktuálissá, amikor december 6-án Wittenbergben két házban is pestist fedeztek fel. Egy másik asztali beszélgetés során a reformátor a pestistől vagy más járványoktól való félelelről nyilatkozott. A téma megvitatása egy wittenbergi diakónus, bizonyos Peter Hess beteglátogatásával kapcsolatban alakult ki. A városlakók közül sokan valóban aggódtak amiatt, nehogy ő így másokra is átadja a betegséget, és követelték, hogy ezzel kapcsolatban valamilyen szabályozást hozzanak. Luther a következőképpen kommentálta a kérést: *„Ó, Istenem, add, hogy ez legyen a legnagyobb gondom. Ne legyen ezentúl semmi sem tilos Péter úrnak! Különben az emberek annyira megijednek, hogy a gyengeség legkisebb jelére is azt hiszik, hogy megfertőződtek a pestissel. Isten meg fogja tartani az igét hirdető szolgálóit, ha nem rohan hozzájuk és nem rángatja ki őket az ágyból. Nem kell gyónást hallgatni, mert mi az élet üzenetét visszük! Csodálkozunk kell, hogy még az evangélium fényében is ennyire félnek az emberek, holott korábban, a pápaság alatti időkben nem féltek ennyire. A pápaság idején az emberek mások vallásosságában vagy érdemeiben bíztak. Most azonban mindenkinek saját magára kell támaszkodnia, és saját felelősségére kell kockáztatnia!”*¹⁰

A harmadik nagy reformátor, Kálvin János csak érintőlegesen foglalkozott a betegségek témájával; a beteglátogatásról külön kisebb értekezést írt. Ez a rövid írás magyar fordításban az úgynevezett *„Kálvin kisebb művei a rendszeres teológia köréből”* című gyűjtemény részeként jelent meg.¹¹ A betegek látogatásáról és a lelkész kötelességéről ilyen esetekben eképpen vélekedik Kálvin az adott témában: *„De legnagyobb szüksége az embereknek Urunk lelki tudományára akkor van, amikor Urunk csapásokkal látogatja meg, akár betegséggel, akár más bajokkal és különösen a halál órájában, mert akkor jobban szorongatva érzi magát lelkiismeretben, mint egész életében, úgy Isten ítéletétől, amelyre látja, hogy azonnal meg kell jelennie, mint az ördög támadásaitól, aki akkor minden erejét kifejti, hogy ledöntse a szegény embert és kétségbeesésbe taszítsa. És ezért kötelességük a lelkészeknek, hogy meglátogassák a betegeket s vigasztalják őket az Úr beszédével, megmutatva nekik, hogy mindaz, amit tűrnek és szenvednek, az Úr kezéből jő, és az az ő gondviseléséből, amely semmit sem bocsát a hívekre, henemha javokra és üdvösségükre. És vegyén a Szentírásból erre alkalmas bizonyítékokat.*

¹⁰ U.o, p. 500.

¹¹ Kálvin János kisebb művei a rendszeres teológia köréből. Ford.: Czeglédi Sándor (Református egyházi könyvtár IX.), 1912.

Sőt hogyha veszedelmes betegségekben látja őket, adjon nekik olyan vigasztalást, amely még továbbra is terjed aszerint, amint látja, hogy meg vannak hatva érzékületükben, azaz ha azt tapasztalja, hogy a halál iszonyatától meg vannak rémülve, figyelmeztesse őket, hogy abban nincs semmi ok arra, hogy vigasztalhatatlanok legyenek a hívek, akiknek vezérük és oltalmazójuk a Jézus Krisztus, aki a halál által abba az életbe fogja elvezetni őket, ahová ő is belépett. És hasonló figyelmeztetések által szüntesse meg azt a félelmet és rettegést, amelyet ők Isten ítéletével szemben éreznek. Ha úgy látja, hogy bűneiknek tudatja nem eléggé súlytja őket le, magyarázza meg nekik, hogy minő Isten igazsága, amely előtt nem áltatnak meg, ha csak írgalom által nem, magukhoz üelve a Jézus Krisztust üdvösségükre. Viszont, ha úgy látja, hogy lelkiismeretükbe le vannak súlytva és bűneik miatt meg vannak zavarodva, mutassa fel előttük a Jézus Krisztust élethűen és magyarázza meg, hogy mindazok a szegény bűnösök, akik magukban nem bizakodva, az Ő jóságában nyugosznak meg. Ő benne enyhülést és menedéket találnak. A jó és hűséges lelkésznek tehát meg kel fontolnia, hogy mely módot lesz jó alkalmaznia a szenvedők és lesújtottak megvigasztalására azon érzület szerint, amelyet bennük lát; mindenképpen Isten ígésétől vezéreltetvén. Sőt, hogyha a lelkésznek van valamile, amivel meg is vigasztalhatja és testileg segítheti a szegény lesújtottakat, nem szabad semmit sem kímélnie, mindenki előtt a szeretetnek igazi példáját mutatván.¹²

A fertőző betegségek és járványaik a középkor óta végigkísérték Magyarország történetét is. A magyarországi járványokról szóló legkorábbi feljegyzések a 11. századból származnak. Hosszú szárazság után, 1015-ben jelent meg a mirigybetegség néven ismert kór. A következő évtizedekben, évszázadokban a járványok rendszeresen visszatértek és az egész ország vagy annak egyes részeinek lakosságát sújtották. A járványok a forrásokban különböző elnevezésekkel szerepelnek, bár a leírt tünetek nagyon hasonlóak voltak. A betegségeket leggyakrabban láz, hirtelen rosszullet, hasmenés, duzzadt mirigyek, fáradtság, bőrelváltozások stb. kísérték. A hagyományos fertőző betegségek, mint a lepra, kanyaró, skarlát, tífusz, himlő és a keresztes háborúk után a himlő mellett a 14. századtól kezdve a pestisjárványok is, rendszeresen szedték számos áldozatukat. A 15. században Nyugat-Európából került Magyarországra a morbus gallicus nevű betegség, ismertebb nevén a szifilisz vagy a francia betegségnek is nevezett kór. Magyarország sajátos fertőző betegsége volt az úgynevezett febris hungarica, vagy febris castrensis, vagy morbus hungaricus. Ez egy fertőző betegség volt, amely általában a katonai táborokban jelentkezett. Ma már egyértelmű, hogy a rossz higiéniai körülmények között élő, rosszul táplált emberek nagy koncentrációjában előforduló kiütéses tífusz volt, ami a börtönökre vagy akár a katonai táborokra volt jellemző. Természetesen a késő középkor, de az azt követő kora újkor legnagyobb csapásai a pestisjárvá-

¹² *Kálvin János kisebb művei a rendszeres teológia köréből.* Ford.: Czeglédi Sándor (Református egyházi könyvtár IX.), 1912, p. 97-98.

nyok, más néven a fekete halál voltak. Ennek a betegségnek a megjelenését kezdettől fogva pánik kísérte, mivel az emberek tisztában voltak a betegség gyors és ellenőrizhetetlen terjedésével, nagyszámú áldozatával. A pestisjárványok rendszeresen, körülbelül tízévenként tértek vissza és pusztították Európa, köztük Magyarország lakosságát is, de időnként különösen pusztító pestisjárvány-hullámok is előfordultak.¹³

Ezeket természetesen különböző típusú történelmi dokumentumokban rögzítették, az orvosi könyvektől kezdve a korabeli krónikákig. A járványokról és a betegségek terjedéséről szóló feljegyzések megtalálhatók magánszemélyek levelezésében, városi előljárók hivatalos feljegyzéseiben, hatósági rendeletekben, de egyházi eredetű feljegyzésekben is. Az egyházi dokumentumokat, amelyekben járványokról szóló feljegyzések jelennek meg, egy a történelmi forrás felekezeti hovatartozása, vagy a típusa szerint lehet felosztani. Az utóbbi esetben az egyházi dokumentumoknál megkülönböztethetők egyházi kánonok, egyházlátogatási jegyzőkönyvek, zsinati határozatok, egyházközségi krónikák, egyházi vezetők életrajzai vagy egy adott kérdésre reflektáló teológiai írások.

Ebben az összefüggésben ez egy nagyon széleskörű téma, amelyet nem lehet átfogóan lefedni egyetlen tanulmányban, ezért ez a dolgozat elsősorban bevezetés a téma mélyebb kutatásához. A tanulmány a Magyarország területén működő református egyház egyes egyházi dokumentumaiban mutatja be a betegségek, járványok leírását, annak teológiai magyarázatát, valamint a betegséggel, járvánnyal való túlélési stratégiákat a mindennapi életben.

Mint fentebb jelezve volt, a betegségek nem mindig szerepelnek helyesen a történelmi dokumentumokban. A dögvész kifejezést, amely fordítható pestisnek, de járványnak, fertőzésnek is, leggyakrabban az erősen fertőző betegségek megnevezésére használták.

Már az első magyar református hitvallásban is megjelenik egy rövid cikk a pestisre vonatkozóan. A Debreceni Hitvallást, más néven Debrecen-Egervölgyi Hitvallást vagy Confessio Catholica-t a tiszántúli terület reformátorai, Mélius Juhász Péter és Szegedi Gergely 1562-ben fogalmazták meg.¹⁴ A hitvallás valóban terjedelmes, nyomtatott formában mintegy kétszáz oldalból áll. Tartalmát tekintve a Hitvallás hitbéli kérdésekről szóló cikkelemek gyűjteménye, de számos más praktikus dologgal is foglalkozik és ad útmutatást.¹⁵ Nagymértékben tükörképe a társadalmi és magánélet

¹³ Magyarországon a pestis évei a következők voltak: 1603., 1608., 1613., 1620–22., 1624., 1628., 1632., 1633., 1644–45., 1654., 1665., 1678–79., 1683., 1686., 1690., 1692., 1709–1710. *Fekete Lajos*: Magyarországi ragályos és járványos kórok rövid története. Debrecen. Nyomtatott a városi könyvnyomdájában, 1874., 26–31.

¹⁴ *Kiss Áron*: A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései. Budapest, Magyarországi protestánsok, 1881., 60.

¹⁵ a mindennapi életről és erkölcsről (a házasságról, a szüzességről, a válásról, az emberi hagyományokról, a fogadalmakról, a szabad akaratról stb.), az alattvalók és a ha-

különböző aspektusainak, de olyan jelenségeknek is, mint a fertőző betegségek. A pestist a hitvallás 39. cikkelye taglalja eképpen: *„El lehet-e kerülni a pestist? Gyakran a fertőzött levegőből származó fertőzés megszünteti egyesek tudását. De mivel a pestis az emberek gonoszságát büntető csapás, és halálba fordul, nem lehet elhárítani, ahogyan a prófétáknál látjuk. Még a pestis idején is megkímélik azokat, akiknek még nem jött el az ideje, de azoknak, akiknek már eljött az órájuk, lehetetlen gyógyszerekkel elhárítani a halált, vagyis a pestist.”*¹⁶

A református egyház és vezetőinek a pestisjárvánnyal kapcsolatos álláspontja ebből a rövid cikkből is egyértelmű, és jól tükrözi a kálvini predestináció tanítását. A hitvallás megírásának időszakában, azaz az 1560-as években még világosan kivehető a középkorból megmaradt hagyományos felfogás, hogy a betegség az emberek bűneiért járó isteni büntetés. Másrészt a kezelésekkkel és gyógymódokkal szembeni „szkepticizmus” egyik lehetséges magyarázata az lehetett, hogy a hitvallás szerzői olyan járványokkal kapcsolatos tapasztalatokat szereztek, amelyek esetében a számos laikus vagy orvosi ajánlás ellenére sem volt kézzelfogható eredmény a kezelés tekintetében. A legtöbb esetben a gyógyulás inkább a véletlennek és a fertőzöttek szerencséjének volt köszönhető, mintsem a valódi kezelésnek. Nemcsak a teológusok, hanem a lakosság körében is az volt az uralkodó vélemény, hogy a gyógyulás vagy a halál kizárólag Isten és az ő végtelen mindenhatósága dolga. Ez tulajdonképpen a kálvinista tanítás egyik alappillére, az eleve elrendelés tanításának felel meg. A később kiadott hitvallásokban a betegségek, járványok témája nem jelenik meg.

A református egyház járványokról vallott nézeteiről sokkal több információ található az egyházi személyek teológiai írásaiban, melyek szerzői egyházi kötelességeik végzése során szembesültek a betegségek, járványok következményeivel és azzal kapcsolatos morális, teológiai kérdésekkel is. Ezek nagyon gyakran olyan művek, amelyek eredetileg prédikációk voltak a gyülekezet vigasztalására a járványok során, majd később nyomtatásban is megjelentek. Az egyik ilyen jól ismert mű a 17. századból Szepesi Wendingh András¹⁷ (1603-1680) református prédikátor „A döghalál ellen való

tóságok kötelességeiről (a háborúról, a kereskedelemről, a katonai megállapodások betartásáról, az alattvalók engedelmségéről stb.), valamint más jellegű cikkekről (a tengerről, a matematikáról stb.) U.o., p. 73–285.

¹⁶ U.o., p.190.

¹⁷ Szinnyei lexikonában helytelenül van a neve Szepesi <https://mek.oszk.hu/03600/03630/html/>

Orvosság...¹⁸ című munkája, melyet 1662-ben adtak ki Sárospatakon.¹⁹ Szepsi Wendigh András hazai tanulmányai után 1630-ban iratkozott be a leideni egyetemre. Hazájába visszatérve több helyen prédikátorként működött, többek között Ungváron, majd később Sárospatakon, amelyet 1671-ben el kellett hagynia, miután Báthory Zsófia erőszakos rekatolizációba kezdett a városban. A fent említett műveken kívül még két teológiai írás szerzője volt (*Disputatio Teologica és Bátorító beszéd*).²⁰

A döghalál ellen való Orvosság című teológiai írás lényegében egy prédikáció, Baxi Istvánnak, Kazinczi Péternek és Gáspár Pálnak, de tágabb értelemben minden, a pestis miatt aggódó hívőnek ajánlotta a szerző. Szepsi Wendigh András egy bibliai igeverssel kezdte művét, amely szerint minden ember, aki ellenszegül az isteni rendelkezéseknek, szembe fog nézni a pestissel.²¹ A bevezető után Szepsi felvázolta az olvasó számára az öt részből álló írásnak a rövid tartalmát. Az első részben a pestist mint büntető eszközt, büntetési módot mutat be, a következő részben a betegség terjedését vázolja, majd az embereket a pestisre adott reakciójuk szerint osztja fel. Az írás utolsó részében végül a pestis megjelenésének okait és a pestis terjedését elemezte. Szepsi W. András a műben számos kifejezést használ a pestisre, mint például „hőség,” „kegyetlen éjszakai rémület,” „égés” vagy „repülő nyíl”. Az első prédikáció elméleti ismereteket nyújt a pestisről, amelyet azzal a következtetéssel zár, hogy a pestis Istentől jön az emberek bűneiért. A második prédikációban a szerző az embereket hitük mértéke szerint, valamint a pestishez való hozzáállásuk szerint négy csoportra osztja: 1. azok, akik a menekülést választják, 2. azok, akik igaz, de gyenge hitűek, 3. azok, akik igaz és erős hitűek, 4. azok, akik ésszerűtlenek. Az alapvető dilemma, amelyen keresztül Szepsi tulajdonképpen ezeknek az embereknek a hitét és viselkedését írja le a pestis idején, az a kérdés, hogy szabad-e menekülni a pestis elől? A gondolat itt az, hogy az ember elhagyja otthonát, lakóhelyét, és mindent kiszolgáltatót a járványnak. Maga a szerző kezdettől fogva egyértelműen azt a nézetet képviseli, hogy a menekülés a hit gyengeségének megnyilvánulása, és Isten elleni cselekedet. Érvelését ismét a Bibliára alapozza, annak 91. zsoltárára, mely szerint csak az igaz-

¹⁸ Döghalál ellen való orvosság, az az a pestises időkben, s helyekben való embereknek ki-adott szent elmélkedés, melyben mind a pestisnek nehézsége ki-fejeztetik, s mind a minemű karban helyzetetett emberek találatnak, azok orvosoltatnak meg. Praedikáltatott Sz.A.P.E.E.P.A Anno 1662. Sáros-Patak. Régi Magyar Nyomtatványok (RMNy) 3065

¹⁹ A munkával részletesen foglalkozott: *Sándor Kitti*: Szepsi Wendigh András Döghalál ellen való orvosság című prédikációja a pestis prevenciójának jegyében. In: Pro Scientia Füzetek II. Sokszínű jelentés. Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 2013., 72–77.

