

KERESZTÉNY MAGVETŐ

113. évfolyam • 2007 • 3. szám
Kolozsvár

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- ▶ *Czire Szabolcs*
Jézus, a karizmatikus csodatevő próféta és tanító. Párbeszéd Vermes Géza
Jézus-portréjával 241
- ▶ *Paul Rasor*
Posztmodernitás, globalizáció és az önanonosság problémája
a szabadelvű teológiában 259
- ▶ *Gellérd Imre*
Első szertartáskönyvünk: a *Modus rerum agendarum*..... 269
- ▶ *Péntek János*
Brassai nyelvészeti munkásságának korszerűsége..... 273
- ▶ *Berki Tímea*
Brassai Sámuel kritika-értelmezései az 1850–1860-as években.
Egy példa: *Criticai Lapok 1855* 277
- ▶ *Somai József*
Brassai Sámuel hozzájárulása a közgazdaság-tudomány
19. századi fejlődéséhez..... 288
- ▶ *Egyed Ákos*
Brassai Sámuel és az Erdélyi Múzeum-Egyesület..... 294
- ▶ *Domokos Mariann*
Krizsa János mesegyűjtése és a *Vadrózsák*..... 303

MŰHELY

- Czire Szabolcs unitárius bibliateológia-tanár doktori disszertációjának
megvédése..... 321

Tim House

Mi már egyek vagyunk. Köszöntő beszéd a csekefalvi papilak új épületrészének felavatásán (2007. augusztus 19) 346

SZÓSZÉK – ÚRASZTALA – SZERTARTÁSOK

Józsa István Lajos

„A lélek sem jó tudomány nélkül” (Péld 7,4; Péld 19,2) 347

Pálffy Tamás Szabolcs

Óvakodjunk a hamis profétáktól! (Mt 7,15–20) 351

KÖNYVSZEMLE

Gál Kelemen – Benczédi Gergely – Gaal György: *Fejezetek a Kolozsvári Unitárius Kollégium történetéből* (Kocsis Tünde)..... 354

Dr. Rezi Elek: *Teológia és népszolgálat. Az erdélyi unitárius teológia a 19. század második és a 20. század első felében különös tekintettel Ferencz József unitárius püspök munkásságára* (-ács)..... 360

Egyházi élet – Hírek 363



A kiadvány megjelenését
a Communitas Alapítvány
támogatta.

Alapítási éve: 1861. Kiadja az Unitárius Egyház. Megjelenik negyedévenként.
Szerkeszti: dr. Szabó Árpád. Munkatársak: Jakabffy Tamás szerkesztő,
Kürti Miklós olvasószerkesztő, Ruzsa István technikai szerkesztő.
Szerkesztő bizottsági tagok: Kovács Sándor, Czire Szabolcs.
Szerkesztőség címe: 400105 Kolozsvár, 1989 December 21 út, 9 sz.
Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.
Postacím: 400105 Cluj-Napoca, b-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9.
Készült az Unitárius Egyház Nyomdájában. ISSN 1222-8370.

CHRISTIAN SOWER

Journal of the Unitarian Church, Romania

CXIII • Cluj-Napoca • 2007/3

CONTENTS

STUDIES

<i>Szabolcs Czire</i> Jesus, the Charismatic Wonder-worker Prophet and Teacher. A Dialog with Géza Vermes' Jesus-portrait.....	241
<i>Paul Rasor</i> Postmodernity, Globalisation and the Challenge of Identity in Liberal Theology	289
<i>Imre Gellérd</i> Our First Book of Worship: <i>Modus rerum agendarum</i>	269
<i>János Péntek</i> Modernity of Brassai's Linguistic Activity.....	273
<i>Tímea Berki</i> Sámuel Brassai's Critical Interpretations in 1850–1860 Years. An Example: Critical Journals 1855	277
<i>József Somai</i> Sámul Brassai's Contribution to the Development of Economics in 19th Century	288
<i>Ákos Egyed</i> Brassai and the Transsylvanian Museum Association	294
<i>Mariann Domokos</i> János Kriza's Collection of Tales and His Work „Vadrózsák” (Wild Roses)....	303

WORKSHOP

Upholding of Szabolcs Czire, Unitarian Bible Theology Professor's Doctoral Dissertation	321
--	-----

Tim House

We Already Are One. A Speech of Greetings Delivered at the Dedication of the
New Section of Parsonage at Csekefalva..... 346

SERMONS

István Lajos Józsa

„It Is not Good to Have Zeal without Knowledge” 347

Tamás Szabolcs Pálffy

„Watch Out for False Prophets!” 351

BOOK REVIEW

Kelemen Gál – Gergely Benczédi – György Gaal: *Chapters from
the History of the Unitarian College at Kolozsvár* (Tünde Kocsis) 354

Dr. Elek Rezi: *Theology and Service of People. The Transsylvanian Unitarian
Theology in the Second part of 19th and First Part of 20th Century,
Considering the Activity of the Unitarian Bishop József Ferencz (-ács)* 360

Church Life – News 363

The President and Responsible Editor: dr. Árpád Szabó.

Members of the Editorial Board: Sándor Kovács, Szabolcs Czire,
Tamás Jakabffy, Miklós Kürti, István Ruzsa.

Editorial Office: B-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9, 400105 Cluj-Napoca, Romania.
Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.

Printed in the Unitarian Printing House Kolozsvár. ISSN 1222-8370.

Tanulmányok

CZIRE SZABOLCS

JÉZUS, A KARIZMATIKUS CSODATEVŐ PRÓFÉTA ÉS TANÍTÓ

PÁRBESZÉD VERMES GÉZA JÉZUS-PORTRÉJÁVAL

A szerző

Vermes Géza kétségkívül a legnagyobb magyar származású Jézus-kutató, akinek művei hiánypótló módon képviselik a magyar nyelven egyáltalán megjelenő vonatkozó szakirodalmon belül a többségi keresztény/keresztyén látásmód alternatíváját a történeti Jézust illetően. Az alábbiakban a Jézussal kapcsolatos kutatásainak és nézeteinek összefoglalását és bírálatát kíséreljük meg bemutatni.

Vermes ezt a látásmódot nem mint zsidó-kutató kívánja felkínálni, bár munkásságát „méltán tekinthetjük mennyiségben és minőségben is a zsidó Jézus-kutatás betetőzésének”¹, hanem mint előítéletektől mentes történész, akinek – állítása szerint – Jézus iránti érdeklődése „nem vallásos zarándoklás gyümölcse”, hanem pusztán akadémiai „gondviselészerű véletlen” eredményezte kíváncsiságát.² Ez legalábbis szokatlanul hangzik, ha figyelembe vesszük, hogy Vermes korábban katolikus pap, aki nagyváradi egyházmegyes kispapsága után 11 évet töltött a *Notre-Dame de Sion* rendjében. Közben a Leuven melletti jezsuita főiskolán tovább tanult, és itt írta meg az akkor nemrégiben felfedezett qumráni kéziratokról doktori disszertációját (1953), amelyet az angol nyelvű szövegfordítások követtek, a legszélesebb körű akadémiai (el)ismertséget hozva Vermesnek. A történeti szenvedélyé növekedett történeti Jézus iránti kíváncsiság közvetlen előzményét és irányultságának meghatározó tényezőjét mégis Emil Schürer német modern klasszikus művének (*A zsidó nép történelme Jézus Krisztus idejében*)

1 Vladár Gábor találó fogalmazása (*Az újabb Jézus-irodalom mérlege*. Mérleg 2004/4).

2 *Gondviselészerű véletlenek* címen jelent meg életrajza (*Providential Accidents*, London 1998; Budapest 2000), és rövid önéletrajzi összefoglalás hangzott el a KHÉM-Pax Romana Innsbrucki Tanulmányi Napjain tartott előadásában (Mérleg 2000/4).

revideálása, kibővítése és angol nyelvű kiadása jelentette, amelyet az immár zsidó gyökereihez visszatalált Vermes Oxfordban végzett két kollegájával 1965-től kezdődően 20 éven át.³ E munkával párhuzamosan jelent meg a hét nyelvre lefordított Jézus-trilógiája, a következők szerint:

A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa (London: William Collins Sons & Co Ltd 1973; Osiris 1995, 333 oldal) (Továbbiakban: ZsJ)

Jézus és a judaizmus világa (London: SCM Press 1983; Osiris 1997, 241 oldal) (JJV)

A zsidó Jézus vallása (Minneapolis: Fortress Press 1993; Osiris 1999, 318 oldal) (ZsJV)

A trilógia szintézise és továbbgondolása:

Jézus változó arcai (London: Allen Lane 2000; Osiris 2001, 284 oldal) (JVA)

Az utóbbi években pedig még további két kötet látott napvilágot nagyjából egy időben angol eredetiben és magyar fordításban: *Jézus hiteles evangéliuma* (Osiris 2005) és *A passió* (Osiris 2005).

Források és használatuk (metodológia)

Vermes ismeri a Jézus-kutatás bevett kritériumait, amelyeket elsősorban N. Perrin értelmezésében tekint viszonyítási alapként.⁴ Mégis ezekre csak részben támaszkodik, és alapvetően kritikus irányukban, sőt még azt is visszautasítja, hogy „kutatási irányvonalait” „a fellengzős, ám rendkívül divatos *módszertan* elnevezéssel” illesse ő maga, vagy mások vele kapcsolatban.⁵ Ennek ellenére itt mégis muszáj megkockáztatni azt az állítást, hogy Vermes hozzájárulása a Jézus-kutatás mai fejleményeihez mindenekelőtt rendkívül fontos metodológiai javaslataihoz és megoldásaihoz kapcsolható közvetlenül.⁶

Miközben Vermes tudja és gyakorolja, hogy az „evangéliumok esetében a nélkülözhetetlen előmunkálatokat a kritika különböző formái jelentik: a forma-, forrás-, hagyomány- és szerkesztés-kritika”⁷, a modern bibliakritika alapját is je-

3 Emil Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-II* (Leipzig, 1901, 1909). Angol kiadás: *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edinburg, 1973, 1979, 1986-87).

4 Vö. JJV 42-43.

5 ZsJV 18-19.

6 Módszertani fejtegetéseket az egyes kötetek bevezető részei és adott fejezeteinek felvezető sorain kívül nagyobb terjedelemben a JJV két tanulmányában találunk: *A judaisztika és az Újszövetség magyarázata* (109-131); *A zsidó irodalom és az újszövetségi exegézis: Módszertani megjegyzések* (132-151).

7 JJV 142.

lentő formatörténettől két lényeges ponton, egy elvi alapállás és egy kutatói következtetés tekintetében alapvető újragondolást javasol. Az elvi alapállás az, hogy miközben elfogadja a formatörténet (és az arra épülő kritikai módszerek) evangéliumokra vonatkozó legtöbb állítását (az evangélisták nem történészek, beszámolóikat bizonyos cél szem előtt tartásával írták), nem ért egyet azzal, hogy – bár „az evangélisták elsődleges célja a keresztény doktrína hirdetése volt” – az evangéliumok szerkezetét a korai egyház didaktikus-doktrinális követelményei alakították ki⁸. Az üzenet közvetítésére az evangélisták tudatosan, a hagyomány által nem befolyásolva választották az *életrajz* műfaját, legalábbis ami a szinoptikusokat illeti.⁹ Ehhez kapcsolódik Bultmann elhíresült szkepticizmusának (formatörténet-ihlette következtetésének) visszautasítása, amely szerint „most már semmit nem tudhatunk Jézus életéről és személyiségéről, hiszen a korai keresztény források nemcsak hogy egyik iránt sem mutatnak semmiféle érdeklődést, hanem töredékesek és gyakran legendások is”.¹⁰ Tehát egyfelől áll, hogy az újszövetség írói saját teológiai üzenetüknek rendelték alá a közölnivalójukat, ezáltal lényegében félreértve Jézus eredeti üzenetét, de mivel mégiscsak életrajzi műfajban közvetítették azt, lehetőség van annak megértésére. Ilyen szempontból a 2000 év távlatából visszatekintő történész félreértés-korrigáló törekvése „legitim”.¹¹

Nos, hogyan lehetséges mindez? Vermes javaslata szerint úgy, hogy „a történeti megértés érdekében fel kell számolnunk az Újszövetség és annak zsidó háttere között évszázadok óta húzódó határvonalat, és az előbbi határozottan egy nagyobb egész részének kell tekintenünk”.¹² Nem arról van szó, hogy a szélesebb mediterrán kultúra kontextusába helyezni el Jézust, vagy a hellenista és zsidó kultúra közti eltéréseket csökkenteni. Hanem épp ezeknek a különbségeknek a kiélesítésével kimondani, hogy a teljességgel hellenizálatlan Galilea názáreti fiát az idejekorán pogány kultúra irányába fejlődő kereszténység alapvetően félreértette, tehát (!) az eredeti kulturális közeg irodalmi termékei, „a héber Biblia, az apokrif és pszeudepigráfikus irodalom, a qumráni iratok és a rabbinikus irodalom hatalmas corpora több szempontból is *alkalmasabb* [kiemelés tőlem] arra, hogy megvilágítsa az evangéliumokban lejegyzett szavak és cselekedetek valódi je-

8 JJV 40.

9 Vermes forráshasználatát meghatározza a hagyományos bibliakritikára épülő történeti érték-megkülönböztetés a szinoptikusok és János evangéliuma között. A „maga nemében egyedi” (JVA 15) János evangéliuma „teljességgel összeegyeztethetetlen” (18) a szinoptikusokkal, „Jézusnak eszméi oly mértékben különböznek, hogy ez nem csak élesen szembeötlő, de egyenesen összeegyeztethetetlen is” (31), tehát „minden vallásilag elfogulatlan olvasó számára nyilvánvaló, hogyha a negyedik evangélista mondja az igazat, akkor az elődei tévednek”, és fordítva (16).

10 Bultmann: *Jesus*, 14. Vermes idézi: *ZsJ* 57, 1. jegyzet.

11 JJV 50.

12 JJV 126.

lentését.”¹³ Éppen ezért Vermes minden más mai Jézus-kutatónál nagyobb bizalommal fordul a későbbi rabbinikus irodalom felé (Targumok, Misna, Tószefta, Talmud, Midrások), mint amelyek az Újszövetséggel sok közös-korú zsidó hagyományt megőriztek. Ezek haszna az újszövetségi exegézisre nézve nyelvi és tartalmi szempontból egyaránt belátható. Ha lehet így fogalmazni, Vermes eredetiség-kritériumának sarokpontja az, hogy az egyes evangéliumi részek esetében lehetséges-e az „újrafordítás” „görögből arámi/héber eszmékre és gondolkodásmódra, nyelvi, vallási és kulturális értelemben egyaránt”.¹⁴

Ebből az alapállásból érthető, hogy míg Vermes egyfelől gyakran bírálta a poszt-biblikus zsidó irodalom irányában, épp annyira figyelmen kívül hagyja a Biblián kívüli keresztény forrásokat. A nyitottság jelzőt még legalább egy értelemben szükséges kiemelni: a bizonyítás terhének a kérdésében. N. Perrinrel szakítva, aki szerint „mindig annak kell bizonyítania, aki az eredetiséget állítja”, Vermes *a priori* a nyitottságot választva inkább az eredeti irányába kívánja elbillenteni az egyensúlyt.¹⁵ Ezzel a „középutasnak tekinthető” (Vermes önjellemzése) megközelítéssel bizonyító figyelmét gyakran a nem-eredetiség bizonyítása köti le, ami időnként kereszténységgel szembeni polémikus áthangzást eredményez.

Jézus közvetlen társadalmi kontextusának behatárolása

Vermes számára – közvetlen bizonyíték hiányában – a társadalmi kontextus rekonstruálása nem jár kevesebb tétellel, mint annak legutolsó halvány ígéretével, hogy „talán megpillanthatjuk az alakját” annak, akivel kapcsolatban a csodálat és vallási tisztelet „sokrétű teológiai spekulációt indított el, amely három évszázad során abban csúcsosodott ki, hogy a názáreti ácsból az isteni Szentháromság második személye lett.”¹⁶ És miután „attól kell tartanunk, hogyha egy biztos ítéletű történész a legalaposabb elemzéseknek vetné is alá az újszövetségi bizonyítékokat, akkor sem tudná visszanyerni az evangéliumok Krisztusából [...] azt a valódi, megragadható, hús-vér személyt, aki egykor az 1. századi Galilea vidékeinek

13 JJV 52. Vermes szerint annak lehetséges magyarázata, hogy „miért szakadtak el gyorsan az egyház törzstől Jézus első követői, a zsidó keresztények” az, hogy „az ebioniták meggyőződésévé vált, hogy ami a hellénisztikus közösségekben a szemük előtt zajlik, az nem más, mint Jézus végzetes félreértelmezése, eszméinek elárulása és ezek felcserélése idegen elképzelésekkel és törekvésekkel”.

14 JJV 132. Vermes példaként emeli ki az újszövetségi görög *nomosz* (törvény) kifejezést, amelyet a *Tóra* eredeti héber jelentésére (doktrína, tanítás) nem lehet visszafordítani, oly mértékben eltorzult. Vagy kulturálisan képtelenség a *hijosz theu* (Isten fia) kifejezést héber vagy arámi nyelvre úgy lefordítani, hogy az isteni természetűt jelentsen. (JJV 129-30).

15 N. Perrin: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 11-12; Vö. JJV 49, 54. jegyzet.

16 JVA 238.

rögös és poros útjait járta”, marad az a megoldás, hogy „csak úgy formálhatjuk át Jézust élő személyiséggé, ha segítségül hívjuk a korabeli zsidó világ valóságát”.¹⁷

Vermes e valóságot két koncentrikus kör holdudvarán belül rajzolja meg: az I. századi Galilea és a karizmatikus judaizmus, amely Vermesnél egyfajta galileai specifikumként jelenik meg. Forráscsoport tekintetében is kettő kap kiemelt figyelmet: Josephus művei és a rabbinikus irodalom. Josephus fenntartások nélkül kezelt utalásaira építve kapunk képet Galilea mezőgazdasági viszonyairól (termékeny területek jól kihasználva), a lakók lélekrajzáról (mindig kitüntek bátorságukkal, rendkívül hazafiak és szabadságszeretők, a becsületet az anyagi javak fölé helyezték). E részint Júdeával ellentétben megrajzolt „Galilea regionális identitását” legjellegzetesebb vonása mégis a forradalmár lelkület, az állandó lázadásra való készenlét, amelyet egykor a maga is lázadók fejeként működő Josephus olyan szemléletesen jelenít meg. „Simon Dubnov csak enyhén túloz, amikor a következőket írja: A rómaiakat olyannyira megzavaró forradalmi mozgalmak mind Galileából eredtek.”¹⁸ – állapítja meg Vermes, és sorra felvillantja ennek az „örökségnek” a vezéregyéniségeit.

A rabbinikus irodalom galileai jellemrajza merőben eltér Josephus ábrázolásától: itt a galileai jelző az „északiak” nevetséges, tudatlan, vallási értelemben tisztátalant jelentette, rájuk utalt leggyakrabban a pejoratív *am ha arec* („paraszt”) kifejezés.¹⁹ Az „intellektuális *elite* részéről a műveletlen vidékiekkel szemben érzett felsőbbrendűség megnyilvánulásának”²⁰ tudhatók be legtöbbször ezek a sztereotípiák, de amikor a 70 előtti Galilea sajátos, Júdeától eltérő vonásait kívánjuk tetten érni, „a rendszeresen ismétlődő sztereotípiákra kellő óvatossággal építeni lehet”.²¹ Ezek egy része ugyanis a Misnában és más rabbinikus írásokban olyan régi (a templom fennállását feltételező) anekdotákban maradtak fenn, amelyek a két régió kulturális különbségeik bizonyítására kiválóan alkalmasak. Ezek gyakran az északon használt arám tájszólást gúnyolják (vö. Mk 14,70par), vagy a galileaiak tudatlanságát ostorozzák, ami a Tórában foglaltak, főként az áldozati szokások ismeretét illeti. Vermes szerint ezekből kellő bizonyíték nyerhető annak igazolására, hogy „maga Jézus a galileai arámi dialektust beszélte, azt a nyelvet, amely a Pentateuchus népszerű későbbi parafrázisában, a palesztinai Targumban, valamint a jeruzsálemi Talmudban élt tovább”.²² E nyelvi tényezőben rejlt lehetőséget Vermes leginkább Jézus címeinek (néhol radikálisan új) értelmezésénél

17 JVA 238.

18 ZsJ 62.

19 ZsJ 69-77; JVA 243 s köv. Általában az enyhébb „föld népe” fordítás van forgalomban.

20 ZsJ 77.

21 JVA 243.

22 ZsJ 71. A Vermes által bemutatott példákhoz lásd: ZsJ 71-72; JVA 236-37.

hasznosítja, amivel sikeresen demonstrálja a görögre való kulturális-nyelvi fordítással bekövetkező jelentésmódosulásokat: *marah* (Úr), *bar nasa* (ember fia), Isten fia (*bar 'is, bere 'de él*). Ezen az alapon tisztázza Vermes (J. Jeremiás ellenében), hogy az „Abba” nem „Apuka”.²³

A rabbinikus irodalom használatának legeredetibb mozdulata Vermes részéről a vallási-társadalmi kontextus megrajzolása rendjén mégis Galilea népvallásának leírása, a hozzá kapcsolódó karizmatikus judaizmus megjelenítése, és azon belül is Jézus működésének értelmezéséhez egy *tipológia* kijelölése.²⁴ Nincs ma olyan Jézus-kutató, aki a körrajzoló Honi vagy Hanina ben Dosza nevét szimulván asszociációval ne társítaná Vermes Géza nevéhez. Vermes szerint a kultikus központoktól távol eső vidékek népi judaizmusában az egyszerű ember és Isten közti kapcsolatot az „Isten embere” (*is ha-elohim*) biztosította, aki szóbeli (látónoki és prófétai) tevékenysége mellett a „tettek” (csodák, gyógyítások) embere volt.²⁵ A népi vallásosságban szorosan összekapcsolódott egymással a gyógyítás (amely mindig Istentől jön), az ördögűzés (a betegség oka) és a bűnök megbocsátása (mindig Isten részéről).

E csodatevő prófétaságnak Vermes szerint Galileában nagy hagyománya volt, és főként Illést és Elizeust tekintették a nagy ősöknek. A tisztség viselőinek megnevezéseként Vermes felváltva használja az *isten embere*, *karizmatikus csodatevő* (közel Max Weber definíciójához²⁶), sőt a későbbi *haszid* megnevezést is. Végül Jézus csodatevő (és nem csak) tevékenysége számára *típuszt* rajzol a két korban közel eső talmudi *haszid* személyében: a valamivel Jézus előtt tevékenykedő Honi és két unokája személyében, akiről a Talmud mellett Josephus is tud Onias néven²⁷, valamint a Jézus utáni években működő Hanina ben Dosza, „a rabbinikus irodalom legkiemelkedőbb csodatevője, kinek a halála lezárta a „tettek embereinek” korát (mSotah 9,15).”²⁸

Vermes ismételtén hangsúlyozza, hogy Galilea alapvetően zsidó lakosságú volt az I. században, és mentes a hellenista hatásoktól. Vermes szerint helytálló ugyan Ézsaiás próféta *gelil* kifejezése (a pogányok Galileája), és bár „a zsidók nagy száma a tartományban viszonylag új jelenség”²⁹, a Makkabeus-győzelmet követően Galileát „nagymértékben rejudaizálták”³⁰, sőt „még erőszakos térítés is

23 ZsJ 267-69 A kérdés áttekintéséhez és továbbgondolásához James Barr: *Abba Isn't Daddy!* JTS 39, 1988, 28-47.

24 ZsJ 78-108; JVA 246-274.

25 A Mt 11,20; Lk 24,19; ApCsel 2,22 „tettek”-nek hívja Jézus csodáit.

26 ZsJV 91, lásd később.

27 *A zsidók története*, XIV, 2 (184-185).

28 JVA 258.

29 ZsJ 59.

30 JVA 240.

folyt, a judaizmus követőivé tettek szomszédos pogány népcsoportokat”.³¹ A hellenizáltság kérdésében Vermes visszautasítja M. Hengel megállapítását, amely szerint „a Kr. e. harmadik század közepétől kezdve a judaizmus valamennyi megnyilvánulását »hellenisztikus judaizmusnak« kell tekintenünk, illetve: a »palesztinai« és »hellenisztikus« ... megkülönböztetése többé már nem helytálló.”³² Vermes szerint ezt a megállapítást nem igazolnák vissza sem az intertestamentális sem a qumráni közösség irodalma mögött állók³³, és „bár a szomszédos régiókkal folytatott kereskedelemnek bizonyára részét képezte a hellenisztikus ipari termékek behozatala, mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a hellenizáció, a görög városokat kivéve, nagyon felszínes volt a galileai paraszttársadalomban”.³⁴

Jézus portréja, vallása és tanítása

Vermes bizalma Josephus közléseit tekintve nem csak a Galileával kapcsolatos anyagra nézve szokatlanul nagy, hanem a Jézus-jellemzés tekintetében is. Lényegében Jézus-portréjának két alapvonása van, és ezek megfelelnek Josephus jellemzésének: bölcs ember (*szofosz anér*) és „bámulatos tettek végrehajtója” (*paradoxón ergón poietész*).³⁵ Az előbbi Vermesnél a tanító Jézus, az utóbbi a csodatevő Jézus értelemben jelenik meg, de a kettő egygyé olvad a (karizmatikus) próféta (vagy a szinonimaként használt, „galileásabban” hangzó *isten emberre* vagy *haszid*) címben.

a. Jézus-címek

Vermes Jézus személyiségének vizsgálatát a trilógia első részében Jézus címeinek végigelemzésével kezdte, mely elemzést a *JVA* kötetben aztán a teljes újszövetségre kiterjesztette. A kiváló arámi/héber háttérismerettel rendelkező Vermes idevonatkozó megállapításai állandó hivatkozási ponttá váltak a későbbi irodalomban. Ebből megtudjuk, hogy Jézus két címet használt önmegjelölésként, de mindkettő meghatározó jelentésmódosuláson ment át az őskereszténységben.

(Jézus a próféta) Jézus a *próféta* címet kedvelte a legjobban (Mk 6,4par), és közvetlen galileai környezete is leginkább karizmatikus csodatevő prófétát látott

31 JVA 240.

32 M. Hengel: *Judaism and Hellenism*. 104-105 Vö. JJV 51.

33 JJV 51.

34 JVA 243.

35 Hogy Josephus nem pejoratív értelemben utal Jézus paradoxo-tetteire, hanem elismerően, azt Vermes szerint az bizonyítja, hogy hasonló kifejezéssel él Elizeus próféta esetében is. Amikor csodatevő képében megjelenő, de valójában csak csaló, bűvész kerül szóba, olyankor a *goetész* kifejezést használja. Hasonlóan pozitív a bölcs ember megnevezés is, mellyel azonos szerepel Salamon király és Dániel próféta jellemzése rendjén. JVA 277; ZsJ 68, 104.

benne (Mt 21,11; Lk 7,16). Az evangélium legrégebbi rétegei híven őrzik, hogy a csodatevő Jézust környezete és ő magamagát is Illés prófétával hozta kapcsolatba (Illés-redivivusa, jóllehet ezt Jézus önmagáról nem állította).³⁶ Később mind az Illéssel való kapcsolat, mind a prófétai cím használata háttérbe szorulását látjuk az Újszövetségben. A hagyományt, amely szerint Illés visszatér (Mal 4,5), és amely az evangéliumokban is tükröződő spekulációkat indított el, felváltotta ama másik, amely Illésben a messiási kor előhírnökét látta. Így Jézus személyének összekapcsolása Illéssel háttérbe szorult, és az evangélisták Illést egyre inkább Keresztelő Jánossal asszociálták (Mk 3,1 vö. Mal 4,1). Ugyanakkor – főként a Jn evangéliuma és a páli iratok igazolják – egy másik hagyomány is hatott, amely a Mózes által megjövendölt (Deut 18,15–18) prófeta eljövételével állt kapcsolatban (vö. 1Makk 4,46; 14,41; 1QS 9,11), és amelynek teológiai fejlődése nyomán Jézus többé nem a szinoptikusok szerinti *egy* prófeta a próféták közül, hanem *a* prófeta lett.³⁷ Hogy a prófeta címnek mégis a fokozatos háttérbe szorulásával találkozunk, annak két oka van, egy dogmatikai és egy történelmi ok. A dogmatikai ok, hogy a hozzákapcsolódó őskeresztény teológiai tartalom hordozására mindinkább alkalmatlanná vált, főként a visszatérő Illés kapcsolat miatt. A történelmi ok pedig az, hogy a háború előtti évtizedekben fellépő hamis próféták tevékenysége következtében az „elnevezésnek határozottan pejoratív melléköngéje lett” előkelő vallási körökben. A prófeta cím tehát eredetileg a csodatevő Jézus megnevezése volt.

(Az ember fia) A másik önmegjelölésként (és csak így) használt kifejezés (címmé később lesz!³⁸) az *ember fia*, amelyet Vermes az arámi *bar 'enasa* vagy *bar nasa* alapján értelmezve egyértelműen „az (egy) ember” vagy „valaki” határozatlan névmási jelentéssel ad vissza. Ez az „én” helyett álló, szerénységet sugalló névhelyettesítés, circumlocutio, csak később kapcsolódott össze a Dán 7,13 méltóságjelző jelentéssel, és a szinoptikusoknál mindössze két ilyen értelemben előforduló helyet (Mk 13,26par; Mk 14,62) „ősegyházi Midrásnak” kell tekintelnünk.³⁹

(Messiás) A mások által használt megnevezések közül, melyek teljes jelentésköre a kereszténység kétezer éve alatt fejlődött ki, a *messiás* esetében két jelentősebb hagyománytörténeti háttérrel kell számolni. Ezek közül a főpapi rendeltetésű nem jön számításba Jézus esetében, a politikai jellegű pedig szintén

36 Mk 6,14-16 és par; Mk 8,28 és par; A Lk 4,24-27 szerint „Jézus összefüggést látott saját karizmatikus tettei és Illés és Elizeus” cselekedetei között. JVA 208; Vö ZsJ 56, 119.

37 JVA 36, 205 Vö ZsJ 126-130.

38 ZsJ 216.

39 JVA 191 vö. ZsJ 233-38.

nem tartja a korai hagyományon belül helyénvalónak Vermes. Jóllehet volt néhány „ügyetlen próbálkozás” a királyi eredet igazolására (családfák), a „Dávid fia” ritka előfordulása mindig gyógyításokhoz kapcsolódik,⁴⁰ és a királyi messiásságra törekvés vádja először a keresztre feszítés napján merül fel. Fontosabb kérdés, hogy miként írják le a szinoptikusok Jézus reagálását, amikor őt Messiásnak titulálják. Amikor nem megszállottak szájából hangzik a cím, akkor Jézus „hol tartózkodóan, hol elutasítóan” válaszol, beleértve a Péter vallástételére válaszoló „Távozz tőlem, Sátán!”, a zsidó főpapok és a római helytartónak válaszoló hallgatást, a „Te monád” feleletet⁴¹, sőt még az „Én vagyok” (Mk 14,62) választ is, amelyet Vermes szerint „talán úgy tekinthetünk, mint szerkesztői szándékot a kétértelműség elkerülésére”.

(Isten fia) A zsidóknál mindig metaforikusan használt *Isten fia* cím a szinoptikusoknál a szerint különíthető el, hogy Jézus használja-e önreferenciaként, vagy mások használják vele kapcsolatban. Jézus önmagára nézve mindig az Isten Atyaként való megszólításával együtt használja.⁴² A megkeresztelkedéskor vagy a színelváltozáskor megszólaló *bat qol* („hang leánya”) bár az evangéliumokban messiási összefüggést nyer, a zsidó irodalom messiási reputáció nélküli szent emberekkel összefüggésben is ismeri a jelenséget. A kívülről jövő Isten fia címhasználat a csodatevő erőre válaszoló „rettegő bámulatot” hivatott demonstrálni (Mk 3,11; Mk 5,7par), vagy az ellenség részéről jövő gúnyolódás eszköze (Mk 15,32par).

(Az „Úr”) Végül a „Úr” elnevezés esetében Vermes nem csak a konzervatív nézettel szakít, amely a cím használatát Jézusra vezeti vissza, és isteni voltának szinonimájaként érti, hanem szakít a cím Jézus és környezete általi használatát elutasító „radikális” nézetekkel is (Bousset, Bultmann), amely annak kizárólagos eredetét a hellenizmusban látja.⁴³ Ezekkel szemben Vermes a kompromisszumos megoldást javasoló Ferdinand Hahn nyomán haladva az arámi *mar* („úr”, „uram”) és származékait az első századi Palesztinával kapcsolatba hozható intertestamentális, qumráni és rabbinikus irodalmon belül filológiai vizsgálatnak veti alá, és arra a következtetésre jut, hogy a megnevezés mintegy ötszáz éven át folyamatosan kimutatható használat a zsidóságon belül egyértelművé teszi, hogy

40 JVA 196: Mt 7,27; 12,23; 15,22; 20,31; Mk 10,47-48; Lk 18,38-39.

41 Vermes a rabbinikus irodalomból hoz példát, amely szerint egy rabbi a sértésre: „Váld be, hogy a főpap kutyája is különb nálad” (tKelim I, 1,16) a „te monád” választ adja, melyet nem lehet másként érteni, mint elutasításként. JVA 198.

42 A két közvetlenül önreferenciaként érthető szövegrész közül a Mk 13,32 (Mt 24,36) Vermes szerint Jézus hiteles szavaként arra utal, hogy a Fiú kisebb az Atyánál, míg a Mt 11,27 (Lk 10,22) „leginkább öskeresztény egyházi énekként fogható fel”. JVA 199 ZsJ 255-56.

43 ZsJ 137-40.

az nem a hellenizmusból került a pogánykereszténység közvetítésével az evangéliumokba.⁴⁴ A szemita széles jelentéstartomány tükröződik az evangéliumokban (tekintélyes személynek, tanítónak kijáró tiszteletteljes megszólítás), és míg a szinoptikusoknál egyszer sem, addig Jánosnál is csak egyetlen egyszer kapcsolódik össze az istenséggel (Jn 20,28). Hasonlóan nem kapcsolódik a messiási szerephez sem.⁴⁵ Leggyakrabban a csodatörténetekben fordul elő, de gyakori akkor is, amikor Jézus tanítóként vált ki tiszteletet környezetéből.

b) A zsidó Jézus: vallása és tanítása

Vermes az evangélisták közül leginkább Lk summázásával ért egyet: „próféta volt, szóban és tettben hatalmas Isten és az egész nép előtt” (24,19b). Ezzel párhuzamosan Vermes Jézust karizmatikus gyógyítóként és karizmatikus tanítóként ábrázolja. A „prófétát” Vermes a „karizmatikus” szinonimájaként érti, az előző a palesztinai megfelelője az utóbbi görög kifejezésnek.⁴⁶ A karizmatikus értelmezésében mégis Max Weber modern klasszikus értelmezése gyakorol döntő befolyást. Ennek két legfontosabb eleme, hogy a karizmatikus tekintélye nem törvénykönyvektől (hagyomány) és nem intézményektől (azokon belüli hivataloktól) függ, hanem közvetlenül nyilatkozik meg a mindennapokban.⁴⁷

Ennek szem előtt tartásával fordulhatunk most a tanító Jézus és tanítása felé (a csodatevő szerepkört már érintettük, és visszatérünk rá a bíráló rendjén). Vermes számára kiemelt fontossággal bír Jézusnak a Tórához (Írásokhoz) való viszonyának a tisztázása.

(Törvény) Fejtegetésében egy bizonyos feszültséget lehet érzékelni, amelyet röviden így lehetne összefoglalni: hogyan tartható fenn, hogy Jézus hithű zsidóként megtartotta a mózesi Törvényt, miközben az evangéliumok beszámolóí számos esetben ezzel ellentétes irányba látszanak mutatni, és Jézus tanításának a mélyebb elemzése is számos kérdést vet fel ebben a tekintetben? A válasz kézenfekvő lenne, ha a haszid tipológia vonalán válaszolna Vermes, hiszen „a haszidok nem voltak hajlandók alkalmazkodásra a viselkedési és vallási előírások megtartásában”⁴⁸ Vermes mégis kitar a mellett, hogy Jézus teljességgel megtartotta a

44 A palesztinai használatl szemben szokták felhozni, hogy Mk ritkán használja az „úr” megszólítást, akkor is idegenek szájából hangzik el. Vermes szerint a magyarázat Mk elbeszélői stílusával magyarázható, aki Mt-val szemben a szemita egyenes idéző formát függő beszéddé alakítja. Például: Mt 15,25: „Az asszony pedig odaérve leborult előtte, és ezt mondta: Uram, segíts rajtam!” Mk 7,26: „Ez az asszony görög volt, sziróföníciai származású, mégis azt kérte, hogy űzze ki az ördögöt a leányából.” ZsJ 166-68; JVA 204.

45 Legközelebb a Mk 12,35-37par-ban szereplő farizeusi vita jöhet a 110. zsolttárral kapcsolatban, de ez aligha vezethető vissza Jézusra.

46 ZsJV 94.

47 Max Weber: *Essays in Sociology*. 1979, 248 Vö. ZsJV 91.

48 ZsJ 106.

Törvényt. A megoldást ezért két dolog kínálja: a Max Weber-i karizmatikus-definíció és Jézus vallási szemléletének a jellege.

Mivel a karizmatikus kérdés középpontjában a tekintély kérdése áll, Vermes ennek összefüggésében vizsgálja Jézus Íráshoz való viszonyát. Megtudjuk, hogy Jézus tekintélye (*ekszuziája*) nem a kor nagy tanítóinak írásmagyarázó gyakorlatával áll összefüggésben. Ennek igazolására Vermes végigelemzi az evangéliumokban szereplő Ószövetséghez kapcsolódó „didaktikus formákat”. Ezek közül csak a szentírási példák idézése esetében pozitív a következtetés („Jézus használhatta és használta is homiletikai eszközként”⁴⁹), a bibliai szavak (idézetek) újraalkalmazása, a kiemelés és szembeállítás exegetikai módszere, a peser-típusú szövegmagyarázat („jöllehet nem zárható ki teljes mértékben”) és a különböző részeket összekapcsoló midrásmodell az evangélisták és az ősegyház térfelén marad. Az a tény, hogy Jézus lényeges vitákban nem utal szentírási helyekre, arra utal, hogy egyfelől az Írásokban való jártasság tekintetében képzetlen volt,⁵⁰ másfelől e módszernek nem is érezte szükségességét személyes ereje és szavai alátámasztása érdekében. Mindezt a környezet részéről érkező olyan visszajelzések is egyértelművé teszik, mint a Mk 1,27 (Mt 7,29; Lk 4,32), ahol tanítói módszerét az írástudókéval szembeállítva értékelik, ahol „újfajta” tanítást és hatalommal bírást emlegetnek, és mindez álmélgodást vált ki belőlük. Mindezek egy karizmatikus személyt egyértelműsítenek.

Mindezzel együtt Vermes szerint Jézus megtartotta a Törvényt, mint galileai zsidó, de annak nem a külsőségeire nézett, hanem „a parancsolatok mélyén rejlő igazi vallásos tartalomra”, „eredeti céljára”.⁵¹ De Jézus vallásának igazi egyediségét csak sajátos eszkatológikus szemléletének fényében ragadhatjuk meg, amelyből a további sajátosságok is következnek. E szerint Jézus Isten országa megvalósulásának közvetlen közelsége felől volt meggyőződve, „vallása a megalkuvást nem ismerő eszkatológikus lelkesültség ritka, valószínűleg példa nélküli megnyilvánulása”.⁵²

Ez az „eszkatológiai túlfűtöttség” rejti aztán a nyitját annak, hogy miként lehet Jézus egyszerre ízig-vérig az első századi zsidó vallás hithű gyermeke, és mégis azon belül egy jól elkülöníthető személy.

Ezzel áll kapcsolatban, hogy lezárjuk a Törvény témáját, hogy Jézus az „eszkatológikus individualizmus”, a bensőségesség vallását képviselte. No, nem azért, mert igaz lenne bármi is a Törvénnyel kapcsolatos keresztény sztereotípiákból (pl. külsőség, legalizmus), hanem azért, mert az eleve közösségre, a

49 ZsJV 79.

50 JJV 60.

51 JJV 88-89; 92.

52 ZsJV 227.

csoport egészére és a jövő folytonosságára néző Törvény viszonyában a „rövid időhatár”, a közeli vég sürgetésében „teljes változás következik be”: „a jövő hiányában a közös egész alkotórészeire hullik szét, és a társadalom fejlődésének és megjobbításának keresése helyett az egyes férfiaknak és nőknek kell szembenéniük azzal, hogy eljött a legvégső választás és elhatározás ideje”.⁵³ Ezzel összefüggésben Vermes Jézus vallásának egyik kulcsszavát a *tesuva*-ban (megtérés) határozza meg, mégpedig az azonnali, feltétel nélküli, teljes Istenhez fordulás értelmében.⁵⁴

(Eszkatológia és Isten országa) Jézus nemcsak Isten országa azonnali teljes megvalósulását várta, hanem a Keresztelő Jánossal való találkozás óta annak (részben megvalósult) jelenében élt.⁵⁵ Ez, és a bensőségességre való irányultság magyarázza, hogy Jézus a bibliai és intertestamentális szemléletektől eltérően úgy állította Isten országát tanítása középpontjába, hogy közben Istenről egyetlen esetben sem mint távoli Királyról beszél, hanem mint közeli, megszólítható Atyáról. Nem elvont bölcselkedéssel, az „isteni természet és isteni misztériumok elemzése” szintjén, hanem egzisztenciális nyelven szól Istenről.⁵⁶ Újra a hagyománytörténeti előzményekkel áll szemben, hogy az Isten országa absztrakt elképzeléseit Jézus a mindennapi élet szintjére hozta. A jó és a rossz világon kívüli mítikus színterét „behelyezte ebbe a világba”, harci kocsik, trónusok, mennyei kórusok helyett „a galileai táj, a munkaeszközök, a tóparti élet és a lakosság tárul fel előttünk”.⁵⁷ Lényegében gyógyításaiban is ez a mítikus Rosszal való ütközet konkretizálódik a valós élet színterén.⁵⁸

Az eszkatológiai jelleggel áll kapcsolatban az is, hogy Jézus példázatai, szintén a hagyománytörténeti előzményekkel ellentétben, nem exegetikai jelle-

53 ZsJV 226. Vermes meggyőződése ez irányban fokozatosan erősödött. A JJV-ban még így fogalmaz: „a bensőségesség, a szándék tisztasága talán azért játszott nagyobb szerepet Jézus gondolkodásában, mert ő nagyobb súlyt fektetett az ... eszkatológikus végességre, de a természetéből fakadó elfogultsága az egyéni és személyes iránt, szemben a kollektívval, ugyancsak okozhatta mindezt.” (JJV 90). Lásd továbbá ZsJV 228.

54 Vermes szerint a példázatok központi üzenete három pontra redukálható, amelyek közül az első a megtérés (*tesuva*), amit követ a hit (*emuna*), majd az Isten országáért a cselekedetek vállalása. (ZsJV 142) „Az eszkatológikus túlfűtöttség a múlttól való teljes elszakadást követel”, ennek a vallásnak pedig „előfeltétele a *tesuva*, az őszinte elfordulás a nem-Istenközpontú dolgoktól és megtérés 'a mennyek országához'”. (ZsJV 228).

55 ZsJV 177.

56 JJV 62.

57 JJV 69 vö. ZsJV 177.

58 De kétséges, hogy ebből levonható lenne ilyen következtetés: „... tanításának az a leginkább paradox aspektusa, hogy a Biblia és az intertestamentális, valamint a rabbinikus irodalom Isteneivel szemben Jézus Istene nem valóságos alak, hanem kisebb, ennél fogva tehát könnyebben hozzáférhető mérce alapján megformázott.” ZsJV 176.

güek, azaz céljuk nem egy bibliai rész magyarázata, hanem „önálló közlések”, azonnal felismerhető üzenettel, amely azonnali döntésre és cselekvésre sarkall.⁵⁹ Ezt az evangélisták a kitolódott időhatárok miatt (parúzia-késlekedés) félreértik, és a példázatokot részben Jézusra néző allegorikus történetekké formálták⁶⁰, részben pedig épp az eredeti szándékkal ellentétes irányú rejtett, csak beavatottaknak szóló beszédmóddá, ami teljességgel szétfeszíti a *masal* kereteit.

Szintén az eszkatológiai felkésedéssel magyarázható, hogy Jézust – Vermes szerint – egyáltalán nem érdekelte kora gazdasági és politikai valósága, nem akart sem nemzeti sem társadalmi forradalmár lenni.⁶¹ Ugyanakkor, mivel számára a „jövő nem létezik”, minden egyházalapító szándék idegen kellett hogy legyen Jézustól.⁶²

(Imitatio Dei) A sürgető Vég közelségében Jézus nem csak tanította Isten atyai közelségét és meghívó szeretetét, hanem ő maga is abban élt. Ennek a bensőségességnek, intimitásnak a kifejeződése az, hogy az Atya viszonyában ő mindig Fiúként tekint önmagára. Vallásának belső dinamikája, princípiuma is ehhez kapcsolódik: arra törekedett, hogy „saját személyében tökéletesen megvalósítsa a mennyei Atya fiának szerepét, valamint hogy követőit is arra buzdítsa, hogy ugyanilyen szellemben éljenek”.⁶³ Ezzel Vermes Jézus-ábrázolásának „csúcspontjához” értünk, az *imitatio dei* gondolköréhez. Vermes szerint „a modellnek tekintett Isten utánzása” jelentette Jézus számára vallása végső alapelvét, „amelyet Jézus magáévá tett, és követői elméjébe is mélyen bevésített, hogy képessé tegye őket arra, hogy mennyei Atyjuk gyermekeiként az utolsó napokban tökéletes életet élhessenek.”⁶⁴ Az isteni képmásra teremtettség és a leviticusi szentesség parancsa (19,2) kettős bibliai alapon nyugvó tan Vermes elemzése szerint végigkísérhető az intertestamentális koron és a rabbinikus irodalom egyik ágán. Ez tükröződik a Mt 5,48 – tökéletességre szólításában, és a Jézushoz közelebb álló Lk-i megfogalmazásban: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas” (6,36). A megbocsátó és kegyelmes, a szegények, elnyomottak és támasz nélkül élők iránt irgalmas Isten imitációja teszi érthetővé Jézus vallási cselekvésének és tanításának legkarakterisztikusabb megnyilatkozásait.⁶⁵ Innen érthető az ellenség szeretetének kötelező parancsa, vagy a bűnösök, az eltévedtek megkeresésének

59 ZsJV 140-143.

60 Például a tíz szűz példázata vagy az utolsó ítéletről szóló példázat. ZsJV 137-139.

61 JJV 96.

62 JJV 97, vö. 12, 47-49, 70-71.

63 JJV 93.

64 ZsJV 238.

65 Pál azonban „példa nélkül való módon csavart egyet az *imitatio dei* fogalmán, és ez azután mély szakadékot vágott a zsidóság és a kereszténység között: „legyetek követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak” (1Kor 11,1). Ezekkel a szavakkal Pál elfordult az Istenkövetés zsidó

és visszafogadásának ismételt gyakorlata. Így lett ő a „bűnösök barátja”. Innen érthető, hogy Jézus vallásában miért olyan hangsúlyos az azonnali Isten fele fordulás, a *tesuva*, a teljességgel Istenre hagyatkozó bizalom, az emuna, és a gyermeki őszinteséget és Istentől függést kifejezésre juttató *imádkozás*. Innen érthető, hogy Jézus vallásának lényege miért nem a Törvény betartása, a rituális vagy erkölcsi tisztaság és szentség keresése, hanem „az Irgalmas mennyei Atyát követve a testvérei iránt megnyilvánuló szeretet”.⁶⁶ Ebből az irgalmas Atya utánzásából fakadt spontánul Jézus csodatevő, gyógyító karizmája, amellyel Isten megbocsátó szeretetét és az Isten országa közelségét juttatta kifejezésre.

c) Jézus halála

Miután egyetlen kutató sem kerülheti meg Jézus kivégzése miértjének a kérdését, Vermesnek is szembe kell néznie vele. Miután meggyőződéssel ragaszkodik ahhoz, hogy az elítélésének és perének nem elsősorban vallási vetülete volt, hiszen Galileában nem volt jelentős farizeusi jelenlét, inkább csak kis helyi falusi jegyzők,⁶⁷ Jézus következetesen megtartotta a Törvényt, jöllehet haszid magatartása gyakran „helytelenítést” váltott ki,⁶⁸ továbbá, miután Jézusnak nem volt politikai⁶⁹ vagy gazdasági érdeklődése, nem akart sem vallási sem politikai messiás lenni, szintúgy társadalmi forradalmár, Vermes meglehetősen szűk válaszlehetőséget jelöl ki. Röviden: Jézust tévedésből végezték ki. Kissé részletezőbben: két „bűne volt”. Galileai volt, ráadásul a judeai vallási és politikai autoritás szemében „gyanús” szentember;⁷⁰ ugyanakkor rossz időben (a zsidó húsvét, a szabadulás ünnepe), rossz helyen (jeruzsálemi templom), rosszat cselekedett (az asztalok felborogatásával zűrzavart keltett). Jézus kivégzése tehát a törvény és rend biztosításáért felelősséget hordozó „szadduceusok által, a „nép érdekében” kitervelt pre-

eszményétől, és elsőként helyezte el közvetítőket, köztes elemeket a követő és az őáltala követendő isteni modell közé.” JJV 106.

66 ZsJV 243, JJV 99-100, JVA 214-15. Ebbe nem tartoznak bele a pogányok, sem a samariaiak, Vermes szerint Jézus csak „Izrael elveszett juhaihoz jött”: ZsJ 65, JJV 25, 45, ZsJV 188, JVA 267.

67 JVA 245: „nem valószínű, hogy Jézus találkozott volna jelesebb galileai farizeusokkal a tartományban kifejtett működése idején”. „Jézus magatartása azonban bosszantotta és megbotráncoltatta a kispolgárius falusi jegyzőket és zsinagógai elöljárókat” (Vermes: JVA = Mérleg 2001/4). Vö. JVA 181-82.

68 ZsJ 106.

69 Vermes fenntartja, hogy tanítványai között lehettek elkötelezett zélóta érületűek, pl. JJV 27.

70 ZsJ 76-77: Jézus azért vált politikai szempontból gyanússá a jeruzsálemi hatóságok szemében, mert galileai volt. Sőt, amennyiben elfogadjuk napjaink történéseinek felvetését a galileai műveletlenség és nem ortodox gondolkodás mértékére vonatkozóan, a galileai származás valószínűleg Jézus vallásosságát is gyanússá tette.” Vö. JJV 25: „Jézus galileai haszid volt: nagysága, szerintem, éppen ebben rejlik, de tragédiája is ebből ered.” Mindezt részletesebben fejti ki a Vermes *A Passió* című könyvében.

ventív cselekedet” volt⁷¹, Jézus egy „kapkodó eljárás ártatlan áldozata”⁷² Hogy ez a kor viszonyai között mennyire valószínű forgatókönyv, Vermes újra Josephus műveihez fordulva három esetet idéz: a haszid Honi kivégzése, Keresztelő János megelőző jellegű kivégzése és a sátoros ünnepen felfordulást okozó „durva paraszt” Jézus (Ananiás fia) megkorbácsolása. Jézus Isten országa eljövételével kapcsolatos tévedésének, félreértettsége tragédiájának és végső magára hagyatottságának kétségbeesett kiáltása volt a kereszten: „*Eloi, eloi, lama szabakhtani (lema sevaqtani)?*”⁷³

Összegzés és bírálat

Vermes Jézussal kapcsolatos életműve három évtized alatt fokozatosan bonkatozott ki, de meghatározó elemeit már a trilógia első kötetében lefektette. Úgy is mondhatjuk, hogy meggyőződése alapvetően nem változott az évtizedek folyamán, a nagyszámú bírálat ellenére sem. Mintha az a kutató lenne sikeres, aki olyan hipotézist, értelmezési utat tud felmutatni, amely – bár nem feltétlenül meggyőző –, nem cáfolható egyértelműen. A cáfoló kísérletek pedig termékenyen járulnak hozzá a kutatás adott területének termékeny felfejlődéséhez. Így történt ez Vermes esetében is. Legprovokatívabb tétele, hogy az első századi Galilea vallási világán belül megkülönböztethető egy karizmatikus csodatevő, vagy haszid *típus*, és ezzel összefüggésben értelmezhető a názáreti Jézus működése. Nem csoda hát, ha a bírálatok vehemens súlya művének erre a pontjára nehezedik. Dióhéjban nevezünk meg néhány ellenvéleményt. Green és nyomán Crossan megkérdőjelezi, hogy a Honival és Haninával kapcsolatos talmudi beszámolóktól egyfelől el lehetne jutni az ultrapietista farizeusi ideálhoz, másfelől a vermesi alternatív vallási utakon járó haszid fogalmáig.⁷⁴ Büchler szerint a „cselekedetek embere” (מעשה ואי) önmagában nem jelent „csodatevőt” (akkor alig lenne az egész rabbinikus irodalomban, akire a csodatevő cím potenciálisan ne lenne alkalmazható), csak ha pontosítva van (pl. נסיי).⁷⁵ Ezen a vonalon halad Freyne is, aki szerint a „cselekedetek embere” és a „haszid” két eltérő kategóriát jelöl, bár kérdéses lehet, hogy Hanina a két funkciót nem kívánta-e egyesíteni magában.⁷⁶ Neusner szerint a Honiról szóló beszámoló nem sikeres esőcsinálást demonstrál, hanem karikatúrát ál-

71 JJV 27.

72 JVA 183.

73 JJV 28, Vö. ZsJ 66, ZsJV 246, JVA 237.

74 Scott W. Green: *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition*. ANRW, II. 19,2, 1979, 619-47; Crossan: *The Historical Jesus*, 148-49.

75 A. Büchler. *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E: The Ancient Pious Men*. (Jew's College Publications 8), London, 1922 83-87.

76 S. Freyne: *The Charismatic*. = J. J. Collins, W. E. George (szerk.): *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. SBLSCS 12, Chico, CA, 1980, 223-58, 238.

lít, de egyébként sem alkalmas az egyetlen Misnában szereplő történet (mTaanit 3,8) Honival kapcsolatban történeti forrásként való használatra.⁷⁷ Semmi nem bizonyítja, hogy Honi csodatevő lett volna, a hatékony imádkozást bizonyító esőcsinálási elbeszélés erre semmiképpen nem alkalmas. Hasonló a helyzet Hanina esetében, ahol ha a két csoda-elbeszélést a maga elbeszélési összefüggésében értjük, akkor egy olyan *rabbi* áll előttünk, akiért történik a csoda, és nem aki maga csodatevő.⁷⁸ Az, hogy imájának folyékonyágáról következni tud a gyógyulás bekövetkeztére, melyet Isten visz végbe (!), nem azonos a valaki általi távgyógyítással.⁷⁹ Jézus esetében pedig a Sátán bukásával kapcsolatba hozott exorcizmusok, az Isten országa eljövételével összekapcsolt eszkatológikus hangnem olyan különbségek, amelyeket semmiképpen nem lehet „egybecsinosítani”.⁸⁰ Witherington a Honi által használt Abba-szóhasználatot veti össze az evangéliumok Jézusának Abba-szóhasználatával, és a különbség alapján az elsőről az utóbbira bármily direkt következtetést megalapozatlannak ítélt.⁸¹ Általános vélemény, hogy míg Vermes az evangéliumi szövegek esetében következetesen igyekszik érvényesíteni a történetkritikai szabályokat, addig a rabbinikus források esetében meglepő nagylelkűséggel képes túllépni azokon.⁸² Például Honi esetében a korábbi Josephus közléseivel ellentétben szinte kizárólag a későbbi talmudi anyagra épít. Josephus szerint Honi elismertségét élete egyetlen történése alapozta meg, nem nevezhető általában csodatevőnek, ráadásul Josephus szerint Honi inkább jeruzsálemi volt, mintsem galileai. Haninát pedig Josephus egyáltalán nem említi. Kétséges tehát, hogy a rendelkezésünkre álló adatok alapján igazolható lenne egy Jézus előtti ga-

77 J. Neusner: *Judaism: The Evidence of Mishnah*. Chicago, 1981, 307-28; 316. Hasonlóan Green: *Palestinian Holy Men*, 627-28.

78 Így Baruch M. Bokser: „ha a Tószeftában itt csodatétel áll, az Hanináért történik; nem ő maga teszi. Sőt, mi több, ő maga nem is ébred tudatára, hogy csoda történt.” (*Wonder-Working and the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa*. JSJ 16, 1985, 42-92, 78).

79 Részletesen lásd J. P. Meier: *The Marginal Jew II*, 581-88), aki részletes bírálatát mind a metodológia, mind a tartalom kérdéseire kiterjeszti.

80 Gyakran tekintik Vermes „korrekciójának” G. Twelftree munkásságát, aki maga is a csodatevő Jézus-portrénál cövekel le, de lényeges pontokon egészíti ki Vermes értelmezését (*Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Peabody, 1993). Feltűnő, hogy Vermes a Honi/Hanina és Jézus közti hasonlóságok és különbségek felsorolása rendjén az utóbbi keretében nem nevesíti a fenti két esszenciális különbséget. Vö. JVA 268-275

81 B. Witherington III: *The Christology of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1984, 217 és köv. Véleménye szerint Istennek Abba-ként való megnevezése nem mutatható ki az első századi Galilea alsóbb rétegeinek szóhasználatában. Ami a Vermes által használt legközelebbi párhuzamot illeti, a Mal 2,10-hoz kapcsolódó targumi szöveg arról beszél, hogy a majdani dávidi messiás Istent *abba*-nak fogja szólítani, és nem egy *haszidról* beszél.

82 Vö. B. Witherington III: *The Jesus Quest*, 112. Észrevételezi Vladár Gábor is (*Az újabb Jézus-irodalom*). A kritika itt elsősorban a források datálásához és történeti megbízhatóságához kapcsolódik.

lilei karizmatikus csodatevő típus létezése, és még inkább, hogy erre Honi vagy Hanina személye közvetlen párhuzamot tudna szolgáltatni.

Vermesnek mégis igaza lehet. Abban mindenképpen, hogy a judaizmus gyakran összekapcsolta a bibliai prófétát és a csodatevőt, főként az Illéshez és Elizeushoz kapcsolódó hagyomány alapján. Vermes meggyőzően érvel a mellett, hogy a rabbinikus hagyomány mind Honi mind Hanina személyét kapcsolatba hozta az Illés/Elizeus hagyománnyal, és így az időben későbbi tudósítások épp ennek a hagyománynak az időbeli kiterjedtségét igazolják. Ebben az összefüggésben, vagyis Jézus csodáinak kortársi recepciója⁸³ szempontjából *releváns* a Honi/Hanina párhuzam. (Ez az állítás azonban nem azonos azzal, hogy Jézus ugyanabba a csodatevő *típusba* tartozott, mint Honi és Hanina.) Ebben az értelemben épít a Vermes által javasolt Honi/Hanina párhuzamra Crossan, Borg számára így válik a „karizmatikus csodatevő” Jézus-portréja egyik fontos elemévé, és így találja hasznosnak Sanders is.⁸⁴

Ha pedig Vermes érvényes javaslatot tett az „általános képpel” kapcsolatban, akkor elérte célját: „Célom nem Jézus egyes szavainak, hanem tanítása és gondolkodása legfőbb jellegzetességeinek és az ezeket motiváló tényezőknek a meghatározása.”⁸⁵

Mégis helytelen lenne szemet hunyni a fölött, hogy Vermes Jézus „gondolkodása és tanítása” behatárolása rendjén a részletekre építi érvelését, és ezek gyakran „módszertani lazaságot” mutatnak. A nehézséget pedig minden esetben a „teljes kép” minden áron való érvényesítésének törekvése okozza. Ha Jézus mintegy *a priori* nem kerülhet összeütközésbe a Törvénnyel, jóllehet a karizmatikusoknál az ilyesmi nem szokatlan, figyelmen kívül kell és marad is a Lk16,16 (a törvényt és a prófétákat Jánosig hirdették), az, hogy Jézus megérinti a leprást (és marad csak a tíz leprás története, ahol Jézus távolról beszél velük), és bár Vermes szerint nem idegen Jézustól az irónia, a hal szájában található templomi adópénz esetében erről szó sem lehet. Hasonló erőltetés érezhető olyan példázatoknál is, mint például a farizeus és vámszedő, vagy az irgalmas samaritánus. A halott apa eltemetéséhez kapcsolódó mondás pedig semmiképpen nem érthető szó szerint.⁸⁶ Az egyszerű nép tévesen a csodatevőnek magának tulajdonította a csodát, de amikor a bűnök megbocsátásáról van szó, akkor Vermes a Mk 2,5-ben szereplő „megbocsáttattak bűneid” passzívumból egyértelműen az Atyára követ-

83 Vermes maga is bővíti tételét ebben az irányban: „Jézust nem csak azért hasznos összehasonlítanunk a régi haszidokkal, mert segít elhelyeznünk őt kora zsidó világában, hanem azért is, mert ebből megérthetjük, hogyan emelkedett fokról fokra teológiai elismertsége.” JVA 269

84 J.D. Crossan: *The Historical Jesus* 142-56; M. Borg: *A New Vision*, 30-32 (25-75); E.P. Sanders: *The Historical Figure of Jesus*, 138-140.

85 JJV 56.

86 ZsJV 42-45.

keztet, de közben adós marad a farizeusok csodálkozásának és Jézus rákövetkező mondásának a magyarázatával.⁸⁷

Vermes oly mértékben azonosítja a „történeti Jézust” a „zsidó Jézussal”, hogy ezzel együtt alig marad hely bármiféle „eredetiség” számára. A kettős különbség kritériuma teljes mértékben érvényesül a kereszténység irányában, de teljességgel mellőzött a judaizmus irányában. Amikor Jézus „eszkatológiai túlfűtöttségében” megcsillan az eredetiség lehetősége, akkor csakhamar kiderül, hogy az ellenség szeretetének parancsát a galileai sovinizmus szemüvegén keresztül nézve relativizálni kell⁸⁸; vagy a válás kérdésében, ahol a kutatók többsége Jézus radikális szigoráról beszél, ott Vermes Mt verzióját elsőbbségbe részesíti Márkával szemben, mert az áll közelebb Sammaj rabbi megoldásához.⁸⁹ Az Isten országával kapcsolatos felfogása a tannaitikus rabbikéhoz áll közel⁹⁰, és amikor Jézus „szinte eltúlzott módon hangsúlyozza a vallási cselekedetek *belső vonatkozásait és gyökereit*”, akkor lényegében „magáévá tette és elmélyítette a szív vallásosságáról szóló nagyszerű próféta tanítást (vö. Jer 29,13), és arra tett merész kísérletet, hogy ezt a vallásosságot beoltsa az átlagember judaizmusába.”⁹¹ Ha mindezt összevetjük a kötetekből helyenként élesen kiáradó keresztényellenes polémiaival,⁹² elbizonytalanodva kell megkérdeznünk, hogy itt tulajdonképpen kiről és miről van szó? És talán nem téved az, aki azt érzékeli, hogy itt arra történt kísérlet, hogy „ma teljesebben Klausner prófécijája”: „Ha eljön valaha is az a nap, amikor ezt az erkölcsi törvénykönyvet kihámozzák burkaiból..., Jézus etikája lesz a mindenkori izraeli irodalom egyik legféltettebb kincse.”⁹³ És ez a „Jézus, igaz ember, a caddik, Jézus, a segítő és gyógyító, Jézus, a tanító és vezető”⁹⁴ talán „magával ragadó tanítása és példája” nem csak azoknak nyújt reményt és útmutatást, „akik nem tartoznak az intézményes vallások keretei közé”⁹⁵, hanem az egyházi közösségek sejtjeiként élő keresztények számára is.

Ebben az utóbbi reményben készült e mostani tanulmány is.

87 A farizeusok felháborodásának oka, hogy „az általuk használt jogi nyelv erősen eltér a Jézus által használttól.” ZsJ 91, Vö. ZsJV 229, 230 és 9. lábjegyzet.

88 JJV 101; Vö. ZsJ 65, JJV 25, ZsJV 188, JVA 267.

89 ZsJV 47.

90 ZsJV 179.

91 ZsJV 231.

92 Bíralatához lásd: Nemeshegyi Péter SJ: *A valódi Jézus keresése*. Távlatok 26. (1995/6); *Vermes Géza életművéről: A zsidó Jézus felfedezése. Kritikai értékelés*. Mérleg, 1998/2; *Változók-e Jézus arcai?* Távlatok/58 (2002. karácsony).

93 Az önéletrajz szerint Vermes szívéhez a trilógia befejező része áll, a ZsJV; ennek mottójaként jelenik meg, onnan idézve.

94 ZsJ utolsó bekezdése, 285.

95 JVA utolsó bekezdése, 255.

PAUL RASOR

POSZTMODERNITÁS, GLOBALIZÁCIÓ ÉS AZ ÖNAZONOSSÁG PROBLÉMÁJA A SZABADELVŰ TEOLÓGIÁBAN

Világunkat az elmúlt században gyökeresen átformálta a posztmodernitás és a globalizáció. Mindkettő mélyen érinti mind személyes, mind közösségi létünket, ugyanakkor újraértelmezi a liberális teológia kontextusát. Különböző kihívásokkal nézünk szembe; ezek közül ezúttal egyre szeretnék reflektálni: liberális (szabadelvű) vallási identitásunk kihívására. Meggyőződésem, hogy az a mód, ahogyan erre a kihívásra reagálunk, jelentősen befolyásolja a szabadelvű teológia jövőjét és az unitárius univerzalizmust mint vallási mozgalmat.

Az önazonosság problémája mindig is jelentős kérdés volt a szabadelvű vallások számára. Történetileg tekintve a teológiai identitásunk problematikája akkor merült fel, amikor külső körülmények és belső viszonyaink egyaránt teológiai álláspontunk felülvizsgálására kényszerítettek. Úgy gondolom, teológiai identitásunk formálódásának legfontosabb időszaka a 18. század vége és a 19. század eleje volt, amikor az unitáriusok és az univerzalisták a kálvinizmus ellenében, azzal szemben kezdték meghatározni önmagukat. Míg bizonyos kérdések fölött kétségkívül felmerültek nézeteltérések, összességében a szabadelvűek egy tiszta, elfogadható meghatározást találtak a maguk számára – olyan tiszta meghatározást, amelynél jobb azóta sincs. Természetesen mondhatjuk, hogy akkor bizonyos szempontból „könnyebb volt”. Elődeink azidőben egy olyan, fogható keresztény irányultságot feltételeztek, amelyre az ösztönzést a kálvinizmus támadásaival szembeni védekezés hívta életre. És ott volt William Ellery Channing, aki a *Unitarian Christian* („Az unitárius keresztény”) című, 1819-ben elhangzott beszédében néhány liberális teológiai vonatkozást tételezett, olyanokat, amelyek bizonyos szempontokból napjainkig is formálnak bennünket.

Egy másik identitásválság a 20. század elején, a vallási humanizmussal való találkozáskor jelentkezett. Ezt az időszakot egyáltalán nem jellemezte a teológiai összhang. S ez sok szempontból azóta is így van. A nemzetközi találkozók kiderül, hogy a humanizmussal való konfrontációk bizonyos csoportokra erősebben hatottak, mint másokra. Míg az észak-amerikaiak és az angliai unitáriusok kisebb hányada a 20. században a vallási humanizmussal viaskodott, más csoportok – például az erdélyi vagy cseh unitáriusok – többnyire önnön fennmaradásukkal voltak elfoglalva. Fontos, hogy ezeket a szempontokat ne tévesszük szem elől.