²⁰ *Szinye József*: Magyar írók élete és munkái 13. Budapest, 1909. 796.

²¹ „Hozzád ragasztja az Úr a döghalált, míg nem elemézt téged arról a földről, a melyre bemegy, hogy bírjad azt.” (Mózes V. k. 28. f. 21. verse)

hitűek üdvözülnek.²² Szepsi szerint a gyenge hitűek a betegségek okát csak külső okokban, például a levegőben látják, ezért azt gondolják, hogy elég, ha elmenekülnek ezektől a külső tényezőktől. Nem veszik azonban észre, hogy a betegség Isten akaratának eredménye, és hit nélkül minden menekülés haszontalan. A prédikátor azt írja, hogy a fertőzés leküzdésének lényeges tényezője a bűnök megbánása, és ha Isten megbocsátja a bűnöket, a menekülés haszontalanná válik. Az életet Istenre kell bízni. Csak Ő tud megszabadítani a betegségtől, gyógyítani, valamint megkönnyebbülést és megbékélést nyújtani a sorssal.

A prédikátor hasonló módon próbálja értékelni a hitben gyenge embereket. Nekik is a menekülés helyett elsősorban a hit megerősítését ajánlja, mert az erős hitnek köszönhetően az ember le tudja győzni a nehézségeket, bátorítást és erőt kap a csapás elleni küzdelemhez. Megismétli meggyőződését, hogy ahogyan a háború vagy az éhínség elől sem lehet menekülni, úgy a pestis elől sem. Mózes és Dávid példáját hozza fel, akik menekülés helyett az imához fordultak. Prédikációjában a prédikátor egy olyan kérdésre is megpróbál válaszolni, amely gyakran felmerül a keresztyén hívőkben: ha Isten velünk van, miért büntet minket? Szepsi szerint a betegség másképp érinti a hívőt és másképp a hitetlent. Míg a hívő embereket a betegség csak rövid ideig sújtja, sokszor meggyógyulnak, de ha nem is, akkor is Isten kezébe kerülnek. A hitetlenek viszont végtelen büntetéssel találkoznak. Hangsúlyozta, hogy az embernek folyamatosan vizsgálnia kell a lelkét, és az evangélium által kell megerősödni.

Szepsi Wendigh András prédikációjában kevesebb teret szentel azoknak, akik erősek a hitükben, mert az Istenben való erős meggyőződés nem engedi őket menekülésre gondolni. Ugyanilyen röviden jellemzi a túlságosan merészeket, de a bátortalanokat is. Az ő önbizalmuk szintén nem kívánatos Isten számára, és nem kifizetődő.

Írásai végén Szepsi úgy foglalja össze a hívőknek szóló üzenetét, hogy a pestis Isten büntetése a nép bűneiért. Isten célja, hogy figyelmeztesse az embereket és engedelmességre intse, megtérésre buzdítsa őket és gondoskodjon üdvösségükről. Ez egy nagyon világos emlékeztető, hogy a pestis ellen nem lehet meneküléssel védekezni, hanem az egyetlen eszköz, amellyel elkerülhetjük, vagy megmenekülhetünk tőle, az Istenbe vetett igaz hit megerősítése.

Szepsi Wendigh Andrásnak teológiai írásai alapvetően a kor és a hívőket sújtó problémák hatására íródtak. Prédikátorként igyekezett egyszerű és érthető nyelven egyfajta útmutatást közvetíteni az emberek számára, hogy

²² „Aki a Felségsnek rejtekében lakozik, a Mindenhatónak árnyékában nyugoszik az. Azt mondom az Úrnak: Én oltalmam, váram, Istenem ő benne bízom! Mert ő szabadít meg téged a madarásznak töréből, a veszedelmes dögvésztől. Tollaival fedez be téged, és szárnyai alatt léssen oltalmad; paizs és pánczél az ő húsége. Nem félhetsz az éjszakai ijesztéstől, a repülő nyíltól nappal; A dögvésztől, a mely a homályban jár; a döghaláltól, a mely délben pusztít.,, (Zsoltárok 91:1-6)

hogyan nézzenek szembe a csapásokkal lelki értelemben. Prédikációinak sora a pestis kitérésének és terjedésének okát igyekszik megmagyarázni, ugyanakkor igyekszik megnyugtatón a híveket, válaszokat megfogalmazva arra a sok kérdésre, amely pestis vagy más járványok idején nyugtalanítják az embereket. Az írások tartalmából kitűnik, hogy a református prédikátor tisztában volt „társadalmi és lelki” szerepével a béke megőrzésében, valamint a hívek vigasztalásának és reményének biztosításában. Szepesi nézeteiben is egyértelműen azonosítható a predestináció gondolata, a sors elfogadása az Istenbe vetett őszinte hit megtartása mellett.

Nagyon hasonló jellegű az ismert tiszántúli református prédikátor, Komáromi Csipkés György (1628-1678) teológiai írása. A járványok témáját Komáromi Csipkés György is néhány beszédében fejtette ki. A prédikációk ebben az esetben Debrecenben hangzottak el 1661-1662-ben, majd 1664-ben nyomtatásban is megjelentek. Komáromi Csipkés György Komáromban született. Komáromi és sárospataki tanulmányai után az utrechti egyetemen folytatta tanulmányait, hazatérve Magyarországra több helyen, így Kassán és Debrecenben is tanítóként és prédikátorként működött. Művelt és éleslátó tudós volt, több tucatnyi írást írt, és fordított le. Teológiai művei mellett publikált műveket például az üstökösökről, angol nyelvű tankönyvet is írt²³ avagy a pestisről is egy értekezést, *„Pestis pestise, avagy némely egyszerű tanok a pestis eredetéről, okairól, jellegéről, változatosságáról, és a róla szóló munkákról...”* címmel, kiadta Karáncsi György Debrecenben 1664-ben.²⁴

A Walacsi Istvánnak és Apafi Mihály erdélyi fejedelemnek ajánlott mű a nyomdász előszavából, a szerző bevezetőjéből és öt prédikációból áll. Az írások az egyes prédikációk a pestisről szóló tudnivalók összefoglalását is tartalmazzák. Az első prédikáció tanulsága a prédikátor szerint az, hogy *„senki más nem küld csapást a nemzetekre, a népekre, csak maga Jehova Isten. A pestis olyan egyszerű megtorlás Istentől, amely nem válik az emberi társadalom egyetlen állapotának sem javára, hanem mindenkit megöl, és kiűzi a világból. Az isteni büntetések között nincs pusztítóbb, szörnyűbb, mint a tényleges pestis. A pestis ilyen isteni csapás, olyan büntetés, amelytől senki sincs biztonságban, ha sújtja. A pestis pusztítása idején, mint isteni büntetés az országokban, városokban, falvakban, utcákon, házakban, az emberi társadalomban, a hívő keresztények között, nem kifizetődő, és nem szabad menekülni, megadni magunkat, vagy elfutni előle. A pestis, mint isteni büntetés, a pestis pusztítása idején, a keresztények között nem szabad, és nem is kifizetődő.”*²⁵

Komáromi Csipkés György is több jelzöt sorol fel a pestisre: Jehova keze, isteni csapás, éjszakai félelem, nappal repülő nyílvesző, délben pusztító csapás, veszedelmes tetem stb... Ez a prédikátor, akárcsak az előző, nem

²³ Magyar életrajzi lexikon. Budapest, 1967. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/>

²⁴ Régi Magyar Könyvtár (RMK) I. 1022

²⁵ RMK I. 1022

látja értelmét a járvány alatt az elszigeteltségben vagy menekülésben, mert az isteni akaratnak és döntésnek ember nem tud ellenállni. Prédikációiban ő is különbséget tesz betegség és bűn között. Míg a betegség a külső világ és benne valamilyen probléma megnyilvánulása, megvizsgálható, addig a bűn nem a látható világ része, hanem belső romlottságból ered, és a látható és láthatatlan világ, vagyis az ember és Isten közötti kapcsolat megzavarásának megnyilvánulása.²⁶ Prédikációit tehát Szepsi Wendigh Andrásához hasonlóan fogalmazza meg. Prédikátorként elsősorban lelki vigaszt és reményt ad az embereknek. Arra buzdítja a hívőket, hogy erős hitük legyen Istenben, aki az egyetlen lehetséges megváltás a pestisből.

A fertőző betegségek a kora újkori társadalom életének részei voltak. A társadalom visszatérő időközönként találkozott különböző járványokkal, és mivel nem volt igazán hatékony módja az ellenük való védekezésnek, az emberek reménytelenséget és rettegést éreztek miattuk. Ezekkel a helyzetekkel, azok lefolyásával és következményeivel az egyháznak, pontosabban vezetőinek szembe kellett néznie, akiknek teológiai szinten is meg kellett találniuk a „kezelési módot”. A magyar református egyháznak és teológusainak egyfajta teológiai hozzáállást kellett kialakítaniuk a járványok okaihoz, a járványok alatti viselkedésmódhoz és természetesen a következményeikhez, elsősorban a halálhoz. Az egzisztenciális kérdések mellett, amelyekkel a prédikátoroknak saját maguknak, de a gyülekezet hívőin keresztül is szembe kellett nézniük, fontos társadalmi szerepük is volt. Hiszen nekik is ki kellett venniük a részüket a rend fenntartásában, a pánik kitörésének vagy az önuralom elvesztésének megakadályozásában. A 16., de főleg a 17. század Magyarországának történelmi időszakát számos katasztrófa jellemezte, többek között a pusztító pestisjárványok, amelyek számos orvosi értekezés kiadását, de a református prédikátorok teológiai írásait is eredményezte. A két bemutatott rövid írás, amely a hívek számára a pestis idején tanúsított magatartásról szóló prédikációk sorozata volt, és különösen azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy szabad-e (ha egyáltalán van értelme) a betegség elől menekülni, vizsgálatakor jelentős tartalmi hasonlóságot fedezhetünk fel. Mindkét mű szerzője a pestisjárványt isteni büntetésnek tekintette, annak részeként, ami a földön az emberek bűneiért történt, így ez a kontextus még erősen visszatekint a középkori elképzelésekre. Másrészt azonban a predesztináció tanának szellemében a prédikátorok arra buzdították a híveket, hogy legyenek bátrak, és higgyenek az isteni kegyelemben és üdvösségben. Az Istenbe vetett rendíthetetlen hit az, ami a legpusztítóbb járványok idején is erőt és reményt kellett, hogy adjon a hívő keresztényeknek.

²⁶ Márkus Mihály: Komáromi Csipkés György, a tudós teológus. In: *Confessio* 2/1978., č. 4, p.61-62.

„...A VILÁG LEGDRÁGÁBB ÉS LEGJOBB GYÜLEKEZETE
NEKEM, AZ A KARÁCSONFALVI CIGÁNYOKÉ.”

Szemponatok a Gábor-cigányok új vallási identitásának vizsgálatához

"...THE MOST PRECIOUS AND THE BEST CONGREGATION IN THE
WORLD FOR ME IS THAT OF THE GYPSIES OF KARÁCSONFALVA"
Considerations for the study of the new religious identity of the Gabor
Gypsies

Simon Zoltán
Miskolci Egyetem

ÖSSZEFOGLALÁS

Dolgozatomban egy félig strukturált interjúm keresztül az adventista hitéletet és kulturális reprezentativitása körüli társadalmi relációkat elemzem, illetve ágyazom bele a nyárádkarácsonfalvi (Maros megye, Románia) cigány–magyar, cigány–cigány, magyar–cigány társadalmi kapcsolatok rendszerébe. A lokális közösségen belül a Gábor-cigányok adventista felekezetiége, hitéletének fizikai határai transznetnikus közösséget hozott létre (az utóbbi időben az adventista egyházhoz áttért magyar személyek száma növekedő tendenciát mutat). A szabályozott viselkedési normák, meghatározott találkozási lehetőségek kitágulnak, rendre felszámolódnak. A folyamat azonban nem egyenletes, ugyanis annak ellenére, hogy a társadalmi relációkban kialakult egy transznetnikus–vallási ideológia, a mentális/szimbolikus síkon végbemenő távolságtartás még mindig előítéletes. A magyar közösség időnként a hátrányos etnikai alapú megkülönböztetés és a negatív megítélésű 'szektaként' emlegetett kisegyházi tagság, a 'szombatosság' összeegyeztetésével még mindig stigmatizálja a Gábor-cigány közösséget. A mindennapi találkozásokban – annak ellenére, hogy az etnikai távolságtartás él és tudatos fizikai határai vannak – megjelenik a komplementaritás. A vallási megtérésre irányuló antropológiai kutatások bizonyítják a legjobban a diszkontinuitás elvével szembemelve, hogy a vallási megtérés során a korábbi értékek jelentősége nem csökken, hanem valami más (új) tölti be helyét. Többek között a cigány identitás folytonossága megmarad (ahogyan a vizsgált közösség esetében is), csak éppenséggel a transzlokális kapcsolatok új rendjét hozzák létre. A nyárádkarácsonfalvi Gábor-cigányság esetében az adventizmusoz való megtérés mint (re)szocializációs modell a társadalmi–vallási változások kölcsönhatásának jegyében mutatkozik. E kölcsönhatás az interetnikai kapcsolatokat racionalizálta/racionalizálja (és fontos, hogy nem modernizálta!).

ABSTRACT

In my paper, through semi-structured interviews, I analyze the social relations surrounding Adventist religious life, as well as its cultural representativeness, and I put it in the context of Gypsy-Hungarian, Gypsy-Gypsy, and Hungarian-Gypsy social re-

lations in Nyáradkarácsonfalva (Mures County, Romania). Within the local community, the Adventist denomination of the Gabor Gypsies, and the physical boundaries of their religious life, have created a transethnic community (the number of Hungarian converts to the Adventist Church has been increasing recently). Regulated norms of behavior and determined opportunities for encounters are being expanded, and eradicated. However, the process is not even, because despite the emergence of a transethnic–religious ideology in social relations, the distancing on the mental/symbolic plane is still permeated with prejudice. At times, the Hungarian community still stigmatizes the Gabor Gypsy community by reconciling adverse ethnic discrimination with the negative perception of ‘sectarianism’, the ‘Sabbatarianism’ of the free church membership. Complementarity emerges in everyday encounters, despite ethnic distance and conscious physical demarcations. The anthropological research on religious conversion best demonstrates, in contrast to the principle of discontinuity, that in religious conversion the importance of previous values is not diminished but replaced by something (new). For example, the continuity of Gypsy identity is preserved (as in the case of the community under study), but a new system of translocal relations is created. The conversion to Adventism as a model of (re)socialization in the case of the Gabor Gypsy community of Nyáradkarácsonfalva is demonstrated in the interaction of social–religious changes. This interaction has rationalized (and importantly, has not modernized!) interethnic relations.