Napjainkban, úgy gondolom, a posztmodernitás és a globalizáció különböző vonatkozásai más- és másfajta körülményeket határoznak meg, amelyek is-

mét arra kényszerítenek bennünket, hogy tisztázzuk teológiai önazonosságunkat. Az identitás-felismerés fontosságának egyik jele napjaink vitái során azokban a párbeszédekben jelentkezik, amelyekben a teológiai „súlypont” megtalálásának szükségessége merül fel. Nem tudom, mindenhol felmerülő probléma-e ez, de kétségtelenül sarkalatos kérdés az Egyesült Államokban. Úgy érzékelttem: ez a téma a lelkészek munkaértekezletét előkészítő bizottságokban vagy az évi egyházköri gyűléseken szinte mindenhol felmerült – legalább egyszer az utóbbi öt vagy tíz év folyamán. A vélemények nagyon különböznek. Vannak, akik határozottan állítják, hogy amennyiben nem tisztázunk egy efféle teológiai középpontot, a köreinkben mutatkozó hatalmas teológiai sokszínűség „centrifugális ereje” szétesésünkhöz vezethet. Mások ugyanilyen mértékben meg vannak győződve arról, hogy egy teológiai centrum megnevezése egyet jelentene egy rögzült hitvallásnak az elfogadásával – ami egész szabadelvű gondolkodási rendszerünkkel ellenkezik.

E vita mögött azonban a vallási identitás átfogóbb kérdése húzódik: ki vagyok?, hol a helyem?, kik vagyunk?, mit jelent szabadelvű vallásos csoportnak lenni?, mi tart össze bennünket? – Ezek a kérdések kritikus jelentőségűek világszintű mozgalmunk számára.

Engedjék meg, hogy ezek után vessünk egy pillantást azokra az identitás körüli feszültségekre, amelyeket a vallási liberalizmus magában foglal, majd vizsgáljuk meg, hogyan „kezeli” a posztmodernitás és a globalizáció ezeket a feszültségeket.

Identitásfeszültségek a szabadelvű teológiában

Az egyik tényező, amely a liberális teológia identitás-dilemmájához hozzájárul, a tágabb kultúra felől artikulálódik. Nyitottságunk a tudomány, a művészetek és más kulturális képződmények irányában – erősségeink közé tartozik. Többek között ez az, ami hitelesnek és helytállónak mutat minket, mint vallást, mint hitet a modern világban. A szélesebb kultúrához való kapcsolódásunk ugyanakkor felvetette a kultúra és vallás közötti megkülönböztetés elmosását. Ez azt vonja maga után, hogy a szabadelvűek még mindig abban a veszélyben vannak, hogy elveszíthetik megkülönböztetett *vallási* identitásukat. Amikor ez merül fel, a szabadelvű vallás hovatovább megkülönböztethetetlen a szabadelvű *politikától*, és a benne munkáló profétikus erő nagy része elvész.

Egy másik tényező: elkötelezettségünk a szabad vizsgálódás iránt, illetve a nyitott közeledés a vallási igazsághoz. Ez a liberalizmus másik erőssége. Az a hitünk, amely szerint a kijelentés folyamatos, hogy tudniillik az igazság nem egyszer s mindenkorra adott, azt jelenti, hogy nem fenyeget minket az új és még újabb tudományos ismeret vagy frissen kidolgozott filozófiai eszme. Nagyfokú nyitottságunk azonban az igazság keresésében sokszor lehet számunkra kisértő

hatású teológiai elkötelezettségünkre nézve, hiszen soha nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy helyesen gondolkodunk. Beleeshetünk önmagunk állandó újrakérdésének szokásába, és ez megakadályozhat egy köz-identitás elfogadásában. Jól tesszük, ha megszívleljük James Luther Adams figyelmeztetését: ha nem figyelünk oda gondosan a nyitásra való szabadelvű elkötelezettségünkre, ez olyan gondolkodást eredményezhet amely voltaképpen „mindkét végén nyitott.”¹ Ezek a feszültségek persze bennefoglaltatnak magában a szabadelvűség létmódjában. E feszültségek hozzátartoznak a vallási szabadelvűség természetes közérzetéhez. Jó hír viszont, hogy van némi tapasztalatunk a *bizonytalannal* való szembenézés terén, ami segítségünkre lehet a globalizációval és posztmodernitással való konfrontációban is. Mi az tehát, amivel a posztmodernitás és a globalizáció megterheli az önazonosságunkról való gondolkodást? Hogy tisztábban lássuk felvetésünket, kissé vissza kell tekintenünk a múltba.

A posztmodernitás

A régi világban tudtuk, hol álltunk. A premodern – vagyis a felvilágosodás és a reformáció előtti – világban többé-kevésbé ott maradtunk, ahol születtünk. A személyes és vallási identitás – helyünk a világban – egyszerűen „adva volt”. Azok voltunk, akiknek a kultúra és a társadalmi helyzet meghatározott.

A modernitás – a reformációval kezdődően és a felvilágosodásban csúcso-sodva – mindezt gyökeresen megváltoztatta. A tekintély hagyományos tényezői, különösen az egyház, meginogtak. Helyükbe a modernitás az *egyén* tekintélyét állította. Autonóm létezőkként az értelem által szabadokká váltunk önazonosságunk építésében. A kialakítható személyes identitást ez esetben is behatárolta a kultúra és a személyes körülmények – beleértve ide a nem, a faj és az osztály általi meghatározottságot; valójában tehát kizárólag a művelt európai „elit” férfi volt képes arra, hogy haszonélvezője legyen ennek a szabadságnak. De a tekintély forrása valóságosan is elmozdult. Az emberi értelem újonnan felszabadult képessége lehetővé tette a természeti törvények és más egyetemes igazságok felfedezését – más szóval: az ember képessé vált arra, hogy rendet teremtsen a látható káosz közepette. Ez a felfogás vagy „rend” vált a mi identitásunk leginkább meghatározó körülményévé. Ez az a felvilágosult és racionális, modern világ, amelyből a vallásos liberalizmus kicsírázott.

A posztmodernitás felborította ezt a rendezett világnézetet. Úgy gondolom, a posztmodernitás központi jellemvonása az irányvesztettség. A posztmodern világ feldarabolt. A részek többé nem rakhatók össze koherens jelentéssel bíró egészé. Nincsenek egyetemes igazságok, sem biztos alap a tudás számára. Amióta

1 James Luther Adams, *On Being Human Religiously*. Ed. Max Stackhouse. Boston 1976. 11.

– a posztmodern látásmód szerint – az ész (a ráció) a hatalom palástolt formájaként tűnik fel, ez a ráció már nem lehet jótékony segítségünkre. Míg a premodern világ jelmondata a „hagyomány és tekintély”, a modern koré az „egyetemesség és értelem”, addig a posztmodern világot a „relativizmus és irányvesztés” jellemezheti leginkább. A posztmodern világban az ember önértelmezése megerősítetlen marad. Kétségeink vonatkoztatási pontjaival együtt többé már nem lehetünk biztosak abban, kik vagyunk, hol állunk.

Ezek a feltételek vezettek el azokhoz a lényeges változásokhoz, amelyek a mi identitásunkat is alakítják. A modernitásban önazonosságunkat az élettapasztalatok és ésszerű következtetések révén, illetőleg az elsajátított erkölcsi törvények által szereztük, mint például a mások iránti tisztelet vagy a megosztott társadalmi felelősség. A posztmodernitásban ezeket egyszerűen *megvásároljuk*. A posztmodern kultúra a fogyasztásnak egy olyan szélsőséges formáját segítette elő, amelyben minden – beleértve a személyes identitást is – árucikké vált. Ahogy a kanadai szociológus, David Lyon mondja: „identitásaink a fogyasztás által épülnek. Felejtsd el azt a felfogást, hogy akik vagyunk, Isten által adattunk, vagy azzá nehéz munka, hivatás vagy karrier révén alakultunk; képlékeny arculatunkat azáltal formáljuk, amit vásárolunk.”² Másként fogalmazva: elfeledhetjük a személy méltóságát és magában rejlő értékét, a posztmodern világban személyes értékünket a termékek és a címkék határozzák meg.

Ezek a lehetőségek komoly kihívást jelentenek nemcsak a szabadelvű vallás, hanem *általában* a vallások számára. A vallás alapvetőbben értelem-képzésről szól, arról a támogatásról, amely révén tájékozódni segít bennünket a világegyetemben. A posztmodernitás azonban megkérdőjelezi az értelem minden lehetőségét. „Itt vagyunk hagyva” a feldarabolt világban az általunk kigyöngyözött vagy éppenséggel megvásárolt értelemmel.

Mindezek a körülmények sajátos kihívások a szabadelvű teológia számára. Felerősítik a vallási liberalizmusban amúgy is fennálló identitás-feszültséget. Sok problémánk van az identitással magával, és a posztmodern tények csak tovább bonyolítják gondjainkat. Ám mélyebben belegondolva mindebbe nem szabad megfeleledkeznünk arról, hogy a liberalizmus elkerülhetetlenül kapcsolódik a modernitáshoz. Ez a tény pedig azt a kérdést veti fel: hogy alkalmazható vajon a liberalizmus a posztmodern kultúrában úgy, hogy megmaradjon szabadelvűnek. A magam válasza az, hogy igenis alkalmazható, sőt több szempontból is alkalmazzuk már. De kemény munkával kell tovább dolgoznunk a részleteken.

2 David Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Oxford 2000. 12.

Globalizáció

Vallási liberalizmusunk identitás-problémájának másik bonyodalma a globalizáció. A globalizációt úgy határozták meg, mint az „e bolygón élő emberek politikai, gazdasági és társadalmi kapcsolatrendszere szélesedésének tendenciáját.”³ Úgy tűnik azonban, a globalizációnak van egy jellemző paradoxona: amíg a dolgok egymás felé közelednek, *ezzel egy időben távolodnak is*. Ahol néhányan a maguk kulturális horizontjának terjedését látják, ott mások kulturális önazonosságuk csorbulását vélik felfedezni. Úgy tűnik, a növekvő internacionalizmus egyféle növekvő törzsi rendszert ösztönöz.

A globalizáció hatalmas téma, és sok minden van, amiről itt és most nem beszélhetünk. Csupán néhány sajátosságra szeretnék itt rávilágítani, amelyek a liberális teológiára és az identitás kérdésre vonatkoznak.

A globalizáció egyik fontos sajátossága az a mód, ahogyan az úgynevezett hálózati társadalom megjelenése a társadalmi teret átalakította. A társadalmi tér mind a modern, mind a premodern világban a fizikai térhez kapcsolódott. Társadalmi struktúráink meghatározzák identitásunkat. Identitásunk formálódik a számunkra elérhető kulturális források által – családjaink, társadalmi és vallási szervezeteink, osztályunk, fajunk, nemünk stb. által. Amíg a társadalmi tér elsősorban lokális, azokkal azonosulunk, akikhez fizikailag is közel vagyunk – azokkal, akik helyi társadalmi csoportjainkhoz tartoznak, vagy akik a mi vidékünkön élnek. Úgy tűnik, ezek a hagyományos társadalmi struktúrák stabilak, és számottevően meghatározzák a hovatartozás érzését. Az efféle kötődések, intézmények, terek, szervezetek ma is fontosak életünkben. Társadalmi csoportjainkat még mindig azok formálják, akikkel találkozunk, akik mellettünk élnek és dolgoznak.

Egy ide kapcsolódó tényező a nemzeti és állampolgári felfogás, amely a modernitásban a kollektív identitás legfontosabb jegye volt. Az ember úgy gondolkodott önmagáról, mint német, vagy angol, vagy brazil, vagy indiai vagy amerikai. (Bízom benne, hogy az angol nyelvben elismerik azt a jelzöt, hogy „egyesült-államokbeli” – hasonlóan a spanyolhoz. Az a fogalom ugyanis, hogy „amerikai”, mindig egy kicsit fellengzősnek tűnt nekem.) A nemzetiség még mindig erős hatással van az önazonosságra. Láthatjuk, mennyire jelentős ez a hatás a nemzetközi válságok esetén – például háborúban vagy különféle világbajnokságok alkalmával.

A globalizáció jószerével széttépi a társadalmi tér és fizikai tér közti hagyományos köteléket, és ez elbizonytalanító hatással van az identitásra. Jan Scholte

3 Herbert Anderson, „Seeing the Other Whole: A Habitus for Globalisation”. In: Paul Ballard and Pam Couture, eds. *Globalisation and Difference: Practical Theology in a World Context*. Cardiff 1999. 3–17., at 7; quoting Robert J. Schreier, *The New Catholicity: Theology between the Local and the Global*. Maryknoll NY 1997. 5.

brit politológus mondja: „úgy tűnik, a globalizáció hozzájárult egy folyékony és töredezett *én* érzésének felerősödéséhez [...] Az egyre globalizáltabb életek esetén az identitás egyre könnyebben adható fel, az önmagukat meghatározott csoportok tagjainak egymáshoz való hűsége kész a hirtelen fellazulásra.”⁴ Vagy idézzük David Lyon állítását, amely szerint a globalizált „hálózati társadalom az identitásnak nem tud stabil értelmet és forrásokat biztosítani, olyanokat, amelyek egykor intézményekhez (például egyházakhoz) voltak hozzákapcsolva, politikai pártokat, nemzeti államokat vagy helyi közösségeket.”⁵

Egy másik tényező a multikulturalizmus gyors előretörése, amelyet a globális technológia és az egyre növekvő globális vándorlás (migráció) ösztönöz. A multikulturalizmus átformálta emberek millióinak és közösségek ezreinek az identitását. A városok utcáin, a világ minden részén hallani, amint tucatnyi nyelvet beszélnek, a világ minden részéről találhatunk ritka ételeket, elmehetünk koncertekre a világ sajátos zenéit hallgatni. Egyetlen kiszélesített családban találkozhatunk emberekkel, akik különböző helyen születtek, különböző állampolgársággal, más-más anyanyelvvél és remélhetőleg különböző vallásos irányultsággal rendelkeznek. Gyermekkel, akiknek különböző kulturális gyökereik vannak, s könnyen barátságokat kötnek; fiatal felnőttekkel, akik úgy házasodnak, hogy egyre növekvő számban hágják át a hagyományos erkölcsöket, faji és vallási határokat; idősekkel, akik elnézik, amint dédelgetett hagyományaik a szemük előtt porladnak szét.

Volt egy barátom a Harvardon, aki tökéletes példája annak, amit néhány tudós plurális identitásnak nevez. Szülei hagyományos hindu nevet adtak neki (keresztény család gyermeke, aki gyermekkorában Indiából Srí Lankára, a buddhista országba költözött). Folyékonyan beszélt a hindit, a tamilt és az angolt, és tökéletesen otthon volt a hindu, buddhista és keresztény környezetben. Míg a Harvardon volt, kapcsolatba lépett egy közép-nyugati amerikai nővel. Hogy határozza meg ez az ember önmagát? És majd hogyan a gyermekeit? Esetleg azt mondhatjuk, ő kiváló iskolapéldája az unitárius univerzalizmusnak – de ahogy én őt ismerem, ő soha nem hozott efféle életdöntést.

A globalizáció irányvesztő hatása különböző módon határozta meg a vallási hagyományokat. Néhány vallásos csoport úgy talált védelmet magának e történelmi valóságokkal szemben, hogy törzsközösségbe vonult. Ebben az összefüggésben az identitás alakítása voltaképpen nagyon egyszerű. Ezzel ellentétben a szabadelvű vallásosság általában felkarolta a globalizáció által „lehetővé tett” összefüggéstelenséget. A sors fintora, hogy minél inkább kiszélesedett összetartozás-érzésünk, annál inkább érezzük a szükségét valamiféle sajátos önazonosságnak. Ahogy Lyon megjegyzi: „Vágyakozván arra, hogy megtaláljuk egy irány

4 Jan Aart Scholte, *Globalization. A Critical Introduction*. New York 2005. 253.

5 Lyon, 38.

és cél tudatát a világ névtelen erőfolyamában, az identitás felépítése központi foglalatosságunk lett.”⁶

A liberális teológiát ért hatás

Megpróbálom ezeket a tényeket sokkal sajátosabban összekapcsolni a liberális teológiával, majd a témára való reflexió után a jövő felé fordulunk. Először is a liberális teológia egyik nyilvánvaló fémjelenként megállapíthatjuk, hogy az minden időben képes volt válaszolni az éppen aktuális kulturális helyzetre. Ezek a posztmodern és globális adottságok félreérthetetlenül érintik napjaink kulturális alakulását, és ez azt is jelenti, hogy vallási mozgalmunknak válaszolnia kell ezekre, amennyiben szolgálatot vállalunk tagjainkért – jelenlegiekért és remélhetőleg majdaniakért egyaránt.

Úgy gondolom, az unitárius univerzalisták igénye a teológiai középpont meghatározására nem másból fakad, mint épp e mély identitásproblémák kivételéből. Töredezett és ingatag világunkban nagyon nehéz biztonságos helyet találni. A modernításban, abban a világban, amelyben a vallási szabadelvűség életre kelt, a megosztott, „meghasonlott” értékek egész sorát állapíthatjuk meg. Bizonyos szempontból a mi helyünk adott volt a tágabban értelmezett szabadelvű kultúrában. E tekintetben egy kis ambiguitás nem volt túl ártalmas. Ám abban a posztmodern helyzetben, amellyel ma szembesülünk, feltétlenül meg kell határoznunk, milyen alapokon áll a vallási liberalizmus. Vagyis – *tisztában kell lennünk magunkkal*.

Ez visszavezet ahhoz a kérdéshez: vajon van-e teológiai középpontunk?, és ha igen, mi az? Az elmúlt néhány évben változott erről a véleményem. Azt gondoltam, nem túl értelmes kísérlet megpróbálkozni valamiféle teológiai centrum meghatározásával, mert úgy látszott, sehova sem jutunk vele. Beszélgetéseink sokszor idézték vissza a teizmus és humanizmus közti vitákat, bár – napjaink viszonyai folytán – a vélemények szélesebb skáláján. Akik a legbiztosabbak voltak teológiai felfogásukban, néha a legpregnansabban rámutattak erre a teológiai középpontra. Kétségkívül csodálatra méltó ez a „tisztánlátás”, ám mindazok, akik folyamatosan tusakodtak korábbi teológiai elképzeléseikkel és identitásukkal, sokszor érezték magukat elnyomottnak, vagy kirekesztettnek, mert a „centrumkeresés” olykor sokkal inkább sugallta – gondolom én – az ellenőrzöttség lehetőségét, mint magát az igazság kutatását.

Az viszont, hogy e ténykedésünk nem mindig jár sikerrel, nem jelenti azt, hogy céltalan volna kísérletünk. Éppen ellenkezőleg! Szembesülve azzal az általános irányvesztettséggel, amelyet a globalizáció és a posztmodernitás hozott ma-

gával, azt gondolom, most múlhatatlanul fontos e probléma vállalása és kezelése. Úgy tűnik, a vallási liberalizmus „szívéből” fakad az az igény, hogy ezeket az értékeket és adottságokat megbecsülje és hasznosítsa a maga számára. Ha mozgalmunk méltó a nevére, akkor képesnek kell lennünk arra, hogy megmondjuk, melyek ezek a központi értékek és igazságok.

Amennyiben ez a folyamat hasznosnak bizonyul, úgy párbeszéd kell hogy kibontakozzék, nem pedig polémia. Nem szükséges végső vagy teljes egyetértésre jutnunk; szabadelvűekként „eredendően” képtelenek vagyunk mind a teljességre, mind a véglegességre. Kulcsfontosságú, hogy dialógust folytassunk, hogy hozzáadjuk a magunk részét, hogy figyeljünk és tanuljunk tisztességgel egymástól. Ha nem tudunk egy közös meggyőződés felé haladni a tekintetben, kik is vagyunk, miért állunk ki, akkor mozgalmunk valóban bajban van.

A magam személyes meglátásával zárom mondandómat. És szeretném, amennyire lehet, a legvilágosabban megfogalmazni, amit teszek. Ha párbeszédet akarunk folytatni legmélyebb teológiai alapunkról, a mögé kell néznünk, amit én úgy nevezek, hogy közös „procedúrális” alapunk. Előszóretettel mondogatjuk, hogy amit megosztunk egymással, az voltaképpen az értelem és igazság keresése. Vagy gyakran mondjuk, hogy ami bennünket összetart, az a kölcsönös segítség egyéni küzdelmeinkben. Lehet, hogy nem osztjuk ugyanazt a hitet, de osztozunk a közösségben.

Mármost az efféle állítások igazak, és hagyományunk fontos részét képezik. De nem elégségesek! A közös vallási identitás mély értelme – az igaz teológiai alap – nem építhető egyszerűen a *folyamatban* való egyetértésre. Kell hogy legyen valamilyen közösen vállalható tartalom is mellette, benne. Úgy érzem, napjaink mozgalmának ez az egyik mély igénye. Sokkal nyitottabban kell beszél-nünk arról, amit keresünk – és arról is, amit megtaláltunk.

Másfelől viszont még mindig nem akarunk olyan teológiai középpontot, amely „krédóvá” válhat. A „krédóktól” való félelmünk – nevezhetjük a *címkézett-ség* félelmének is – útját állhatja az érdemi párbeszédre való hajlandóságunknak, amelyre pedig nagy szükségünk van. Dilemmával állunk szemben: hogyan találjuk meg közös teológiai alapunkat úgy, hogy emellett tiszteletben tartsuk teológiai különbözőségeinket?

Én személyesen úgy érzem, hogy ezt a párbeszédet teológiai identitásunk magváról úgy kell folytatnunk, hogy az meghaladja azt a dialógust, amelyet a kereszténység, teizmus, humanizmus, pogányság stb. háza táján látunk. Számomra teológiai azonosságunk ennél mélyebben húzódik. Megtalálható azokban az alapértékekben, amelyek a teológiai liberalizmus összes formáit alátámasztják, bármilyen legyen is a tanítás iránya. Ezért akarom, hogy legyen párbeszéd. Biztos vagyok benne, hogy mindannyiunknak van mit hozzáadnunk. Én két dolgot fogok itt megnevezni. Szeretném hinni, hogy nem „kinyilatkoztatott” igazságokat, hanem a párbeszéd indító impulzusait fogják látni bennük.

Az első – remélhetően legmélyebb – alapértékünk az, amit én szellemi szabadságnak nevezek. Az egyik teológiai fundamentuma természetünknek, hogy szabad létezők vagyunk. Szabadelvű szempontból a vallásos hit – az a „hely”, ahová az értelem és igazság utáni keresésünk elvisz bennünket – akkor értelmes, ha önkéntes, ha nem ismer kényszert. Néha úgy beszélünk róla, mint lelkiismereti szabadságról, s ilyenkor kijelentésünk teológiai vagy politikai jelentést nyer.

A szellemi szabadság alátámasztja az egyéni autonómia iránti elkötelezettségünket, amit korábban úgy mondtak, „az egyéni ítélet joga” – ami a szabad vizsgálódás és a vallási igazság nyitott megértése mögött húzódik. Magában foglalja a belső kritika elvét, amit úgy is nevezhetünk: a másság szabadsága. És végül a szellemi szabadság az a teológiai érték, amely a változatosságot (diverzitást) is támogatja, s ez az, ami sokszor meggátol minket közös értékeink felismerésében.

A második központi érték, amelyről szeretnék itt beszélni, a társadalmi igazságosság melletti elkötelezettségünk. Ez abban a hitünkben gyökerezik, hogy minden ember magában hordja önértékét és méltóságát. Fontos látnunk, hogy az igazság melletti elkötelezettségünk teológiai közös nevező is, nem pusztán politikai „szükségyszerűség”. Hagyományos nyelven: Isten országának a kereséséről van szó, illetve annak kötelességéről, hogy Istent magát szeressük a felebaráti szeretet gyakorlatában. Kevésbé biblikus nyelven beszélhetünk az ember önértékéről, amely maga után vonja annak kötelességét, hogy közösségeket és társadalmi struktúrákat építsen fel, amelyek lehetővé teszik minden személy számára felfedezni az emberi méltóságot. A társadalmi igazságosság melletti elkötelezettségünk olyan széles körben elfogadott elveket támogat, mint a döntéshozatalban szerephez jutó megosztott autoritás vagy a szabad beleegyezés mint minden emberi kapcsolat alapja.

Ez ugyanakkor alátámasztja a szabadelvű vallásosság profetikus hangját is. A „profetikus” fogalmát itt bibliai értelemben használom. A próféták voltak azok, akik az igazságért beszéltek, akik felszólították a társadalmat és vezetőiket az igazságtalanságról való elszámolásra. És különösen a társadalom legsebezhetőbb tagjai helyett tették ezt. A prófétai beszéd bizonyos távolságot követel meg, ami azt jelenti, hogy szabadság kell hozzá. Ebben az értelemben az igazság és szabadság mint központi értékek összekapcsolódnak. Az a vallási hagyomány, amely értékeli a szellemi szabadságot, sokkal inkább előkészíti a teológiai és társadalmi teret a prófétai hanghoz és annak meghallásához. A vallási liberalizmus mindig ebben az irányban definiálta önmagát, és századokon át „kitermelte” prófétáit, akik – mint bibliai előképek is – olykor keservesen megszenvedték hivatásukat. Ez a fajta szellemi bátorság az identitásnak egy tiszta formáját követeli meg, amely mély teológiai alapon gyökerezik.

Ahogy a globalizáció és posztmodernitás kihívásaira válaszolunk, ez fogja meghatározni szabadelvű teológiánk és mozgalmunk jövőjét. Úgy gondolom, a

legnagyobb kihívás számunkra az, hogy megmaradjunk szabadelvűnek egy olyan világban, amely nemcsak hogy leértékeli a liberalizmust, de amelyben a liberalizmus sajátos kulturális hivatkozásai is eltűnőben vannak. A legmélyebb teológiai elkötelezettségünkről folyó komoly párbeszéd segíthet csak az irányváltásban – az irányvesztett világ kontextusában. Segíthet újraértékelni identitásunkat vallási mozgalomként, és segíthet tisztábban látni helyzetünket.

TÓDOR CSABA FORDÍTÁSA

GELLÉRD IMRE

ELSŐ SZERTARTÁSKÖNYVÜNK: A *MODUS RERUM AGENDARUM*

Uzoni Fosztó István jól ismert egyháztörténeti munkájában említést tesz egy Dávid Ferenc korabeli liturgiai munkáról, amely az egyházi rendtartás (*Modus rerum agendarum in cultu divino*) címen volt egyházunkban mintegy száz évig forgalomban.¹ A mű eredetije elveszett, s ha mégis tudunk róla, azt Rádeczky Bálint püspöknek (1616–1632) köszönhetjük, aki 1626-ban a *Modus rerumot* átdolgozta, s a papok kezébe adta. De köszönhetjük Almási G. Mihály püspöknek (1692–1724) is, aki 1692-ben az ágendáskönyvből egy rövid kivonatot készített s hagyott az utókorra.²

A *Modus rerum agendarum* minden kétséget kizáróan a dávidferenci kor terméke. A Heltai-féle ágendáskönyvhöz való hasonlósága arra mutat, hogy szerkesztésében a nagy író-reformátor és könyvnyomtató mester is részt vett. Mélységesen újító szelleme és kíméletlen bíráló tendenciája meg arra enged következtetni, hogy maga Dávid Ferenc is közvetlenül részt vállalt a szerkesztés munkálataiban.³

Az Almási G. Mihály-féle summából ma már nehéz az eredeti anyagot kihámozni. Azonban az a tény, hogy mindkét püspök a liturgiai munkának az átdolgozások és kivonatolások után is az eredeti címet adta, felhatalmaz annak feltevésére, hogy a mű döntő arányban nem szinkretizmus eredménye, hanem eredeti munka.

A fennebb említett kivonatos példány az elvi fejtegetéseket mellőzve egyenesen a gyakorlati feladatokra tér rá. Az istentisztelet pontos liturgiáját – sajnos – nem adja. Azonban az istentisztelet egyes liturgiális mozzanataira tett bíráló megjegyzései nyomán szinte rekonstruálni tudjuk a szertartási sorrendet is. Lássunk néhányat a megjegyzésekből.

A *gyülekezeti éneklés* rendjén „a kántorok nem minden zsolnárt énekeljenek, hanem csak azokat, amelyek megegyeznek az Úr Jézus minket kötelező igaz tudományával.” A szerzők már jóval Szentábrahámi előtt követelik az ún. átkozódó zsolnárok mellőzését, „mint amelyek nem egyeznek meg az Úr Jézus nekünk szóló szent üzenetével”. Az ének szövege legyen összhangban a dallammal. Az

1 Az 1667-iki Ágendás könyvig, sőt, azután is, hiszen a fentemlített ágendáskönyv a *Modus rerum* alapján készült.

2 Ennek a kivonatos munkának van még néhány példánya az Akadémia kolozsvári fiókjának könyvtárában.

3 Almási G. Mihály püspök az eredeti *Modus rerumot* Dávid Ferenc munkájának tartja.

újítás szükséges, de ez ne legyen ok „a régi szép nóták elvetelésére”. A kántor az énekeket tanulja meg, hogy „nevetség és botránkozás a gyülekezetben ne essék s hogy az éneklés helyett ne hallattassanak helytelen bőgések vagy ordítózasok, melyek nem hogy Isten, de még emberek előtt is utálatosak”.

A *könyörgés* mind szellemében, mind megfogalmazásában öltön kollektív jelleget. A gyakorlatban ez az elv az imádság közösen történő mondásában jut kifejezésre, valamint abban is, hogy az imádkozók közös javakat kérjenek Istentől. Lényeges követelmény, hogy „a papok az illetén való közönséges könyörgéseket világos és értelmes szókkal formálják meg”. Az imádkozás szubjektív élmény jellege nem mentesíti az imádkozót az érthetőség és ésszerűség spontán követelménye alól. E kötelezettségeknek a *Modus rerum* a bibeicitást is kész feláldozni. „Minthogy a Szentírásban vannak homályos mondások is, nem hibázik a prédikátor, ha az imát nem mindenütt formálja is a Szentírásból vett szókból, csak más-képpen világosan legyen meggondolva és deklamálva.” Az érthetőség mellé szorosán zárkózik fel még egy lényeges követelmény: a méltóság. „Ne használjon a könyörgő alávaló szavakat.” Ezt a hibát azok követik el, akik a könyörgéseket szócsőnek tekintik mindennapos, sőt vulgáris tények közlésére.⁴

Az eredeti *Modus rerum* antifonákat is tartalmaz. Az Almási-féle kivonatos példány panaszodik, hogy a „szív buzogató antifonákat” istentiszteletünkől kezdik kihagyni.

A *prédikációról* vallott nézetei és bíráló megjegyzései a skolasztikus beszéd szerkesztés egyes, még mindig dívó liturgiális csökevényeinek szatirikus rajza és egyben ostromozása is. A prédikáció ne legyen hosszú, de „legyen a nép értelméhez alkalmazott”. „Ne akarják a prédikátorok a magok bajokat a prédikáló székből igazítani.” A prédikáció célja nem pusztán a tanítás, hanem „a szív feibuzdítása igaz cselekedetekre, az isteni szent akaratra a megteljesítésére, önön magunknak megtekülésére”. Kétféle prédikáció (tanítás) van: „amelyek a hitnek különféle ágazatáról szólnak és... amelyek az embernek magaviseeléséről szólnak”. Az elsőnél fontos követelmény a „mocskolódások” (polémiák) kerülése, a másodiknál „az, hogy senkit meg ne sértsünk...” „Nevezetes kötelességük a prédikátoroknak, hogy a virtusban elől járjanak, mindeneknek hív példát mutatván”. A dolgozat a korabeli prédikátoroknak szemére veti, hogy „mérték felett bölcselkednek a szószéken, holott a keresztény, jámbor ember szívet és lelket vár tőlük”. Úgy látszik, hogy a század végén a moralizálás korszakának a küszöbén, mintegy reakcióképpen a teologizálásra, prédikátoraink túlságosan szubjektívek igyekeznek lenni, a *Modus rerum* ugyanis így ír: „ne önön magunkat, hanem az

4 Az ilyen „ex temporalis” könyörgések ellen hadakozik Kriza János is „Kisded liturgikácskájában”: Az 1845-ik nagyenyedi zsinat éppen a fentemlített hiányosságokra való tekintettel rendeli el, hogy: a lelkészek az imát olvassák.

Atyát és az ő egyszülött fiát prédikáljuk”. Ha mégis önmagunkról is kívánunk prédikálni, cselekedjük azt úgy, miként Jézus és az apostolok: legyen a prédikáció bizonyágtétel az igazságról és a makulátlan keresztény életéről. Tartalmilag legyen a beszéd a tiszta evangéliumi hittel megegyező és mindenekfelett épületes. Tartózkodjunk a homályosságtól, csak tiszta gondolatokat s mélységes meggyőződést vigyünk szövegekre. Ne legyünk személyválogatók „dicsérvén érdemek nélkül is a nagyokat és ostorozván ok nélkül a szegény pórt”.

Az Enyedi korában megindult szöveki moralizálás, dacára annak, hogy ezt a sajátosan etikai imperatívust maga a kor kényszerítette a szövegekre, mégis mind tartalmilag, mind formailag a szöveki munkákat kissé elsekélyesítette. A *Modus rerum agendarum* a századfordulón ennek a folyamatnak a bírálatával, sőt ostorozásával bővül ki.

A *Modus rerum* az úrvacsorát összeköti a gyónással. Hogy miképpen történt a gyónás, erre nézve csak az eredeti ágendáskönyv adhatja felvilágosítást. Almási Mihály és a *Modus rerum* későbbi ismerői csak utalnak a gyónás gyakorlatára. Elégséges ismeretek hiányában is állítható, hogy a gyónásra vonatkozóan az eredeti *Modus rerum* sem tartalmazott többet és mást, mint amit és amennyit a Heltai-féle ágendáskönyv felölel. „Az úrvacsora előtt röviden legyen tanítás az úrvacsora természetéről”. Különös, hogy a dési komplanáció előtt is – talán a múlt csökevénye ez – egyes prédikátoraink hajlamokat árultak el Jézus imádása szellemében prédikálni. Közvetett úton erre utal a *Modus rerum* következő kijelentése: „lévén pedig ilyen helyen alkalmatosság az Úr Krisztusnak imádására, gondunk legyen, hogy imádságunknak beszédét igazítsuk egyedül Ő Felségéhez (az Istenhez)”.

A *keresztelésnél*, akárcsak a többi szertartásoknál, nem a liturgiális feltételek a fontosak, hanem „a lélek, amellyel a keresztelendő megszenteltetik”, vitatott kérdés volt már a 16. században is, hogy a keresztelés alkalmával tartandó-e tanítás? A *Modus rerum* ezzel kapcsolatban így ír: „Mosogatáskor⁵ az atyák, anyák és mások jelenlétében a pap tartson tanítást röviden a kereszttség esszenciájáról.” Hát a hozzánk betérteket újrapredikáljuk-e? Nem – feleli a *Modus rerum*. Mi a mások által végzett kereszttséget is elismerjük, hiszen mindnyájan egy Pásztornak, ama Jézus Krisztusnak vagyunk a juhain, még ha különbözünk is egymástól. Nem volna-e helyes – kérdezi tovább a mű –, ha a betérteket hithűségükről megbeszéljük? Unitárius ember erre csak egy feleletet adhat: nem! „Ha valakit a jó lelkiismerete az igazságnak a vallásában meg nem tart, az esküvés sem tartja meg”.

Az *esketés* – a vőlegény és menyasszony összeszentelésének megáldása – a *Modus rerum*ban fontos helyet foglal el. Megjegyzésre méltó, hogy más szertartásokhoz viszonyítva a *Modus rerum* a házasság kérdésében elfoglalt liturgiai ál-

5 A keresztelés régi neve.

lásponjtja a legkevésbé labilis.⁶ A házasságkötést megelőző ún. kikérdezés már a munka keletkezésének idején – tehát a 16. század végén – szokásban volt. Mint érdekességet megjegyezhetjük, hogy a régi esketési formulának azt a részét, hogy „ha ő kegyelme is (ti. a férfi) a szent házasságnak tisztaságában mindvégig állhatatosan megmarad”, a *Modus rerum* felsőbb utasításra hivatkozva törli. A tolerancia és 1568 szellemének alkalmazása sehol sem jut kifejezésre frappánsabb módon, mint a következő utasításban: „Ha a más felekezetű házastárs a maga érteleme szerint kívánná a hitet elmondani, nincs miért ne mondathatná el azt vele a parohus.”

„A *betegeknek* illendősegesen megcselekedett meglátogatásáról, vigasztalásáról és erősítéséről” szóló fejezet világosan tükrözi, hogy a *cura pastoralis* a 16. és 17. században a liturgiális jellegű cselekmények sorába tartozott. Az, hogy a betegek gondozásának halaszthatatlan jellegét a könyv külön kiemeli, még jobban meglep minket.

A 16. század végén az etikai tárgyú prédikációk korában egyes prédikátorok *temetési* orációkban a vigasztalásnak egy egészen különös formáját alkalmazták: a humort. A *Modus rerum* ezek ellen így ír: „minthogy a temetés nem komédia, hanem isteni szolgálat, abban a nevetségre indító szók tiltatnak mint a vigasztalásnak meg nem engedhető metódusai.” De tiltatnak a busás honoráriumok fejében készített és a régi ceremóniákra emlékeztető halotti búcsúztatók is. Legyen a halotti oráció is a tiszta jézusi szellem kifejezője. A temetési szertartás célja nem a halott agyondicsérése, nem hízelgés a hozzátartozóknak s nem is holmi túlvilági előnyök *ex opere operata* úton való biztosítása, hanem „tanítás mindenk felett, azután vigasztalás és tisztesség megadás. A temetés nem a halottnak használ, hanem az élőknek, a halottnak csak az ő tulajdon jó cselekedetei használnak.”

Íme, néhány vonásban és – amint említettük – másodkézből a *Modus rerum* főbb mondanivalója. A folytonos reformáció elve alapján sokszor állapítjuk meg, hogy a ma unitarizmusa mennyire különbözik a régitől! Senki sem tagadhatja ennek a megállapításnak a hitelét. A *Modus rerum* azonban egy fontos figyelmeztetést tartalmaz: egyházi és vallási életünknek vannak területei, amelyeken a múlt és a jelen között ily nagy távolság nem tapasztalható.

Sajnáljuk, hogy a *Modus rerum* nem áll a maga teljességében rendelkezésünkre. De mint ahogy az archeológus néhány törött cserépdarabból a fenséges urnát képes megszerkeszteni (rekonstruálni), úgy mi is a *Modus rerum* ránk maradt töredékeiből kis történelmi fantáziával egy egész kor szertartási életének profilját vagyunk képesek megrajzolni. Ezt a profilt nemcsak bámulni kell, hanem ösztöngést is meríteni belőle szertartási életünk korszerűbbé tételére. S még valamire: egy korszerű, tekintélyes ágendáskönyv összeállítására.

6 Ugyanez tapasztalható Heltainál is.

PÉNTEK JÁNOS

BRASSAI
NYELVÉSZETI MUNKÁSSÁGÁNAK
KORSZERŰSÉGE

1. Több mint tíz éve már, hogy Brassai halálának 100. évfordulóján, 1997. május 22–23-án „A nyelvész Brassai élő öröksége” címmel közös emlékülést tartott a kolozsvári egyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszéke és az MTA budapesti Nyelvtudományi Intézete. Ebből az alkalomból több más ünnepi rendezvény, megemlékezés volt Kolozsváron és Torockószentgyörgyön. A nyelvészeti konferencia néhány előadása is az Unitárius Püspökség imatermében hangzott el. A konferencia résztvevői megkoszorúzták Brassai sírját a Házsongárdi temetőben, Torockószentgyörgyön pedig az akkor avatott Brassai-domborművet (ilyen dombormű került fel a Bölcsészkar Brassai-termének falára is).

A konferencia résztvevőit nem csupán az emlékezés és a kegyelet hozta össze itt Kolozsváron. Sokan érezték úgy, hogy a rendezvénynek tudományos és tudománytörténeti aktualitása van. Az előző század két utolsó évtizedében többek vizsgálatai nyomán egyre általánosabbá vált ugyanis az a felismerés, hogy Brassainak kimagasló eredményei vannak a mondat szerkezet leírásában és olyan alkalmazott nyelvészeti területeken, mint az idegen nyelvek tanítása, a fordítás, a nyelvművelés. Nem beszélve arról, hogy az ő nevéhez fűződik Erdély 19. századi legnevezetesebb oktatási reformja: az 1841-ben tartott unitárius zsinaton elfogadta, hogy a latin helyett a magyar legyen az oktatás nyelve. A magyar nyelvű tankönyvek és oktatási segédkönyvek tucatjait írta, hogy az anyanyelvű oktatásnak az eszközeit is megteremtse.

A tanácskozáson elhangzott előadások meggyőzően cáfoltak néhány, a Brassai polihisztorságához fűződő tévhitet. Az egyik ezek közül az, hogy hosszú életében évtizedenként változott az érdeklődési területe. A nyelvtudományhoz és főképp alaptémájához, a mondat szerkezet dualizmusához, illetőleg unitarizmusához viszont kétségtelenül mindvégig hű maradt. Abban is, hogy egészen idős korában az egyetem elemi mennyiségű professzoraként engedélyt kért arra, hogy előadásokat tarthasson a bölcsészkaron általános és összehasonlító nyelvészetből, valamint szanszkrit nyelvből.

Állhatatosan hű maradt *a módszerhez*, mint Szépe György mondta a konferencián, „megszállottja volt a módszernek. Az ő szóhasználatában a »módszer« egyszerre jelentette a filozófiai szintű »módszer«-t (vagyis az igazságra vezető utat), valamint a későbbi nyelvmetodikusok »módszer«-ét (mint a gyakorlati eredményre vezető fogások lépéseit)” (*Brassai Sámuel – többek között – mint al-*

kalmazott nyelvész. 2005, ETF. 256, 74). Az emlékülésen elhangzott előadások 2005-ben kötetben is megjelentek az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadásában, az Erdélyi Tudományos Füzetek 256. számaként.

2. Már önmagában az is figyelemre méltó, hogy egy végig élvonalbeli nyelvész, aki – mint Kőváry László írta halála után rögtönzött pályaképében – „ifjú szívvel látta elvénhedni a századot, amelynek születését gyermek szemmel látta” (EM. XVI, 1897. 349), nem összehasonlító nyelvész, nem is nyelvtörténész, mint szinte mindenki saját századában, hanem szintaxista, idegen nyelvek oktatója és idegen nyelvek oktatásának teoretikusa, a fordítás dilemmáinak elemzője. A nyelvművelésben pedig nem a szavakban, hanem a szerkezetekben és a mondatban, a szólamban látja a probléma lényegét. Azokban a magasabb szintű egységekben, amelyek magukon viselik a nyelv karakterét, és amelyekben éppen emiatt lényegesen megváltozhat idegen hatásra a nyelv karaktere. S közben olyasmit ír le vezérelvként, ami sem saját századában, sem a 20. században nem jellemző a céhbéli nyelvészekre: „Nekem az az elfogultságom van, hogy a nyelvet csak az emberrel s emberiséggel kapcsolatban bírom vizsgálatra érdemesnek tartani” (1873. *Paraleipomena kai diorthumena. A mit nem mondtak, s a mit rosszul mondtak a commentatorok Virg. Aeineise II. könyvére. Különös tekintettel a magyarokra.* Budapest. 6).

A nyelvész Brassaira semmiképpen nem érvényes Kővárynak az az elismerésnek szánt megállapítása, hogy „egyedüli vonása, hogy egy századot élt át úgy, hogy ha nem is előzte meg korát, utolsó perczéig a kor élén haladt, s az utána jövőknek folyvást mestere maradt, csakhogy tanítási szenvedélyét kielégítse.” (EM. XVI, 1897. 350). Ennek a megállapításnak a fordítottja igaz. Az ti., hogy bár egy századot élt, így az emberi élet elképzelhető határai között türelmesen várta, hogy fölnőjön hozzá a kor leíró grammatikája, csak azt a fajta megerősítést érthette meg, amely *A mondat dualismusában* bemutatott és bírált Georg von Gabelentznek az ő felfogásával egybehangzó felismeréseiben tükröződik.

A tudomány malmái is néha igen lassan örölnek. Nem száz, hanem kétszáz évet kellene élnie a tudósnak, hogy némi elégtétele legyen. 1873-ban még azzal vigasztalja magát, hogy másoknak sem volt sokkal több szerencsájük: „E dualismus kritikáját s az ellenébe tett unitarismus megállapítását végrehajtottam »Magyar mondat« czimű akad. értekezésem I. része 6. 7. és 8. cikkelyeiben. Sem egyiknek, sem másiknak nem vala szerencséje »principibus placuisse virus«. De az nem döntő érv; mert hiszen Lavoisier halála után még 10 évvel is volt Európában phlogisticus és nem kis nevű kémikus; és Biot, korának első rangú physica, az interferencia feltalálása után 65, a Fresnel-féle elmélet megjelentése után 50 évig sem bírta elvetni az emanatiót s meggyőződni a világhullámok elmélete helyességéről.” (1873. I. m. 5). Később von Gabelentz hasonló felismerése olvastán önmaga igazolását látja, ekkor azonban már saját prioritását kénytelen bizonygatni: „Szabadjon megemlítenem ismételve is, hogy én közel húsz évig

kotoltam a mondat dualismus fészéként, míg az első tojást 1852-ben kiköltöttem”. (1885. *A mondat dualismusa*. 79). „52 esztendeje, hogy meg vagyok győződve a mondottak valóságáról; 34 éve, hogy meggyőződésemet a sajtó útján másokkal is megosztani törekszem, és íme ma is újra kell-e mondanom [...] én 34 év alatt sem juthattam eredményhez, pedig csak szokás, előítélet és tudósi tekintély az ellenfeleim.” (i. m. 4).

3. Brassai halála után több mint egy félszázadnak kellett eltelnie, amíg a modernnek mondott nyelvtudomány utolérte őt a mondat szerkezetére vonatkozó felismeréseiben. Az említett kolozsvári konferencián Kiefer Ferenc erről a következőket mondta: „Brassai értékelésében igazi fordulat csak akkor állt be, amikor az elméleti nyelvészeti kutatások kerültek előtérbe. Brassait az elméleti nyelvészet számára É. Kiss Katalin fedezte fel (É. Kiss Katalin: *Brassai Sámuel mondatelmélete*. Általános Nyelvészeti Tanulmányok XIII, 1981. 91–102; Samuel Brassai’s theory of the sentence. In: Kiefer Ferenc szerk.: *Hungarian General Linguistics*. Amsterdam, John Benjamins, 1982. 331–349).” (Kiefer: *Brassai Sámuel és a XIX. század nyelvtudománya*. ETF. 256, 2005. 6) Maga É. Kiss Katalin pedig a következőkben látja Brassai felismerésének lényegét: „Brassai talán legfontosabb felismerése a magyar mondat szerkezettel kapcsolatban, hogy a mondat részeinek a mondat szerkezetében elfoglalt helyét nem úgynevezett mondat-tani szerepük, azaz alanyi, tárgyi, határozói funkciójuk határozza meg. Nem igaz, hogy a mondat a magyarban – vagy akár univerzálisan – grammatikai alanyra és állítmányra tagolódnék. A grammatikai alanynak nincs kitüntetett szerepe az ige vonzatai között. [...] A magyar mondat Brassai szerint is két egységből épül fel. Az első egység egy vagy olykor több már ismert, tudott eszmét tartalmazó »igehatározóból«, azaz igei vonzathból áll, melyek »a mondat értelmének a halló felfogásában mintegy alapot vetnek, tehát figyeltetők, előre késztetők, a halló szellemi működését a szólóéval összekapcsolják.«” (1860. *A magyar mondat I*. Akadémiai Értesítő 1, 431) Brassai sokat kísérletezett, hogy e – ma legáltalánosabban topiknak nevezett – mondat egység megnevezésére megfelelő terminust találjon: először a szokásostól eltérő értelemben vett alanynak, majd *inchoatívum*-nak, később bévezetőnek, előkészítő résznek hívja. A mondatnak az inchoatívumot követő, az ígét magában foglaló második része az állítmány ... vagy *zöm*... E második mondat szerkezeti egység funkciója „oly cselekvénynek vagy a cselekvény oly körülményének a közlése, melyről felteszi a szóló, hogy a halló előtt nincs tudva.” (1874. *Laelius. Hogyan kell és hogyan nem kell magyarul az iskolában a latin auctorokat?* Kolozsvár. 72) Az új eszméken kívül azok a tudott eszmék is a *zöm*be kerülnek, melyeket nem tartottunk szükségesnek előkészítőül kiemelni. A *zöm* minden mondatban jelen van, az inchoatívum viszont el is maradhat. A magyarban a két mondat szerkezeti egység a *zöm* élén álló mondat hangsúly alapján különíthető el.” (É. Kiss: *Brassai Sámuel és a magyar generatív mondat szerkezet*. ETF. 256, 2005, 11)

4. Az elméleti kérdéseken kívül Brassai folyamatosan foglalkozott olyan kérdésekkel, amelyek egészen gyakorlati célúak, praktikusak voltak, mai szóval az alkalmazott nyelvészet körébe tartoznak. Ilyen az előbbiekben már említett tankönyvírás, a nyelvoktatás, a kontrasztív nyelvészet, a fordítástan és a nyelv-művelés. Ezekben sem csatlakozott kora magyar vagy külföldi irányzataihoz. A nyelvújítás vitáiban pedig, amelyek a 19. század második felében a nyelvújítás második hulláma körül folytak a neológusok és az új ortológusok között, Brassai egyik táborhoz sem csatlakozott, de mindvégig ellenzője volt az erőltetett, mesterséges nyelvfejlesztésnek, nyelvgyazdagításnak. Az anekdota szerint legnagyobb sértésül a gazdasszonyának is azt vágta a fejéhez, ha valamiért haragudott rá: „Maga Szarvas Gábor!”

Ezekben és egyéb vitáiban is Brassai szuverén alkat volt, élete végéig megőrzött szenvedéllyel, könyörtelen iróniával. Nem kereste az intézményeket, az intézmények keresték meg őt. Az Akadémiának 1837-től volt levelező, később rendes, majd tiszteletbeli tagja. Ennek ellenére nem átalotta hevesen bírálni az Akadémia magyarságát. Csípős, ironikus, néha cinikus hangját a fővárosiak nehezen viselték el. Szemére vetették, hogy „istentelen erdélyi dialectust” beszél. „Azt írják rólam Pesten a szívek és vesék vizsgálói, hogy a »kímélés és mérséklet virtusa távol áll tőlem«” (EM. II, 1875. 5).

5. A mai tudományos grammatikák kerülnek az értékelést és a preskripciót. Brassainál gyakoriak az elmarasztaló vagy értékelő észrevételek, amelyek éppen az „organicus fejlődés”, azaz a szerves fejlődés óvása jegyében hangzanak el. *A magyar bővített mondat* című munkájában írja: „... törvényes, alkotmányos közöség, társadalmi szolidaritás, szóval állam, sőt haza is lehet egy nyelv nélkül; de bizony nemzetiség a nélkül nem, s azzal is csak úgy képzelhetni, ha határozott, szilárd jelleműnek tesszük fel. Az ilyen jellemet pedig én ... nem a gyökökben és szókban, hanem a szólásokban keresem és lelem” (1870, 4). „Magyar, mívelt és mívelés alatti nyelvünk ... a legjobb úton van arra, hogy olyan »enyim apa«-féle »lingua franca« legyen belőle. Olyan ti., mely magyar szókból, de Európa élő és kihalt nemzetei szólamaiból van szerkesztve” (i. m. 5).

BERKI TÍMEA

BRASSAI SÁMUEL KRITIKA-ÉRTELMEZÉSEI
AZ 1850–1860-AS ÉVEKBENEGY PÉLDA: *CRITICAI LAPOK* 1855¹

Brassai Sámuel neve mellett a magyar irodalomtörténeti bibliográfiában csupán kétlapnyi terjedelemben találunk adatokat, és hiányoznak a bibliográfiából az olyan szerkezeti alcímek, mint *Irodalmi munkássága* vagy *Egyes művekről*. Mégis, ha az irodalmat tágabb jelentésében használjuk, akkor igenis számottevő azoknak a szövegeknek a korpusza, amelyeket Brassai névvel vagy álneveivel szignált. A 19. század közepén elkülönülő tudományágak, köztük az irodalomtudomány önállósodásának folyamatában egymást követő és egymást generáló viták majdnem mindegyikéhez kapcsolódik, és egyéni véleményével újabb szövegek létrehozásához járul hozzá. Észrevételei, szövegei érdeklődésünkre tarthatnak számot, és megmutathatnak valamit gondolkodásának sajátos jellegéből, elvrendszereiből.

Bizonyos értelemben specializálódik is Brassai, és ez lapszerkesztő munkásságában érhető tetten. Leszámítva az 1834 és 1848 között működtetett kolozsvári *Vasárnapi Ujság* című tudománypszerűsítő lapot, 1851-ben a *Fiatalság barátját* szerkeszti, ami olyan értelemben szaklap, hogy az ifjúságot célozza meg potenciális olvasóközönségként. 1877-ben egyetemi tanár-kollégájával, Meltzl Hugóval *Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapokat* indít egy új tudomány, az összehasonlító irodalomtörténet szaklapját. Az 1887-től megjelenő, általa is szerkesztett *Unitárius Közlöny* felekezet-specifikus lap. 1855-ben pedig szaklapnak szánja a *Criticai Lapokat*², amelyet egyetlen füzetként sikerül megjelentetnie.

A kritika az 1850-es években „az irodalmi rendszer krízisként szemlélt átalakulásának megoldási lehetőségeként jelenik meg számos írásban” – állapítja meg T. Szabó Levente a századközép kritikaképzeteinek pragmatikáját vizsgálva.³ A T. Szabó által egy más tanulmányban vizsgált korábbi, 1851-es, *Új Magyar*

1 A kutatást az MTA-OM Domus Hungarica Scientiarum et Artium junior ösztöndíja támogatta

2 BRASSAI Samu (szerkesztő és kiadó), *Criticai Lapok*, Müller Emil könyvnyomdája, Pesten, 1855. [Brassai névhasználata külön vizsgálatra érdemes, csak jelzem, hogy történeti ívben változó, Brassai Samu, Brassai, Brassai Sámuel, majd Dr. Brassai Sámuel, jelzi némiképp a szakmai előrehaladást, a meritokratikussá alakuló rendszernek való megfelelést vagy akár az öregező tudós én-konstrukciójának jele]

3 T. SZABÓ Levente, *Kritikaképzetek pragmatikája az 1850-es években* = Uő (szerk.), *Nyelvek, szövegek, identitások*, RODOSZ, Kriterion, Kolozsvár, 2003, 175–190.

Múzeumbeli tudományosság-vita értelmezésében a tudományok nyelvi elbeszéltségét kérdésként kezeli, és a tudományos eredmények megmutatásának nyelvét ekkor az irodalomban véli fölfedezni, a tudományok egymástól való elszigetelődését megelőzendő. Legfontosabb következtetése e tanulmánynak az, hogy a professzionalizáció egyben nyelvi specializáció is olyan értelemben, hogy a szaknyelvek feltalálását, kidolgozását is feltételezi.⁴

Brassai az 1861-ben kibontakozó, *Szépirodalmi Figyelő*beli ún. kritika-vita előtt, a korábbi kritikával kapcsolatos szóváltások után, 1855-ben próbálkozik kritikái szaklap indításával, vállalkozása mára sajtótörténeti ritkaságnak számít.

A *Vasárnapi Ujság* 1855-ben – amellet, hogy jelzi Brassai elszántságát és a vállalkozás szükségességét („maga is meg van győződve azon egészséges bírálói tehetségről s éles belátásról, mellyet kitünően erős oldalul ismer el az irodalmi közönség. Hogy nagy szükségünk van olyan kézbelire, a hol igazán megolvassuk a napi sajtó új termékeiről, mellyik érdemes a megvevésre s mellyik nem érdemes arra az időre, mellyet elolvasására fordítánk, azt nagyon érezzük”) –, így ír róla: „[...] t.c. olvasóink kellő figyelmébe ajánljuk e derék vállalatot, ne sajnálják tőle a 30 kr-t, mert könnyen megtörténhetik, hogy az ő utasítása szerint sokkal drágább, haszontalan könyvtől fogják megkímélni a pénzt, és igazán jó munkára fordítandják, a mi csakugyan jó gyümölcsöt hozó kamat lenne.”⁵

Ha a bírálatnak, a kritikának az igazságszolgáltatás a tétje, akkor például e hirdetés igazság-felfogását is tetten érhetjük. Elvárásként fogalmazza meg az új termékek közti igazságszolgáltatást, amely ez esetben anyagi téttel bír, a vevők pénzének jó és hasznos elköltéséért kezeskedik, s emellett időhasználatuk minőségét is feltételezné.⁶ Maga Brassai egy későbbi írásában a következőképpen gondolkodik a kritika funkcionalitásáról: „a kritika szózata a közönségnek nem annyira ízlése, mint erszénye és ideje felett örködik, hogy tudniillik se azt, se emezt gyarló tárgyakra ne pazarolja.”⁷ Azaz, a kritika nem akármilyen normativitást nyer. Hatalmat képviselő intézményként meghatározhatja az olvasóközönség számára a minőségi időtöltés tartalmi összetevőjét, s ilyen módon e vállalkozás, a gazdaságtudomány szótára szerint, „kamatozó” időtöltés és pénzkiadás lenne az olvasóközönség számára.

4 T. SZABÓ Levente, *Milyen nyelven beszél az irodalom tudománya?* = Korunk 2003/3 és <http://szabol.adatbank.transindex.ro> [2006. aug.18.]

5 Mindkét idézet lelőhelye: x*, „*Kritikai Lapok*” = *Vasárnapi Ujság* 1855.június 3./22. 176.

6 „[...] a kritika szózata a közönségnek nem annyira ízlése, mint erszénye és ideje felett örködik, hogy t.i. se azt, se emezt gyarló tárgyakra ne pazarolja. Vö. Brassai, *Még is valami a fordításról* = *Szépirodalmi Figyelő* 1861 /19., 20., 27., 28., 30–33., 48–50., 289–291, 305–307, 417–419, 433–436, 465–468, 481–485, 497–501, 513–516, 753–757, 769–771, 785–788. [itt: 20-szám, 305-307.]

7 Brassai, *Még is valami a fordításról* = *Szépirodalmi Figyelő* 1861/20.

Brassai *Critikai Lapok*-ja első és egyetlen füzetének mottója a következő mondat: „Tiszteljük őseink nyelvét”. Értelmezői, nyelvészeti érdeklődése, purista, historizáló, filologizáló felfogása jelének tekintik e mottóválasztást. Ez is vizsgálati szempont lehetne, de a jelentéssel bíró paratextust e lap felől újraolvasva kiderülhet: nem biztos, hogy Brassai csupán akként gondolta.

Röviden a *Critikai Lapok* szerkezetéről: hét fejezetre osztja, a fejezetcímek mellett a bírált mű adatait is felsorakoztatja. A következőképpen látszik a lap fejezet-beosztása:

„– A római magánjog: többnyire Haimburger és Schilling Bruns után írta Dr. Hefner János cs. k. egy. rend. ny. jogtanár, Pest, 1855, I–II. kötet,

– Szépirodalom: A tudós leánya. Irta Eszter sat. szerzője Pesten, kiadja Heckenast, 1855.

– Philosophia: A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei – előadja és a magyar bölcselkedők ítéletének aláterjeszti Szontágh Gusztáv, m. Akadémiai rendes tag. Pesten, 1855.

– Míveltségi intézetek és társulatok (Magyar tudós társaság, Magyar királyi Természettudományi Társulat, Nemzeti Színház)

– Zene

– Zenemű. Visegrád. 12 zenészeti hangköltemény zongorára szerzé Volkmann R. Pesth, Rózsavölgyi et Comp.

– Vegyes (szerkesztőhöz beküldött munkák cím szerint s egy fricska Vas Gereben, a Budapesti Visszhang kritikusa számára).”

Látjuk, hogy kettő egymáshoz nagyon közel áll: a zene és zenemű fejezetek. Ez jelzi, hogy például e művészeti ágban elkülönülni látszik az írásos kotta, a partitúra és az azt megszólaltató hangzó műremek, aminek analóg példája a színházi kritika specializációja lehet, ugyanis a század második felében vita tárgyát képezi a színmű szövegisége és előadása, a színházi reprezentáció közötti különbség és ennek elbeszélési lehetőségei. Nem hagyható figyelmen kívül az a tény, hogy ezek a művek, események mind 1855-ös keletűek, tehát aktualitásukban kerülnek bonckés alá, és Brassai tájékozottságát legitimálják. Azzal, hogy lapjában mégis megkülönbözteti a szakterületek termékeit, jelzi, hogy a kritikának differenciálnak kell lennie olyannyira, hogy nemcsak a szövegek bírálhatóak, hanem esetenként intézmények, de hangzó, képi, azaz a különböző médiumok termékei is.

Brassai lapjában a kritikus szövegek nyelvi differenciálása is tetten érhető, másként írhat egy regényről, mint egy zenei előadásról, tehát a kritikusnak nyelvileg meg kell találnia a megfelelő szótárat a különböző médiumok termékeinek megítéléséhez. És ez nem más, mint a kritika nyelvének szaknyelvi differenciálódása. Az irodalomkritikának tehát ontológiájában, de nyelvében is el kell különülnie a színi kritikától, sőt Brassai érdeklődése folytán a színi kritika is tovább differenciálható, és a zenei kritika műfaja fele tolható: meg kell különböztetni

például az „éneklő dráma” (értsd: opera) és a filharmóniai koncert, „zenészeti esemény” stb. műfajait, a róluk szóló bírálatok szempontjait, nyelvét.

A Gyulai–Pákh-féle 1853-as *Szépirodalmi Lapok* – amelyben Brassai Canus álnév alatt közli zenei kritikáit – tárcarovatát irodalmi, művészeti és társaséleti szemlére osztja, azaz az irodalomkritika mellett a színi-, zenei, de képzőművészettel kapcsolatos kritika vagy virágkiállítás, botanikai tárlat referálása is helyet kap.

Ha a *Critikai Lapok* irodalomtörténeti helyét, értékelését keressük, nemigen találjuk. A szakirodalomban elfelejtődött, vagy mindenképp peremre szorult Brassainak ez a kezdeményezése. Utóbb Szajbély Mihály foglalkozott a kritika egy másik szaklapjával, a Riedl Szende által szerkesztett *Kritikai Lapokkal*, amely kiadvány „egyféle Hegel filozófiája által ihletett, elkülönülést felszámoló visszarendeződési kísérletként (Entdifferenzierung) értelmezhető”⁸, és ez a konzervatív álláspont ítélte kudarcra a vállalkozást. Részint ez lehet az oka Brassai lapja kudarcának is. A tudományok modern taxonómiája felől „különcnek” tűnő polihisztor-szerep szintén marginalizálta a különböző tudományágakban. E lap csupán statisztikai adatként van jelen a különböző sajtótörténeti áttekintésekben.

Hogyan helyezhető el mégis Brassai a másodlagos nyelv létrehozásának⁹, a modern értelemben vett kritikai rendszer kidolgozásának folyamatában? A lap korabeli recepcióját kell megvizsgálunk.

Mind a filozófus Szontágh, mind a szépíró Jósika állást foglalt megbírált műve védelmében, e szövegek a *Magyar Sajtó*ban jelentek meg 1856-ban.

A *Magyar Sajtó*ban Szénfy Gusztáv szignóval olyan adatot találtunk, amely a zenészet ügyében vádolja a lapot, és amely egyébként hiányzik az irodalomtörténeti bibliográfiából. Három visszajelzés született tehát Brassai lapjára, mindhárom fenntartásait fejezi ki Brassai kritikus tevékenységével kapcsolatban.

Brassai lapjában teret „nyitott magának az összes tudományok és szépművek mezején bíraskodhatni, s e végtelen körben, mint látszik, ő maga egyes-egyedül szándékozik puskázni.”¹⁰ – írja Szontágh, s egyúttal inkompetensnek nevezi a szerzőt, mivel annak nem szaktudománya a filozófia, nem ismeri mélyrehatóan sem fogalmait, sem a tudományt s annak irodalmi kútfőit.¹¹

8 Vö. SZAJBÉLY Mihály, *A nemzeti narratíva szerepe a magyar irodalmi kánon alakulásában Világos után*, Universitas, Budapest, 2005, 325–341.

9 Vö. FOUCAULT, Michel, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris, Bp., 99–103.

10 SZONTÁGH Gusztáv, *A Kritikai Lapok és az egyetemes philosophia* = *Magyar Sajtó* 1856/20, 22.

11 Akár Szontágh nevét Szilágyi Ferencre cserélhetnők, és akkor a Klio-pert idézve hasonló megrovások érik Brassait: nem lehet Szilágyi bírálója a históriában, mivel dilettáns, nem ért hozzá, nem írt történelmi tárgyú munkát, a Kliót támadó írásából hiányoznak az okok, a cáfoló érvek, a

Amikor kijelenti, hogy Brassai először e lapban ír zenei szakértőként¹², Szénfy Gusztáv¹³ fel is sorolja saját elvárásait, és azok szempontjából ítéli el a zenekritikust. A zeneszerző – tehát gyakorlati szempontból is hozzáértő – Szénfy elvárásai, hogy magyar kritikus magyar nyelven magyar lapba magyar zenéről írjon, s Brassai ez utóbbi ellen vét, amikor Thern úr darabjáról, és „egy német zenész [Volkman R., Visegrad. 12 zenészeti hangköltemény zongorára] európai zenei szellemben alkotott munkáját”¹⁴ elemzi, Szénfy úgy gondolja, hogy a német zenének külön fóruma van. Szénfy értelmezése és „magyar”-paradigmája egy későbbi olvasat felől válik érdekessé. Kerényi Ferenc Pest vármegye irodalmi életét vizsgálva a megye tájszimbólumai közé sorolja azt a Visegrádot, amely ihletője volt Volkmann művének. Itt olvasható az is, hogy Volkmann német származású komponistaként 1841-től nagyrészt Pesten élt és tevékenykedett, e zeneműve, a Visegrád-fantázia „tétéleit átmeneti bécsi tartózkodása idején, 1855-ben vetette kottapapírra.”¹⁵ Azzal, hogy Szénfy kizárja e művet az ismertetendő magyar zeneművek sorából, olyan kérdéseket mozgósít, mint például: mi a magyar zene ismérve: a zeneszerző nemzetisége, a zenemű keletkezési helye, a műfajiság¹⁶ vagy a témaválasztás?

Szénfy a nemzeti, a magyar-paradigma felől utalja a dilettantizmus körébe Brassait, és a zene vagy zenészet tanulmányozására, illetve – fizikai erejét kipróbálandó – a fúvónyomásra szólítja fel. Hozzászólását zeneszerzőként, zongoristaként szakmai pozíciója hitelesíti Brassai „dilettantizmusával” szemben.

bizonyítékok, a kútfőkre való utalások, . Vö. Szilágyi Ferenc, *Vég-szó a Klio-perben recensens Brassai Sámuelhez* = Nemzeti Társalkodó 1834/12, 177–192.

- 12 Értékkitelet nélkül jegyzem meg, hogy Szénfy információi tévesek, hiszen Brassainak a Nemzeti Társalkodóban, a Honderűben, a Szépirodalmi Lapokban, a Szépművészeti Lapokban, a Budapesti Hírlapban zenei tárgyú cikkei, „referádái” vannak. Vö. Brassai Sámuel akadémikus, unitárius tudós, a kolozsvári egyetem professzora, nyelvész, matematikus, botanikus, irodalmár, zenetudós, fordító munkásságának és az életében róla megjelent írásoknak a kronológiája. Tájékoztató jellegű bibliográfiai adatokkal. Összeállították a Magyar Tudománytörténeti Intézet munkatársai Gazda István vezetésével.[pdf. változat], illetve *Brassai életútja* = GAZDA István [összeáll., *Brassai Sámuel emlékezete. Tanulmányok a száz éve elhunyt sokoldalú erdélyi tudós munkásságáról*, Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület, Bp., 1997, 155–186.
- 13 SZÉNIFY Gusztáv, *A „kritikai lapokról” zenészet ügyében* = Magyar Sajtó 1855/80, 85, 92.
- 14 BRASSAI Sámuel, *Zenemű* = Criticai Lapok 1855, 75.
- 15 KERÉNYI Ferenc, *Pest vármegye irodalmi élete (1790–1867)*, Pest megye monográfia közalapítvány, Bp., 2002, 299.
- 16 Kerényi szerint Volkmann „a fantázia műfaját használta fel arra, hogy az évszázadok sorából vett témákat a romantikus programzene műformáiba öntse: Az eskü-Fegyvertánc-A tónál-Sze-relem-virányon-Menyegzői dal-A jósnő-Nyájdal_Hősdal-Az apród-Soliman-Salamon tornyánál.” = KERÉNYI 2002, 299.