Kulcsszavak: Gábor-cigányok, adventizmus, vallási-társadalmi inverzió, (re)socializáció

Keywords: Gabor Gypsies, Adventism, religious–social inversion, (re)socialization

Előszó helyett

„...egy vasárnap délután cigivel és sörrel a kezembe kijöttem ott a mellettünk lévő bárból a járdára, s ott a többiekkel beszélgettünk. S jött M. azt mondja nekem: ‘mit csinálsz Jenci, má tudod, hogy nem jó, amit csinálsz’, s ott továbbléptünk pár lépést, s azt mondja nekem, hogy ‘én most imádkozok érted’. S akkor levette a kalapját, összefogta kezét és imádkozott. Én akkor azt gondoltam, hogy ez az ember vagy bolond, vagy van Isten – a kettő közül valami kell legyen, mert eddig el, hogy valaki így imádkozzon értem az utcán, ilyen nem volt. Furcsa érzés fogott el, nem tudtam, hogy mit jelent ez. Azon az éjszakán láttam egy álmot, Isten szólt hozzám, az a hang, ami akkor volt... Sok nehézségen mentem át az életbe, 20 – 21 éve sok problémám volt, de ez a hang mindennél erősebb volt: ‘Jenci térj meg!’, ‘Jenci térj meg!’”. Nem tudtam, hogy hova kell megtérjek. S azon a héten, szerdán álmomba megláttam az ákosfalvi gyülekezetet (mert akkor még a cigányok oda jártak gyülekezetbe, Karácsonfalván akkor még nem volt imaház), pedig nem is jártam soha ott. Elmondtam az álmom M.-nek, pénteken elvitt az ákosfalvi gyülekezetbe, s ott azzal a képpel találkoztam, amit álmomban láttam. S akkor már tudtam, hogy mindent el kell hagynak az életbe, ami eddig volt...”

M. jelenleg a nyárádkarácsonfalvi (Crăciunești, Románia) Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház gyülekezeti vezetője, a gábor cigányok részéről. Jenci, tizenöt éve gyülekezet- és misszióvezetőként szolgál a nyárádkarácsonfalvi adventista egyházon belül, képviselve a tizenkét fős magyar nemzetiségű hívőt. Látásának nagyfokú romlása miatt, jelenleg adventista lelkész feleségével megosztva végzi gyülekezetői- és misszióvezetői teendőit. M. és Jenci a karácsonfalvi általános iskola öt–nyolcadik osztályában osztálytársak és barátok voltak. Két eltérő kultúra és közösség azon tagjai, akik békésen egymás mellett élve különböző módon kezelték a mindennapok kihívásait, ezekre eltérő válaszokat adtak, mígnem 1997 nyarán újra találkoztak, új barátságot, „*testvériséget*” kötöttek.

A fent közölt interjúrészletet, a megtérés-történeteknek azon szegmensébe helyezem, amely révén az egyéni és közösségi folyamatok egymást kölcsönösen feltételezik, befolyásolják (Fosztó, 2007/1. 45). Tanulmányomban, a későbbiekben is több interjúrészlet olvasható, ezek bemutatásával és elemzésével a lokális gábor közösség társadalmi–vallási változásaira lehet következtetni. Az interjúrészleteket nem a diszkurzív gyakorlat szempontrendszer szerint elemeztem, hanem a gábor közösség felekezeti újrászerveződésének makroszinten jelentkező társadalmi-kulturális erőtereinek eltolódását igyekeztem bemutatni általuk.

Interjúalanyomtól megkérdeztem, hogy a dolgozatomban közölhetem-e a teljes nevét, illetve az interjúban elhangzottakat szabadon felhasználhatom és elemezhetem-e. Az alábbi választ kaptam: „...*te gondolod, hogy én nem egyeztettem M-el s a többi cigánnyal, mikor megkértél, hogy adjak interjút, s mielőtt idejöttem. Kérdezem tőlük: 'Mit mondjak én rólatok, hogy milyen emberek s hívők vagytok? S akkó azt a választ adták, hogy: »J az igazságot, csak is az igazságot, semmi mást«*” (J).

Annak ellenére, hogy az interjúrészletekben J.–n keresztül (aki nem cigány származású) interpretálódik az adventista gábor cigányok vallási–etnikai identitása, markánsan kirajzolódnak értelmezésében azok a jelenségek, amelyeken keresztül egy közösség felmutatja és elismerteti magát környezetében.

A gábor cigányok csoportidentitása (akár vallási akár etnikai értelemben) többrétegű, ezen belül az egyén önazonossága olyan konstrukció eredménye, amely több összetevőből áll, eltérő interetnikus szituációkban különféle módon nyilvánul meg. Az egyén vallási–etnikai önazonosságáról a kollektív vallási–etnikai csoportidentitás szintjére lépve a később idézett interjúrészleteknek olyan olvasatot tulajdonítok, amelyek végeredményben a nyárádkarácsoni gábor cigányok reprezentációs gyakorlatai. A gáborok reprezentációs gyakorlata – a kutatott közösség esetében is közösségi (kollektív), a csoport tagjai egységesen, ugyanazt a „*gáborképet*” mutatják fel a tágabb társadalom irányába (Lőrinczi, 2018., 172–173).

Jelen dolgozat keretei között nem tekintettem feladatomnak azoknak a terminológiáknak, fogalmi rendszereknek az elemzését, amelyeket

az egyház intézményrendszerei dolgoztak ki, és amelyek egyben a legvitatottabbak a társadalomtudományi diskurzusban (vö. Lőrinczi 2018., 178).

A nyáradkarácsoni gábor cigányok etnikai–vallási kategóriái

A nyáradkarácsonfalvi gábor cigányok adventizmusáról a közelmúltban több írást is közöltem. Kutatásom középpontjában a cigány közösség adventista felekezetiiségének helyi társadalomra gyakorolt hatásainak elemzése állt. Több idősíkból vizsgáltam a cigány–magyar, cigány–cigány kapcsolatokat és együttélési mintázatokat. A nyáradkarácsonfalvi gábor cigányok adventista egyházhoz való tömeges áttérése a rendszerváltás után veszi kezdetét, napjainkra stabilizálódni látszik a gyülekezet létszáma. A 170 gyülekezeti tagból tizenkét fő magyar nemzetiségű. A gyülekezet életében jelenleg is erős a kül- és belmissziós tevékenység, de nem várható számottevő létszámnövekedés.

A cigány közösség betagozódása a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyházba olyan lokális szintű társadalmi gyakorlat, amely megváltoztatta a helyiek szociokulturális világát. A Nyáradkarácsonfalván átutazó, rövid ideig megálló szemlélődő turista úgy vélekedik a gáborokról, hogy kiterjedt nemzetközi kereskedelmi kapcsolatot folytatnak és nemzeti szervezetben élnek. Szintén közismert, hogy az erdélyi gáborok közül a nyáradkarácsoni közösség tagjai a leggazdagabbak, mert itt élnek a legősibb gábor „*poharas*” családok, akik rendre felvásárolták a magyarok házáit. A férfiak öltönyben és nagy kalapban járnak, nagy értékű autók vannak, nem fogyasztanak alkoholt, a nők színes, pompás ruhájukról ismertek. A környékbeli magyarság emellett kiemeli, hogy adventisták, a többiektől eltérő, másmilyen cigányok, és sokat változtak az utóbbi időben.

Berta Péter az erdélyi gáborok presztízsgazdaságáról, a társadalmi nemek közötti státuskülönbségekről monográfiát tett közzé, amelyben a presztízstárgyak vándorlásának kulturális gyakorlatán keresztül vezeti le a gáborok gazdasági erejét, a családi státusok megváltozását, vagyis mindazt, amit a külső szemlélő gazdagnak, ősinek értekel (Berta, 2014., 712). A presztízsgazdaság szimbolikus, tárgyiasult formában van jelen a nyáradkarácsonfalvi gáborok körében. A gábor közösség tagjai az úgynevezett „*poharak*” („*taxtaj*”)¹ örökségének és értékének rendjén keresztül definiálja ősiségét, rangját a helyi (tágabb értelemben az erdélyi) gábor cigány társadalmon belül. Berta szimbolikus helyi politikai küzdelemként értelmezi a presztízstárgyak vándorlásához hozzátapadó szociokulturális mechanizmusokat. Kitér arra, hogy az adventizmus és a gyülekezeti élet körül szerveződő találkozási pontok, narratívák, szimbolikus gesztusok kezdik figyelmen kívül hagyni a presztízsgazdaság formáiba beépülő nemzeti, családi hierarchia viszonyait, és egy másfajta társadalmi diskurzust, pozí-

¹ Berta a presztízstárgyak két csoportját különbözteti meg és részletesen tárgyalja autentikusságuk és művészeti kritériumait. (2014., 213-245).

ciót teremtenek a jelenlegi cigány–cigány kapcsolatokban. A folyamatot szakrális egalitarianizmusnak írja le a szerző (Berta, 2014., 206.).

A nyárádkarácsonfalvi gábor cigányok etnikus önmegnevezésének két változata ismert: a) a nem romák irányába kifelé ható önmeghatározásuk során a „*gábor*” vagy „*kalapos gábor*” etnonimákat használják, és így is ismerik, nevezik őket Erdélyben, Romániában. b) a közöttük szerveződő, belső önmeghatározás során, a „*mi féle*”, „*magunkfajta cigányok*” kifejezéssel élnek (Berta, 2014., 13.). A gáborok háromnyelvűek, anyanyelvük, a vlah rómani változata mellett magyarul és románul is beszélnek (Szalai, 2010., 422.). A nyárádkarácsoni gáborok közösségükön belül három rangot különböztetnek meg. Első rangba sorolják azon csoport tagjait, akik a falualapító „*a nagy Jankó*” néven említett közös ősrre vezetik vissza leszármazásukat. A második rangba sorolják a rendszerváltás után nagy vagyonra szert tevő és a magyarok szemében társadalmi elismertséget szerzett köldörár családokat, akik nem a „*nagy Jankó*” leszármazottai közé tartoznak. Harmadik rangba sorolják a „*csurárokat*”. A „*csurár*” elnevezés foglalkozásnévre vezethető vissza, bőrfeldolgozót, rostást jelent. A nyárádkarácsonfalvi csurárokat és köldörárokat lényegében affiniális rokoni kapcsolatok kötik össze. Napjainkban a csurár és a köldörár kifejezések nem a foglalkozásra utalnak, hanem a társadalmi megkülönböztetés kategóriái, hierarchikus viszonyba állítva a cigány közösség tagjait. Az erdélyi gábor közösségek Nyárádkarácsonfalvára úgy utalnak, mint „*centro*” (centrum) vagy „*o baro gav*” a nagy falu, utalva a település jelentőségére a gáborok társadalmi ideológiájának gyakorlatában (Szalai, 2010., 422–424.).

A nyárádkarácsonfalvi gáborok új vallási kultúráját a helyi társadalmi változásokkal összefüggésben célszerű tanulmányozni. A gáborok új vallási gyakorlata, az adventizmus elveinek alkalmazása társadalmi, kulturális átalakulásokhoz vezetett a lokális közösségen belül. Sorin Gog írja, hogy a romák áttérésük során újra strukturálják az önmagukról kialakított narratíváikat. A szerző szociológiai és etnográfiai adatokra támaszkodva egyfelől hangsúlyozza, hogy a romániai posztszocialista időszakban a falvakban nagyobb volt a romák áttérése. Másfelől kvantitatív és kvalitatív adatokra alapozva megállapítja, hogy a romániai falvakban jellemzőbb a cigányok kirekesztettsége, diszkriminálása, bár mindez nem ad magyarázatot az áttérésekre, a folyamat annál inkább a cigányok vallási szocializációjának hiányát jelöli (Gog, 2008., 54–56.).

A gábor cigányok vallási kultúrájának gazdasági, kulturális, társadalmi vonásait elemzem röviden a következőkben. A közösség vallási–társadalmi életformájában bekövetkező recens változások, még pontosabban az adventista felekezetiiségük etnikus tartalmi és kereskedelmi, gazdasági tevékenységük szociokulturális jegyei kölcsönösen összefüggnek. A nyárádkarácsonfalvi gáborok adventista vallásgyakorlása olyan (re)szocializációs minta, azaz „egyidejű szétbomlás”, „újraszerveződés”, „*rászerveződés*” (vö. Williams, 2000., 295) már korábban létezett kulturális társadalmi

sémákra, ami a közösséget különállóvá teszi, és permanensen átalakítja Nyáradkarácsonfalván a cigány–magyar interetnikus kapcsolatokat.

A helyi gábor cigányoknak a Románián belüli és a kiterjedtebb nemzetközi (házaló) kereskedelmi kapcsolatai jelentik a legfontosabb gazdasági tényezőt a település szociokulturális viszonyaiban. A cigányság jelenleg a falu társadalmán belül már számbeli többségben van. Közvetlenül a rendszerváltás után zajlott le gyors házvásárlási akciójuk. Ekkor elsősorban a falu centrális részeiben vásároltak házakat, s ezzel érvényre juttatták gazdasági erejük olyan külső reprezentációját, amely teljesen átalakította a falu korábbi társadalmi–etnikai tereit, annak (tér)szimbólumait. Ez a folyamat nagyjából egy évtizedet ölelt fel. A cigány közösség gazdasági erőforrását a háztulajdonos magyarok hamar felismerik, mi több ki is használják, abban a formában, hogy házaikat többszörös áron adják el a legnagyobb gazdasági tőkével rendelkező cigány családoknak. A legtehetősebb cigány családok, egymás között felosztva a falut, sorra felvásárolják (utcánként) a hozzájuk, vagy valamelyik rokonukhoz közel eső magyar házakat. Ebben az időszakban a cigánytelepről faluba beköltöző családok etnikai alapon teljesen átformálják a falu képét. A falu külső megjelenése, arculata pedig a látványos építkezések és a házfelújítások révén megy át jelentős átalakuláson. Ennek következtében egyértelműen kirajzolódik a centrum, cigánytelep, cigányutca tagolódás. A cigány közösségen belül létrejön az új (polgárosultabb) cigány elit, birtokba véve a főutca mentén elhelyezkedő házakat és a falu központi tereit.

Napjainkban az új cigány elit domináns gazdasági pozíciója –rokoni szálakon szerveződő, egész Európára kiterjedő kereskedelmi kapcsolatok révén–, úgy tűnik, hogy térben véglegesen pozicionálja a cigány–magyar, cigány–cigány viszonyt. Ez utóbbi alakulása szempontjából fontos megemlíteni, hogy az éppen most kialakuló faluterek esetében az elit immár nem a magyaroktól vásárolja fel a házakat (mivel a központi, felértékeltekben nincsenek, illetve csak szétszórtan vannak már magyarok lakta házak), hanem az elszegényedett, eladósodott cigány családoktól.

A helyi cigány elit kicserélődésének, az új elit kialakulásának több összetevője van. Befolyásolja ezt egyrészt a nemzetközi kereskedelmi hálózatokban rejlő lehetőségek kihasználása, az a mód, ahogyan a családok, nemzeti körök ezekben a kereskedelmi hálózatokban fenntartják és megsegítik egymást.² Berta jelenközpontúnak minősíti az új elitnek azt a fajta társadalmi narratíváját, amely során előszeretettel hangsúlyozzák, hogy nem a múltorientáltság számít napjaink cigány–cigány kapcsolatai-

² Nemzetközi viszonylatban Patrick Williams tudóst részletesen a Párizs keleti peremén letelepedett köldörar cigányok gazdasági kapcsolatairól és megjegyzi, hogy a romák társadalomképe hierarchikus, de azt is leszögezi, hogy lényegében nincsen hierarchizált társadalmi struktúra náluk, mivel bizonyos gazdasági eszközök és elvek alapján társadalmukat újratermelik (Williams, 1982., 315–346.).

ban, nem az apai ági identitás, hanem a most és itt elért társadalmi presztízs (Berta, 2014., 202–203.).