Jósika szerint „Brassai úr mint nyelvész ad oktatást”¹⁷, amikor a regény nyelvhibáit szemlézi vagy elutasítja Jósika új szavait – mindezzel írói jellemét sértve meg egy olyan lapban, amely csak nevében kritikai, „melyben kritika kisasszony a láthatatlan istenség szerepét játsza”.¹⁸

E három szöveg tanulsága a kritikusi tevékenység szempontjából az, hogy a „mindentudós” nem rendelkezhet szakszerű ismeretekkel bármely tudományág területén, ismereteinek, ha kompetens akar lenni, alaposaknak és hiteleseknek kell lenniük, ki kell terjedniük a tudomány mélyrétegeire is – mint amilyen a szaknyelv, a fogalomhasználat, a szakirodalom, a kútfők. Ilyen értelemben Szontágh érvelésében a filozófia szaknyelvvvel rendelkezik, amely közismert a filozófusok számára, annak használatát konvenciók működtetik, például nem szükséges alapvető filozófiai fogalmak definiálása, elegendő megnevezésük a szakmai befogadás szempontjából. Más szóval az elkülönülő, önálló tudomány saját rendszerrel bír, szakmai közösség tételeződik körülötte, amely ellehetetleníti és kizárja a „polihisztori” szerepet, sőt egyenlőnek tekinti ezt a szerepet a dilettantizmussal. Zenészeti ügyben mára túlzónak tűnhet az elvárások „magyar” jelzője, de a hivatkozott szöveg szerint a nemzeti a legfőbb követelmény, efelől minősül szabálysértésnek a különböző nemzetek közötti határok átlépése, a német zenész európai zenei szellemben alkotott művében a magyar szellem felismerése. Holott Brassai éppen ezt nevezi nemzeti önteltségnek.

Az is kérdésként merül föl a hivatkozott szövegekben, hogy melyek a kritika ismérvei, meddig terjedhet hatásköre, miben áll szakszerű tudományossága: alapvető feltétele. Továbbá az, hogy az ex-professo tudomány nem csupán elméleti aktivitást jelent, hanem gyakorlatot, praxist is, ami – a zenét kivéve – hiányzik Brassainál. Nem írt történelmi munkát, regényt, s filozófiai írása is jóval később jelent meg. De a kritikus felhatalmazottságának kérdése is előkerül a hozzászólásokban. A filozófus Szontágh, a szépíró Jósika, a zeneszerző Szénfy mind gyakorló „szakértők”, s e tevékenységük hatalmazza fel őket arra, hogy ne pusztán saját munkájukat, hanem az általuk képviselt szakterület rendszerét is megvédjék a betolakodó, nézőpontjukból szakmailag problematikus kritikus érveivel szemben.

Külön tanulmányt érdemelne annak vizsgálata, hogy a Brassai által bírált munkák a maguk tudományterületén milyen értékkel rendelkeznek, a szaktudósok, ha voltak ilyenek az ötvenes években, hogyan vélekedtek róluk, no meg az is, hogy kinek köszönhető, hogy mind a három ellenirat a Vajda János szerkesztette *Magyar Sajtó*ban jelent meg.

17 Eszter szerzője, *Egy kis jegyzet Brassay [!] Sámuel úr kritikai lapjaira. Brüssel. april 11.* = Magyar Sajtó 1855/93.

18 Uo.

Mivel Brassai a *Criticai Lapokat* bevezetéssel indítja a tulajdonképpeni bíráló szövegek közlése előtt, érdemes azt alaposan szemügyre venni.

A hosszas bevezetés alcíme a következő: „melyben szerző önkint bevallja, sőt meg is bizonyítja, hogy ő nem criticusnak való, elmefuttatás, melyben a k[edves] o[lvasó] többet lel, mint a mennyit keres.” Emellett kettős mottó áll: egy régi kéziratból (K.J. régi kézirat: „Gördülj elmegyümölcs! bárha fanyar vagy is! / Hisz! Már a magyar elnyelni tanult fanyart”¹⁹) és Horatiusból idéz: „Luxuriantia compescet, nimis aper saur / Levabit cultu, virtute carentia tollet.”

A szerzői szándékát explicit módon tárja olvasói elé, többszörös logikai csavarral: visszajára fordítja a szerző és lapja érdekelttségét: hiszen az alcím szerint a kritikai lapot olyan valaki szerkeszti, akiről saját maga bizonyítja be, hogy nem kritikusnak való. Ugyanakkor olvasóit is próbára teszi, hiszen e pretextus értelmében nem azok minősülnek ideális olvasóknak, akik e szerzői szándékot követik, hanem akik megtalálják a többletet, a fanyarságot, és képesek azt befogadni. Az olvasóközönséggel is – legyen az megbírált, bíráló vagy éppenséggel kívülálló – kapcsolatot kíván teremteni, nevelő szándékkal.

A kritikáról, annak igazságszolgáltató tétjéről hasonlóan gondolkodik, mint a későbbi kritika-vita szereplői, viszont elhatárolja a *iustitiát* és a tetteges törvényes igazság fogalmát (rabszolga gazda, massachusetts-i puritánus, római jogba bősziült Savigny, egy werbőcziánus magyar táblabíró). Tehát a jogi törvénykezéshez képest határozza meg – kényelmetlenebb, hálátlanabb és veszélyesebb – eljárásként a kritikát. Ez az elhatárolás relatívnak tűnik számunkra, mivel Brassai ugyanebben a szövegében a kritikát a természetjoghhoz közelebb állónak tartja, mint az észjoghhoz, mivel ez utóbbi az indukció helyett a spekulációt részesíti előnyben.

A törvénykezéshez képest az irodalmi bírónak viszont nincsen hazai kódex, általános ízléstana, állítja Brassai, esetleg a szokásjog. Viszont két dolgot

19 A K. J. monogrammm Katona József nevét jelzi – köszönöm Szilágyi Mártonnak, hogy felhívta erre a figyelmem! Vö. Katona József, *E verseimhez* = Katona József versei, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 1991, 9.[A szöveget gondozta Orosz László] Katona költeményei közül életében csak egy jelent meg, a *Vágy* cz. (Aurora 1822.); cikkei a Tudom. Gyűjteményben (1817. IV. Sajó-Kaza, 1821. IV. Mi az oka, hogy Magyarországon a játékszíni költőmesterség lábra nem tud kapni?, 1823. IV. A kecskeméti pusztákról.). [<http://mek.oszk.hu/03600/03630/html> utolsó látogatás: 2007.szeptember 17.] Brassai is régi kéziratból idézi Katona versének utolsó két sorát, azaz kéziratos formában ismerős némely olvasók előtt Katona költészete, vagy annak bizonyos darabjai. Ami Brassai hivatkozását illeti, jelesül, hogy a szerző névjegyét adja meg, és nem a teljes nevét, feltételezhetjük, hogyha Brassai az idézett vers egészét ismerte, akkor az abban megfogalmazódó szerzői szándékot tartotta tiszteletben, amit itt aláhúzással különítik el a Katona kiemeléseitől: „Szár az képedet a Józán elesmeri./a' *sculpsit* kimarad, mint az *Ajánlat* is;/ hisz' szükségtelen a nyalka cikornya, ha / éppen csak *keveset* nyomna is a becsed [mármint a verseké]”= KATONA 1991, 9.

említ, amelyek a kritikus segédeszközei: a tradíció és a divaton való felülemelkedés. Érvéle szerint a hagyományt tanítani kell, és nem autodidakta módon elsajátítani, mivel hiánya nem pótolható könyvekből, illetve a divatos eszméken, a kor nyavalyáin (kolera, milieusködés, asztaltáncoltatás, lélek-, halhatatlanságtagadás, Gyöngyösi leoninusai, palócdalok), az ízlésnek, a józan megfontolásnak felül kell kerekednie.

Nem mellékes megjegyezni, hogy É. Kiss Katalin nyelvészeti szempontú írásaiban hangsúlyozza, hogy Brassai nyelvészeti fejtegetéseiben az élőbeszéd-ből indul ki, „csak megerősítésképpen, utólag fordul olykor-olykor a nyelvemlékekhez, irodalmi alkotásokhoz például, többször hangsúlyozza azt a ma [1981] is megszívlelendő igazságot, hogy a nyelvleírás alapja csakis a kortársi élőbeszéd lehet.”²⁰

Amikor e bevezetőben a kritikusi kódex („törvény”) hiányáról beszél, illetve arról, hogy a tevékenységet is a szokásjog szabályozza, Brassai kifejti e kódex létrejöttének feltételeit. A kritikusnak a műrecek által ébresztett benyomások megélése, megítélése, boncolása során kell ízlését kialakítania, majd törvényi kódexét összeállítania, elnyernie az ítélőtehetség képességét. Bár e bevezetőben nem fejt ki e kódex, továbbá a kritika használatának, hatékonyságának mibenlétét, mégis vannak róla elképzelései, és azokat 1861-ben, a fordításról írt tanulmányában megtalálhatjuk. Hosszabban idézem, mivel kulcsfontosságú sorokról van szó:

„Összeolvashatod a világ széptanát, Plato Phaedrúsatól, Longinustól fogva a Vicher hat vastag kötetes Aesthetik-jáig – a melyről én is azt mondom, a mit egy jeles akadémiai tudósunk a kelta nyelvtanról, hogy »vesződjék más velem« – ha nem élnek lelkedben, nem állanak képzelődésed előtt a művészi és irodalmi remek, csak jargont tanulsz belőlük, nem ítéletet, még kevésbé ízlést. [...] Hogy a lehető legrövidebben fejezzem ki a viszonyt köztük: az ítélet fogalmakba, szókba öltöztetett ízlés, *eme pedig a kedélybe, érzelembe átment, úgyszólván vérré vált ítélet.* [...] Sokan, és ezek közt tekintélyes egyének, vérmes reményeket táplálnak a rostáló²¹ közlönyök idves hatása felől. Sajnálom megzavarni boldogító hitökben, de biz azok inkább hasonlítanak jó indulatú ábrándokhoz, mint tisztán formulázott igényekhez. Formulázások végett meg kellene elsőben is élesen különböztetnünk, hogy kikkel szembe várjuk amaz idves hatását. Az írókkal? Megvallom gyarlóságomat, hogy a midőn kritikái tárczában vagy lapokban a művé-

20 É.KISS 1997, 98.

21 E jó szót – a melyet korábbi íróink széltiben használtak és minden olvasó előtt civitate donatus vala, mely hibátlan szerkezetű, eredeti magyar képre alkotott metaphora, és végre a “crisis” szónak értelmileg tökélyesen megfelel – mire való volt kidobni, és helyette a monstrum horrendum informe: “ítészetet” hozni be? Ezt nevezem én aztán nemzet ellen való bűnnek, a nyelv lelketlen és tudatlan mivélésének. [Ez Brassai lábjegyzete az idézett írásában – B.T.]

szekhez szóló intéseket olvasom, mindig egy francia gouvernante jut eszembe, a ki napestig hajtja a »tenez vous droite, mademoiselle«-jét. A növendék kisaszszony pedig csak akkor veszi igazán számba a figyelmeztetést, amidőn a társadalmi körökben észreveszi, hogy az egyenes ülés is, többekkel együtt, tetszés eszköze. [...] A kritikus lelke előtt – ha olyan, a milyennek lennie kell, és nem valami codificáló domidoctus kontár – a midőn ítéleteit hozza, mindig bizonyos minták lebegnek, a melyek igényeit fokozzák, és a melyekhez méri ő, kimondva vagy elhallgatva, a bíráló alatti művet. [...] De épen ekkor teljesíti is a kritika az ő feyelmi hivatát és tisztét teljesen és sikeresen. Ha pedig nincs azon, vagy közelítő álláson a közönség a kritikussal, úgy kész a zavar, az értetlenség, a Babel-tornya építése. [...] Ilyes viszonyok közt világos, hogy a kritikai működés sikeres, hatásos célhoz, t.i. a közönség magasabb ízlése fejlesztéséhez, vezető nem lehet. *A legügyesebben irt bírálatok legfeljebb csak az értelmet győzhetik meg, a kedélyt, az érzelmet nem képesek megmásolni*, megmondta már Horatius: »quo semel est imbuta, recens, servabit odorem, testa die«, a ki előtt a »Mama« vagy a »Tiszaháti libácska« a vígjátékok legmagasabb polczon álló remeke, azt a legjelesebb kritikai értekezés sem fogja arra bírni, hogy Molière »Misanthrophe«-ját élvezetesnek, mulatságosnak lelje. Avagy hízelkedhetik-e Gyulai Pál magának, hogy szék-foglalója tüzetes részei csak egyet is megtérítnek azok közül, a kik eddigelé hatásosabb, költőibb tragoediának tartották »Grittit«, »Dózsa Györgyöt«, vagy még a »Korona és gyászt« is, mint a »Bánk bánt«? ha ő hiszi, én nem hiszem. [...] A miért – de mit részletezzek, a midőn elvben kimondhatom – azért, hogy *a népnek igazibb, hathatóssabb jóltevője az, a ki őt az ő elidegeníthetlen, elévülhetlen jogai élvezetében, ha kell élvezetére, segíti és abban biztosítja, mint a ki nem tudom miféle ujdón sült jogokat akar számára octroyáltatni* –szemfényvesztésre. És most már kérдем, van-e szebb, érdekesebb joga az emberiségnek, mint az, hogy kiki körülményei és tehetsége szerint elérhető legmagasabb fokára juthasson el a miveltségnek, és nem erkölcsi kötelessége-e minden adományozott elmének erre segítő kezet nyújtani? A miveltségnek pedig nincs oly egészen ártatlan, oly minden kifogáson kívüli része, mint a jó, a nemes ízlés kifejlése.”²²

A *Critikai Lapok* bevezetésének erőteljes jogi felütése, Savigny, de akár Werbőczy nevének együttes előfordulása, a kritikus tevékenység mint az 1850-es évekig szokásjogon alapuló praxisának említése, vagy akár a római magánjogról szóló könyv ismertetése felidézhetette bennünk Takáts József tanulmányát.²³

A Takáts által vázolt Savigny-féle jogkeletkezési elmélet és szokásjogi gondolkodás nem csupán Arany eposzkeletkezési nézeteihez hasonlít, hanem módszertanilag egybeesik Brassai elgondolásával. Takáts megállapítja, hogy Savigny-

22 BRASSAI 1861, 305–307.

23 TAKÁTS József, *Arany János szokásjogi gondolkodása* = ItK 2002 / 3–4., 295–313

nek színvonalas hazai recepciója volt az 1830-as, '40-es, '50-es években, és azt is, hogy Arany és értelmezői közössége sem látta egymástól nagyon távoli területnek a jogot és költészetet; valamint hogy a jogi és irodalomkritikai szóhasználatok nem álltak túl messze egymástól akkoriban. Mindez Brassai *Critikai Lapjaira* is érvényes.

Továbbá Arany *Visszatekintés* c. nyelvészeti tanulmánya kapcsán állapítja meg Takáts, hogy: „az élő nyelvszokás [mint a nyelvhasználat kritikusa] hasonló viszonyban van a nyelvészeti törvényekkel, mint a szokásjog a jogi törvényekkel. [...] A nyelvészetnek eszerint az élő népi nyelvszokás összegyűjtése az alapvető feladata, mivel a nyelvi törvényeket csak ezekből lehet megállapítani.”²⁴

Takáts szerint a szokásjogi gondolkodás Arany, Gyulai és értelmezői köre sajátos társas gondolkodási mintázata. Viszont Brassai kapcsán a korábban már jelzett kapcsolatok: a jogkeletkezéshez hasonló tudomány-módszertani elképzelés mellett tovább bővíthetjük a csatlakozási pontokat.

A másik fontos tanulsága e hosszú Brassai-idézetnek a kritika és az olvasók viszonyával kapcsolatos. Eszerint a kritika keletkezési és működési mechanizmusa azonos a Savigny-féle jogkeletkezéssel. Az ízlést kidolgozó és megítélő másodlagos nyelvnek ugyanazon elvek alapján kell működnie, mint az anyanyelvnek, vagyis az olvasók vértévé, nem „octroyálható”, sőt szóbeliségben létező nyelvérzékké kell válnia. Brassai ezzel mintha ítéletet mondana a kritika műfajáról – a fordítás javára. Hiszen értelmezése szerint a fordítás „anyai nyelven” teszi hozzáférhetővé az idegennek tűnő, más nyelvű szövegeket. Analóg módon a kritikának is ezt kellene tennie, otthonosan, anyanyelven, őseink nyelvén kellene hozzáférhetővé tennie az ízlésesnek ítélt termékeket.

Brassai értelmezésében a kritika nyelve már nem képes megszólítani a szélesebb olvasóközönséget, mivel egy önálló tudomány rendszerének lesz másodlagos nyelve, sőt tudományonként eltérő nyelvhasználatot követel. Ellenőrizhetetlennek tűnő hatalmánál fogva felülemelkedik, és nem szívároghat be a kánon alatti dimenziókba. Ezért tűz(het)i ki Brassai feladatul, de életcélul is az ismeretek, tudományok, a műveltség terjesztését, népszerűsítését. A kritika vagy az irodalomtörténeti tanulmány (l. Gyulai a *Bánk bánról*) ízlésfejlesztő rendeltetésének megghiúsulta láttán a fordítást gondolja adekvát alternatívának. És még valami: tekintettel van ki-ki saját tehetségére, azaz az egyéni képességek függvényében relatívnak gondolja el a befogadást, de az ízlés, a műveltség emelésének szintjét is.

A társadalomtörténeti háttér mellett ez az átfogó tudománynépszerűsítő, ízlésművelő program is gátolhatta Brassait abban, hogy egyetlen tudományágra szakosodjék.

24 TAKÁTS 2002, 308, 310.

Amellett, hogy újabb bibliográfiai tételekkel bővíthető a Brassai-irodalom, a szerző kritikusi gyakorlata és elmélete feltérképezésének kísérlete e szöveg, miközben elhelyezi a tudóst a kor társas gondolkozási mintázatában, Arany, Gyulai és értelmezői körének szokásjogi gondolkodásában. Ezen a ponton vizsgálatom már nem tekintheti mellékesnek Brassai nyelvészeti munkásságát, összehasonlító nyelvvizsgálatait, mondatelméletét, nyelvtanulási és nyelvtanítási elképzeléseit, hiszen ott lappanganak kritika-konceptiójában.

SOMAI JÓZSEF

BRASSAI SÁMUEL HOZZÁJÁRULÁSA A KÖZGAZDASÁG-TUDOMÁNY 19. SZÁZADI FEJLŐDÉSÉHEZ

A gazdasági kultúra, a gazdasági eszmék az emberiség szervezett vezetési rendszereiben a kezdetektől jelen van és része a művelődéstörténetnek, azonban maga a közgazdaság-tudomány alig néhány évszázados. A magyar, s még inkább az Erdélyben művelt közgazdaság-tudomány múltja kb. másfél évszázados.

A hazai magyar gazdasági gondolkodást termékennyé tevő elmék több századra visszamenőleg rendszerint a művelődésünk más, a közgazdász szakmától távolabb álló területeken alkotva lettek ugyanakkor a gazdasági gondolkodás és gazdasági eszmék szószólói és gazdagítói. Neves erdélyi gondolkodóink, Apáczai Csere János, Pethe Ferencz, Bölöni Farkas Sándor, Wesselényi Miklós, Brassai Sámuel, gróf Mikó Imre, Orbán Balázs a 19. századból, vagy Gyárfás Elemér, Nagy Zoltán, Szász Pál, Balázs Ferenc, Jakabffy Elemér, Kós Károly, Venczel József a 20. századból – és még sorolhatnám –, nem voltak közgazdászok, azonban a nép sorsáért való aggodalmuk a gazdasági élet felé fordította figyelmüket. Legtöbbjük munkássága a közgazdaság-tudományok kialakulásához is hozzájárult. Mindannyiukat összekötő szándéka a következő volt: kivezetni Erdély lakosságát a szegénységből, az elmaradottságból, és szellemi alapot teremteni a felzárkózáshoz a nyugati életvitelhez, a nyugati gazdasághoz.

E neves gondolkodók sorába tartozott Brassai Sámuel is.

Nincs összefoglaló mű Brassai tudományos munkásságáról. Egy vagy két elme képtelen lenne átfogni azt a nagy ívet, amit Brassai tudományismereti skálája tartalmaz. Meg kell elégednünk a tudományterületekre szétszórt feldolgozásokkal, bár a tudománytörténet bizonyosan adós marad még sokáig egy átfogó életmű megalkotásával. Brassai írásainak összegyűjtése is lehetetlen feladat, hiszen igen sok írását talán soha nem ismerheti meg a művelődéstörténet mint Brassai-produktumot, mert számos cikkét névtelenül vagy álnéven jelentette meg.

Brassai Sámuel hozzájárulása az erdélyi magyar gazdasági gondolkodáshoz sokkal nagyobb jelentőségű, mint ahogyan azt a tudománytörténetnek a múltban ismertetnie sikerült. Ennek oka elsősorban az, hogy életrajzírói – különben más szakmai területek kiválóságai – a gazdaságtudományok területén járatlanok voltak, s Brassainak a gazdaságtudományokban szerzett érdemeinek oldaláról életrajzírásaikban csupán csak említést tesznek. Másodsorban: mind a mai napig nem történt meg az erdélyi magyar közgazdaság-tudomány kezdeti időszakának és

kialakulásának tudománytörténeti feldolgozása. Pedig már tudjuk, hogy Brassai, a több tudományt művelő polihisztor az erdélyi magyar (de nemcsak az erdélyi) közgazdaság-tudomány kialakításának előfutára volt. Zavarta közgazdászainkat (személyesen engem is) az a tény, hogy a 19. század nagy tudósának ez a kedvelt területe „árnyékban”, feltáratlanul maradt, bár az igazsághoz hozzátartozik, hogy ezzel maguk a közgazdászok maradtak adósok.

Pedig a száz évet megélt Brassai Sámuel, Erdély nagy enciklopédistája, a nagy tudós széles tudományos koordináta-rendszerébe szervesen beilleszkedett a gazdaságtudományok művelése is.

Mikó Imre szerint „erről az oldaláról ismerik legkevésbé Brassait. Pedig a közgazdaság nemcsak egy újabb tudományág volt, amelyet a többi mellett művelt, hanem közgazdasági munkáival a polgári haladásnak vált egyik hazai úttörőjévé.”¹

Nem az öncélú egyetemes tudás elérése volt a célja, hanem minden tudásra szert tenni, és azt honfitársainak átadni, nemzetét szellemi életre kelteni. Ez a hivatástudat kísérte hosszú életén át egy olyan században, amikor a magyarság – és különösen az erdélyi magyarság, amely még közelebb állt szívéhez – olyan történelmi viszontagságok sorozatán ment át, mint az abszolutizmus, a reformkor, a '48-as szabadságharc, az önkényuralom, a kiegyezés stb. Ezek a népet ért történelmi megrázkódtatások és fordulatok majdnem egy egész évszázad szenvedését tapasztaló tudós hazafi szeme előtt mentek végbe.

Concha Győző 1899-ben a Magyar Tudományos Akadémián tartott, Brassairól szóló emlékbeszédében kijelentette, hogy „Brassai nemzete tanítója, közművelődésének állandó örállója kívánt lenni. Erős akaratának rugója: a magyar művelődést hosszú aléltága után új életre ébreszteni, a magyar szellemet gazdaságban, erkölcsben, tudományban, művészetben, vallásban, országlásban nyügeitől megszabadítva, önmagára és az emberiségre külön erőforrássá tenni.”²

Brassainak a gazdasági kérdések iránti megkülönböztetett érdeklődését és munkásságát a múlt évben kiadott *Gazdaság és gazdaságtudományok Brassai Sámuel életművében* című kötetben próbáltam egy csokorba összefoglalni.

Most a rendelkezésemre álló idő alatt Brassai legjelentősebb gazdasági jellegű munkáiról fogok néhány gondolat erejéig értekezni.

1) Brassai az elsők között, 1832-ben, három folytatásos írásában, a *Nemzeti Társalkodóban*, 35 oldalon át állt ki Széchenynek a *Hitel*, a *Világ*, a *Stádium*, és az *Adó és két garas* című műveiben megjelentett, a polgárosodást és a magyar gazdaság felemelését célzó gondolatai védelmében, akkor, amikor a reformkori idők ősi törvényeinek buzgó védelmezői erősen támadták Széchenyi társadalomátalakító eszméit (ezzel kezdődött tulajdonképpen Brassainak a gazdasági kérdé-

1 Mikó Imre: *Az utolsó erdélyi polihisztor*. Kriterion kiadó, Bukarest, 1971, 59.

2 Concha Győző: *Brassai Sámuel emlékezete*. MTA, 1899, 32.

sekkal való foglalatосkodása). Ismert tény, hogy Brassai „csendes tanuló évei” idején, amikor a nemesi portákon tanult és tanított (1820–1830), látta napvilágot gróf Széchenyi Istvánnak a magyar közgazdaságtant megalapozó könyvei, amelyeknek nemcsak szorgalmas tanulmányozója, hanem Széchenyi gazdasági eszméinek tudatos terjesztője, és sokakkal szemben védelmezője lett.

2) Majd tizenöt éven át (1834 és 1848 között) szerkesztette az úttörő jelzöt kiérdemelt, gazdasági jellegű néplapját, a *Vasárnapi Újságot*, amelynek hetente megjelenő minden száma jórészt gazdasági kérdéseket tartalmazott; Brassai pályafutása során többször vállalkozott szerkesztésre. Szerkesztette Méhes Sámuellel a *Nemzeti Társalkodót*, Berde Áronnal a *Természetbarátot*, majd egymagában a *Fiatalság barátját*, a *Critikai Lapokat*, Meltzl Hugóval az *Összehasonlító irodalomtörténelmi lapok*, az *Erdélyi Múzeum-Egylet Évkönyvei* és a *Kertészgazdasági Lapok* című kiadványokat; méltán lehet őt a magyar lapszerkesztés egyik úttörőjének nevezni. A leghosszabb ideig (15 éven át) nagy szorgalommal és lelkiismerettel és a legszükségesebb időben szerkesztette – jórészt írta, és valójában forgalmazta, modern szóval élve: menedzselte is – a *Vasárnapi Újságot*.

Tartalmát tekintve a gazdasági újságírás kezdetének is tekinthetjük. Élete végső szakaszában (1893) még egyszer visszatért a gazdasági lapszerkesztéshez, és közreadta a fent említett *Kertészgazdasági Lapokat*. Az új lap nyitó cikkében kiállt a szaklapok fontossága mellett. Valóban úttörő szaklapot indított útjára életének utolsó éveiben.

A *Vasárnapi Újság* igazi népfőiskola! Elsősorban gazdasági ismeretek, hasznos tanácsok népfőiskolája. Önmagát a néplapot úgy ajánlja, mint amelyet „közhasznú ismeretek terjesztésére” alapítanak és működtetnek. Ez a szándék megvalósult. Másfél évtizeden át a gyakorlatban terjesztett, tanított és hasznos tanácsokkal látta el a gazdákat, iparosokat, kereskedőket, gazdasszonyokat. Nem sajnálta olvasóitól a legaprólékosabb magyarázatot sem. Megfértek a lapban az orvosi receptek, a tanácsok gazdasszonyoknak, hirdetések, javak adás-vételi hirdetése, ajánlás téli eltevéésre, orvosságok embernek, állatnak, a föld, a rét és erdő művelése, a szövetfestés titka, ecetkészítés, faültetés, trágyázás fontossága, gazdasági találmányok, francia eke, gőzgép leírása, fahengeres szőlőőrölő, az első gőzmalom felállítása, a hosszú élet titka stb., általában véve: a tudományok és művelődés minden újdonsága megtalálható benne. Majd kivitte olvasóit a nagyvilágba. Rendre ismertette az idegen országokat, a népeket, az állat- és növényvilág érdekességeit, a föld titkait, és elmondta, mi történik más országok gazdasági életében. Olyan időszerű elméleti vagy gyakorlati gazdasági ismeretek tanulmányait közölte – rendszerint saját tollából, ritkábban más szerzőktől –, amelyek az erdélyi magyar gazdasági életben érdekelték okulására lehetek.

A közhasznóság jegyében írt ismeretterjesztő munkáival a polgárosodás kialakulását ösztönözte, a reformkor haladó gondolatait hirdető eszméivel nagymértékben hozzájárult az 1848-as események előkészítéséhez. A reformkori esz-

mék igazi szószólója volt Erdélyben, aminek tanúbizonysága a forradalom előtt írt minden munkája.

Hetenként tájékoztatta az olvasóit a politikai helyzetről, hirdette a reformkor leghaladóbb társadalmi és politikai eszméit, népszerűsítette a tudomány és a technika vívmányait, gazdasági tanácsokat nyújtott, és az irodalomból is adott egy kis ízelítőt – de általában mindarról írt, ami valakinek hasznára lehetett. Boros György ekképpen vall a Brassai lapjában: „A lap célja Brassai egyéniségével és törekvéseivel teljesen összhangban volt. Szerette és becsülte a népet, s lelki élvezetet talált az ismeretek terjesztésében. A *Vasárnapi Újság* a hasznos tudnivalók gazdag tárháza, hazafias erkölcsös és vallásos érzés apostoli szószólója. A tudománynak élő Brassai nem sajnálta fölvenni és olvasói asztalára tenni a legkisebb gyöngyszemeket, a búzakalászt, vagy útszéli virágot, ha abból olvasói javára hasznot, vagy gyönyörűséget remélhet.”³

3) Megírta és 1842-ben kiadta az egyik legerjedelmesebb (359 oldalas, két kiadást is megért) monografikus munkáját, a banktörténetről és a korabeli bankrendszerrel szóló *Bankismeret* című kötetét. Ez akkor történt, amikor hasonló forrás a témában egyáltalán nem létezett. Tudományos hajlamai ugyan kezdettől fogva a filozófiára, nyelvészetre és matematikára irányultak, mégis közgazdasági munkával lepte meg a magyar tudományosságot. Amint mondta: „a nemzet tájékoztatására” írta a *Bankismeret* című munkáját, kimondottan közgazdasági munkával jelentkezett a közélet előtt.

Gazdagon dokumentált könyve megírásához Brassai számtalan hazai és idegen nyelvű forrásmunkát tanulmányozott. Azokban az aprólékos leírásokban, amelyek a bankok történetében jelzésértékűek voltak, felhasználva az általa bírt többnyelvűséget, képes volt hangyaszorgalommal és korának példát mutatva meggyőzően, precíz adatsorokkal megalapozni állításait. Írásaiból következtetni lehet arra, hogy ismerte Széchenyi, Adam Smith, David Ricardo, Frederich List munkáit. Skócia példáját vette alapul, amikor egy magyar bank létesítését javasolta. A hitelintézet felállításával pedig azt akarta elérni, hogy a gyáripár is fejlődjék, s az ország ne szoruljon behozatalra. Ezért a gazdasági függetlenségért harcolt Anglia ellen Skócia és Írország is.

A polgári átalakulás másik nagy akadálya az volt, hogy a nemesi földbirtokot régi feudális törvények védték. Brassai azok közé a kevesek közé tartozott, akik szerint a banknak a pénzkeringés – „vérkeringés”; tudjuk pedig, hogy „emennek elakadása gutaütés”. „Egyetlen opció van, eldönteni: ősiség vagy bank.” Fejtegetéseiből kitűnik, hogy hitelélet csupán az iparra és kereskedelemre támaszkodva nem fejlődhet ki, hanem a mezőgazdaságot is el kell indítani a tőkés fejlődés

3 Dr. Boros György: *Brassai Sámuel élete*. 76. o., 1927.

útján, fel kell szabadítani a hűbéri kötöttségek béklyóiból. Ez a haladás és jólét útja.

A *Bankismeret*ben a közgazdaság világirodalmában teljesen tájékozott, élesítéletű közgazdaként áll előttünk. Munkáját az 1848 előtti közgazdasági irodalmunk legjobb termékei közé sorolhatjuk, hiszen már a '40-es évek elején erősen érezhető volt a közgazdasági ismeretek – s különösen a bank- és hitelviszonyokra irányuló tudás – hiánya.

4) Kolozsváron adták ki 1847-ben *A fiatal kereskedők arany ABC-je* című könyvét, amely 144 oldalon át gazdasági alapismeretekkel és hasznos tanácsokkal látta el az áru- és pénzforgalomban ügyködőket mint olyanokat, akik jobb tevékenységükkel a nemzetgazdaság serkentői lehetnek. A „művelődni minden irányban” szándékkal igen fontosnak tekintette a gazdaság szereplőinek oktatását is. Ilyen céllal született meg ez a különálló munkája. Tekintettel arra, hogy az időben hasonló jellegű munka nem volt, ez olyan gazdasági szakkönyvnek minősül, amely segíthette a polgárosodás kezdetén ébredező kereskedőket. Mégis el kell mondani: Brassai e könyvét nem a tudományos világnak szánta, hanem az ismeretekben szegény kereskedőtársadalomnak, hogy segítse annak kibontakozását. Egyedüli forrásmunkaként az akkori időből, nagy szolgálatot tett magának a közgazdaságtan kialakulásának is azzal, hogy az alig ismert közgazdasági fogalmakat eljuttatta a köztudatba, s fogalomhasználata a szakmában gyorsan elterjedt. Könyve intelmei a mai kereskedőtársadalom számára is megszívlelendők.

5) Egész élete során jelen volt gazdasági jellegű írásaival a kor gazdálkodásával foglalkozó lapokban (*Természetbarát, Gazdasági Lapok, Erdélyi Híradó, Magyar Posta, Falusi Gazda, Divatcsarnok, Magyar Hírlap, Nemzeti Társalkodó, Pesti Hírlap* stb.). Számtalan gazdasági írása jelent meg ezekben a lapokban.

6) Az olyan, földrajzhoz kapcsolódó munkáiban is, mint *A föld egyes részeinek ismertetése* (1832), *Bevezetés a világ és státusok esmeretére* (1834), *Természeti földírat* (1871), *Mezei Gazdaságok könyve* (1855–1866), de más természettudományi vagy módszertani könyveiben is állandó jelleggel jelen volt a gazdaság, a gazdaságosság és hasznosság-keresés pragmatizmusa, az itt jelzett művei a gazdaságföldrajz előfutárai. Ezt a területet a gazdaságföldrajzosok már többé-kevésbé feldolgozták.