A nyárádkarácsonfalvi gáborok körében az adventizmus rohamos térnyerése, a vallási konverzió olyan etnikai–vallási identitásépítési folyamat, amely a korábitól jelentősen eltérő társadalmi nyilvánosságba helyezi a közösséget, annak tagjait. A nagyszámú megtérések, megkeresztelkedések új narratívákat teremtenek. Ezek legalizálják a cigányok megváltozott életvezetési és gazdasági stratégiáit (tized fizetése, helyi önkormányzatnál végezett karitatív munkák, a település utcaképeinek tudatos ápolása és karbantartása, szegényebb rendű magyar családok élelem- és pénzadomány formájában történő megsegítése).

A gáborok adventizmusa olyan új életvezetési stratégia, amely nemcsak a cigány–cigány kapcsolatokat definiálta újra, hanem olyan felekezeti norma is egyben, amely lokális (de akár regionális) szinten ellensúlyozza a többségi magyarság (környékbeli románság) cigányokhoz társított negatív sztereotípiáit.

Hipotézisem szerint a nyárádkarácsonfalvi gábor közösség számára egyre inkább az adventizmus lép elő új öndefiníciós kísérletté, olyan csoportidentifikációs tényezővé, amely rendre felülírja az eddigi identitásvetületeket, azok szimbólumrendszerét. A gáborok hitéletét, új vallási kultúráját olyan társadalmi emancipációs folyamatként értelmezem, amely egyszerre kifelé és befelé irányuló, dinamikus és változó. Tanulmányomban interjúrészletek elemzésén keresztül kívánom elemezni a nyárádkarácsonfalvi adventista gábor közösség új vallási identitását, ezek társadalmi vetületét.

A nyárádkarácsonfalvi gáborok újjavallásosságának térbeli-időbeli vetületei

Elméleti feltevések

„A cigány nemzettel dolgozni nap, mint nap, ezt nem lehet emberi erővel csinálni. Ez misszió és pedagógia egyszerre. Csak nézed, hogy van eredmény vagy nincs? De megéri, mert ha valaki megnézi, hogy mi van Karácsonfalván, az látja, hogy milyen változások történtek itt. Ezt csak a Jó Isten segítségével lehet megoldani! Milyen jó érzés nekem, mikor mondják, hogy tiszta ruhával jövünk a gyülekezetbe, nem a hétköznappal. (...) Tudok a cigányok nyelvén beszélni, s kemény is tudok lenni, ha kell. Kétezerben az idős cigányok nem akarták a gyülekezetet. Vezetőjükhöz M. bához mentünk akkor, hogy na, indítsuk el a gyülekezetet. M. bá akkor azt mondta, hogy nem a pénzzel van a baj, az van elég. Azt mondta, hogy ne csináljunk Karácsonfalván imaházat a cigányoknak, az a jó, ha valamelyik másik gyülekezetbe meghúzódnak a magyarok mögött. 'Mi cigányok ne legyünk vezetők, mert ha a cigányok vezetnek, abból baj lesz.' De a Jó Isten azt akarta, hogy legyen imaház...” (J)

Amennyiben a cigány közösségek valamely vallási kisközösséghez való áttérését vizsgáljuk, akkor azt olyan kontextusban kell tennünk, amelyek a cigány életvilágok történelmi, társadalmi és kulturális viszonyait figyelembe veszik. Az erdélyi cigányok, de különösen a vizsgált lokális gábor cigány közösség adventizmusa olyan összefüggések figyelembevételét követeli, mint az egyes cigány csoportok (alcsoportok) közti különbségek, önmaguk és a másik meghatározásának eltérő módjai, az etnikai és kulturális környezettel való kapcsolat, a történelmi egyházakhoz és egyéb hitközösségekhez való viszony (Lőrinczi, 2013., 171.). Lőrinczi Tünde megállapítja, hogy az erdélyi helyi cigány közösségek más-más kisegyházakhoz csatlakoznak. A román és magyar anyanyelvű házi cigányok és oláh cigányok követve az európai áramlatot a pünkösdista hitközösségekhez csatlakoznak nagyobb számban. A gábor cigányok az Adventista Egyház tanításait követik legszívesebben (Lőrinczi, 2013., 171.). Ugyanakkor az Alsó-Nyárad mentén jelentős a Jehova Tanúk missziós munkája, de alig néhány cigány család vált jehovistává. Bár mindkét felekezet tanítása a multietnikusságot, transznacionalizmust hangsúlyozza, az etnikai együttélést gyakorlatban is segítve, a nemzetek fölötti vallási egységet hirdetik. A vizsgált gábor cigány közösség az adventista egyház kötelékében teljes mértékben érvényt tud szerezni önazonosság-keresésének, csatlakozva ahhoz az úthoz, amely a globális identitás megteremtését jelenti, kultúrák és nemzetek fölötti csoportként kíván megjelenni (Lőrinczi, 2013., 172.). A gábor cigányok nemzetközi kereskedelmük révén is folyamatosan interkulturális, multikulturális környezetben mozognak, és így a kutatónak figyelnie kell a globális jelleg lokális megvalósulásaira. Ahogyan Kürti László írja: „Bármely kutatás, mely az identitás, az etnikai, nemzeti vagy nemzeteken kívüli önazonosítás kialakítását szükségesnek tartja, figyelembe kell, hogy vegye azokat az elméleti elképzeléseket, iskolákat, melyek az etnicitás, nemzetiség, diszpóra stb. tudatok kialakulásához, újraértékeléséhez, változtatásához vezetnek. Ezért szükséges az, hogy figyelembe vegyünk például az etnikai vagy nemzeti csoporttudathoz segítségként felhasznált elképzeléseket (...) (Kürti, 1996., 41.).

Lőrinczi Tünde a nemzetközi roma pünkösdi mozgalom kapcsán a romák új vallásos kultúrájáról, roma újjavallásosságról ír (2015., 80.). A szerző nemzetközi szakirodalomra hivatkozva újjavallásoságnak nevez minden olyan vallásos jelenséget, amely az utóbbi ötven évben vált meghatározóvá. A romák viszonylatában idesorolja azokat a vallási kisközösségeket is, amelyek az 1960-as éveket megelőzően terjedtek el. Hangsúlyozza, hogy a romák új vallásos kultúrája nem vizsgálható külön azoktól a társadalmi, gazdasági, kulturális összetevőktől, amelyeknek keretei között az adott etnikai csoport él. Megállapítja, hogy Erdélyben már megtörténtek a megtért roma közösségekre irányuló alap kutatások, míg Magyarországon nem. A roma közösségek valamely vallási kisközösséghez való csatlakozása, egy-

szersmind a stigmatizált létből való kilépést is jelenti, új közösségi értékrendet és életmódváltást eredményezve (Lőrinczi, 2015., 81.).

A nyáradkarácsonfalvi cigányság többsége az adventizmus térhódítása előtt a református és görögkatolikus, 1948-tól ortodox egyházhoz tartozott. A két egyház hivatalos szakrális szolgáltatásait keresztes és temetés alkalmával vették igénybe. A templomba járás, illetve az egyházi szertartások szerinti házasságkötés nem jellemezte a helyi cigány közösség tagjait. A cigány közösség lokális emlékezete az első megtéréseket, megkeresztelkedéseket az 1970-es évekre datálja.

Az Alsó-Nyárad mentén, mint református többségű rurális térben, a cigány–magyar együttélés több évszázados múltra tekint vissza. A Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház mellett több kiségyház is jelen van a térségben, kialakulásuk szintén a rendszerváltás előtti időszakra, vagy annál jóval korábbra vezethetők vissza. Ezzel hozható összefüggésbe, hogy ebben a kistérségben elfogadottabbak, megtúrtebbek a kiségyházak, mint azokon a településeken, ahol csak a rendszerváltás után váltak meghatározókká.

Az 1980- és 1990-es években megkeresztelkedett cigány hívőket a marosvásárhelyi és ákosfalvi gyülekezet tömörítette. 1997 januárjában, februárjában intenzívvé válik a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház missziós munkája Nyáradkarácsonfalván. Ekkor veszi kezdetét egy evangelizációs sorozat, a magyar és cigány közösséget egyaránt célozva (több esetben magyar házaknál is tartottak összejöveteleket, ahol cigány személyek is jelen voltak), de a magyar közösség részéről ekkor csak Jenci és a húga tér meg. Az ezredfordulóra valamivel több mint félszáz megkeresztelt gábor hívő gyakorolta hitéletét az ákosfalvi és marosvásárhelyi gyülekezetben. Ekkor már megfogalmazódott az igény a nyáradkarácsonfalvi imaház felépítésére. 2000-ben kezdetét veszi az imaház építése, amely rövid időn belül elkészült. Az Amerikai Egyesült Államokból érkezett hittestvérek, negyven fővel, egy hónapon keresztül segítették az építési munkálatokat. Az imaház építését önerőből a karácsonfalvi adventista gábor családok fejezik be. A gyülekezeti élet szervezeti rendszerének keretei is gyorsan kialakultak. Az egyházi élet irányításával kapcsolatos pozíciókat lelkesi irányítás alatt végezték/végzik elsősorban a vagyonosabb gábor családok férfi tagjai. Jenci ekkor kezdi meg gyülekezetvezetői szolgálatát.

A témában született erdélyi kutatások felhívják a figyelmet arra, hogy a cigányok áttérése valamely szabadegyházhoz, új vallási közösséghez, gyakran a korábbi cigány–magyar kapcsolatviszonyok átalakulását eredményezi. Ugyanakkor a Székelyföld egyéb településeire irányuló, a magyar–cigány együttélést elemző antropológiai munka rámutat, hogy a magyarok és cigányok közötti szimbolikus, mentális határok, amelyek meghatározták az egymás mellett élést, nem számolódnak fel a vallási közösséghez tartozással párhuzamosan (Kotics, 1999/a, 122–136.).

Kinda István az erdélyi cigány közösségekre irányuló kutatásaiban ket-
tős kirekesztettségről beszél, hisz a többségi magyar társadalom, ahogyan

a romákat, úgy a kisegyházak tagjait is stigmatizálhatja (Kinda, 2007., 153–172.). A nyárádkarácsonfalvi magyar közösség időnként a hátrányos etnikai alapú megkülönböztetés és a negatív megítélésű szektaként emlegetett kisegyházi tagság a „szombatosság” összeegyeztetésével még mindig stigmatizálja a gábor cigány közösséget. Kereskedelmi tevékenységük láthatatlan gazdaságként jelentkezik a magyarok előtt, azaz rejtett, ennél fogva felerősíti a magyar közösségekben a mentális/szimbolikus szféra strukturáló erejét, a két közösség tagjait egymástól távol, a maguk helyén tartja (Kotics, 2013., 109.).

A történeti, néprajzi, szociológiai, antropológiai elemzések az erdélyi cigányok kultúrájának képlékenysége, gyors adaptációs képessége miatt, az identitás, az asszimiláció és az etnikai együttélés kérdésében még nem jutott nyugvópontra. Nincsenek érdemi kutatási eredmények arra vonatkozóan, hogy amikor egy lokális cigány közösség a többség általi negatív megítélésű, szektának tekintett vallási csoportosulásba tér át, hogyan viselkedik a szűkebb falusi és a tágabb regionális társadalmi környezet, hogyan fogadja az egymás mellett élés során a magyar közösség a cigány csoport felekezeti és kulturális eltávolodását. A magyar többség negatív viszonyulása milyen besorolást, megítélést eredményez (Kinda, 2008., 25–26.).

További kutatás alapját képezi annak behatóbb vizsgálata, hogy Nyárádkarácsonfalván milyen, eltűnik-e a cigány–magyar relációban alapvetően jelenlevő mentális fent és lent viszony. A gábor cigányok adventista felekezeti hitéletének fizikai határait kitérítette, hiszen olyan tranzietikus közösséget hozott létre (jelenleg az adventista egyházhoz áttért magyar személyek száma is növekedő tendenciát mutat, elsősorban a szomszédos településekről érkeznek a gyülekezetbe), amely megszüntette a valóság és etnikum kizárólagos összekapcsolódását.

Gyülekezeti élet

„Itt nálunk a gyülekezetbe a prédikációk magyarul mennek: énekek, minden, mert magyar közösségbe lakunk. De a cigányoknak, román lelkjük van s román Bibliájuk és magyar énekeskönyvük. Érdekes nem? Román Bibliát olvasnak, magyarul énekelnek, magyarul beszélnek, ritkán imádkoznak cigányul, inkább magyarul s románul. Ha ide bejössz az imaházba, itt egy vegyes dolog van. Van úgy hogy cigányul beszélnek néha, hogy a magyarok ne értsék, de én úgy is értem. De az énekeket azért énekelik magyarul, hogy ne sértsenek meg minket, magyarokat. Én néha rosszul érzem magam ezért, mert igen nagy tiszteletet adnak nekünk, magyaroknak. Pedig egyformák vagyunk Isten szemében, a cigány ember is olyan, mind a magyar ember. Sőt, igen nagy tiszteletet adnak, azért, hogy mi a magyarok így s úgy, na tudod te hogy van ez.

A legnagyobb előnye ennek a gyülekezetnek, hogy mi itt egymást nem nevetjük ki. Itt mindenki értékeli a másik beszédét, azért járnak ide fiatal prédikátorok. Itt nincs olyan, hogy valaki fordítva mondott valamit, itt

nincs helyesírási hiba, itt nincs semmilyen hiba. A magyar ember csak néz s hallgat prédikáció közben. A cigány jelentkezik, s visszakérdezz. Belekérdez a prédikációba. S ha megszólítod prédikáció közbe, rögtön válaszol. A magyar háromszor kell megkérdezni, s úgy sem válaszol. Amilyen változáson keresztül mentek ezek az emberek... Én olvasom a magyar nyelvű Bibliát vagy kiadványt, s ők követik a saját román nyelvű Bibliájukban, kiadványukban, amit mondok. S végül együtt megbeszéljük magyarul. Cigány lelki világ kell ide! Mi mindent közösen beszélünk meg, csak így lehet rendet tartani!” (J)

Az interjúrészletből kitűnik, hogy mennyire sokoldalú tanulási folyamat jellemzi a gyülekezeti életet. A fentiekben már jeleztem, hogy a nyárádkarácsonfalvi gáborok háromnyelvűek, anyanyelvűk, a vlah főmani változata mellett, beszélnek a regionális magyar nyelvet, illetve románul is beszélnek.

Hasonló folyamatról számol be Lőrinczi Tünde az erdélyi Körispatakon végzett kutatása kapcsán, kiemelve a cigány hívó emberek olvasáshoz, tanuláshoz való pozitív viszonyulását (Lőrinczi, 2015., 86.). A Biblia és a hozzákapcsolódó adventista szövegek tanulmányozása különösen fontos a gáborok és az adventista egyház számára egyaránt. A legtöbb megtért gábor személy a hitközösségben tanult meg írni, olvasni. A vagyonosabb adventista családok nyugdíjas vagy épp a faluban jelenleg is tanító, tanároktól vesznek magánórákat. Román nyelven, alapszinten írni és olvasni hamarabb és könnyebben megtanulnak, a magyar nyelv használata ezért korlátozódik a vallásos énekek szintjére. A magán, illetve az autodidakta módon történő tanulás ezekben a családokban, de közösségi szinten is felerősíti a gyerekek iskoláztatásának fontosságát, reszocializációs mintákat gerjesztve. Az egyház pedagógiai értéket tulajdonít a folyamatnak, ugyanis a Biblia és az egyházi irodalom kooperatív és interaktív formában történő tanulmányozása olyan értelmező keretet biztosít a megtért gábor hívók, családok számára, amely révén megváltozik életmódjuk, és új vallási identitásukhoz tapadó értékrendszerük értelemmel telítődik. A román nyelv írás szintű elsajátítása a hivatalos üzleti életben is segíti őket. A jogosítvány hivatalos úton történő megszerzését segíti elő, amely elengedhetetlen a gáborok számára a belföldi és nemzetközi kereskedelmi jellegű mobilitásuk fenntartásához. A fiatalabb generációra jellemző, hogy egyre nagyobb számban szerzik meg (hivatalos úton) a jogosítványt, és az idősebb generációtól eltérően nem alkalmaznak magyar férfiakat sofőrnek kereskedelmi tevékenységük során.³ Az egyházi szövegek tanulmányozása révén hagyományos kultúrájukat lényegében újrafogalmazzák napjainkban a gáborok,

³ Nyárádkarácsonfalván a magyar–cigány kapcsolatokban is tetten érhető a szocio-kulturális kapcsolatok jelentős megváltozása, kialakult egy új patrónus–kliens viszony. Jelenleg a legfontosabb gazdasági kapcsolódást a magyar–cigány viszonyban az jelenti, hogy a magyarok a cigány háztartásokba „bedolgoznak”, néha vállalják annak vezetését. Magyar férfiak sofőrnek szegődnek el cigány családokhoz hosz-

egy transzcendens világvégerő keretei között, így az adventizmus „értelemkö-zösséget” (Lőrinczi 2015: 87) teremt a gáborok körében.

A nyáradkarácsonfalvi gábor cigányok házassági szokásai az ad-ventizmus szemszögéből

A nyáradkarácsonfalvi gáborok házassági szokásaira vonatkozó interjúrészet bemutatása előtt fontos kiemelni Lőrinczi Tünde felfogását, miszerint az adventista gáborok esetében a vallásváltás nem úgy történik, hogy felad-ják teljes mértékben társadalmi és kulturális hagyományaikat. Adventista voltak azt a célt szolgálja, hogy képesek leépíteni a gábor cigányokról kiala-kított negatív sztereotípiákat, etnikus jellemzőiket újraértelmezik, és azok pozitív tulajdonságként jelennek meg (Lőrinczi 2013: 172). Az adventiz-mus a gábor cigány felekezeti tagok körében egy olyan önszemlélet, önmeg-jelenítési stratégia, morális rendszer, amely hitközösségi szinten is szerve-ződik, az etnikus közösségi törvények és erkölcsi értékek mellett (Lőrinczi, 2013., 175.). Az Adventista Egyház hittételei, azok megértése és elfogadása teljesen új életvezetési stratégiákat alakít ki. A dohányzás és a szeszes ital fogyasztásának tilalmát, illetve, hogy nem esznek disznóhúst, könnyedén betartják, ahogyan azt is, hogy kerülnek a szórakozási lehetőségeket.⁴ A nyáradkarácsonfalvi gáborok, illetve az egyházi vezetők szemében egyaránt a házassági szokások, azon belül is, a gyermekek korai megházasítása, férjhez adása a legnehezebben megfeleltethető a hitközösségi elveknek. A gáborok házassági szokásait etnikus identitásuk legfontosabb részének tekintik, és nehezen mondanak le róla (Lőrinczi, 2013., 175.).

Az Adventista Egyház a türelem jegyében és a változtatás reményében alakítja, formálja közvetlen vagy közvetett eszközökkel a gáborok házaso-dási szokásait. A nyáradkarácsonfalvi gábor közösség házassági szokásrend-szere sokat változott, és folyamatos változások/változtatások lépnek életbe az adventizmus hatására (az egyház által kezdeményezett változtatásokat és hatásait lásd az alábbi interjúrészetben).

„Itt nálunk a cigányok tizenégy-tizenöt évesen házasodnak. Itt nincs úgy mind nálunk, hogy magyar fiú elvesz román lányt vagy fordítva. Itt csak cigány cigányt vesz el. Na, szóval fiatalon házasodnak, s az állam nem engedi meg. S nekünk, az egyháznak se jó. Eddig büntettük őket, a szülőket kizártuk, stb. De ez így nem jó! Házasság ügyében a gyülekezetbe, hogy szavazunk: a tizenégy tagú gyülekezeti bizottságba van három magyar, s a többi cigány. Hogy lehet szavazni így? Ez a legnagyobb baja ennek a gyülekezetnek: a házasság! Fenyítéssel nem lehet ezt megoldani, csak neveléssel! Ez az egyetlen út! Az a baj, hogy a gyermek még kiskorú, s mondjuk még meg sincs keresz-

szabb, rövidebb időre. Ez a tevékenység lehet fő jövedelemszerzési stratégia, vagy kereset és nyugdíj-kiegészítés is.

⁴ Szükséges megjegyezni, hogy a fent leírt egyházi vonzatú tilalmakat generáción-ként másként értelmezik, illetve tartják be. Több esetben generációs konfliktusként jelentkezik az adventizmus életmodell kialakítása és gyakorlása.

telve, s ezért a szülőt büntetjük, őket zárjuk ki. S volt olyan, hogy idő közben a gyermekek megkeresztelkedtek, adventisták lettek, a szülők még mindig ki voltak zárva. Tehát azokat zártuk ki, akiket már korábban megkereszteltünk. Itt a nevelés számít! Isten szavára való odafigyelés, Isten szavára való hagyatkozás. Hosszú és nehéz folyamat, de megyünk előre. Régen már tíz – tizenegy éves korukban összeházasodtak. Most elértük az egyházzal, hogy csak tizenegy éves korukban házasodjanak össze, s hogy járjanak iskolába, hogy tudjanak írni, olvasni. Most már a lányok is tudnak írni, olvasni, de régen nem tudtak, mert féltették őket, nem engedték a magyar fiúk közelébe az iskolába sem. Gyermekeként házasodnak össze, nincs házassági okiratuk sem. Kértük őket, hogy várják meg, amíg lesz buletinjük (személyazonossági okmányuk). Polgárilag nem házasodnak meg. Az egyházban nálunk pedig mindenki házasságban él. Kérjük őket, hogy kereszteselés előtt házasodjanak meg. De a 18 év alatti gyermekeket, hogy kérd meg? Az időseket is rá vesszük, hogy utólag polgárilag házasodjanak össze. Ez nagy problémája a gyülekezetnek, de látok sikert, másképp nem csinálnám. Látom szombatról szombatra, hogy ők is igyekeznek. Jönnek s mondják, s nyugtatnak, sokat kommunikálunk. S mikor látom, hogy ők is mennyire igyekeznek, s szívből teszik a dolgokat, adakozást, s mindent. Látom, hogy igyekeznek, hogy változzanak meg..” (J.)

Az interjúrészletből is kitűnik, hogy az Adventista Egyház elítéli a korai házasság intézményét és igyekszik szabályozni azt. Románia összes adventista gábor közösségében az Adventista Egyház érvényt kíván szerezni annak, hogy elfogadható korhatárt írjon elő mind a lányoknál, mind a fiúknál a házasság esetében. A legtöbb konfliktust az okozza, hogy a gyermekházasság intézménye a gábor cigányok csoportidentitásának ma is meghatározó része (Lőrinczi, 2013., 175.).

Nemzetközi párhuzamként Patrick Williamsnek a párizsi köldörar romák házassági szokásainak vizsgálatára vonatkozó észrevételeit érdemes megvizsgálni. Williams tanulmányában a „menyasszonyváltás” problémakörét járja körül az „Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris” című írásában, és a „menyasszonyváltásot” úgy határozza meg, mint azoknak a javaknak az összességét, amiket a vőlegény családja juttat a menyasszonyának (Williams, 2000., 462.). A szerző rögzíti, hogy „...a menyasszonyváltás funkciójának megértéséhez nem önmagában kell vizsgálni a jelenséget, hanem egy bizonyos fajta házasság elemzéséből kell kiindulni, amelyet eddig nem vettek figyelembe, vagy jelentéktelennek tartottak, és amelyet a kelderások – legalábbis a párizsiak – ideális cserének (páruimosz) tartanak.” (Williams, 2000., 462.). A Párizs környéki köldörárok menyasszonyváltása esetében is az a központi kérdés, hogy a váltáspénz mindig és minden esetben a nőt helyettesíti-e, illetve, hogy egy végleges házassági cseréről van-e szó? A menyasszonyváltásot az antropológiai gondolkodásban sok esetben úgy értelmezik, mint az el nem cserélt nő helyettesítőjének fogalmát, amely révén egyfajta szexu-

ális racionalizálást hajtanak végre a nők egyenletes elosztása érdekében az adott közösségen belül (Williams, 2000., 463.).

Az erdélyi gábor cigányok házasságkötési szokásai (annak ellenére, hogy többségében köldörár csoportról beszélünk) lényeges eltéréseket mutatnak a Párizs környéki köldörár csoportokétól. Berta Péter leírja, hogy más roma csoportoktól eltérően a gáborok között a menyasszonyváltság gyakorlata ismeretlen: „Esetükben a házasságkötés során a férj családja nem ellentételezi egy adott pénzösszeg kifizetésével vagy egyéb módon a menyasszony felnevelését és hozzájuk költözését, illetve gyermekei majdani megszületését. A hozomány – annak gábor roma ideológiája szerint – elsősorban arra szolgál, hogy a nemek közötti státuskülönbséget (a férfiakhoz/maszkulinitáshoz társított magasabb presztízst) ellensúlyozza. Roma beszélgetőtársaim egyikét idézve: 'Nálunk veszik, megfizetik a fiút'. A házasságkötés elmaradhatatlan része a hozomány ('zestre') összegyűjtése, amely három, a leendő feleség szüleitől a leendő férj szülei felé áramló ajándéktípust foglal magába.” (Berta, 2014., 103.).

A nyárádkarácsonfalvi gábor közösségre a patrilokalitás és az etnikai endogámia jellemző. Házasságkötésre a lányok esetében tizenhárom-tizen négy, a fiúk esetében tizennégy-tizenhat éves korban kerül sor (ettől eltérő korban is házasodhatnak, többnyire idősebben, általában egészségügyi okok miatt). A házasságkötésből az egyházat és a helyi polgármesteri hivatalt kizárják (az utóbbi időben egy-két család esetében az adventista lelkipásztor jelen volt az esküvőn, de nem hivatalos, lelkipásztori minőségében).

A párválasztást és az eljegyzést az apák, illetve nagyapák irányítják a rang, illetve a családok gazdasági-társadalmi helyzetétől függően. A gyermekük véleményét, hogy kit szeretnének maguknak párként, ki lenne a legmegfelelőbb társ számukra, ritkán kéri ki (Berta, 2014., 95–96). Általános jelenség, hogy az esküvőt megelőzően a családok évekkal korábban megállapodnak gyermekeik összeházasításáról, azaz idejekorán sort kerítenek az eljegyzésre. Az apatárskeresésnek, illetve az apatársi szövetségnek tulajdonított helyi politikai ambíciók, mechanizmusok részletes bemutatása Berta Pétertől olvasható (Berta, 2014., 95–151.).

Jelen dolgozat szempontjából annál fontosabb annak a ténynek a megállapítása, hogy jelenleg a hivatalos egyházi deklaráció szerint tolerancia övezi a gáborok autentikus házassági szokását a helyi Hetednap Adventista Egyház részéről. Lőrinczi is leírja, hogy számba véve az erdélyi kutatások eredményeit, kirajzolódik, hogy az eltérő roma csoportok gyakran eltérő hitközösségeket részesítenek előnyben, ezzel is kifejezve az egymástól való elkülönülés szándékát (Lőrinczi 2015., 88.). A nyárádkarácsonfalvi gáborok számára különösen fontos, hogy a helyi adventista egyház nem intoleránsan, nem jogi eszközökkel lép fel házassági szokásaikkal szemben. Etnikus hagyományaitak empátiával fogadja, fenntartva magának a türelemmel kísért változtatás igényét. Nyárádkarácsonfalván a Hetednap Adventista Egyház úgy próbál egyensúlyt teremteni az egyházi hittételek és a gáborok

etnikus szokásai között, hogy nem törekszik közvetlenül ez utóbbiak teljes megszüntetésére. További kutatást igényel annak megválaszolása, hogy a közeljövőben a Hetednapos Adventista Egyház milyen módon és eszközökkel kíván beavatkozni a gáborok vallásos kultúrájába. Kialakul-e olyan hierarchikus rendszer, értékrend és tekintélyelvűség az egyház részéről, amely hiteles tud lenni a gáborok jelenlegi házassági gyakorlatával szemben, és mindez a házassági szokások átrendeződését eredményezi.⁵

Összegzés

„Sokan kérdezik tőlem a magyarok, hogy '... na Jenci, mint lelki vezető te mondsz, változtak a cigányok?' Hogy változtak-e? Mit mond az ige: a párduc meg tudja változtatni az ő foltosságát? S a szerencsén az ő bőrének a színét? Nem tudja! Ezt csak Isten tudja elvégezni! De hatalmas változások vannak, szépen beszélnek, s Bibliaolvasó emberek lettek. Azt tudni kell, hogy más temperamentumú emberek, de ha még többet tanulmányoznánk a Bibliát, még többet beszélgetnénk, még jobb lenne. S mondjuk, ők is többet el kellene engedjenek a világból, mert a gáborok szeretik a nagy házakat, s autókat, de ehhez mind pénz kell.” (J)

„Karácsonfalván cigány azért nem lett adventista, hogy leplezzen valamit, mint ahogy a magyarok mondják. Ezek a cigányok megismerték az igazságot, s látszik rajtuk, hogy más emberek lettek. Ezelőtt a cigány nem vehetett fel fehér inget, akkor volt cigány, ha minél zsírosabb volt a ruhája s a haja, annyira, hogy fénylett a zsírtól. A mi cigányaink egy új kép, ami csodálkozással tölti el a mellette lévő embert.” (J)

Erdélyben a rurális közösségekben a cigányság valamely hitközösséghez való kapcsolódása pozitív önmegjelenítő stratégiaként is felfogható. A kisebb, zárt falvakban a cigány–magyar együttélés szorosabb viszonyokat feltételez, a szociokulturális, gazdasági kapcsolatok személyes ismertségen alapulnak, a többségi társadalom felől érkező pozitív visszaigazolások gyorsabbak, informálisak. Fosztó László a befogadó (többségi) közösséget

⁵ Mindenesetre a folyamatot nehezíti, hogy a gáborok rituális gyakorlatában az adventizmus keretei között is továbbélnek olyan szokások, amelyek ősi formának tekinthetők és a magyar–cigány kapcsolatokat is formálják. A nyáradkarácsoni magyar–cigány együttélés hétköznapi praxisában, a szokás és erkölcs tekintetében is létrejönnek komplementer viszonyok, hasonlóan ahhoz, amit Kotics József is megfogalmaz a társadalmi kontroll szimbolikus formáiról annak erkölcsi alapjairól írt tanulmányában (Kotics, 1999/b., 8–21.). Hasonló jelentéssel bír a nyáradkarácsoni cigány közösségen belüli „hitre menés” rítusa, amely lényegében egy nyilvános eskütétel, önátok. Házasságtörés esetében, vagy magyar lakostól kölcsön kért pénz vissza nem fizetésével ez a rítus kilép/kiléphet a cigány–cigány erkölcsi kapcsolatok köréből és találkozik a magyar közösség erkölcsrendjével. Ez esetben nyilvános közösségi szankcióval, olyan szokásjog alkalmazásával találjuk szembe magunkat, amely során a közösség a helyi normarendszer ellen vétőket kívánja jelképesen megbüntetni. Vesd össze: Kotics, 1993., 153–161.

ebben az esetben referenciaközösségnek nevezi (Fosztó, 2007/1., 23.). A nyárádkarácsonfalvi megtért gábor személyek épp ebből kifolyólag nyilvános társadalmi és szakrális térben énképüket rendre újrafogalmazzák, narratívizálják, hangsúlyozva, hogy ők nem isznak, nem dohányoznak, családi békében élnek, nem verik át üzleti partnereiket, Isten parancsolatai szerint élnek stb. A pozitív életmódváltás társadalmi térbe való kivetítése a gábor személyek, tágabb értelemben a közösség új vallásos kultúrájának, identitásának a kivetülését biztosítja, legitimációs funkciót tölt be.