Ferencz József püspök Brassai síremlékének leleplezésekor – amelynek 2007. október 3-án ünnepeltük 100. évfordulóját – a kolozsvári Házsongárdi temetőben mondott beszédét így végezte: „Én ezúttal csak örömömnek kívántam kifejezést adni, ami bizonyára mindnyájunknak öröme, hogy ez egyszerű síremlék felállításával is csekély jelét adhatjuk a Brassai emléke iránti határtalan tiszteletünknek és hódolatunknak. A mi kegyes érzelmeinkből fakadó tisztelet és hódolat szolgáljon díszül s emelje becsét e szerény síremléknek, melynél jóval maradandóbb és sokkal értékesebb emléket emelt Brassai önmagának, közel 100

évre terjedt életén át, a tudományok művelése és fejlesztése körül kifejtett, szinte páratlan munkásságával.”⁴

Dr. Boros György a nagy tudóshoz méltó, terjedelmes és részletes Brassai-életrajzát így fejezi be: „Ha már most azt kérdeznénk magunktól, vajon Brassai megfelelt-e nemzete és kora követelményeinek, a leghatározottabb igennel felelünk. Széchenyit minden évben újra fölfedezzük, mert még mindig rengeteg sok van tanításában, tanácsában és eszméiben, amit nemzetének szétszórt, de az még nem valósította meg. Brassai, a nemzet tanítómestere, annyi bölcs tanácsot, annyi követendő nyelvszabályt, életrendszert, hitelmét szórt el, hogy annak az életbe vitelére egy nemzedék helyett háromra van szükség.”⁵

Az a gazdagság, amit Brassai ránk hagyott, elvehetetlen szellemi vagyónk, amelynek színes, izgalmas és változatos domborulatán a tudomány sok területének mai birtokosai még mindig barangolhatnak, mert ma is találhatnak benne újat, tanulságosat, szépet, jót és igaz értékeket.

Állítom, hogy Brassai szakmámhoz kötődő rejtelseinek megismerése számomra hatalmas kihívást és ugyanakkor nagy örömet jelentett.

Áldozunk erőinkből a múltra, tárjuk fel és őrizzük az elődeink által alkotott értékeket, mert hasznos lehet jelenkori sorskérdéseink megoldásában!

4 Ferencz József püspök 1910. október 2-án a Házsongárdi temetőben Brassai síremlékének felavatása alkalmából mondott beszédéből.

5 Dr. Boros György: *Brassai Sámuel élete*. Minerva, Kolozsvár, 1927, 366.

EGYED ÁKOS

BRASSAI SÁMUEL
ÉS AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET

Brassai Sámuel (1800–1897) és az Erdélyi Múzeum-Egyesület (EME) viszonyával idők folyamán többen foglalkoztak. Eltekintve azoktól, akik csak érintették a kérdést, először Kőváry Lászlót kell megemlítenünk, aki, 1897-ben megjelent munkájában¹, inkább visszaemlékezései alapján vázolta fel Brassai szerepvállalásának (anekdotizált) történetét, Gál Kelemen az 1909-re tervezett, de csak 1942-ben kiadott Emlékkönyvben Brassainak a materialista filozófia elleni harcát méltatta.² Hosszabb idő után Boros György eredeti forrásokra is támaszkodva már részletesebben írt munkásságáról az Egyesületben, nehézségeiről s eredményeiről.³ Újabban Mikó Imre foglalta össze hősi viszonyát az EMÉ-hez, nem hallgatva el azokat a belső konfliktusokat sem, amelyek az Egyesületben vele kapcsolatban olykor felmerültek.⁴

Az előbb említett szerzők munkáiból az érdeklődő eseménytörténeti vázlatot kap az utolsó erdélyi polihisztornak az első erdélyi magyar tudományos intézményben eltöltött hivatali éveiről, amit kiegészíthet az említettek és mások rövid írásaiból, de mégis homályban marad annak a pontosítása, hogy milyen, különösen fontos, talán a maga idején legfontosabb feladattal bízta meg az Erdélyi Múzeum-Egyesület Brassait, hogy *milyen hatással volt működése az Egyesület indítására és arcélének alakítására*. Az eddigi irodalom nem tér ki gróf Mikó Imre és Brassai Sámuel kezdeti együttműködésére sem, ami azért különös, mert későbbi, olykori nézeteltéréseikről néhányan szót ejtenek. Ezért tanulmányunkat az eddigi irodalom mintegy kiegészítésének fogjuk fel.

Induljunk ki abból, hogy amikor az 1850-es években gróf Mikó Imre hozzákezdett az EME szervezéséhez, Brassai már neves tudós hírében állt, nemcsak Erdélyben, de Magyarországon is. Ugyanis ő 1837-től a Magyar Tudós Társaság, vagyis a későbbi Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja volt, s közben Kolozsvárt igen jelentős, több irányú tudományos és tudományterjesztő tevékenységet fejtett ki, az utóbbi téren különösen Széchenyi István eszméjének

1 Kőváry László: *A száz évet élt dr. Brassai Sámuel pályafutása és munkái*. Kolozsvár, 1897.

2 Emlékkönyv az Erdélyi Múzeum-Egyesület fél évszázados ünnepére 1859–1909. (szerk. Erdélyi Pál). Kolozsvár 1909–1942. 174–178.

3 Boros György: *Dr. Brassai Sámuel élete*. Kolozsvár, 1927.

4 Mikó Imre: *Az utolsó erdélyi polihisztor*. Bukarest 1971.

befogadása érdekében tett sokat.⁵ Az 1848–1849-es forradalom és szabadságharc után azonban kénytelen volt – a forradalomban való szerepvállalása miatt – Erdélyt elhagyni, s Magyarországon megtelepedni, ahol tanárként és tudósként is tovább folytathatta munkásságát, de távolléte miatt nem vehetett részt annak a kolozsvári értelmiségi körnek a munkájában, amely Mikó Imre gróf köré tömörülve először az önkényuralom által betiltott intézmények újjáindításáért, aztán a múzeum és tudományos egyesület megalapításáért lépett fel.⁶

Tárgyunk szerint, az utóbbinál maradvá, gróf Mikó 1856 februárjában tette közzé felhívását az Erdélyi Múzeum-Egyesület megalapítása érdekében, amely feltűnően nagy érdeklődést váltott ki, nemcsak Erdélyben, de Magyarországon is, elsősorban a Magyar Tudós Társaság tagjai között. Bizonyosan azért is, mert az önkényuralom sorvasztó éveiben a felhívás reményt ébresztett az erdélyi magyarság lehetséges jövője iránt. A felhívásra a magyar arisztokrácia és értelmiség, valamint a városi polgárság nagy számban kezdett felzárkózni a kezdeményezés mögé. Erről tanúskodik többek között az is, hogy 1856. november 24-én huszonegy magyar akadémikus, élén báró Eötvös Józseffel, az Akadémia akkori alelnökével (később elnöke s oktatásügyi miniszter), kérte felvételét az alakítandó Egyesületbe.⁷ A gróf Mikóhoz Toldy Ferenc akadémiai titkár által elküldött listán olyan közismert nevek voltak olvashatók, mint Barabás Miklós, Bugát Pál, Csengeri Antal, Czuczor Gergely, Hunfalvy Pál, Kubinyi Ágoston (a Nemzeti Múzeum igazgatója), de hiányzott róla Brassai Sámuel aláírása, ami miatt – látni fogjuk – a vele foglalkozó irodalom az EMÉ-hez való csatlakozását későbbi eseményhez, az 1859. novemberi alakuló nagygyűléshez köti. A valóság pedig az, hogy ő korábban, 1857. február elsején sietett pótolni mulasztását, s levéllel fordult Mikóhoz, jelezve csatlakozási szándékát. Ezt a gróf örömmel vette tudomásul. Mivel ez a levélváltás képezi írásunk egyik – véleményünk szerint – lényeges mondanivalóját, legyen szabad részletesebben kitérnünk rá.

Brassai 1857. február 1-jén keltezett levelében mindenekelőtt kijelenti, hogy helyesli Mikó szándékát az Egyesület létrehozásáról, s támogatni szeretné annak megvalósítását. Erről a következőket írta: *„Csekély tehetségem szerént, magam sem akarván hátra maradni az Excellentiád szintoly lelkes, mint hatós pártolása által majd létesülendő Erdélyi Múzeum oltárára tett honi áldozatok felajánlásában, ezennel magamat azon intézet alaptőkéje gyarapítására 100 ezüst forinttal adósnak vallom és ezen öszveg kamatjának fizetésére folyó év január 1ső napjától*

5 L. Somai József: *Gazdaság és gazdaságtudomány Brassai Sámuel életművében*. Kolozsvár 2006.

6 Egyed Ákos: *Gróf Mikó Imre, Erdély Széchenyije*. Debrecen, 2006.

7 Az Erdélyi Múzeum-Egyesület levéltára a kolozsvári „Lucian Blaga” Központi Egyetemi Könyvtárban. MS 3567. Mikó–Rhédey levéltár, gróf Mikó Imre leveleskönyve, IV. kötet. 40–41. (A továbbiakban Gróf Mikó Imre leveleskönyve.)

*fogva kötelezem.*⁸ Mivel a megajánlott összeg kamatjának rendszeres fizetésére kötelezettséget vállalt, megállapítható, hogy Brassai Sámuel már jóval megalakulása előtt, 1857. január 1-től előjegyzett tagja lett a szervezés alatt álló EMÉ-nek.

Annál inkább fenntarthatjuk előbbi véleményünket, mivel gróf Mikó nagy örömmel fogadta Brassai jelentkezését, és ezt válaszlevelében sietve tudomására hozta. Olyan levélről van szó, amely kettőjük viszonyára s az alapítónak az egyesülettel kapcsolatos nézőpontjára jellemző fényt vet, legyen szabad a levelet teljes terjedelmében közölnünk.

*Tekintetes tanár úr,
igen tisztelt hazám fia!*

Folyó hó 1-jén kelt becses levelét s alapítandó Múzeumunknak tett szép ajánlatát örömmel vettem. Nagyon köszönöm, hogy reményemben megcsalatközonom nem engedé. Midőn az akadémiai aláírások lejöttek, nyugtalan figyelemmel keresém nálunk a legjobb emlékezetben, sőt köztiszteletben álló nevét, s nem találván, azzal nyugtattam meg magam, hogy majd külön teendi meg kedves hazája irányábani tartozását. Vajha szép példáját a többi, Erdélyből ideig-óraig kiszármazott hazámfiak is követnék. Nem tudom, helyes-e, de nekem úgy tetszik, hogy az erdélyi értelmiségnek külön szerepe és feladata van, mi az idevaló szászokkal és oláhokkal közvetlen érintkezésből és politikai egytestűségéből foly, hogy t.i. nekünk erdélyieknek együtt itt benn a mi hegyeink között kellene továbbra is az ipari, civilizatioi és tudományos verseny csendes és békés harcát megküzdenni, s a küzdés terét a magyar elem számára – ha lehet – megtartani. Ezért is én önököt s minden künn élő honfitársaimat egykor ismét mind itt benn szeretném látni Erdélyben, velünk, közöttünk, sorainkban a tanszékeken, egyesületek és múzeum sat. élén. Vajon nem tévedek-e felfogásomban, tisztelt tanár úr?

Isten áldja tartós jó egészséggel! Üdvözli

*tisztelő honfitársa, szolgája
Gróf Mikó Imre*

*Kolozsvártt, február 6-ikán 1857.*⁹

A fenti válaszlevél vétele további együttműködésre sarkallta Brassait, s az április 8-i újabb levelében már arról ír, hogy „honom oltárára keletkező Erdélyi Múzeum számára” szeretne újabb áldozatot tenni, különösen pártoló tagok szer-

8 Gróf Mikó Imre leveleskönyve, V/1. köt.

9 Uo.

vezése által. Első eredményként Lamperth Róbert közismert pesti könyvkiadó és kereskedő támogatásának megnyerését említi, aki minden nála megjelenő könyv egy példányát a Múzeum számára felajánlotta. Alighanem azon nagyjelentőségű elv megvalósulásának első lépését értük tetten ebben a levélben, amely később rendszerré vált, s a könyvtári állomány folyamatos gyarapodását eredményezte a kiadók legfrissebb kiadványainak eljuttatásával az EME könyvtára számára. Emellett pénzbeli megajánlásokat is szerzett Brassai.¹⁰

Gróf Mikó már április 16-án válaszolt a „tisztelt tanár úrnak”, köszönetét fejezte ki újabb hozzájárulásaiért, amelynek folytatásáról tovább egyeztetnek a „múzeumi intézet” végleges megalakulása után. Mikó azt is örömmel vette tudomásul, hogy Brassai az akadémia matematikai osztályán tartott „Az algebrai fogalmakról és ezek geometriai alkalmazásáról” című előadása „új eszmékben gazdag”, s szeretné, ha „még gyakrabban lenne alkalma a magyar olvasóközönségnek¹¹ ily lélektápláló épületes s nevére igazán méltó tudományos értekezésekkel találkozni!”¹² A levelezésnek további részletei nem kerültek elő, de a rendelkezésünkre álló kétszeri levélváltásból levonható néhány következtetés, ezek:

1. együttműködési készség mindkét fél részéről;
2. korábbra utaló, s most újra megerősített bizalom;
3. Mikó haza várja Brassait s minden künn élő honfitársait.

Amire külön is érdemes odafigyelni: mindketten „Erdélyi Múzeum”-ot emlegetnek, de Mikó előrebocsátja, hogy az Egyesület forma szerint is meg fog alakulni, amely a tervezett „múzeumi intézet”-et ténylegesen életbe fogja léptetni, tehát az Egyesület a múzeum létrehozásának eszköze lesz. Ennek hangsúlyozása a későbbiek szempontjából lényeges, hiszen Brassait majd 1859-ben az egyesületet alakító közgyűlés múzeumórnek fogja megválasztani.

Hangsúlyozzuk azonban, hogy Mikó az egyesületet nemcsak múzeumot fenntartó intézményként gondolta el, hanem olyan akadémiai jellegű szerveződéssnek, amely a múzeumi anyag feldolgozásával tudományos munkát fejt ki. De egyik cél sem önmagáért való, hanem a magyarság erősítését és haladását szolgálja. Ezt a gondolatot az alapító többször kifejtette és megismételte, de talán a legtömörebben és legvilágosabban az EME 1860-ban tartott első tudományos ülésén. Mikó a megnyitó beszédében mondotta el, hogy az Egyesület feladata:

4. kinyomozni, egybegyűjteni az Erdély történelmi és természettudományi megismeréséhez szükséges adatokat;

10 Uo.

11 A felolvasás szövegét közölte a Pesti Napló 1857. 64–65. száma.

12 Gróf Mikó Imre leveleskönyve VII/3. köt.

5. a gyűjtemények feldolgozása által „a nemzeti öntudat ébren, az irodalmi erőket és érdekeltséget munkásságban, következőleg a nemzet erkölcsi összességét szükség- és időarányos növekedésben tartani.”¹³

A bécsi kormány azonban már az alapszabályzatból is száműzni kívánta a tudományos akadémiái jellegű szervezet létesítését, és ezt el is érte, ezért a kutatásnak – amint azt Kelemen Lajos tette – a politikai körülményeket is tekintetbe kell vennie, amikor az EME történetét tanulmányozza.¹⁴ Ugyanis alapításakor az EME csak kényszerből, formailag mondott le a tudományos céljairól

Amint ismeretes, az EME megalakulására 1859. november 23–26-án került sor a Kolozsvárt tartott közgyűlésen, amely gróf Mikó Imrét elnöknek, Lázár Miklóst alelnöknek, Finály Henriket titkárnak, Szabó Károlyt könyvtárosnak, Brassai Sámuel pedig múzeumőrnek választotta. Az alapító közgyűlésen elfogadott szabályzat pontosan előírta a múzeumőr feladatait: „a múzeumi őr, mint a természettudományi gyűjtemények közvetlen őre, e gyűjteményeket rendezi, lajstromozza és felügyeli, felelős mindenről, ami keze alá van bízva.” Köteles gyarapítani a gyűjteményeket, s a mellérendelt „segéddel” kezelni, más gyűjtemények képviselőivel kapcsolatot tartani, valamint a természettudománnyal foglalkozó egyes férfiakkal érintkezést létesíteni. Fontos feladata volt a botanikus kert felügyelete, jó karbantartása. Röviden szólva: Brassait az EME alakító közgyűlése és vezetősége azzal bízta meg, hogy szervezze és gyarapítsa a természettudományi múzeumot, amely akkor az EME tulajdonképpeni múzeuma volt. Pontosítanunk kell azt is, hogy Brassait már akkor helyettes igazgatóvá választották: „a múzeumőr egyszersmind ideiglenesen az igazgató teendőivel is megbízandó.”¹⁵ Tegyük hozzá ehhez, hogy az alapszabályok 26. paragrafusában értelmében az igazgató az egész múzeum „belsejének és az abban levő valamennyi gyűjteménynek felügyelője és működtetője is volt.

Brassai nem késlekedett elfoglalni állását, hogy megkezdhesse munkáját a gróf Mikó által az EMÉ-nek ajándékozott épületben, az akkori botanikus kertben. Lakását is egy ottani kisebb házban rendezte be. Legfontosabb feladata – amint már szó volt róla – a gyűjtőmunka megszervezése volt, amelynek sikerességét bizonyítja a tárgyak folyamatos gyarapodása. Elnöki beszámolójában Mikó már 1860 februárjában meglegedését fejezte ki: „A gyűjtések a múlt tárgyaira nézve mindkét irányban¹⁶ kielégítően folynak, csaknem minden nap újabb és újabb becses küldemények érkeznek bé, elannyira, hogy múzeumunk leendő alkatát

13 Gróf Mikó Imre iratai a kolozsvári „Lucian Blaga” Központi Egyetemi Könyvtárban. 2886. csomó. Közölve: Kolozsvári Közlöny, 1860. március 1. 18. sz.

14 Kelemen Lajos: *Az Erdélyi Múzeum-Egyesület története.* = Emlékkönyv i. m. 5–79.

15 Az Erdélyi Múzeum-Egyesület alakító közgyűlésének jegyzőkönyve. 10.

16 Történelmi, illetve természettudományi irányban.

annak egybegyűlt elemeiben már is mintegy előre láthatni.”¹⁷ Boros György szerint az 1859-től 1872-ig folytatott gyűjtés eredményeként a természettudományi gyűjtemény már elfoglalta az épületben rendelkezésre álló egész tért.¹⁸ Évi jelentéseiben Brassai pontosan beszámolt a gyűjtés eredményeiről, valamint a múzeumi anyag rendezéséről is. Az 1866–1869-i jelentésekben az érdeklődő részletes beszámolót talál a természettudományi múzeum különböző osztályainak gyarapodásáról.¹⁹ Brassai azért nem mindig volt elégedett az elért eredményekkel, az 1868-i jelentésében például erről a következőket írta: „Megjegyzem általában, hogy múzeumunk egyik fő célját, u.m. Erdély ásványtani, geológiai és paleontológiai termékei kiegészítését semmi más móddal el nem érhetjük, mint e végre rendezendő és eszközlendő tudományos utaztatásokkal. Ezt az igazságot nem egy, de több közgyűlés elismerte. Némi alapot is vetett foganatosítására. Hogy mégis ez értelemben egy fél lépésnél több nem, s a lefolyt évben ennyi sem történt, arról számoljon aki tud, én nem tudok, nem is kötelességem, de megemlítem a tényt, annak tartottam.”²⁰

Munkásságát segítette a neves természettudós Herman Ottó, akit maga mellé vett s mint „muzeumi conservator” dolgozott ő Brassainak, visszaemlékezéseiben köszönetet mond azért, hogy a tudományos pályán elindította.²¹ Brassai munkájának eredményességét mi sem bizonyítja meggyőzőbben, mint az a tény, hogy 1864-ben a természettudományi múzeum megnyitotta kapuit a látogatók előtt. Hadd említsük meg azt, hogy a múzeumi munka mellett gondja volt a botanikus kert fejlesztésére is, ahova össze szerette volna gyűjteni Erdély flóráját.²²

A kezdő éveknél azért volt kiemelkedő jelentősége az EME történetében, mert akkor alakult ki az intézmény szerkezete. Bár ennek alig van (ha egyáltalán van) nyoma, az EMÉ-vel, illetve Brassaival foglalkozó irodalomban, más forrásaik alapján valószínűnek látszik, hogy ezt a struktúrát nem kis mértékben Mikó és Brassai véleménye határozta meg, ami feltételezte folyamatos eszmecserejüket. Mindenről valószínűleg azért nem sikerült ezért megfelelő forrásokat feltárni, mert az EME régi irattára hosszú idő óta hozzáférhetetlen a kutatás számára.

Említettük, hogy Brassai a természettudományi múzeum megszervezésére kapott megbízást az 1859 novemberi közgyűléstől, de nem lehet vitás, hogy az EMÉ-t szervező Mikó erről már a közgyűlés előtt megbeszéléseket folytatott

17 Gróf Mikó Imre iratai. *Idézett hely.* 2886. csomó.

18 Boros György: *i. m.* 206.

19 Az Erdélyi Múzeum-Egyesület évi tudósítása. 1866–1869. (szerk. Finály Henrik) Kolozsvár, 1868: 26–30; 1867: 66–67; 1868: 16–18; 1869: 16–20.

20 Uo. 1868–69. 67.

21 Idézi Mikó Imre: *i. m.* 93.

22 A botanikus kert a gróf Mikó által adományozott mintegy 12 (mások szerint 10) kataszteri holdat kitevő területen feküdt, amely az 1872-ben létesített Kolozsvári Tudományegyetem birtokába került, ahol a klinikák felépültek.

vele. Következésképpen kettőjük egyetértésével alakult ki az egyesület és múzeumának kettős – történeti és természettudományi – szerkezete. Erről forrásaink beszélnek.

Az EME első tudományos ülészakán 1860-ban Mikó a következőket mondta: „múltunkra [...] két vád terhe nehezedik: egyik, hogy a hazai történetek, másik, hogy a természettudományok alapos művelését elhanyagoltuk.” Ezt a bírálatot elfogadva az EME elnöke mindkét nagy tudományág művelését alapelveként határozza meg, s bízik a megvalósíthatóság lehetőségében. „Az arányt, melyben a *történelem* és *természettudomány* (kiemelés gróf Mikó Imrétől) az egyesület által művelve, s a kiadandó évkönyvekben képviselve lesz, a két szak munkásainak ügyszeretete és tevékenysége fogja meghatározni. Az igazgató választmány egyenlő rokonszenvvel van mindkettő iránt; meg van győződve, hogy a hazai műveltség érdekében egyik oly szükséges, mint a másik, s szívéből óhajtja, hogy a tudomány e mindkét ágánál számos és erős képviselői legyenek, akik között testvéries verseny az irodalomnak dísz, a közműveltségnek terjedést, a polgári jóllétnek gyarapodást eszközöljön. Önként értetik, hogy az eredmények előállítására nézve – mint a közgyűlés bizalma által e tisztos polcra állítottak – közvetlen felelősséggel – az igazgató választottság tagjai tartoznak.”²³

A „tisztes polcra” állítottak közt találjuk Brassai Sámuel, aki a természettudományokért felelt, és akire a Mikó által előbb említett évkönyvek szerkesztésének feladata is hárult. Közben szakosodás kezdődött az EME-ben; az eddigi tapasztalatok azt kérték, hogy a kezdetben együtt, egy csoportban működő két tudományágot, a történelmit, illetve a természettudományit különválasszák, ezért 1861. február 6-án megalakították az EME történeti, illetve természettudományi szakosztályát.

Brassai nevét ugyan nem találjuk egyik szakosztály lajstromán sem, de más forrásokból megtudjuk, hogy ő a természettudományi szakosztályban működött, és ennek nyomait az általa szerkesztett évkönyvekben is megtaláljuk. Az első évkönyv 1861-ben hagyta el a sajtót, melynek előszavában Brassai állást foglalt a Mikó által felvázolt kérdésben: „Hasítsuk a tudomány mezejét két nagy tagra, u.m. *história* és *természettudományira*”, írta, majd kifejtette, hogy bár mindkét tudományágot felkarolták már korábban is egyes erdélyi tudósok, ez azonban nem volt elegendő az alaposabb honismerethez, mert hiányzott a magányos törekvéseket serkentő „középponti intézet”. Most viszont, írja Brassai, nagyrészt gróf Mikó Imre fáradozásai nyomán létrejött a Múzeum-egyesület, amelynek évkönyve törekedni fog arra, hogy a keretében folyó munkát megismertesse az érdeklődőkkel.²⁴ Az előadások is az említett két szakosztályban folytak, a természettudományi szakosztály első ülését 1861-ben tartotta, amikor Brassai fel-

23 Gróf Mikó Imre iratai. *Idézett hely.* 2886. csomó

24 Az Erdélyi Múzeum-Egyesület évkönyvei. I. 1859–1861, IV., VI.

olvasta Hauchard József értekezését a parajdi sóbányában keletkezett hulladék sziksó-gyártás általi hasznosításáról. Az előadások írásos változatát az évkönyvek közölték, amelyekben megtaláljuk az elhangzottak rövid kivonatát is. Ezek tartalmi elemzése nem tartozik e tanulmány feladatai közé, hanem külön kutatást igényel. Itt csak a szerkesztő Brassai nyilvánvaló törekvésére szeretnénk felhívni a figyelmet.

Először is arra, hogy bár a történeti s más humán jellegű közlemények nagyobb tért foglaltak el az évkönyvekben, jelentős volt a természettudományi írások száma is. A két tudományág termésének aránya a tudományművelők megoszlásából is következett: a történelmi szakosztályban 1861-ben 17-en íratkoztak be, viszont a természettudományiban csak heten vettek részt. Az előbbieket lajstromán olyan neveket olvashatunk, mint Jakab Elek, Kövály László, Kriza János, Sámi László, Dózsa Dániel, a természettudományi szakosztályban ekkor még nem találunk az előbbiekhöz hasonlóan kiemelkedő nevet, de nem lehet vitás, hogy az akkori idők legjelentősebb és elismertebb tudósa Brassai Sámuel, a természettudományi osztály rangját felerősítette. És ezt azért is okkal mondhatjuk, mert ő nemcsak szervezője, de gyakori előadója is volt az üléseknek. Előadásai s felszólalásaiából az ő polihisztorsága is kiderül, de nagy tájékozottsága is a világ tudományos eredményeiről, nem véletlen, hogy számos könyvismertetőben hívta fel a figyelmet a külföldi tudományosság eredményeire.

1861-ben előadást tartott az ózonról, a napfogyatkozásról, a természet erejéről, a naptárról; 1862-ben az élet kezdeteiről, 1863-ban – és ez sem volt véletlen – a természettudományi múzeumokról értekezett. Az évkönyv első kötetében tanulmányt tett közzé *A növénytéplálkozás ügye napjainkban* címmel, a második kötetben *Az Exakt tudományok követelése*i című írását adta közre. Szerkesztői erejéről tanúskodik az is, hogy több olyan kérdésről közölt az általa szerkesztett évkönyvekben híradást, amelyek messze meghaladták Erdély határait. Példaként megemlíthetjük a szilágysomlyói kincsek megtalálásáról szóló közlést, a székelyudvarhelyi Református Kollégium régi kéziratairól szóló beszámolót, az EME könyvtárának 16. századi nyomtatványainak ismertetését, a meteorológiai mérések adatait közlő, valamint a technológia eredményeiről írt tájékoztatókat. Meg kell említenünk azt is, hogy amikor Kolozsvárt tartózkodott, rendszerint Mikó Imre gróf elnökölt az értekezleteken, de Brassai volt a gyakori hozzászóló. Úgy gondoljuk, hogy Mikó és Brassai együttműködése egyik záloga volt a jó kezdeteknek.

Az irodalomból és a forrásokból az is kiderül, hogy bizonyos években, így 1863–64-ben bizonyos nézeteltérések is felléptek Mikó és Brassai, valamint utóbbi és környezete között. Ennek oka egyes szerzők szerint az lehetett, hogy olykor „Mikó túlságosan érezte a köztük levő társadalmi különbséget.”²⁵ Ezért

25 Mikó Imre: *i. m.* 98.

Brassai sértődötten beadta lemondási nyilatkozatát, de az 1864-es közgyűlés megoldotta a felmerült problémát. (Véleményünk szerint a nézeteltérések valódi oka más lehetett, de ennek részletes kutatása még felderítésre vár.) Volt ugyan még konfliktusa Brassainak egyik munkatársával, Pávai Vajna Elekkel is, de ez is megoldódott, és nem akadályozta munkája továbbvitelét. Az EMÉ-vel való szoros kapcsolata voltaképpen csak a Kolozsvári Tudományegyetem megalakulásával lazult meg, amikor rektorhelyettesnek nevezték ki, és egyetemi diplomát kapott, de az együttműködés szálai továbbra is fennmaradtak. Érdekes viszont, hogy 1883-ban az akkor létrehozott Bölcsész-, Nyelv- és Történettudományi szakosztályba íratkozott be. Jelenléte ebben a szakosztályban idős kora ellenére sem volt formális: az 1874-ben indított Erdélyi Múzeum című folyóiratban 12 tanulmányt közölt különböző témákról,²⁶ a legértékesebbeket bizonyosan a nyelvészet területéről. De ezzel más tanulmány foglalkozik.

Az előbbieken nyomon követtük Brassai Sámuel és az EME viszonyának alakulását. Láttuk, hogy Brassai kereste és megtalálta a helyét az Erdélyi Múzeum-Egyesületben, amelynek elindításában és működésének különösen első évtizedében meghatározó jelentőségű munkát végzett a természettudományi múzeum megszervezésével. Ebben az időben gróf Mikó Imre egyik legkiemelkedőbb munkatársa volt. Szerepe volt az egyesület szerkezetének alakításában is. Mindezekért az EME történetében Brassai Sámuel tudományos szervezőként, alkotó tudósként, tudományterjesztőként és szerkesztőként egyaránt kiemelkedő hely illeti meg. Az EMÉ-ben végzett munkája ugyanakkor nagyon fontos része egész életművének.

26 Vö. az Erdélyi Múzeum Név- és Szakmutatója 1874–1917; 1917–1930. (Összeállította Valentin Antal és Entz Géza.) Kolozsvár, 1942.

DOMOKOS MARIANN

KRIZA JÁNOS MESEGYŰJTÉSE
ÉS A *VADRÓZSÁK*

Ez a tanulmány az ELTE BTK Folklore Tanszékén védett szakdolgozat két fejezetének rövidített változata.¹ A terjedelmesebb változatban célom volt Kriza János mesegyűjtésével összefüggésben feltárni azt, hogyan alakult a folklór órális műfajaira vonatkozó sajátos műfajelmélet a 19. században, hogyan szakadt el az irodalomelmélettől és alakult ki egy önálló műfaji struktúra a folklorisztikai irodalomban. Kriza János az MTA Kézirattárában őrzött kéziratos mesehagyatékának vizsgálata és a Kisfaludy Társaság által közvetített minták alapján arra kerestem a választ, hogy az első népköltési gyűjtésekben milyen lejegyzési-rendezési elvek érvényesültek, és ezek hogyan határozták meg a későbbi kutatás irányát. A folklorisztikai kutatási hagyomány kialakulását a nemzeti paradigma, a folklorisztika módszertani változásai, a folklór-műfajelmélet kialakulása és a folklorisztikai szakterminológia alakulásának segítségével, a folklór szövegek textológiájának sajátosságait pedig Kriza János meseszövegei alapján kívántam bemutatni. Levéltári vizsgálódásaim során nagy hasznomra vált volna egy, a Kriza levelezését tartalmazó kötet vagy annak mutatója. Mivel ilyen nem létezik, hasznosnak találtam összegyűjteni a kiadott és a kiadatlan levelezésre vonatkozó adatokat. Ezt és az MTA Kézirattárában őrzött Kriza-mesék általam készített szövegkataszterét terjedelmi okokból ezúttal elhagytam.

A most közölt írást két összetartozó, de egymástól jól elkülöníthető részre osztottam. Az első a Kriza-filológia kiinduló forrásszövegének, a *Vadrózsák* különböző kiadásainak összevetését és textológiai tanulságait ismerteti, a második, ezzel összefüggésben, a Kriza János nevéhez kapcsolható kiadott és kéziratos népköltési szövegekről (különös tekintettel a népmesére) való ismereteket foglalja össze.

A téma kutatásához Faragó József és Kovács Ágnes Kriza mesegyűjtésére vonatkozó írásaiból kellett kiindulni,² valamint szükséges volt a kiadott szövegek összevetése Kriza és gyűjtőinek feljegyzéseivel. Kriza életrajzát a bőséges szakirodalom alapján áttekintettem.³ Mivel Kriza-mesék a *Vadrózsák* kiadásait nem számítva is közel tucatszor láttak napvilágot, hasznosnak találtam azokat

1 Az eredeti szöveg: Domokos M. 2004. Témavezető: Verebélyi Kincső.

2 Faragó J. 1943., 1956., 1965., 1979., 1990., 1994-1995.; Kovács Á. 1982.

3 Ebben segítségemre volt a Bereiné Vasas Andrea – Podlovicsné Hárskúti Katalin által összeállított Kriza János bibliográfia. (Kiadja a II. Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár, Miskolc, 1986.)

egy összehasonlító táblázatban ábrázolni, megjelölve az első kiadásokat. Ezt külön jelmagyarázattal a függelékben mutatom be.