Fosztó úgy látja, hogy a megtérés során végbemenő változások kutatása ez idáig mostoha területe volt a vallásantropológiának, ugyanis a kutatások leginkább a vallási gyakorlatokra irányultak, az ideák fennmaradását és a hagyományok folytonosságát vizsgálták. A megtérés során végbemenő személyes és közösségi változások negatív hatásokként kerültek leírásra, veszteség olvasatot szántak a kérdéskörnek, kultúravesztésként, akkulturációként mutatták be a megtérési/áttérési folyamatokat. Pedig ellenkezőleg a megtérés vizsgálata eredményezheti, hogy korábbi társadalmi kapcsolatok, gyakorlatok és értékek hogyan veszítik funkciójukat, mi tölti be ezeket (Fosztó, 2007/1., 23–24.). A morális személy, közösség megalkotásában és fenntartásában a rituálizált kommunikatív gesztusok, rítusokon való részvétel kiemelkedően fontos. A gyülekezetben bizonyos rituális gesztusok, a rítusok kommunikatív szerepe belső térben a közösség megalkotásában játszanak szerepet, kifelé megmutatják a csoport összetartozásának (új) erejét (Fosztó, 2007/1., 24.).

A cigány–cigány kapcsolatban is döntő jelentőségű változást hoz az adventizmus megjelenése. Az imaházban a gyülekezet előtti egyenlőségi elv a fentiekben ismertetett rangok szerinti besorolást a cigány–cigány, magyar–cigány társadalmi közbeszédet egyaránt negligálja. Berta Péter a szakrális egalitarianizmus kifejezéssel utal a jelenségre (Berta, 2014., 206.).

A nyárádkarácsonfalvi gábor közösség esetében a rendszerváltozás utáni időszak fordulópontnak tekinthető, ekkor olyan társadalmi, gazdasági, kulturális folyamatok indultak el, amelyek a cigányság életét gyökeresen átalakították. Ebben a folyamatban a korábbi gazdasági kapcsolathálókat átalakultak, a régebbi társadalmi hierarchiák értéküket és dimenziójukat veszítették (Kinda, 2007., 156.).

A gábor cigányok adventizmusában újraértelmeződtek, homogenizálódtak a korábbi kulturális értékek, az interetnikus kapcsolatok is vallási alapon kezdenek körvonalazódni. Korai állást foglalni a tekintetben, hogy a gáborok új vallásos kultúrája, az adventista egyházba való áttérésük, egyet jelent-e a közösség asszimilációs törekvéseivel. Az adventizmusban kétségkívül jelen van egy olyan intézményes adottság, az egyenlőségi elv, amely a cigány kultúrát megfelelteti a többségi kultúrával, de a megfogalmazott hipotézisem szerint ez egyelőre társadalmi emancipációs normának tekinthető csupán. A gáborok vallási konverziója jelenleg nem jár együtt komolyabb, a hittételekre vonatkozó alapismeretekkel, a mindennapi életük sem

árulkodik mély vallásos buzgalomról. Annál inkább beszélhetünk olyan gyakorlatról, amely saját kulturális értékeibe építi be az adventizmust, létrehozva annak egy módosított vallásgyakorlási formáját, amely megengedi a gazdasági felemelkedést, elfogadja az ősi szokásjog továbbélését, és biztosítja a gábor cigány etnikus identitásának megélését.

Irodalom

Berta P. (2014): Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet

Fosztó L. (2007/1): A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. Erdélyi Társadalom 2007/1 V. évfolyam, 1. szám, 23–49.

Gog S. (2008): Roma áttérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái. Régió, 19. (4) 50–75.

Kinda I. (2007): Felekezeti és kulturális disszimiláció egy orbaiszéki falu cigányainál. In (szerk.): Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc Lokalitasok, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről. Kolozsvár, 153–172.

Kinda I. (2008) Hívők. Egyház és szekta hatása egy székely falu cigány lakosságára. Mediárium, 2. évf. 3–4. sz. (2008. nyár–ősz)

Kotics J. (1999/a): Integrare sau segregare? In (szerk.): Pozsony Ferenc, Anghel Remus Gabriel Modele de convieuire în Ardeal: Zábala. Cluj: Asociatia Etnografica Kriza János, 122–136.

Kotics J. (1999/b) A társadalmi kontroll szimbolikus formáiról: Egy rítus jelentései In (szerk.): Zsigmond Győző Szokás és erkölcs - Obiceiuri și moravuri. București, Magyar Köztársaság Kulturális Központja. 8–21.

Kotics J. (1993): Csendháborítás vagy a közösség bosszúja? A Charivari szokása Rozsnyó kézműves közösségében a XIX. században. Néprajzi Látóhatár, A Györffy István Néprajzi Egyesület Folyóirata, 2 (1–2), 153–161.

Kotics J. (2013): Határeltolódások. Újonnan keletkező törésvonalak a cigány–magyar együttélésben. In: (szerk.): Szuhay Péter Távolodó világaink. A cigány–magyar együttélés változatai. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 101–120.

Kürti L. (1996) Az interetnikus kapcsolatok. Elméleti kérdések és problémák a kulturális antropológia köréből. In Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): Az interetnikus kapcsolatok kutatásának eredményei. (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.) Miskolc, 39–58.

Lőrinczi T. (2013): Egy adventista gábor cigány közösség önmegjelentő stratégiái. Az átalakult önkép reprezentációs gyakorlatai. In: Kolozsvártól Pécsig, a yaoitól a juhászatig. Néprajzi-kulturális antropológiai tanulmányok két doktori iskolából. Studia Ethnologica Hungarica sorozat (16). L’Harmattan, Pécs, 169–185.

Lőrinczi T. (2015): Reflexiók az erdélyi és budapesti romák új vallásos kulturájáról (általános jellemzők és fontos különbségek). Erdélyi Múzeum, 77. kötet

Lőrinczi T. (2018): Egyház? Szekta? Mozgalom? Vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti hátterei. Online megjelenés: https://www.academia.edu/10177215/Egyh%C3%A1z_Szekta_Mozgalom_Vall%C3%A1sos_jelleg%C5%B1_kisk%C3%B6z%C3%B6ss%C3%A9gek_kutat%C3%A1s%C3%A1nak_elm%C3%A9leti_h%C3%A1tteri (Utolsó letöltés ideje: 2018. 11. 14.)

Szalai A. (2010): Nyelvi ideológiák és a társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben. In Feischmidt Margit (szerk.): Különbségteremtő társadalom. Budapest, Gondolat-Kiadó, MTA Kisebbségkutató Intézet

Williams, P. (1982): The invisibility of the Kelderash of Paris: some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kelderash Rom of the Paris suburbs. In *Urban Anthropology* 11 (3-4) 315-346.

Williams, P. (2000): A cigányok pünkösdista mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések In (szerk.): Prónai Csaba Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 286–295.

Williams, P. (1980): Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris In (szerk.): Prónai Csaba Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 459-476.

OLASZ-MAGYAR IRODALMI ÉS MŰVELŐDÉSI
KAPCSOLATOK A 18–19. SZÁZADBAN

Szerk. Dóbék Ágnes, Reciti, Bp. 2022. 384 o. Reciti
konferenciakötetek 14.

ITALIAN-HUNGARIAN LITERARY AND CULTURAL RELATIONS IN
THE 18–19TH CENTURIES

Ed. Ágnes DÓBÉK, Reciti, Bp. 2022. p. 384. Reciti konferenciakötetek Vol.
14.

Az Itália és Magyarország közötti kapcsolatok egészen a középkorig nyúlnak vissza, és meglehetősen sokszínűek, ám az egyik legjelentősebb periódusuk a 18. században kezdődött. Dóbék Ágnes az alább ismertetendő kötet előszavában hangsúlyozza, hogy e korszak részben a katolikus megújuláshoz (más szemszögből megfogalmazva az ellenreformációhoz) kötődik, és hogy ekkoriban a magyarországi kultúrában jelentős szerepe volt az olasz minták követésének. A kapcsolatok gazdagsága megmaradt, az egyházi irodalomtól a színjátszáson és a könyvgyűjtésen át a fordításig terjedt a skála. Noha a kapcsolattörténeti kutatások már körülbelül egy évszázadra tekintenek vissza Magyarországon, folyamatosan születnek új eredmények e téren is. Ezek bemutatására rendezték meg 2022. február 10-én és 11-én a BTK Lendület Irodalmi nyilvánosság a polgárosuló Nyugat-Magyarországon, 1770–1820 kutatócsoport online konferenciáját, amelyen 22 kutató – köztük két olasz tudós – ismertethette az érdeklődőkkel az általa feltárt nívumokat. A hat nagyobb tematikai egységre osztott kötetbe végül 20 tanulmány került be.

Az első blokk az olasz irodalmi hatások magyarországi jelenlétét vizsgálja hét közlemény segítségével. Száraz Orsolya írása azt mutatja be, mely itáliai hitszónokokat említi a jezsuita Kaprinai István a szónoklattanában. Rédey-Keresztény János Agyich István pécsi kanonok-költő és a római költőakadémia szellemi kapcsolatát veszi górcső alá. Lorenzo La Nave tanulmánya Csokonai Vitéz Mihály olasz nyelvből készült fordításainak időpontját kísérli meg megállapítani, s rámutat arra, hogy a magyar költő merített is az itáliai irodalomból.

Szegedi Eszter Torquato Tasso *Aminta* című művének Csokonai által készített fordításának elemzése kapcsán irányítja rá a figyelmet a magyar költő olaszos műveltségére, miközben textológiai analízist is végez. Simona Nicolosi írása Cesare Beccaria *A bűnökről és a büntetésekről* című művének Kazinczy Ferenc, illetve Császár Ferenc által készített fordításait hasonlítja össze, és arra keresi a választ, milyen stilisztikai különbségek vannak a szövegek között, milyen kulturális háttérrel bírtak az átültetők, s milyen történelmi helyzetekben születtek ezek a munkák.

Fülöp Dorottya egy mára már elfeledett irodalmár, Iváncay Vitéz Imre olasz nyelvből készült műfordításait mutatja be, amelyek az Orpheusban jelentek meg az 1790-es évek elején. A szerző rávilágít Iváncay és Kazinczy Ferenc munkakapcsolatára, illetve arra is, hogy a széphalmi mester és köre mit ismert saját korának itáliai irodalmából. Dóbék Ágnes tanulmánya Döbrentei Gábor pályafutásán keresztül mutatja meg, hogyan hathatott az olasz nyelvű irodalom a 19. század elejének (erdélyi) magyar irodalmáira.

A kötet második egysége két művészeti témájú írást fog egybe. Török Tamara az olasz típusú színházi díszletkészítés kelet-európai elterjedését veszi górcső alá, vizsgálatát nagyrészt a fertődi (azaz eszterházi) színházra összpontosítva. Tóth Emese Gyöngyvér az Óbudán élő Zichyek egyházi és világi zenét egyaránt támogató mecénatúráját tárja fel, a reprezentációnak, az ikonográfiának, az egyes katolikus rendek szerepének és a kultúraáramlásnak egyes kérdéseire is kitérve.

A harmadik szekció ugyancsak két tanulmányt tartalmaz, ezúttal a magyarországi közkultúrára gyakorolt olasz hatások témakörében. Gulyás Judit a 16. században élt Giovan Francesco Straparolának a Hasznos Mulatságok című folyóirat hasábjain közreadott tündérmeséit vizsgálja, közben pedig a 19. század eleji magyar irodalmi nyilvánosságot is behatóan elemzi. Csörsz Rumen István egy eddig feltáratlan (és meglehetősen gyér) szövegkorpuszt, a 18. század harmadik és a 19. század első harmada között Itáliában szolgált magyar katonák közköltészeti munkáit fogja vállatóra.

A kötet négy írást összefogó negyedik blokkja az Itáliát megjárt magyar utazók közül mutat be néhányat. Boda Miklós egy tudós katolikus pap, a Pécszett működő Koller József itáliai tanulmányútjáról értekezik. Hegedüs Béla a Magyarországon szinte teljesen elfeledett, de Nyugat-Európában hírnevet szerzett, a – többek között – világnyelv-tervezetet is kidolgozó Kalmár György itáliai kapcsolatrendszerét vizsgálja. Berecz Ágnes a Georgikon egyik tanárának, Gerics Pálnak az 1820-as évek elején tett, s gazdasági ismeretek összegyűjtését célzó európai kiküldetését ismerteti, amely során a tudós a művészeti élményeit is feljegyezte. Sárközy Péter Kisfaludy Sándornak a napóleoni háborúk alatt szerzett itáliai és franciaországi tapasztalatait megörökítő útinaplóját elemzi.

Az ötödik egység a magyarországi főpapi kultúrára gyakorolt olasz hatásokat mutatja be két esettanulmány által. Oláh P. Róbert egy udvarhű győri püspöknek, Zichy Ferencnek a római ágenseivel folytatott levelezését tárja fel. Tóth Tamás írása Patachich Ádám váradi püspök életútját és munkásságát tárgyalja a főpapi tevékenység, a tudósi munka és a mecénatúra hármasságának kontextusában.

A hatodik blokk a magyarországi könyvgyűjteményekben felbukkant olasz munkákat tárja a közönség elé. Verók Attila a 18. századi Erdélybe kalauzolja el az olvasót, s arra keresi a választ, hogyan jelent meg az itáliai kultúra a protestáns szellemiségben a 18. század második felében és a 19. század elején. Granasztói Olga Batthyány II. Lajos gróf könyvgyűjtemé-

nyét vizsgálja, és rámutat arra, hogy a 18. század végére a magyar mágnási rétegnél már nem feltétlenül az olasz művészet befogadása volt a lényeg, hanem a kapcsolati háló kiépítése. Tüskés Anna a Károlyi család pesti, illetve a Festeticsek keszthelyi palotájának 1790-es évekbeli könyvtárjegyzékeit áttekintve igyekszik feltérképezni az említett familiák olasz irodalom iránti érdeklődésének jellegét.

A fentebb bemutatott kötet talán bizonyosságot adhat arról, hogy az olasz–magyar művelődési kapcsolatok a 18. század második felében és a 19. század elején is elevenek (még ha időnként áttételesek is) voltak, és minden társadalmi réteget áthatottak a korabeli Magyarországon. A köz-kultúrában, valamint a mágnások és a főpapok műveltségélményében egyaránt felfedezhetjük az itáliai kultúra nyomait, amelyek számos szintéren megnyilvánulhattak, hiszen az irodalomtól kezdve a zenén és az egyházi műveltségen át az ismeretgyarapítást szolgáló utazásokig egyformán szerepet kaphattak. A kiadvány talán legizgalmasabb eredménye annak megmutatása, hogy habár úgy tűnhet, az itáliai kultúra mélyebben is áthatotta a korabeli magyar társadalmat, valójában jórészt csupán egy-egy nyitott személyiség próbálkozásai dokumentálhatók. Ugyanakkor a kötet arra is felhívhatja a figyelmet, hogy felbukkanhatnak eddig ismeretlen, vagy ismert, de kevés figyelemre méltatott források, amelyek segítségével új vizsgálati szempontokat, kutatható témákat lehet kitűzni. Talán nem tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy a további vizsgálatok még számos fontos adattal gyarapíthatják az eddigi tudásunkat.

(ism.: Bodnár Krisztián)

A PESTI KÉPÍRÓ UTCA NÉVADÓI: A SCHÖFFT FESTŐMŰVÉSZ CSALÁD

Bakonyi Tímea – Korhecz Papp Zsuzsanna – Rokay Zoltán –
Szvoboda Dománszky Gabriella: A pesti Schöfft festőművész család./
Peštanska slikarska porodica Šeft / The Schöfft painter family of Pest.
szerk.: Korhecz Papp Zsuzsanna, Szabadka, 2023.

THE NAMESAKES OF KÉPÍRÓ STREET IN PEST: THE SCHÖFFT FAMILY OF ARTISTIC PAINTERS

Tímea BAKONYI – Zsuzsanna KORHECZ PAPP – Zoltán ROKAY – Gabriella
SZVOBODA DOMÁNSZKY: Peštanska slikarska porodica Šeft / The Schöfft
painter family of Pest. Ed: Zsuzsanna KORHECZ PAPP, Szabadka, 2023.

A Schöfft festőművész család a katolikus templomokból is ismerős lehet, mivel szerte Magyarországon 1775 és 1844 között számos oltárképet készített id. Schöfft Joseph és fia, Schöfft József Károly. A Schöfft (Schoefft) művészcsalád az egyik legismertebb és napjainkra megkerülhetetlen része a 19. századi magyarországi művészettörténetnek. A magyar polgárosodás és a főváros történetének is fontos része, bár ahogy Nagy Lajos a Budapest története monográfiájában írta: „Schöfft Józsefnek egy-két oltárképén kívül csak a foglalkozása maradt az utókorra”.¹ Ez a foglalkozás, a festő (Mahler), a Képiró utca nevet adta, melynek egyik házában lakott családjával. Az ismert festő műtermét Kazinczy Ferenc is meglátogatta 1828-ban, pesti utazásakor. 1943 óta Kazinczy idézete díszíti ezt az utcát („festő vala már atya is, ’s az úcza mellyen háza áll, tőle vevé’ a Képiró-úcza nevet”).

A gazdagon illusztrált 228 oldalas monográfiából nemcsak életüket és művészetüket ismerhetjük meg, hanem a festészeti technikájukat is. A létrehozott adatbázis alapján nemcsak a Schöfft-műhely oltárképeinek kronológiáját lehet megállapítani, hanem az aláírás (szignó) nélküli képekről is megállapíthatóvá válik, hogy a Schöfft-műhelyben készült-e. A könyv utolsó lapján az olvasók is megismerkedhetnek egy id. Joseph Schöfft és hét Schöfft József Károly szignóval. Az időrendben utolsó két aláírás már nem latinul, hanem a reformkor változásaihoz igazodva magyarul olvasható: „Schöfft Jos. Pesten”.

A könyv négy szerzője közül ketten is Szabadkához kötődnek, Korhecz Papp Zsuzsanna festő-restaurátor művész a Szabadkai Városi Múzeum munkatársa, és a szabadkai születésű dr. Rokay Zoltán címzetes apát, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem ny. rektora. Dr. Rokay 2008-ban publikált Egy „elfelejtett” történelmi festő avagy A pástorlánykától az oltárképig című füzetében Schöfft József Károly művészetére kívánta fel-

¹ Nagy Lajos: Budapest története. III. A török kiűzésétől a márciusi forradalomig. 1790-1848. szerk: Kosáry Domonkos, Bp. 1975. 537.

hívni a figyelmet, és megosztotta a Schöfftekkel való első találkozásának az élményét, amikor egy idős hölgy kérésére elolvasta a szabadkai Szent Teréz székesegyház mellékoltárképeinek szignóit: „Pinx. Schoeft Pestini”.² Szvoboda Domanszky Gabriella művészettörténész évtizedek óta foglalkozik a Schöff család kutatásával, különösen a család legfiatalabb tagjával, Schoeft Ágostonnal, akiről már 2005-ben jelent meg tanulmánya. Korhecz Papp Zsuzsanna 2008-ban megjelent Újjászületések című könyvében korábbi tanulmányait gyűjtötte össze, melyben több Schöff Józseffel és Schöff József Károllyal kapcsolatos tanulmánya is helyet kapott. Ebben szerepel, hogy az évtizedek óta ismeretlen mester műveként számon tartott Szentháromság-oltárkép festőjének azonosításához a Szent Teréz-mellékoltárképeinek festészettechnikai vizsgálata és újabb levéltári adatok segítettek.³

Az első fejezet, az Adalékok a pesti Schöff-festőműhely működéséhez és jelentőségéhez alfejezeteiből a műhely alapítójának, id. Joseph Schöffnek és a fiának, Schöff József Károlynak az életét és munkásságát ismerhetjük meg. József Károlynak már világi megrendelése, portréképei is fennmaradtak az utókorra. A további alfejezetekben Szvoboda Domanszky Gabriella a műhely oltárképeit, kompozícióit, előképeit és a mai magyarországi hagyatékot is bemutatja. A Schöff család származásával kapcsolatban elterjedt az a nézet, hogy osztrák származásúak. A dinasztia alapítója Schöff József német földről, a szászországi Doberschauból költözött Pestre a 18. század második felében.

A Schöff-műhely délvidéki oltárképei külön fejezetben szerepelnek. A szabadkai Avilai Szent Teréz-székesegyházban található a legtöbb Schöff oltárkép. Rokay Zoltán már évtizedek óta gyűjti a Schöff családra vonatkozó adatokat és a délvidéki oltárképeket is.

Külön fejezetet kapott a nemzetközileg is legismertebb Schöff, az unoka: Schoefft Ágoston. A bécsi akadémiai tanulmányok után 1830-ban tért vissza Magyarországra Schoefft Ágoston, akinek első fennmaradt portréi közül kettő is Bácskában készült és a bajai Türr István Múzeum őrzi: Vojnich Antal alispán és fia, György portréit. A könyv utolsó fejezetét a két festő-restaurátor művész közösen írta a Schöff-műhely festészettechnikájáról.

A kötet első fényképe – az előszó mellett látható – a szabadkai Avilai Szent Teréz-templom főoltárának 1970 körül készült archív felvétele. A címlapon id. Joseph Schöff Avila Szent Teréz szabadkai főoltárképének részlete látható, mely a Schöff család ismert oltárképeinek legnagyobbika (kb. 500 * 300 cm). A hátlapon Schöff József Károly Szent Villebaldot ábrázoló oltárképének részlete, az egyik angyalka látható.

A kötet katalógus részében 87 festmény, egy Schöff-műhely munka és három akvarell kép található. A kiállítás és a könyv elkészültének idején

² Rokay Zoltán: Egy „elfelejtett” történelmi festő avagy A pásztorlánykától az oltárképig, [H. n.] 2008.

³ Korhecz Papp Zsuzsanna: Újjászületések. Restaurálási, egyházművészeti és kultúr-történelmi képes tanulmányok. (Életjel könyvek 127.) Szabadka, 2008. 57.

számos képet restauráltak: három törökbecsei kép, Vác pestises szentek, Dunaföldvár, Magyarkökényes, Kecskemét és a szegedi Rókus-templom két oltárképe.

A többéves kutatás eredménye id. Schöff József, azaz Joseph Schöff munkáinak elkülönítése fia, József Károly munkáitól. Tőle 18 oltárkép szerepel Gyöngyöستől Szabadkáig. A könyv hatvankilenc oltárképet mutat be a színes képben. A korábbi kutatások csak az apát és a nagyapát tartották oltárképfestőnek. Ebben a művészcsaládot bemutató monográfiában az unokának, Ágostonnak is két oltárképe szerepel. Mindkettő a szegedi Szent Rókus-templomban található.

A 19. század első felében és közepén volt jelentős portréfestő Ágoston. Édesapja is alkotott néhány szép portrét. A magyar tudományos élet jelentős intézménye, a pesti egyetem reprezentációs célból tőle rendelte meg I. Ferenc király portréját, valamint az egyetem alapítóját, Pázmány Péter bíboros-érsekét. József Károlyt és fiát olajfestményekről is ismerhetjük, mivel mindkettőjükéről maradt fenn önarckép. József Károly feleségét és egyik gyermekét is megfestette. A festőművész család leghíresebb portréja a reformkor legnagyobb magyarjáról, gróf Széchenyi Istvánról készült olajfestmény. Azért tekinthetjük „családi” műnek, mert Ágoston eredeti festménye elveszett, de József Károlynak a pápai kaszinó számára készített másolata fennmaradt. A másik leghíresebb portré eredetije is elveszett, de másolataiban fennmaradt, a Kőrösi Csoma Sándorról – az egyetlen életben készült kép (volt).

A kötet végén néhány festmény és restaurálási részlet bemutatására került sor. A hat oltárképrészlet között megtalálható a törökbecsei Assisi Szent Klára-templom Szent Miklós oltárképe is, melynek alsó részén nemcsak a festő szignóját fedezhetjük fel, hanem két dunai bögös – valószínűleg gabona szállító – hajót is, mely eltér Szent Miklós szokásos ábrázolásától, melyeken legendájára utalva tengerjáró hajókkal szokták megfesteni.

Ez a monográfia számos új felfedezést tett a családdal kapcsolatban. S remélhetőleg újabb felfedezéseket fog elősegíteni, hogy a Kárpát-medencében és a világ más tájain is egyre több mű kerülhessen elő. „A Schöff-dinasztia munkássága mind a szakemberek, mind a közönség előtt jórészt ismeretlen, pedig alkotásaik a magyar műkincsállomány integráns részei, nélkülük a kor művészeti állapotát illetően hamis következtetésekre jutunk, vagy az odafigyelés hiányában elveszítjük őket.”⁴ Ebből jobban megismerhetjük a pesti Képiró utcának nevet adó család életét és művészetét, valamint alkotásaikat is.

(ism.: *Fábián Borbála*)

⁴ Szvoboda Dománszky Gabriella: Adalékok a pesti Schöff festőműhely működéséhez és jelentőségéhez. In: A pesti Schöff festőművész család. Szabadka/ Subotica, 2023. 9.

NAGY ANDOR (SZERK.): NAGY ELŐDÖK NYOMÁBAN

A 70 éves Ternyák Csaba köszöntése. Eger, Líceum Kiadó, 2023. 416. p.

NAGY, ANDOR (ED.): IN THE FOOTSTEPS OF GREAT ANCESTORS
A tribute to 70-year-old Csaba Ternyák. Eger, Líceum Kiadó, 2023. p. 416.

2023 decemberében töltötte be dr. Ternyák Csaba egri érsek a 70. életévét. Erre a jeles alkalomra az Egri Hittudományi Főiskola és az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem munkatársai tanulmánykötetet készítettek Nagy elődök nyomában – A 70 éves Ternyák Csaba érsek köszöntése címmel. A kötet középpontjában az egyházmegye főpásztorához kötődő oktatási és kulturális intézmények állnak. A tanulmányok szerzői összefoglalták a hozzájuk kötődő intézmények, kutatási területek múltját és jelenét, hangsúlyt helyezve az elmúlt másfél évtizedben bekövetkező változásokra, ezzel mintegy lenyomatát adva Érsek atya iskolaépítő és kultúraápolói tevékenységének.

A kiadvány összefüggő négy tematikus fejezetben 48 szerzőtől, harminckét tudományos igénnyel megírt jegyzetapparátussal ellátott tanulmányt fogadott be. A szerkesztők munkáját dicséri a szerteágazó, sokrétű témával foglalkozó dolgozatok koherens, a lehetőségekhez képest logikai sorrendben való közzététele. A múlt és jelen időszemlélet alkalmazása miatt a cikkek között a kronológiai sorrend kialakítása nem elvárható. A tanulmányokban az események idővezetése azonban lineárisan megtartott.

Az ünnepi kötet kettős célt fogalmaz meg, amely Ferenc pápa enciklikájának egyik legfontosabb üzeneteként is olvasható, az emberiség mindenkor törekedjen a tudományos igazság keresésére a katolikus kereszténység esszenciális értékeinek megőrzése mellett. A szerzői gárda kettőssége, az egyházi és világi szereplők (alkalmi) közös munkálkodása is ezt a missziót szolgálja. A tanulmányok a hit és tudomány közötti párbeszéd megteremtésének lehetőségétől kiindulva a két terület összefonódásának a gyakorlati sikereiről tesznek tanúbizonyságot.

A kötetet megálmodó két intézmény vezetőjének előszavával kezdődik a kiadvány, amelyekben megfogalmazásra kerül, hogy a Jubiláns a mai kor lehetőségeihez mérten, de az alapvetően 18–19. századi főpapelődök munkásságát folytatja. Az előszavak után a kiadvány négy tematikus fejezetre tagolódik: Hit és hittudomány, A művelődés színterei, Tudományos élet és Egyházi kultúra címmel. A kötet e négy fő pillérré épül, és zárja keretbe az írásokat.

A kiadvány első fejezetében olyan írások kaptak helyet, amelyek olyan alapvető dogmatikai kérdéseket (vegyes házasságok kötése, liturgia eljárásrendje) vetnek fel, amelyek elősegítették a jelenkori keresztény közösségek

vallásgyakorlatának formálódását. A szerzők továbbá írásaikban felhívják a figyelmet a katolikus hit terjesztésének fontosságára (különösen az iskolákban), kihangsúlyozva a mintegy két évtizede az Egri Főegyházmegye szolgálatában álló érsek jelentős oktatásszervező szerepét.

A katolikus iskolai nevelés gyakorlati példájaként jelenik meg a 2021 nyarán létrejött Eszterházy Károly Katolikus Egyetem. A második fejezet bevezető tanulmány már címében (Pro Scientiis et Artibus – 250 év múltán a szándék megvalósult) is arra utal, hogy az igény nem a jelenkorban fogalmazódott meg, hogy az Egyház égisze alatt működjön Észak-Magyarország régiójának egyik jelentős felsőoktatási intézménye. Hanem már a 18. századi kultúra- és tudománypártoló püspökelődök (főként Barkóczy Ferenc és Eszterházy Károly) korában kiemelt ügyként kezelték az egri Líceum épületének (felső)oktatásban történő hasznosítását. 2024. szeptemberben az egri egyetem 250. tanévét kezdi, ugyanakkor az akadémiai esztendő sorszámanak kihangsúlyozása inkább egy gesztus az elődök munkássága felé, megemlékezve 1774-es esztendő múltó sikeréről – az egri egyetem négy karának a rövid ideig tartó fennállásáról. Az akkori álom megvalósulásának a korabeli oktatásszervező politika állta útját, mégsem vesztették el hitüket Eszterházy püspök és utódai, hogy helyi szinten egy kultúra és tudományközvetítő központot emeljenek a művelődni vágyók számára. Ezeket a fordulópontokat (pedagógus-, zenei, rajzképzés) és jelenkori lenyomatait elevenítik meg az egyes cikkek a második egységben.