Kriza János hagyatéka és a *Vadrózsák* kiadásai

A 19. századi népköltészet fontos és érdekes, szinte emblematikus alkotása Kriza János székely népköltési gyűjteménye. A *Vadrózsák* 1863-as I. kötetének megjelenése után tizenkét évvel határozott úgy a Magyar Tudományos Akadémia, hogy támogatja Kriza székely népköltési gyűjtése második kötetének kiadását. Kriza már nem tudta sajtó alá rendezni a kiadásra szánt anyagot, mivel 1875. március 26-án elhunyt. A rendezetlen kézirat a Kisfaludy Társasághoz került. Már az 1860-as években Gyulai Pál (1861-től ő a szerkesztője a *Magyar Népköltési Gyűjteménynek* [MNGY]) központosító törekvése és tudományos becsvágya⁴ némiképp Kriza ellenében dolgozott. Faragó József idézi Gyulai Pál Szabó Károlynak 1862. június 23-án írott levelét. „...Krizának nem szólottam semmit. Ha valami kitűnőt kapsz, küldd Aranyinak, s általában inkább nekünk gyűjts, Kriza úgy is elég gazdag. [...] Elég lesz, ha neki csak egy pár darabot adsz, különben is neki elég módja lesz még gyűjteni, de nekünk Pestről kevesebb...”⁵ Talán ez is közrejátszhatott abban, hogy a *Vadrózsák* második részeként ismert MNGY III. kötetében, Kriza halála után hét évvel, 1882-ben, csupán hatvannyolc népköltési alkotás, főként balladák és dalok szerepelnek Kriza gyűjtéséből, bár ő maga meséket, mondákat, babonákat, álmokat és népszokásokat is szeretett volna közreadni a *Vadrózsák* II. kötetében.⁶

Felmerül a kérdés, teljes egészében felkerült-e Arany Lászlóhoz és Gyulaihoz Kriza gyűjtése. Továbbá kérdés az is, hogy mi lett a ki nem adott hagyatéka sorsa.

Sebestyén Gyula 1911-ben az MNGY XI–XII. kötetében jelenteti meg a *Vadrózsák* második kiadását.⁷ Itt közli Kriza önéletrajzát, fényképét, a Kriza és Gyulai 1861 és 1864 között zajló levelezéséből tizenkét levelet,⁸ továbbá a szerkesztő kritikai jegyzetekkel egészíti ki az egyébként „érinthesetlen kánonszövegnek” tekintett első kiadást. A népmeseanyag jegyzetelését az eredeti tervvel szemben sajnos Katona Lajos már nem végezhette el, így Kálmány Lajos és Berze Nagy János mesejegyzeteinek felhasználásával azt Sebestyén Gyula készítette. Egészen 1956-ig a levelezéséből való mutatványok közlésén kívül senki nem foglalkozik Kriza kéziratot hagyatékával.

4 Faragó J. 1965.124.

5 Faragó J. 1965.122.

6 Kriza J. 1911. 382.

7 Kriza J. 1911.

8 Kriza J. 1911. 378-416. A közölt levelek kelte: 1861 dec. 30., 1862 júl. 11., aug. 12., okt. 29., nov. 7., nov. 19., dec. 9., 1863. jan. 9., okt. 4., dec. 19., 1864. máj. 26., okt. 4.

Viski Károly 1943-ban három kötetben kiadja a szintén kánonként értékelt *Vadrózsákat*.⁹ Az első kötet a balladáké és a daloké. A másodikban további dalok következnek, aztán a táncszók és a találós kérdések, az utolsó kötetben hozza a népsajátóságokat, a népmeséket, valamint a tájszótárt. A záró tanulmány hiányzik, de még feltűnőbb, hogy a jegyzeteket is elhagyták. A biztosan nem népi eredetű szövegeket nem hagyják a kötetben, az „íróktul” cím alatt közölt verseket szűrve közlik.¹⁰ Ez a közlés a második, szöveghű kiadásként vonult be a tudományos gondolkodásba. Nyomdatechnikai okokból a zárt e-ket két ponttal (ë) jelölik. A szöveghűségért egyébként Fónagy Iván felelt.

A Gunda Béla által szerkesztett *Vadrózsák*-kötetet¹¹ a Magyar Népművelők Társasága adta ki ugyanebben az évben, kimondottan mozgósító, népszerűsítő szándékkal. A kötet szemelvényeket közöl a gyűjtemény dal, ballada, gyermekjáték és találós szövegei közül.

A következő kiadás az 1956-ban Kovács Ágnes és Gergely Pál gondozásában megjelent *Székely népköltési gyűjtemény* (SZNGY).¹² Ez az elveszettnek hitt kézirat anyag felhasználásával készült válogatás. Kriza eredetileg hat szakaszra osztotta anyagát a *Vadrózsák*ban: I. Balladák, dalok és rokonművek, II. Táncszók III. Találós mesék, IV. Népsajátóságok, V. Népmesék, VI. Tájszók. Ehhez képest az SZNGY-ben négy fő csoportot (I. Balladák, II. Dalok, III. Vegyes műfajok, IV. Mesék) tizenkét alcsoportra (II/1. szerelmi dalok, 2. kiházasítók, párosítók, 3. katonadalok, 4. bujdosódalok, keservek, 5. vidám dalok, csúfolódók; III/1 regős-ének, 2. gyerekdalok, gyerekversek, mondókák, 3. táncszók, 4. hangutánzók, 5. találós versek, találós kérdések, 6. szólásmódok, közmondások, 7. álmok) bontva hozzák. Elhagyták Kriza Tájszótárát és az 1863-as kiadás záró tanulmányát is. Helyette saját szerkesztésben közlik a kötet végén a szövegekből kiválogatott tájszavakat. A *Vadrózsák* meséi közül hármat elhagytak, viszont közölték az MNGY I. és III. kötetében megjelent mesék közül ötöt, a *Magyar Nyelvőr*ben 1873-ban megjelent mesét, valamint a kiadatlan szövegek közül huszonhetet. Érdemes volna azonban alaposabban tanulmányozni az újonnan hozott szövegeket, ugyanis ezek némelyike a kéziratban töredékes, vagy nem szerepel. Az összes meseszöveg azonban megtalálható legépelve az Ethnológiai Adattárban, helyenként olyan ceruzás megjegyzésekkel, mint „jó, befejezendő, vagy átírandó (!).¹³ A függelék Ürmösi Sándor kéziratos Naplójegyzeteit közli, valamint Kriza gyűjtőivel és Gyulaival folytatott levelezéséből hoz tizenegyet. A levelek egy részét már Sebestyén is közzétette (hetet a Gyulainak írt levelek közül), a többi a kézirat népművelők

9 Kriza J. 1943a.

10 Kriza J. 1943a. Az íróktul c. fejezet a II. kötet 176. o.

11 Kriza J, 1943b.

12 Kriza J. 1956, Az első kiadás (1863) mellett az összehasonlító táblázatban külön is feltüntették.

13 Például 19035/C 150. vagy 175. Ethnológiai Adattár.

költési szövegekkel együtt a kiadás előtt hat évvel került elő¹⁴ (Kiss Mihály levele Krizának 1862. május 22. és 1862. június 20., Tiboldi István levele Krizának 1862. május 24., Kriza levele Filep Elekhez é. n. „Nagyobb örömet semmi sem...”).

A kiadás esztétikai szempontú szöveggözlése a mai helyesírás szabályait alkalmazza, a mellékjeleket nem tüntetik fel. A jegyzetekbe csak azok az adatok kerültek be, amelyek a kiadáskor helytállóak voltak.

A kötetben rosszul szerepel Kriza árkosi mesegyűjtőjének keresztnéve: Lőrinczi István (451. o.) – helyesen Lőrinczi Elek. A mesejegyzékben nyilvánvaló elírás a másik árkosi gyűjtő, Kiss Mihály gyűjtési helye: több helyen is Udvarhelyszéket írnak, ami helyesen Háromszék megye.

Faragó József 1975-ben jelenteti meg a *Vadrózsák* hatodik kiadását.¹⁵ Az összes eddigi kiadás közül ez a legnagyobb példányszámú. Törekedett arra, hogy a kiadványból mellőzze a nem népköltészeti anyag közlését. Éppen ezért két fejezetet, az ismeretlen szerzőktől és az íróktól való *Vadrózsák*-beli verses anyagot, illetve az ehhez tartozó jegyzeteket nem közli. A záró tanulmányt ő sem tartja szükségesnek közzétenni. Az ezeken túl is előforduló kihagyásokat szögletes zárójellel ([...]) jelöli. A cenzúra miatt az eredetiből kihagyott szavakat helyenként pótolja (például k...h helyett Kossuth). A sajtóhibákat kijavítva közli, így az eredeti sajtóhibák jegyzékét feleslegesnek tartja mellékelni. A zárt é hangoikat jelöli, de a többi mellékjelet ő sem közli. Mindezeket figyelembe véve az ő kiadása sem tekinthető kritikainak, saját bevallása szerint is inkább népszerűsítő jellegű kiadvány.

Kriza János népmesegyűjtéséről

Kriza János a *Vadrózsákban* húsz mesét közöl.¹⁶ Előtte biztosan az ő gyűjteményéből való két meseközlésről tudunk csak, az egy évvel korábbi *Szépirodalmi Figyelőben* megjelent *Igazság és Hamisság* címűről és a *Szépirodalmi Lapokban* tíz (!) évvel korábban megjelent *Az első ember esete, egy vén székely után* című közléséről.¹⁷ Itt kell megjegyeznünk Kőváry László 1852-ben a *Hölgyfutárban* hozott három, cím nélküli meséjéről (A *Vadrózsák*, a SZNGY és a kéziratos hagyaték alapján: *Az apám lakodalma, Megindulék a malomba* és *Virágszál királyfi*), hogy ezeket valószínűleg (!) Kiss Mihály, Kriza János árkosi gyűjtője beemelte a *Vadrózsák* szövegei közé. Az MNGY I. kötetében még egy mese, *A halhatatlanságra vágyó királyfi*, és egy legenda, valamint 1873-ban a *Magyar Nyelvőrben* *A kutya kabala* című mese látott napvilágot.

14 Az eredeti levelek megtalálhatók: MTA Kézirattár Ms 930/1–15

15 Ennek újbóli kiadása 2002-ben jelent meg a Kriterion Könyvkiadónál.

16 A meséket l. a függelékben

17 *Szépirodalmi Figyelő* 1862. jan. 2. 9. sz. *Szépirodalmi Lapok* 1853. 35. sz. 547–551.

Összesen ennyi, azaz huszonkettő jelent meg Kriza életében a feltehetőleg másfélszáznál is több hozzá beküldött népmeséből.

Az MTA Kézirattárában őrzik Kriza János kéziratos mesegyűjtését. A Kriza neve alatt katalogizált anyagok között hat kötetben találtam meséket.¹⁸ Ezeknek azonban nem mindegyike származik Kriza és gyűjtői köréből és – bár a katalóguscédulák helyenként erről is mást mondanak – nem csak meséket tartalmaznak. A hat kötet összesen hatszázhetven lapból áll, ez százhatvankét mesét, hetvenegy találós kérdést, tizenkét álmodot, néhány néphitszöveget, továbbá balladákat, táncszókat, nép- és műdalokat jelent. A kötetekben újságkivágások (nyomatásban megjelent balladaszövegek), egy előfizetési felhívás a *Keresztény Magvetőre*, egy töredékes levél, valamint a népdalok között egy kísérő tanulmány is megtalálható P. Tóth Kálmán aláírásával. A mesék közül félszáz biztosan nem Kriza gyűjtéséből való. Ezek Arany László és feltehetőleg Török József gyűjtései.

A kéziratok sorsáról annyi ismeretes, hogy azokat Kriza halála után özvegye felküldte a Kisfaludy Társaságnak, pontosabban az MNGY szerkesztőinek: Arany Lászlónak és Gyulai Pálnak. Ők a hagyatékából huszonkilenc balladát, harminchárom népdalt és csupán öt mesét (*Szerencsének szerencséje*, *A tejkút*, *Mondjad hát: széna!*, *A három árva legény*, *A táltos királyleány*) válogattak ki, és közöltek az MNGY III. kötetében. Ezt nevezik a *Vadrózsák* második kötetének. 1886-ban Arany László édesanyja halála után kiköltözött az Akadémia épületéből, és szobájából a Kriza-hagyaték az MNGY szerkesztése során összegyűlt hatalmas népköltési anyaggal, valamint Arany János hivatali irataival együtt lekerült az Akadémia pincéjébe. Itt akadt rá az 1949–50-ben végzett épülettartozás és pince-átalakítás során Gergely Pál, aki akkoriban Kodály Zoltán személyi titkára és mellékállásban az épület gondnoka volt. Elmondása szerint 1949 őszén ilyen minőségében értesült „Horváth bácsitól”, a portástól, hogy a munkások a pince elzárt rekeszeiből papírokat dobálnak ki. „Én leállítottam ezt a vandalizmust. Valóban egy kosárral kihajítottak. Éppen azt mondja: Hát ezek csak olyan penészes papírok! – De kérem, ezek között nem kisebb ember volt, mint Krizának, a *Vadrózsák* anyagának második kötetének nagy része. Hát kérem, ezen már nem lehetett segíteni, amit megsütöttek, vagy amit elégettek, [...] pechünkre úgy kerültek a pincébe, hogy [...] a meseanyagot odaöntötték a csupasz földre és éppen a Kriza került alól. Ezért rohadt el a meséknek több mint a fele. Talán... nem tudjuk megállapítani, mert ami nincs, nem tudjuk mennyi volt!”¹⁹

18 Irodalom 4-r 409 I-IV. Kriza Jánoshoz beküldött népmesék címmel; Irodalom 4-r 412 Kriza János gyűjteménye címmel; Irodalom 4-r 414 Kisfaludy Társaság gyűjteménye címmel.

19 Kovács Ágnes beszélgetését Gergely Pállal 1981-ből szintén az MTA Kézirattára őrzi (Ms 4163/108 2/1983). Tudomásom szerint az interjú eddig nem volt publikálva (bár a xerox-másolaton is jól látszik, hogy korrektúrázott szövegről van szó), jóllehet a kéziratok rendszerezésére vonatkozó primer információkat tartalmaz. Teljes szövegét lásd: Domokos M. 2004. melléklet.

A hozzávetőlegesen tizenegyezer lap²⁰ folklór-anyag között Gergely Pál megtalálta Kriza János és gyűjtői ezerhatszáz lapnyi, részben átpenészedett kéziratait.²¹ Némi zűrzavart okoz a lapok pontos számának megbecsülésében, hogy Gergely egy másik cikkében hatezer lapnyi népköltési anyagról beszél.²² Nehezen elképzelhető, bár nem kizárt, hogy a tizenegyezer folklórlapból ötezer lap használhatatlanná vált volna a penésztől. A megmentett anyagban rálelt az 1862-es *Vadrózsák* nyomdakész nyersanyagára is, és mivel elsődleges célja az anyag megóvása volt, leadta a könyvkötőnek a restaurált, de csak nagyjából össze rendezett papírokat. Így történhetett, hogy a Kriza Jánoshoz beküldött, *Népmesék* című hatkötetes iratcsomó első három kötetébe belekerült Arany László és Arany Juliska gyűjtésének több darabja. Ezek közül kb. két tucat azonosítható, azok, amelyek megjelentek Arany mesekötetében.²³

Kovács Ágnes Gergely Pállal készített interjújából kiderül, milyen meg gondolásból készítette el „Pali bácsi” az MTA Kézirattára számára a kötegeket: „Kérem szépen, megmondom: én nem értem rá nagyon foglalkozni ezekkel, csak azt láttam, mesék, versek, satöbbi, gyűjtötte Kriza, 20–30-féle Kriza gyűjtőtől, őtöle is egypár töredék volt, meg javított nyomdakész, a *Vadrózsák* első kötetének, a 62-es (!) megjelenésű *Vadrózsáknak* a nyersanyaga is itt volt. Azzal már nem tudtam mit csinálni, összekötöttük, félretettük. Én nem is tudtam, hogy pár év múlva ez meg is fog jelenni. Elég az hozzá, a könyvkötőnknek [...] leadta a kollégám itten a Berlász a mesegyűjteményt [...] persze senki sem értett hozzá, én se, [...] és nem tudtuk szétválogatni egész pontosan így keveredett bele sajnos az Arany László meg a Juliskának is valami kézírata, egy olyan kötetbe, amin az volt, hogy Krizától. Hát ez a magyarázata, ez a tévedés! Az, hogy hát nem voltunk szakemberek, ez az egyik, meg időnk se!”²⁴

Kovács Ágnes ezernyolcszáz lapnyi székely népköltés- (népszokás-, szó-) gyűjteményről ír a Kriza-anyag kapcsán.²⁵ Bár tudta, hogy az Akadémián őrzött kéziratok nem mindegyike Kriza és gyűjtői köréből való, mégis „mintegy másfél-száz” darab szövegre teszi a Kriza-mesék számát. Valójában az említett hat kéziratból legfeljebb száztizenegy mese tulajdonítható Krizának.

A *Vadrózsák* első kötetében megjelent a már említett húsz mese, az MNGY köteteiben további hét mese (*A kalász eredete/Az első ember* című eredetmondát is a mesék közé szokták sorolni), valamint a *Magyar Nyelvőr*-ben egy mese (*A kutya*

20 Gergely Pál becslése

21 Gergely P. 1975. 420.

22 Gergely P. 1952. 208

23 1862-es és 1872-es kiadást egyesítve 1901-ben adta ki Gyulai Pál (Arany László Összes Művei IV. kötet Magyar népmesék gyűjtése. Franklin Társulat), Arany László eredeti szövegfeljegyzései a kéziratárban még Ms 10.002/VIII.

24 Ms 4163/108 2/1983. 5–6.

25 Kriza J. 1956. 448.

kabala). Ortutay Gyula *Magyar parasztmesék* című gyűjteményének második kötetébe felvette *Az álmát eltitkoló fiú* című Kriza-mesét, amely itt jelent meg először nyomtatásban.²⁶ Kovács Ágnes 1956-ban a már kiadott és a még kiadatlan kéziratok hagyatékából félszáz mesét publikált *Székely Népköltési Gyűjtemény* címen. Ebből huszonhét először jelent meg nyomtatásban. Négy évvel később ifjúsági kiadványként huszonnégy székely népmesét adott ki. Bár a kötet végi zárszóban tizenkét mesét kezelnek addig kiadatlanként, valójában ennél kevesebb, kilenc mese (*Királyfiú Kis Miklós, Csinos vitéz, Aranyhajú Kálmán, Virító Pál, A király húszéves leánya és a három ifjú, A szegény csizmadia és a Szelkirály, A csóka lányok és két cím nélküli hazug mese*) jelenik meg ekkor először. Ezeknek a meséknek sem kritikai, sem tudományos igényű kiadása eddig még nem jelent meg. Az ezután megjelenő mesekötetek egyike sem közölt ismeretlen Kriza-mesét. Mindent egybevetve úgy találjuk, hogy az eddig összesen megjelent Kriza-mesék száma hatvanöt. Ez több mint a fele az MTA kéziratárában talált, Krizának tulajdonított meséknek. A *Székely Népköltési Gyűjtemény* (SZNGY) jegyzetanyaga az Ethnológiai Adattárban található.²⁷ A Kriza-kiadvány számára legépelte anyag nyolcvanöt meseszöveget tartalmaz, ebből ötven megjelent az SZNGY-ben hat az *Álomlátó fiúkban*. Maradt huszonkilenc mese, ami valószínűleg nem jelent meg sehol, vagy legalábbis nem az itt szereplő címen. A nyolcvanöt meséből huszonötnek nem találtam meg a kéziratát az Akadémián. A gépelte oldalak tetején általában megtalálható a kéziratok lelőhelye (például Szép Palkó K IV. 31. 1., azaz a *Szép Palkó* című mese a Krizához beküldött népmesék között a 4-r 409/ IV. kötet 31. lapján kezdődik). Tizenhat meséhez az ismert K jelzés helyett, ami az idézett kötetet jelenti, T jelzés és lapszám következik.

Kriza leveleiből kiderül, hogy a *Vadrózsák* tervezett második kötetét prózai szövegekből, legfőképp mesékből szándékozott összeállítani.²⁸ Ezt Gyulai Pál is megerősíti: „Az első kötetet egy második fogja követni, mely leginkább népmeséket tartalmaz. Nagyrészt ismerem e gyűjteményt.”²⁹ Valószínűsíthető, hogy ennek törzsszövegét Tiboldi István keddi tanító és gróf Mikó Imre gyűjtése adta volna. A levelekből nem derül ki, valójában mennyi meséről is lehetett szó. Tiboldi gyűjtésével kapcsolatban, még ennek nagyságrendjét sem ismerjük. Hatvanhatven³⁰, százötven³¹, négyszáz mesét³² említenek a források. Az adattári gépelte szövegeken jelzett T bizonyosan Tiboldit jelenti, ám ez csupán a Kriza neve alatt

26 Ortutay Gy.–Katona I. 1956. 32–39.

27 EA 19035/A-D.

28 Faragó J. 1965. 128–129. levél Gyulai Pálnak 1868. júl. 11. Péterfmek 1862. márc. 9.

29 Gyulai P. 1989. 614. (Két ó-székely ballada, először megjelent 1862. Szépirodalmi Figyelő 2. 12–16. sz.)

30 Levél Gyulai Pálnak 1862. okt. 29. (Kriza J. 1956. 420.)

31 Levél Péterfi Sándornak 1862. márc. 9.

32 Mészáros J. 1988. 25.

katalogizált kéziratok ismeretében nem volna megállapítható. Összevetve azonban a Tiboldi neve alatt az Akadémián található Irodalom 8-r 178/ITII számú gyűjteménnyel, erről megbizonyosodhattunk.

Mindent egybevetve elmondhatjuk, hogy a Krizának tulajdonított kéziratok mesegyűjtésének nagyjából a fele jelent meg eddig nyomtatásban. (Kicsivel több mint száz mesét őriznek tőle a kéziratárban, és további tizenhatot Tibolditól ugyanitt, mindebből összesen hatvanöt kiadott.) Tudva, hogy Kriza az elsők között fordult a magyar néphagyomány teljessége felé, és munkája az első teljesnek mondható magyar népköltési gyűjtemény, sajnálatos, hogy a kutatók eddig kevés figyelmet szenteltek kéziratok hagyatékának. Tiboldi hagyatéka után kutatva kiderült az is, hogy az Országos Széchényi Könyvtárban őrzik száznegyvennyolc lapnyi adomagyűjteményét. Ez három egybekötött füzet, amely kilencszázhatvanhét számozott szöveget tartalmaz. 1988-ban *Adomák és tanítómesék* címmel Mészáros József marosvásárhelyi könyvtáros-kutató adott válogatást Tiboldinak 1960-ban a Székelykeresztúri Unitárius Gimnáziumban megjelent kéziratából. (A kézirat egy ideig a Marosvásárhelyi Megyei Könyvtárban volt, onnan elkerült, és jelenleg ismeretlen helyen van.³³) A kötetet záró tanulmányban a szerző megpróbálja összefoglalni a Faragó József és mások által megrajzolt Tiboldi-képet. Jakab Elek 1856-ban szólította fel gyűjtésre Tiboldit, aki azonban már 1820-ban foglalkozott népköltészeti gyűjtéssel.³⁴ Ezek Krizához kerülhettek, de feltehetőleg ugyanabban az évben, mint Jakab, Kriza is kér tőle meséket.³⁵ Mészáros valószínűsíti, hogy később Jakab Elek Kriza özvegyétől visszakerítette a hajdan tulajdonában lévő Tiboldi-féle kéziratcsomagokat.³⁶ A Tiboldi-hagyaték így szétszóródott, kisebbik része Budapestre, nagyobbik része Székelykeresztúrra került.

A 19. század második felének néhány alapvető fontosságú folklorisztikai problémáját veti fel Kriza János munkássága.³⁷ Összességében Kriza példáján azt mondhatjuk, hogy a folklór-szövegek textológiájának sajátosságait figyelembe véve árnyalni kell a 19. századi népköltési szövegekről kialakult és elterjedt képet, amely hamisítványként értékeli minden kezdeti folklórgyűjtést. Az a tény, hogy a folklorisztikai textológia a gyűjtéssel kezdődik, ráirányítja a figyelmet a vizsgált korszakban keletkezett kéziratok alaposabb tanulmányozására, ahol ez lehetséges, ott a kiadott anyaggal való összevetés fontosságára. A szájhagyomány után írott kéziratok és publikált szövegek részletes vizsgálata azért is alapvető

33 Olosz Katalin szóbeli közlése.

34 Mészáros J. 1988. 38.

35 Irodalom 8-r 178/1 91. Előzmény a Táncz-mondókákhoz. 1859. máj. 20. K. Kede („Mintegy 4 évvel ezelőtt felszólítottam vala népmondák, példabeszédek, tájszók, népregék 's más affélék gyűjtésére vidékünkön...”)

36 Mészáros J. 1988. 17–18.

37 Lásd például az első és az ún. második Vadrózsa-pert

feladat, mert csak ennek eredményeiből vonhatunk le helyes következtetéseket a kor gyűjtési és lejegyzési elveire vonatkozóan; másként fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a kutatómódszertan történetét csak a részletes szövegismereten alapuló szövegkritika adhatja meg.

Az alábbi összehasonlító táblázat a fontosabb Kriza-meseszövegek kiadását mutatja be. A táblázatban szereplő Kriza-mesék forrásainak rövidítései a következők:

A Kriza János neve alatt megjelent köteteket K-val jelöltem, a számozás kronologikus rendet mutat. Mivel *Vadrózsák* cím alatt egyik későbbi kiadás sem hoz az eredeti kiadáson túl új meseszövegeket, ezért a táblázatban csak az első kiadást tüntettem fel.

K/1 Vadrózsák, 1863, Kolozsvár;

K/2 Székely népköltési gyűjtemény II. 1956, gondozta: Kovács Ágnes, Budapest;

K/3 Az apám lakodalma 1957, szerkesztette: Faragó József, Bukarest;

K/4 Az álomlátó fiúk 1960, válogatta: Kovács Ágnes, Budapest;

K/5 A csókalányok 1972, válogatta: Kriza Ildikó, Budapest;

K/6 Székely népmesék 1989, szerkesztette: Bencsik Gábor, Budapest.

Antológiákban is jelentek meg Kriza-mesék, ezeket a köteteket A-val jelöltem, a számozás kronologikus rendben készült.

A/1 Magyar Népköltési Gyűjtemény I. Elegyes Gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiről 1872, szerkesztette: Arany László – Gyulai Pál.

A/2 Magyar Népköltési Gyűjtemény III. 1882, szerkesztette: Arany László – Gyulai Pál. A/3 Magyar parasztmesék 1956, szerkesztette: Ortutay Gyula – Katona Imre.

A folyóiratokban közölt mesék forrásainak betűjele: F

F/1 Szépirodalmi Lapok 1853. 35. sz. F/2 Szépirodalmi Lapok 1862. jan. 2. 9.

F/3 Magyar Nyelvőr, a római szám itt évfolyamot jelöl: 1873 II. évf. 88–89., 1875 IV. évf. 282., 1886 XV. évf. 568–569.

A táblázatban szerepel az Ethnológiai Adattárban található 85 legépelte meseszöveg. Ezeket EA rövidítéssel jelzem. Az ifjúsági kiadások i jelet kaptak, az első kiadásokat e-vel jelöltem. Az ei azt jelenti, hogy az első kiadás nem tudományos igénnyel készült. Az x-ek azokat a szövegeket jelentik, amelyek szerepelnek az adott kötetben, nem első és nem ifjúsági kiadásként.

A mesemondókat jelöli (ahol meg lehet állapítani): M

RPT: Róka Puskás Tamás

PG: Pucók Geczi bá'

FM: Fa Miska

A gyűjtőket jelöli: Gy

KM: Kiss Mihály

LE: Lőrinczi Elek

TI: Tiboldi István

ÜS: Ürmösi Sándor

GS: Gálffy Sándor

GI: Gálfalvi István

BL: Bak László

A gyűjtés helyét jelöli: Gy.h.; ahol ismert a település, ott minden esetben azt adtam meg a megye feltüntetése nélkül:

Székelykeresztúr: Szk (Udvarhelyszék m.)

Árkos: Á (Háromszék m.)

Kolozsvár: K (Kolozs m.)

Demeterfalva: Df (Udvarhelyszék m.)

Ahol csak a megye ismert, ott azt jelöltem:

Udvarhelyszék: U.m.

Háromszék: H.m.

Nagyküküllő: N.m.

A kéziratos lapszámokat is érdemesnek tartottam feltüntetni. Ezeket KZ-vel rövidítettem. (Mindegyik az MTA könyvtárának Kézirattárában található.)

K/I-IV Kriza Jánoshoz küldött népmesék I–IV.

K/V Irodalom 4-r 412 Kriza János Gyűjteménye

K/VI Irodalom 4-r 414 Kisfaludy Társaság gyűjteménye

T/I-III Irodalom 8-r 178. Tiboldi István: Gyűjteménytöredékek.

Két esetben (45. és 90. sz.) nem találtam meg az eredeti kéziratát az Ethnológiai Adattárban található jegyzetanyag (EA 19035) hivatkozásainak, ezért itt az ő oldalszámait közöljük.

A táblázatban szereplő Kriza-mesék (kiadott szövegek és az adattári gépiratok címei)

1. Szép Palkó
2. Az Igazság és Hamisság utazása
3. A vadász királyfiak/A három vadász királyfiú
4. A rossz fonóleányból lett királyné/A rossz fonóleány
5. Az irigy testvérek
6. Rózsa vitéz/Rózsa királyfi
7. A deákot erővel királlyá teszik/A deákból lett király
8. A két gazdag ember gyermeke
9. Az aranyszörű bárány
10. Az apám lakadalma
11. A rest macska
12. A Szerencs és Áldás
13. Mirkó királyfi
14. A möndölöcskék/A kicsi báránykák
15. Tündér Erzsébot/Tündér Erzsébet
16. Halász Józsi
17. Csihán királyurfi
18. Megölő Istéfan
19. A huszár és szolgáló
20. Az ördög kilencz kérdése
21. A tehéntől lett gyermek
22. Borsszömű Jankó
23. Szerencsének szerencséje
24. Pávatoll
25. A fekete grófkisasszony
26. A szegény bujdosó legény
27. A halhatatlanságra vágyó királyfi
28. Királyfia Kis Miklós/A síró-nevető szemű király/Tarigari
29. A két árva/Az özfiú
30. A három öreg néno
31. Jancsika/A tejkút
32. A tetübőrös királykisasszony/ A ringyes-rongyos királykisasszony
33. A tehénne vált asszony/A tehénne lett asszony
34. Világhírű szép Borica szép éneklő madarai
35. Jakab gazda/Jakab gazda két fia
36. Az obsitos katona
37. A három vízbedobott királygyermek
38. A két aranyhajú fiú/A házasodni indult királyfi

39. A csudamadár/A két halálraítélt királygyermek
40. Többet tudott mint mest' uram/A legkisebbik fiú
41. Az álomlátó fiú
42. Igazság és Igazságtalanság
43. Miért kevés a szem a búzakalászon,/Az első ember esete/A kalász eredete
44. Mesebeszéd a papról s a kenyérről
45. A kicsi dió/Az ördög és a szegény ember
46. A szegény csizmadia és a Szélkirály
47. A vitéz csizmadialegény/Az ördög és a szolgálja
48. A fortélyos leány
49. A székely asszony és az ördög /Az egyszeri asszony meg az ördög /A székely menyecske meg az ördög
50. Mondjad hát: széna!
51. A rest leány
52. János, a pap szolgálja
53. A kutya kabala
54. Megindulék a malomba/A malomba
55. A király húszéves leánya és a három ifjú
56. Csinos Vitéz
57. Virító Pál
58. Aranyhajú Kálmán
59. A csóka lányok
60. A táltos királyleány
61. Királyfiú Kis Miklós
62. 1. hazug mese (gazdaember, 40 évig nincs gyereke...) /A hazug
63. 2. hazug mese („Mi apámuramnak 13-an voltunk fiai...”)
64. A három árva legény
65. Székely adomák (7 db)
66. Tréfás ráfogások (4 db)
67. Prücsök János
68. Csalóka Mihók
69. Krisztus urunk és a cigány inasa
70. A királykisasszony jegyei
71. A csudagyűrű
72. A világ hálája
73. A csudálatos muzsika
74. A citromleány
75. Nőtelen Pétör
76. Borszem Jankó (nem uaz. Borszömű Jankó)
77. Ravasz Ráki
78. A két királyságot álmódott ifjú álma bételése /Az álmát eltitkoló fiú

79. Virágszál királyfi
 80. A néma lány
 81. A szalonnavár
 82. Szép királyné szép leánya
 83. A csudálatos pikszis
 84. Mesebeszéd egy gazdag királyfiról
 85. Zöldszemű Péter
 86. A nagy havas
 87. Viola János
 88. Mesebeszéd egy boszorkány vén banyáról
 89. Egy király leányát elkapja egy nagy hal
 90. A szép ember
 91. Rózsika

	EA	F/1	F/2	A/1	A/2	F/3	K/1	K/2	A/3	K/3	K/4	K/5	K/6	M	GY	GY.h.	KZ
1.	x					e	x			i		i			KM	Á	K/IV 31-38.
2.			e				x										K/IV 43-46.
3.	x					e	x			i		i			KM	Á	K/IV 55-61.
4.	x					e	x					i			KM	Hm	K/IV 53-55.
5.						e											K/IV 61-65.
6.	x					e	x				i		i		KM	Hm	K/IV 65.
7.	x					e	x			i		i			KM	Á	K/IV 68.
8.	x					e	x				i		i		LE.	Á	
9.	x					e	x			i		i			LE	Á	
10.	x					e	x			i					KM	Á	
11.	x					e	x	x		i		i			KM	Á	K/IV 40-43.
12.						e									KM	Á	K/VI 21-25.
13.	x					e	x			i		i					Um
14.	x					e	x					i					Um
15.	x					e	x			i		i	i				Um
16.	x					e	x				i	i					Um
17.	x					e	x					i		RPT	MG	Szk	K/III 154-56.
18.	x					e	x							PG	MG	Um	
19.	x					e	x			i							Um
20.	x					e	x			i		i					Um
21.	x						e					i					K/III 98-102.
22.	x						e				i				ŰS	Um	K/148.
23.	x			e			x			i		i					

A könnyebb áttekinthetőség kedvéért a rövidítéseket még egyszer, ezúttal betűrendben adjuk meg:

A/1: Magyar Népköltési Gyűjtemény I.
A/2: Magyar Népköltési Gyűjtemény III.
A/3: Magyar paraszttmesék
A/4: Magyar népmesék
Á: Árkos
BL: Bak László
Df: Demeterfalva
e: első kiadás
EA: Ethnológiai Adattár
F/1: Szépirodalmi Lapok
F/2: Magyar Nyelvőr
FM: Fa Miska
GI: Gálfalvi István
GS: Gálffy Sándor
Gy: gyűjtő
Gyh: gyűjtés helye
Hm: Háromszék
i: ifjúsági kiadás
K: Kolozsvár
K/1: Vadrózsák
K/2: Székely népköltési gyűjtemény
K/3: Az apám lakodalma
K/4: Az álomlátó fiúk
K/5: A csókalányok
K/6: Székely népmesék
K/I-IV Irodalom 4-r 409/I-IV Kriza Jánoshoz küldött népmesék I-IV.
K/V: Irodalom 4-r 412 Kriza János Gyűjteménye
K/VI: Irodalom 4-r 414 Kisfaludy Társaság gyűjteménye
KM: Kiss Mihály
KZ: kéziratos lapszámok
LE: Lőrinczi Elek
M: mesemondókat jelöli
Nm: Nagyküküllő
PG: Pucók Geczi bá'
RPT: Róka Puskás Tamás
Szk: Székelykeresztúr
T: ismeretlen kötet, Kovács Ágnes jelölése
TI: Tiboldi István

Um: Udvarhelyszék
 US: Ürmösi Sándor
 x: szerepel a kötetben

Irodalom

- DOMOKOS MARIANN 2004 Kriza János népköltési gyűjtéséről. Kutatási módszertan és műfajelmélet a folklorisztika tudományá válásának időszakában. Szakdolgozat (kézirat).
- FARAGÓ JÓZSEF 1943 Ismeretlen Kriza-életrajzok. *Ethnographia* LIV 235–247.
- 1956 A marosvásárhelyi diákok népköltészeti gyűjtőmunkája az 1860-as években. *Igaz Szó* 4. 7.1038–1043.
- 1965 Kriza János és a Vadrózsák. In Antal Árpád – Faragó József – Szabó T. Attila: *Kriza János*. Bukarest, 67–196.
- 1979 Kőváry László székely balladagyűjtése 1852-ben. *Ethnographia* XC. 382–387.
- 1990 Erdélyi János és az erdélyi magyar népköltészet. *Művelődés* 39. 4–5. 29–33.
- 1994–1995 Arany János és Kriza János a népmese gyűjtés módszeréről. *Nyelvünk és Kultúránk* 91–92. 73–80.
- GERGELY PÁL 1952 A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának újabban megszerzett vagy feltárt kéziratairól. *Ethnographia* LXIII. 207–208.
- 1975 Kriza János halálának centenáriuma. *Ethnographia*. LXXXVI. 418–422.
- 1979 Kriza János kiadatlan feljegyzéseiből. *Múzeumi Kurír* 29. 9. 8–13.
- GYULAI PÁL 1989 Két ó-székely ballada. In - -: *Válogatott művei*. Budapest, 613–650.
- KOVÁCS ÁGNES 1982 Kriza János népmeséinek hitelessége. In *Kriza János és a kortársi eszmeáramlatok*. Szerk. Kriza Ildikó. Budapest, 33–47.
- KRIZA JÁNOS 1863 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Első kötet. Szerk. - -. Kolozsvár.
- 1911 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény. I–II*. Szerk. Sebestyén Gyula (Magyar Népköltési Gyűjtemény U. F. XI–XII.) 1943a *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény I–III*. Szerk. Viski Károly. Budapest 1943b *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény I*. Szerk. Gunda Béla. h. n.
- 1956 *Székely népköltési gyűjtemény. Összesítő válogatás a kiadott és kéziratot hagyatékából I–II*. A verses részt Gergely Pál, a meséket Kovács Ágnes gondozta. Budapest.
- 1957 *Az apám lakodalma*. Szerk. Faragó József. Bukarest.