A kötet harmadik részegységében öt szerző írása bemutatja az egyetemen folyó oktatói-kutatói munka háttérintézményeit. Elsőként a Barkóczy Ferenc egri püspökségétől felvirágoztatott líceumi nyomdai és napjainkig is működő kiadói tevékenységet. Ezt követően a kétszázharminc éves múlttal rendelkező Bibliotheca Eszterhazyana és az egri csillagász Tittel Pál nevét méltón viselő egyetemi könyvtár működését. Az Egri Főegyházmegye történetéről, nagyformátumú főpapok tevékenységéről, illetve a kulturális intézmények gazdag örökségéről is megemlékeztek a szerzők az Érsek atya fővédnökségében az Egri Főegyházmegye és az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem jogelődintézménye által közösen megalapított Esterhazy-num Tudományos Kutatócsoport első, mintegy egy évtizedes múltjának, eredményeinek bemutatásával és az előttük álló 2024-es és 2025-ös jubileumi években megvalósítandó célok ismertetésével. A fejezet utolsó tanulmányában az egri egyetem nemzetközi mércével mérhető tudományos teljesítményeiről és azok értékelési lehetőségeiről kapnak átfogó képet az olvasók.

A záró fejezetben az egyháznak a kultúrában betöltött különleges szerepét hangsúlyozzák a tanulmányok szerzői. Így megjelennek az írások között a vallási témájú színdarabok múltja és jelene, az egri érseki líceumi múzeum gazdag tárgyi gyűjteménye, a közösségi hitélet gyakorlásának a lehetőségei a mindennapokban, a katolikus hitgyülekezet épített örökségét képező templomok, és szakrális emlékekhez vezető zarándokutak feltérké-

pezése. A szellemi és épített kultúra megteremtését bemutató dolgozaton túl, olyan jövőben kiteljesedő kutatásról is számot adnak a munkában résztvevők, amely azt hivatott vizsgálni statisztikai módszerekkel, hogy mennyire tetten érhető a vallástudatosság a magyarországi településeken, abban az esetben, ha minden tárgyi-környezeti feltétel adott.

A tanulmányválogatásban megjelenő cikkek maradéktalanul betöltötték a jubiláló egri érsek által is kiemelten támogatott tudomány és vallás együttes szerepvállalását kinyilatkoztató kettős célt. Mindkét oldal képviselőit egymás mellett (már-már párbeszéd jelleggel) szólítják meg az írásaikon keresztül. Témáikkal kölcsönösen reflektáltak a szerkesztők közös munkája eredményeként kialakított szempontokra – például iskolai és közösségi hitélet, tudomány és vallás szinterei – könyvtárak és székesegyházak. Ugyanakkor olyan egyedi területek is megjelentek a kötetben, mint a 18. századi egri püspöki birtokon korszerű bortermelés és annak 21. századig terjedő örökségének ápolása.

(ism.: Hamzók Judit)

SARNYAI CSABA MÁTÉ: KATOLIKUS
AUTONÓMIAKONCEPCIÓK (1848-TÓL 1920-IG)

Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM),
Historica Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, Budapest, 2022. 160. o.

SARNYAI, CSABA MÁTÉ: CATHOLIC CONCEPTS OF AUTONOMY
(FROM 1848 TO 1920).

Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM),
Historica Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, Budapest, 2022. p 160.

Az újkori magyar katolikus egyháztörténet egyik legbonyolultabb fejezete az autonómia ügye, amelynek létrehozására számos, rendkívül eltérő háttérű kezdeményezés történt, ezek azonban kivétel nélkül eredménytelenek maradtak. Az autonómiamozgalmak élénken foglalkoztatták a kortársakat, a kérdéskörhöz kapcsolódva számtalan jogi tervezet látott napvilágot, a befolyásos szereplők a háttérben végeérhetetlen egyeztetéseket folytattak egymással; a nyilvánosság előtt pedig éles polémiák zajlottak, szakértői elemzések, parlamenti és nagygyűlési beszédek, röpiratok, hírlapi viták jelezték a felfokozott érdeklődést. Az eseményeket a kezdetektől figyelemmel követték a különféle szakterületek tudományos kutatói is, azonban munkáik sok esetben maguk is az aktuális viták részét alkották, ezért nem mindig könnyítik meg az utókor számára a tisztánlátást.

Sarnyai Csaba Máté könyve arra vállalkozik, hogy érthetővé tegye az olvasók számára az autonómiamozgalmak legfontosabb mozgatórugóit. Ahogyan a bevezetőben is kiemeli, a szövevényes kérdéskört a régebbi történetírás gyakran az „érzelmi oppozíció vagy apológia” alapállásából közelítette meg, ami kevésbé bizonyult termékenynek. A szerző ezért visszatér az alapvetésekhez, és felteszi a *Cui prodest?* kérdését, amelyet követve megvizsgálja, hogy az 1848 és 1920 közötti időszakban milyen irányzatok és milyen célok elérése érdekében vetették fel a katolikus autonómia létesítésének gondolatát, valamint hogy pontosan milyen tartalommal igyekeztek meg feltölteni az általuk elképzelt intézményt. A kötet vállalása kifejezetten izgalmas, hiszen az autonómia kérdése egyfajta találkozási pontot jelent, amelynek segítségével „a katolikus klérusnak a polgári átalakulás folyamatához való bonyolult kapcsolatrendszere számunkra a leginkább megragadható”.

A katolikus egyház vonatkozásában az autonómia elvileg két módon képzelhető el: jelentheti az intézmény külső, azaz az állammal és a többi felekezettel szembeni önállóságát, önrendelkezési szabadságát; valamint a belső autonómiát, tehát a klérus különböző hierarchikus szintjeinek egymáshoz való viszonyát, illetve a világi hívek érdekérvényesítésének lehetőségét. Az autonómia igényét Magyarországon három nagyobb irányzat

fogalmazta meg a maga sajátos, sokszor nagyon különböző céljai érdekében. Legelőször, közvetlenül az 1848-as forradalommal megkezdődő polgári átalakulás hatására, a konzervatív, egyházi jogvédő irányzat lépett színre, amely gyakran hivatkozott ugyan a laikusok szempontjaira, ám a valóságban legfeljebb csak reprezentatív szerepkört engedett volna nekik. Ez az irányzat lényegében a püspöki kar számára igényelt autonómiát és a tekintélyes pénzügyi vagyont jelentő katolikus alapítványok feletti rendelkezési jogot a rohamosan modernizálódó, a többségi elven működő parlamentarizmusra és a felelős kormányzati rendszerre áttérő állammal szemben. A radikális liberálisok, akik elsőként az 1849-es szabadságharc időszakában, Horváth Mihály vallás- és közoktatásügyi minisztersége révén tettek szert valós politikai befolyásra, ezzel szemben a szigorúan hierarchikus katolikus egyháznak a polgári állam elveivel összhangban álló átalakítását, belső demokratizálását, nemzeti jellegűvé tételét, valamint az alsópapság érdekeinek érvényesítését óhajtották még olyan, szigorúan egyházfegyelmi jellegű kérdésekben is, mint a papi nőtlenség. A mérsékelt liberális irányzat pedig – amelynek leghatásosabb jelentkezése az 1867-ben másodszor is miniszterré kinevezett Eötvös József báró reformcsomag-javaslatára volt – a laikusok erőteljesebb bevonását kívánta az egyház életébe, ezért olyan önkormányzati rendszert szeretett volna megvalósítani, amelyben a kétharmados többséggel képviselt világiak számos hatáskört gyakorolhattak volna az állam által átadott jogkörök esetében, azonban a püspökök hagyományos hatalma az egyházkormányzati és dogmatikai kérdésekben változatlanul fennmaradt volna.

A kötet ennek a három irányzatnak az egymásba fonódó történetét követi végig. A vizsgálat súlypontját az 1848–1849-es évek, valamint az első és a második autonómiai kongresszus (1870–1871, illetve 1897–1902) időszaka jelenti, míg a válságos 1919–1920-as esztendőket egy kitekintés erejéig jelennek meg. Az egyes alfejezetek jó érzékkel emelnek ki egy-egy fontos személyiséget, akik az adott történelmi korszakban kiemelkedő szerepet játszottak az autonómiakonceptiók keletkezésében és megítélésében. Így például 1848 esetében nagy figyelmet szentel Kossuth Lajosnak, aki a szerző szerint – a korábbi szakirodalom felfogásával szemben – egyáltalán nem tekinthető eleve elfogult, „katolikusellenes” politikusnak, hiszen az egyházi autonómiatörekvéseket liberális elvi szempontok miatt kritizálta, és azok megvalósulását logikus előfeltételekhez, a demokratikus és nemzeti szempontok érvényesítéséhez kötötte volna. Az 1867 utáni autonómiatörekvések kapcsán Deák Ferencet is előtérbe állítja, aki egyszerre volt a hazai szabadelvűség legnagyobb alakja és a liberális katolicizmus képviselője. Deák saját egyházának modernizációja, illetve a világi értelmiség hitközönyének legyőzése szempontjából is kiemelt jelentőséget tulajdonított az érdemi, a laikusok számára együttdöntési lehetőséget kínáló autonómiai szervezetrendszer kiépítésének, ezért aktív szerepet vállalt a szervezőkongresszuson, és következetesen kiállt amellett, hogy az autonómia

megteremtése során a lehető legnagyobb mértékben érvényesítsék a társadalmi reprezentativitás alapelvét, hogy a felállítandó intézményrendszer megkérdőjelezhetetlen politikai legitimitással rendelkezzen. Ezen a téren egyébként olyannyira aggályosan ragaszkodott a procedurális szabályok követéséhez, hogy azt még Eötvös József is túlzásnak találta.

Az autonómia kérdése az egyházpolitikai küzdelem következtében az 1890-es évektől élte másodvirágzását, amikor a vitákban már a fiatal, a nyugat-európai katolicizmus irányába tájékozódó klerikusok kiemelkedő reprezentánsai is hallatták hangjukat. A hazai keresztényszocializmus úttörői közül Prohászka Ottokár számára az autonómia elsősorban olyan eszközt jelentett volna, amelynek segítségével legyőzhetőek a szekularizációs tendenciák, a világiak „megcsontosodott nembánomsága” egyházukkal szemben, akik az érdemi részvétel lehetőségének hála megtanulhatják a sajátjuknak érezni a katolikus intézményrendszert. Prohászka a liberális korszellemmel szemben az egyházukért cselekedni kívánó, szociálisan érzékeny világiak összefogásától remélte a közösség felvirágzását. Giesswein Sándor viszont az autonómiában inkább a katolikusok érdekképviselőinek politikai eszközét látta, nagy szerepet tulajdonított a szervezeti biztosítékoknak, és – a modern szabadságfelfogásból kiinduló Prohászkaival szemben – elsősorban kánonjogi és egyháztörténeti érvekkel lépett fel az önkormányzat eszméje mellett.

1919 folyamán, az Osztrák–Magyar Monarchia világháborús összeomlását követő rövid átmeneti időszakban olyan nézetek jelenhettek meg, amelyek a hazai katolicizmus bénultságáért elsősorban a népszerűtlen Habsburg-ház gyámkodását igyekeztek bűnbakká tenni. Ebből a szempontból nagyon tanulságos a Horthy-korszak egyik emblemikus egyházi szereplőjének, a rövid ideig tábori püspökként is szolgáló ferences szerzetesnek, Zadravecz Istvánnak az 1919 márciusában megfogalmazott autonómiakonceptiója. Az elképzelés az egykor az uralkodó által gyakorolt főkegyúri jogokat teljes egészében átruházta volna az egyházra, amittől az intézmény „megtisztulását”, a kialakulóban lévő köztársaság társadalmi rendjébe való sikeres beilleszkedését remélte. Ennek érdekében még az egyházi birtokok részleges szekularizációját is igazolhatónak látta. Az önkormányzat jogkörét kimondottan radikális szellemben szabta volna meg: elképzelése szerint a jövőbeni autonómiának egyformán döntő befolyása lett volna az egyházi vagyon kezelésében, valamint a püspökök és a plébánosok kinevezésében. Ez a forradalmi lendület azonban természetesen nem tartott sokáig; a kötet ennek érzékeltetésére egy kuriózumnak számító, a budai ferences plébánián megfogalmazott autonómiatervet is bemutat, amelynek névtelen szerzője 1920 elején már szigorúan egyházas szellemben, a felsőklérusnak való teljes alárendelődés szellemében fogalmazott meg igencsak mérsékelt elképzeléseket.

A záró fejezet a részletes tárgyalást követően ismételtelen áttekinti az autonómiakonceptiók történetét, folyamatában ábrázolva a kérdés fejlő-

dési ívét, továbbá – az első és a második autonómiai kongresszus dokumentumait vizsgálva – felvillantja az összehasonlító elemzések alkalmazásának lehetőségeit a kérdés kutatása kapcsán. A kötetet gazdag függelék egészíti ki, amelyben a római és a görögkatolikus egyház személyi és birtokállományára, illetve iskolarendszerére vonatkozó táblázatok, tömör és közérthető definíciókat tartalmazó fogalomtár, irodalomjegyzék, illetve térképmelléklet is helyet kapott. Ezen kívül az egyes fejezetek végén találkozhatunk a legfontosabb szereplők életrajzi adataival, illetve portréival.

Sarnyai Csaba Máté munkája meggyőzően mutatja be a bonyolult egyháztörténeti problémahalmaz mélyén rejtőző konfliktusokat és érdekellentéteket, az összefüggéseket pedig remek didaktikai érzékkel teszi érthetővé. A könyv kiváló olvasmány az autonómiamozgalmak története iránt érdeklődők számára, és egyben – a kérdéskör jelentőségére tekintettel – elsőrangú bevezetést jelent a 19. századi magyar katolikus egyháztörténet tanulmányozásához.

(ism.: Klestenitz Tibor)

E számunk szerzői / The authors of this issue

BALOGH JUDIT, Dr. Habil. egyetemi tanár, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi és Művészeti Kar
E-mail: v.balogh.judit@gmail.com

BODNÁR KRISZTIÁN: levéltáros, Magyar Nemzeti Levéltár Borsod-Abaúj-Zemplén Vármegyei Levéltára, Sátoraljaújhelyi Fiókleveletár
E-mail: bodnarkr@gmail.com

DIENES DÉNES, Dr. Habil. Sárospataki Református Hittudományi Egyetem, egyetemi tanár
E-mail: ddienes56@gmail.com

FÁBIÁN BORBÁLA: PhD történész, Piarista Kilátó Központ, megbízott kutató
E-mail: fabianborbal@yahoo.com

HAMZÓK JUDIT: PhD hallgató, Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskola
E-mail: hamzok.judit@uni-eszterhazy.hu

HORVÁTH ORSOLYA: Dr. Habil. egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Szabadbölcsészet Tanszék
E-mail: horvathorsolya01@gmail.com

KLESTENITZ TIBOR: PhD tudományos munkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem; Országos Széchényi Könyvtár, Lipták Dorottya Sajtótörténeti Kutatócsoport
E-mail: klestibor@yahoo.com

KÓNYA ANNAMÁRIA: PhD Eperjesi Egyetem, Történeti Intézet
E-mail: annamaria.konyova@unipo.sk

POSTA ANNA: PhD egyetemi tanársegéd, Debreceni Egyetem
E-mail: postaanna89@gmail.com

SARNYAI CSABA MÁTÉ: PhD egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészettudományi Kar
E-mail: sarnyai.csaba.mate@gmail.com

SIMON ZOLTÁN: PhD egyetemi adjunktus, Miskolci Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar Tanárképző Intézet
E-mail: nyarad@gmail.com