- 1960 *Az álomlátó fiúk*. Vál. Kovács Ágnes. Budapest.
- 1972 *A csókalányok*. Szerk. Kriza Ildikó. Budapest.
- 1975 *Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye*. Faragó József gondozásában, Bukarest.
- 1986 *Székely népköltési gyűjtemény*. Budapest.
- 1988 *Székely népmesék*. Tervezőszerkesztő Bencsik Gábor. Budapest.
- MÉSZÁROS JÓZSEF 1988 *Adomák és tanítómesék. Kriza János hagyatékából Tiboldi István gyűjtése*. Bukarest.
- ORTUTAY GYULA – KATONA IMRE 1956 *Magyar parasztmesék I–II*. Szerk. --,--. Budapest.

Kéziratos források

- Ms 4163/108 2/1983 Kovács Ágnes beszélgetése Gergely Pállal. MTA Kézirattár.
- Irodalom 4-r 409/I–IV Kriza Jánoshoz küldött népmesék. MTA Kézirattár.
- Irodalom 4-r 412 Kriza János Gyűjteménye. MTA Kézirattár.
- Irodalom 4-r 414 Kisfaludy Társaság gyűjteménye. MTA Kézirattár.
- Irodalom 8-r 178/TIII Tiboldi István. Gyűjteménytöredék. MTA Kézirattár.
- 19035/A-D A Kriza-kiadvány számára legépelt meseanyagjegyzéke. Ethnológiai Adattár.

Műhely

CZIRE SZABOLCS UNITÁRIUS BIBLIATEOLÓGIA-TANÁR DOKTORI DISSZERTÁCIÓJÁNAK MEGVÉDÉSE

*Czire Szabolcs, a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet (PTI) unitárius tanára 2007. július 19-én a PTI-ben népes hallgatóság előtt megvédte **A történeti Jézus-kutatás a XX. század utolsó évtizedeiben** című doktori értekezését, és ezzel PhD fokozatot szerzett. A Doktori Bizottság tagjai a következők voltak: dr. Rezi Elek elnök, dr. Szabó Árpád tudományos irányító, dr. Geréb Zsolt, dr. Herczeg Pál és dr. Molnár János opponensek.*

Czire Szabolcs két tanár középső gyermekeként Székelykeresztúron született és érettségizett. 2001 és 2006 között volt a PTI hallgatója, ezt követően három éven át Sepsikőröspatakon (segéd)lelkész és Kolozsváron gyakornok volt az unitárius bibliai tanszéken. Az 1999–2000. tanévet a Meadville/Lombard Teológiai Főiskola ösztöndíjasaként a Chicagói Egyetemen töltötte. 2000-től a Romániai Felekezeti Bibliatársaság Vezető Tanácsának tagja. 2002-ig tanársegéd, majd adjunktus. A 2005. tavaszi szemesztert a Sharp Scholar kutatói ösztöndíjasaként Oxfordban és Manchesterben töltötte. A doktori tanfolyamra 2002 februárjában iratkozott be, és 2005 februárjában zárta le.

Az alábbiakban a doktori dolgozat rövid ismertetését adjuk közre.

A téma körülírása

A Héber Bibliából (Ószövetség) ered történelemtudatunk eszmélése, és a Biblia révén örököltünk egyfajta érzékelést arra nézve, hogy milyen helyünk és feladatunk van a történelemben. Aztán maga a Biblia is a történelmi vizsgálódás tárgyává lett. A folyamat szorosan összefügg először a középkori *négyes értelmet* felváltó, reformáció-kori *literális értelem* keresésével, majd a felvilágosodás nyomán kibontakozó tudományosság reprezentációs szemléletével, amely a bib-

liai elbeszélések nyelvezetét is referencianyelvként értelmezve azok tényalapjára kérdezett rá. E történelmi vizsgálódás egyik legtermékenyebb területének minősült a történelmi Jézus-kutatás, amelyet Albert Schweitzer – annak első, a 19. század végéig tartó, mintegy évszázadnyi szakaszát összefoglaló monográfiájában – „a német teológia legnagyobb megvalósításának” nevezett.

A „régí kérdést” a két világégés körüli évtizedekben egyfajta háttérbe vonulás követte, majd az 1950-es évektől az „új kérdés” kísérletet tett annak folytatására. A még mindig túlnyomóan német nyelvterületre, de mindenképpen az öreg kontinensre összpontosuló kutatás néhány évtized után újra elbizonytalanodni látszott. Miközben Bultmann elhíresült megállapításának cáfolatáért hívatott életre, hogy tudniillik „jóformán semmit nem tudhatunk meg Jézus életéről és személyiségéről”, egyre kevésbé látszott képesnek e cáfolat felmutatására. L. Keck 1971-ben a történelmi Jézus-kutatással kapcsolatban „zsákutcát” emleget, amit J. I. H. McDonald 1978-ban már tanulmánya címeként is szerepeltetni mert, G. Giherti pedig a '80-as évek elején ezt „stagnálásra” módosította. A '80-as évek végén azonban az új kontinensen M. Borg már a Jézus-kutatás „reneszánszát” emlegette. És – amint beigazolódott – egyáltalán nem túlzott. Elég csak végignézni az utcai vagy elektronikus könyvstandok kínálatát. Mára a szó legteljesebb értelmében ökumenikussá, nemzetközivé és interdiszciplinárisra váló Jézus-kutatást számos szakmai tömörülés tűzte zászlajára, például: az 1981-ben alapított *Történelmi Jézus Szekció* a *Society of Biblical Literature* keretén belül; az 1985-ben alapított *Jézus Szeminárium*; a '80-as évek végén Bruce J. Malina vezetésével alapított, Jézus társadalmát társadalomtudományi módszerekkel tanulmányozó *Context Group*; az 1990-ben alapított *Történelmi Jézus Szeminárium a Studiorum Novi Testamenti Societas* keretében. Czire Szabolcs disszertációja ezt a reneszánszát élő, 20. század végi Jézus-kutatást kívánja áttekinteni.

A mai Jézus-kutatás egy szegmensét N. T. Wright a „harmadik kérdés” névvel illette. E megnevezésbe azokat értette bele (pl. E. P. Sanderst, J. H. Charlesworth-t), akikben ő nem az „új kérdés” folytatóit látta (pl. J. D. Crossant, R. W. Funkot, a Jézus Szemináriumot). Annak ellenére, hogy Funk a megkülönböztetést magára és saját körére nézve elfogadta, és önmegjelölésként szívesen használta a „megújított új-kérdés” formulát, a dolgozatban a „harmadik kérdés” fogalmát kronológiai értelemben használjuk a 20. század utolsó évtizedeitől kibontakozó Jézus-kutatás egységes jelölésére. A „történelmi Jézus” fogalmán a Jézus-kutatás akadémiai eredményét értjük, a modern és posztmodern történetírási eszközökkel „rekonstruált” názareti Jézus tudományos absztrakcióját. A „történelmi Jézus” tehát nem azonos sem a „valódi Jézus”, sem „a hit Krisztusa” vagy a „bibliai Krisztus” fogalmaival. A „történelmi” jelző ugyanakkor pontatlan is, amennyiben komolyan vesszük B. B. Scott megjegyzését, amely szerint „a történelmi Jézus utáni történelmi kutatás véget ért; a történelmi Jézus utáni interdiszciplináris kutatás épp elkezdődött”.

Célkitűzés

A dolgozat célja a „harmadik kérdés”, tehát az interdiszciplináris történeti Jézus-kutatás átfogó bemutatása és kritikai értékelése. A célok közt szerepel ugyanakkor a téma magyar nyelvterületen való népszerűsítése is. A nemzetközi helyzettel való összevetés egyértelművé teszi, hogy a történeti Jézus-kutatás feltűnően alulképviselt mind a magyar tudományos életben, mind a magyar olvasók irányában. Míg az elmúlt évtizedekben a kérdés tőlünk nyugatabbra – főként angol nyelvterületen – az egyik legtermékenyebb és legvirágzóbb tudományos területté nőtte ki magát, addig nálunk a diszciplínát Vermes Géza könyvein kívül csak elvétve képviselték néhány szerző (pl. Joachim Gnilka) magyarra fordított kötetei. A nagy példányszámú, ún. „népszerűsítő” kiadványok túlnyomó többségén pedig a szenzációkeresés szándéka süt át, és/vagy az ezotéria és a szabadjára engedett emberi fantázia játszik az olvasói valóságérzettel. A cél tehát egy olyan munka életre hívása, amely egyaránt hasznosítható az akadémiai életben (teológiai oktatás, lelkészképzés, vallástanárképzés stb.), és átfogó tájékoztatásul szolgálhat az érdeklődő olvasók számára.

Módszer

A dolgozatban a bibliatudomány „klasszikus” módszerei – a forráskritika, a hagyománytörténet, a kiadástörténet és az irodalomkritika – mind szerepet játszanak. Módszertanilag a dolgozatban mégis az a posztmodern hermeneutikai szemlélet az irányadó, amely mindenekelőtt a kontextusok végtelenbe nyúló koncentrikus körére és az interdiszciplinaritásra helyez kiemelt hangsúlyt. A kontextusok körei határozzák meg a dolgozat egész felépítését, az egymást követő és egymásba fonódó témakörök kibontását. Az egyes kérdések tárgyalásánál együtt igyekszünk megjeleníteni a diakronikus és szinkronikus látásmódot. Ez az együttállás egyaránt jellemző akkor, amikor Jézus és világa megragadásáról van szó, vagy amikor a kutatás mai valósága és annak valamely kutatástörténeti részkérdése kerül górcső alá.

Felépítés, tartalom

A mintegy 600 forrásműre támaszkodó dolgozat felépítés tekintetében két fő részre tagolódik. Az első a kutatás kontextusait rajzolja meg, a másik a kontextusokat összeolvassó egyes kutatók tevékenységét, Jézus-portréját mutatja be és értékeli. Ezt zárja egy összefoglaló rész, amely először az *Isten országa* témát – mint a mindenkori Jézus-kutatás egyik központi témáját – követi végig a kutatástörténeten diakronikusan és szinkronikusan, majd egy általános összefoglalás és értékelés. Tekintsük át e részeket.

Kutatástörténeti kontextus. A fejezet a nagyjából kétszáz évvel ezelőtt kibontakozó Jézus-kutatás történetét tekinti át úgy, hogy minden lényeges kérdés esetében igyekszik a mai kutatásban való visszatükröződésre reflektálni. A hagyományos korszakolást egyoldalúan német szempontokat érvényesítőnek minősítve igyekszik a megszokott „első kérdés”, „nincs kérdés”, „új kérdés” szakaszokon túl a kutatást egyetlen összefüggő, de számos síkon és kutatási területen zajló folyamatként megjeleníteni. Kiemelt hangsúlyt fektet azokra a nem-német (főként angol és francia) kutatókra és iskolákra, akik/amelyek a legtöbb kutatástörténeti összefoglalóban háttérben maradnak vagy meg sem említődnek. A „harmadik kérdés” igyekszik önmagát a korábbi kérdések viszonyában körültekintőbb és érzékenyebb módon meghatározni. Ezzel együtt maga a „harmadik kérdés” kifejezés használata is óvatosságra int, amennyiben azt sugallja, hogy a 20. század utolsó harmadától kibontakozó Jézus-kutatás jól körülhatárolható és egységes.

A „harmadik kérdés” számára a korábbi kérdések nemcsak előzményként, hanem kutatási kontextusként is szolgálnak. Számos korábbi szemlélet és eredmény közvetlen relevanciával bukkan fel a mai kutatásban. Annak megfelelően, hogy a mai kutatás spektrumában ki hol helyezkedik el, ad nagyobb hangsúlyt valamely korábbi kérdéssel való kontinuitásnak vagy utasít vissza egy másikat. Felülemelkedve ezeken a szubjektív értékítéleteket tartalmazó álláspontokon, megállapíthatjuk, hogy a „harmadik kérdés” mindenik korábbi kérdéssel számos ponton hasonlóságot és eltérést mutat, miközben azok is egymáshoz viszonyítotlan hasonló kettősséget mutatnak. Ez újra azt bizonyítja, hogy lényegében egyetlen, évszázadokon át kibontakozó Jézus-kutatás van, amely az adott társadalmi, kulturális és egyéb beágyazottságnak megfelelően a különböző korokban különböző kérdésfelvetési hangsúlyokkal jellemezhető. Először a hasonlóságok felé fordulunk, majd azt nézzük meg, hogy mely vonatkozásokban hozott újat a „harmadik kérdés” a korábbiakhoz képest.

A „régikérdés”, amelyet elsősorban a 18–19. századi német liberalizmus szellemisége bontakoztatott ki, leginkább két vonatkozásban köszöntött vissza a „harmadik kérdés” idején. Az egyik a kutatást alapvetően meghatározó *optimizmus*, amely hangulat Schweitzer óta csak elvétve volt jellemző. Optimizmus abban, hogy ha nincs is lehetőség életrajzírásra, meglehetősen nagy bizonyossággal van lehetőség Jézussal kapcsolatban történeti állítások megfogalmazására. Ez nemcsak tanításának jellegére terjed ki (Bultmann), hanem működése és személyisége egészére is. Bár az evangéliumokban megjelenő jézusi mondások és tettek történeti hitelessége egyen-egyenként nem bizonyítható, azok alapján mégis megbízható képet formálhatunk Jézus működésének, tanításának, személyiségének és önértelmezésének általános jellemzőiről. A másik vonatkozás, hogy mindkét időszak kutatása nagyobb érdeklődést mutat *Jézus és a társadalom* kapcsolata iránt, mint Jézus és az egyház kapcsolata iránt. Történeti eszközökkel inkább

keresi a társadalom számára releváns (egyetemes) Jézust, mintsem a teológia és egyház partikuláris Jézusát. Mindezt a „régikérdés” természetesen erős dogmaellenes irányultsággal tette, és az ember és világ fejlődésébe vetett mély meggyőződésével, míg a „harmadik kérdés” a 20. századvég holokauszt-utáni, technokrata és feltartóztathatatlanul globalizálódó társadalmának élethelyzetében. A kutatásra nézve ebből számos sajátosság hüvelyezhető ki, amelyekre hamarosan kitérünk.

A „nincs kérdés” időszaka lényeges elemekkel járult hozzá a Jézus-kutatáshoz, részben a formatörténeti módszer alkalmazásával, részben a Jézus-kutatás létjogosultságával szemben megfogalmazott teológiai kérdésfelvetésekkel. Az előbbi, beleértve az annak talaján körvonalazódó őskeresztény hagyományfejlődés elméletét (Bultmann), módszertani alapként a harmadik kérdés idején is érvényben maradt, másfelől a hagyományfejlődés kérdése – mint láttuk – a „harmadik kérdés” egyik generáló területének minősült (Robinson–Koester). Ami a teológiai relevancia kérügmatis alapon történő tagadásának kérdését illeti, meglehetősen ironikus, hogy az többnyire a kutatást egészében elutasító katolikus szerzők álláspontjában talált visszhangra (Johnson).

Az „új kérdés”, amely a bultmanni hagyományból kinőve a kutatás létjogosultsága és lehetősége mellett a történeti Jézus és a kérügma Krisztusának kontinuitását bizonyító teológiai cél érdekében vette fel a kutatás fonalát, később számos irányba fejlődve vált közvetlen előzményévé a „harmadik kérdésnek”. Ezért ha valahol óvatosan kell bánni az éles szembeállításokkal, akkor az itt mindenképpen indokolt. Egyfelől kérdéses a két kutatás közti átmenet pontos behatárolhatósága, részben azért is, mert a kutatók jó része mindkét időszakhoz tartozik, részben mert sem a második kérdés lezárása, sem a harmadik kérdés időszaka nem köthető egy konkrét momentumhoz. Másfelől az új kérdés maga is fejlődésen ment át, és időközben olyan jellemzőket öltött magára, amelyeket ma könnyen azonosítunk a harmadik kérdés sajátosságaiként. A legfőbb hangsúlyeltolódás az „új kérdés” kezdetén domináns teológiai irányultság terén következett be, amelyet a Jézus zsidóságát középpontba állító „harmadik kérdés” nagymértékben újragondolt. A legfőbb kontinuitás a bibliakritikai előfeltételezésekben és a Jézus-kutatásban alkalmazott módszerekben ismerhető fel. Mindkét kor kutatói vallják, hogy bár az evangéliumok nem életrajzok, hanem az ősegyház bizonyágtevő és hitébresztő ígehirdetései, megfelelő történetkritikai módszerekkel azokból és más források alapján azok háttéréből történeti adatok nyerhetők, amelyek alapján az ember Jézus megismerhető. Mindkettő vallja, hogy a kutatás szigorúan csak tudományos kritériumok és módszerek égisze alatt folyhat, és hogy az interdiszciplináris nyitottság kívánatos.

Bár bután hangzik, de fontos tényező, hogy a „harmadik kérdés” abban a szerencsés helyzetben van, hogy már tud az előző kutatási szakaszokról. A kutatástörténet ilyen széles ölelésű kontextuális látását mindenképpen egyik saját

tosságának kell tartanunk. A kutatás további kontextusai iránti tudatos éberség szorosan összefügg a „harmadik kérdés” további fontosabb jellemzőivel és eredményeivel, amelyeket az előbbiek értelmében nem feltétlenül kell előzmény nélküli sajátosságként tekinteni. Ezek felé fordulnak a következő fejezetek.

A judaizmus(-kutatás) kontextusa. A „harmadik kérdés” legszilárdabb konszenzusát jelenti Jézus zsidóságának a komolyan vétele, az a törekvés, hogy Jézust az első századi judaizmuson *belül* helyezze el és értse meg. A fejezet fogalomtisztázással indul, és nevesíteni kívánja azokat az anakronisztikus elemeket, amelyeket az elmúlt időszak a „judaizmus”, „zsidóság” vagy a „kereszténység” fogalmaihoz társított. Bemutatja, miért téves a „normatív judaizmus” képzetét az első századra visszavetíteni, vagy hogy miért félrevezető a „palesztinai judaizmus” és „hellenisztikus judaizmus” egymás ellenében való kijátszása. A kronológiai megoldási kísérletekkel is (korai, kései) hasonló a helyzet. A kérdés továbbviteléhez a „júdeai irányultságú” kifejezés látszik – megfelelő indoklással – a legalkalmasabbnak. Így vizsgálja a következő rész Galilea „júdeai irányultságának” kérdését, a régészeti leleteken át az első századi judaizmus pluralizmusáig és esetleges egysége fenntarthatóságának vitájáig.

A jelenség mögött ott kell látni a holokauszt utáni keresztény önreflexió hatását is, a zsidó-kutatók bekapcsolódását a Jézus-kutatásba (pl. Flusser, Vermes, Ben-Chorin, MacCoby), de a „harmadik kérdést” jellemző (posztmodern) történelemszemléletet is. Azaz Jézus zsidóságának komolyan vétele természetesen következik a „harmadik kérdés” kontextuális látásmódjából, abból a tételből, hogy minden egyén és az őt körülvevő világ között sokrétű diakrón és szinkrón kapcsolatháló és folytonosság van. Ebben a megközelítésben az egyéni nem a környezettől eltérőt jelenti (dekontextualizált szingularitás), hanem számos környezeti tényező sajátos együttállásának eredményét. A kutatás célja ily módon a környezeti együtthatások szerinti legvalószínűbb, azaz a történetileg legplauzibilisabb megtalálása. A „harmadik kérdés” időszakában már egyetlen kutató sem elégszik meg azzal, hogy perikópák eredeti szerkezetét vagy logionok hitelességét vizsgálja, és ezek alapján történeti minimumot állítson fel (lásd az „új kérdést”), hanem onnan továbblépve (vagy azt megelőzve) szélesebb kérdéseket vet fel, amelyekre aztán igyekszik válaszolni. E kérdések jelentős része Jézus és környezete kapcsolatára kérdez rá (pl. hogyan viszonyult önnön vallásához? Milyen kapcsolata volt kora társadalmi–politikai viszonyaival?)

Hogy Jézus zsidó volt, többé nem kérdés, ahogy erről a legtöbb mai kötet már a címében is igyekszik bizonyosságot tenni. De hogy *milyen* zsidó volt, nehezebb kérdés, mint valaha. Ha drámaibb szavakkal kívánnánk jellemezni a helyzetet, azt mondhatnánk: miközben a kutatás azt remélte, hogy az elsődleges források hiányzó adatait az első századi judaizmus közvetett adataival pótolni tudja, arra kellett ráébrednie, hogy Pandora szelencéjét nyitotta meg. A disszertá-

ció bemutatja, ahogy egyfelől az ókortudományi módszerek fejlődése, másfelől a régészeti felfedezések és a nyomukban kibontakozó judaizmus-kutatás magával hozza, hogy mára a Jézus-kori judaizmus úgy áll előttünk, mint egy szinte áttekinthetetlenül gazdag, szerteágazó, sok tekintetben vallási pluralizmust megtestesítő jelenség. Miközben egyfelől az adatok túlmennyiségével szembesülünk, másfelől hiányzó adatok teszik az értelmezést többszörösen is hipotetikusná.

E sokszoros, ismeretlen változójú egyenlet egy-egy elemének meghatározási törekvése külön kutatói irányvonalakat hív életre. Ma már hallani a történeti Galilea, a történeti Jeruzsálem, a történeti Keresztelő János, a történeti Heródes, a történeti Pilátus és hasonlókat kutatásáról. Ebben az összefüggésben nézve a történeti Jézus-kutatás nem más, mint az első századi judaizmus Jézusra (és az evangéliumokra) vonatkoztatott értelmezési kísérlete. A dolog nehézsége annak eldöntésében rejlik, mely adatok minősülnek relevánsnak és melyek nem. Mintha egy olyan mozaikjátékról lenne szó, amelynek ismeretlen számú képvariációjából csak egyetlen kell úgy kirakni, hogy miközben nagyon sok fölösleges kocka marad, a szükségesekből is mindig hiányzik néhány. Így aztán minden kutatónak döntenie kell: milyen rendezőelv szerint kezdi meg a kockákat összeválogatni. A dolgozatban bemutatott portrék konkretizálják, hogy vannak, akik a judaizmust elsősorban mint eszmét közelítik meg; így Jézus helyét az első századi zsidó vallási eszmék között keresve főként olyanok viszonyában vizsgálják, mint a törvény, templom, farizeusok, messiási eszme, eszkatológia és hasonlókat (pl. Meyer, Harvey, Vermes, Sanders, Charlesworth, Dunn, Gnilka, Becker). Az előbbivel nem kizárólagos viszonyban mások a judaizmust elsősorban mint társadalmi formációt vizsgálják, annak struktúráit, társadalmi rétegeit, gazdasági viszonyait, intézményeit, és Jézust ezek viszonyrendszerében, az azokra gyakorolt hatásban kívánják megragadni (pl. Brandon, Mack, Borg, Horsley, Hollenback, Crossan, Fiorenza, részben Theissen).

Az utóbbi megközelítés feltételezi a társadalomtudományok elméleteiben és módszereiben való jártasságot. Egy másik rendező elv aszerint körvonalazódik, hogy ki mennyire tekinti hellenizáltnak Jézus első századi környezetét, és aztán, hogy azon belül mit minősít meghatározónak. Amikor Galilea nagymértékben hellenizált területként értelmeződik (pl. Hengel), akkor Jézus olyan zsidóként jelenik meg, akinek tanítását és életvitelét leginkább a görög-római filozófusok (pl. cinikusok, sztoikusok) analógiája mentén ragadhatjuk meg (pl. Downing, Mack, Crossan), vagy mint csodatevőt a hellenista „isten-ember” typoszán belül (Smith). Amennyiben egy hellenizmustól mentes palesztinai judaizmust látunk Jézus környezetében, a hangsúly eshet a bölcsességi hagyományra (pl. Witherington III, Fiorenza, részben Becker), az apokaliptikus hagyományra (pl. Charlesworth, többnyire Sanders), a galileai karizmatikus hagyományra (pl. Vermes, Freyne, részben Borg), a farizeusi (Falk) vagy rabbinikus hagyományra (pl. Flusser, Chilton). A két népszerű variáns, a karizmatikus és a (hellenista-szerű) tanítót meg-

előzve legtöbbször Jézust a prófétai hagyományon belül próbálják elhelyezni (Sanders, Meier, Wright, Herzog, Casey, Kaylor, de Becker, Borg sőt Vermes is), amit azonban szinte minden előző kategória irányában lehet értelmezni.

A „harmadik kérdés” idején az első századi judaizmus tehát többé már nemcsak „kortörténeti háttérként” jelenik meg, amely sötét kontrasztsíkként szolgál Jézus egyediségének kidomborításához, hanem a társadalmi-vallási kontextus *forrássá* válik.

Mindez az alkalmazott kutatói módszerre irányítja a figyelmet.

A módszertan kontextusa. A metodológia kérdése a Jézus-kutatásban is homlokterbe került – mint általában a mai tudományos életben. A módszertan szintén a kutatás kimenetelét meghatározó kontextust jelenthet. A fejezet azokat a fontosabb „kritériumokat” mutatja be, amelyeket a Jézus-kutatás használt és használ. A diakronikus megközelítés itt az egyes kritériumok kialakulásának a nyomon követésében érhető tetten. A bemutatást és példákat mindenik esetben a kritérium erősségeinek és fogyatékoságainak megszólaltatása követi. A fejezet második része szinkronikusan közelít a kritériumok kérdéséhez, és arra a kérdésre keresi a választ, hogyan rendeződhetnek metodológiává a kritériumok. Itt sorra kerül néhány jelentősebb kutatási módszertan bemutatása és bírálata – mint amilyen a Jézus Szeminárium, John P. Meier, J. D. Crossan és Gerd Theissen által javasolt és alkalmazott metodológia.

Bultmann intése, hogy „minden értelmezés szükségszerűen a tárgyról alkotott előzetes megértésre épül”, és hogy az alkalmazott metodológia közvetlen befolyással bír az eredményre nézve, mára közhelynek számít a Jézus-kutatók között. Ennek tudatában a módszertan kérdése szüntelenül napirenden van, a legtöbb Jézus-kötetben külön bevezető fejezetekben kerül megvilágításra. Az eredmény itt is főleg a probléma összetettségének tudatosulásában érhető tetten. Ezzel együtt kijelenthető, hogy a Jézus-portrék nagy változatosságáért lényegében a módszertani bizonytalanság a felelős. Ide természetesen két nagy kérdéskör tartozik: a források értékelésének és értelmezésének mikéntje (a tulajdonképpeni metodológia).

A kutatás adathalmazát képviselő írott *források* bemutatására külön fejezetben kerül sor. A 20. század nagy felfedezései (Holt-tengeri tekercsek, Nag Hammadi könyvtár) egy sokkal szélesebb irodalmi kontextusba helyezték el azokat a bibliai evangéliumokat, amelyek a Jézus-kutatás eddig kizárólagos, de mindmáig legfontosabb forrását képezik. A kutatás nemcsak a kanonikus evangéliumok történetkritikai eredményeit és nehézségeit örökölte, hanem mára jelentősen több keresztény és nem-keresztény forrás is rendelkezésünkre áll, mint korábban. És számuk folyamatosan bővül. Itt két központi kérdés látszik körvonalazódni: milyen források minősülnek relevánsnak, és elegendő-e a rendelkezésünkre álló forrás?

Miközben a kutatók többsége „tudományos alapon” egyetért azzal, hogy minden rendelkezésre álló forrást figyelembe kell venni, éles megoszlás van abban a kérdésben, hogy a Biblián kívüli keresztény források milyen mértékben járulhatnak hozzá Jézus-ismeretünkhöz. A két szélsőséges álláspont között növekedni látszik azok tábora, akik szerint ha közvetlenül nem járulnak is hozzá, a keresztény hagyományformálódás jobb megértésén keresztül közvetetten igen. Az apokrif evangéliumok körüli nehézséget – melyek közül a legtöbb figyelmet Tamás evangéliuma kapta – leginkább azok keletkezési idejének datálása és a kanonikusokkal való irodalmi viszonyuk tisztázása jelenti. Hasonló nehézségek merülnek fel a nem-keresztény források esetében is. Míg a kanonikus evangéliumok esetében szilárdan áll a szinoptikusok elsőbbsége Jánossal szemben (akinek néhány kronológiai közlését többen előnyben részesítik), addig Márk és a Q sorrendisége egyre nagyobb tétet képvisel. Mint láttuk, a Jézus működésének értelmezési hátterét kínáló első századi judaizmushoz kapcsolódó különféle források esetében is az érvényesség kérdése a meghatározó.

Miközben a kutatásnak az adatmennyiség túlzott kiterjedtségével kell szembenéznie, ismételten felmerül az elégségesség kérdése. Ez vonatkozik mind az elsődleges források évszázados dilemmájára (amely tekintetben – mint említettük – a mai kutatás jelentősen optimistább), mind a másodlagos forrásokéra. Minél többet tudunk Jézus világáról, annál több hiány felismerésére nyílik lehetőség. Nevesítsünk néhány példát. Alig irányult kutatás Heródes Fülöp uralkodására és tartományaira, ahol Jézus maga is jelentős időt töltött (Mk 7,24–9,30), és ahonnan több tanítványa származott. A palesztinai városi élet részletkérdéseiről (beleértve Jeruzsálemet is) alig tudunk valamit (összehasonlítva például a görög vagy római helyzettel). Hasonló a helyzet a gazdaság és kereskedelem számos vonatkozásával, beleértve a kereskedelmi utak kérdéskörét.

A források kizárólag közvetett jellege és sokszínűsége hozza magával az autenticitásra (relevanciára) választ adni hivatott módszertani nehézségeket, míg a kutatót tárgy időbeli távolsága és kétezer éves vallási-kulturális jelentősége az értelmezés kihívásait.

A „második kérdés” idejétől kitermelt autenticitás-kritériumok (pl. kettős különbözőség, többszörös igazolás, nyelvi és környezeti kritériumok) a „harmadik kérdés” idején is használatban maradtak, de miközben azok mellé számos továbbit javasoltak (pl. magyarázati, memorizálhatóság), a kritikai reflexió egyiket sem kímélte meg. Bár jól felismerhető a törekvés, hogy minden kutató megérvelt döntést igyekszik hozni az általa előnyben részesítendő kritériumok használatát illetően, egyelőre a legalapvetőbb módszertani kérdésekben sem látszik egy körvonalazódó konszenzus. Ennek ellenére néhány irányvonal kidomborodik az irodalomból.

A korszak kezdetén, mintegy reakcióként a „második kérdés” rigurózus, a hagyományt szilánkjaira bontó gyakorlata ellen, többen a narratív kritikával sok

hasonlóságot mutató holisztikus (B. Meyer) vagy tágabban értelmezett történelmi szemléletet (pl. Brandon, Vermes, Borg, Gnifka) részesítettek előnyben. Ebben az esetben a rendező elvet olyan általános kérdések biztosítják, hogy mi lehetett Jézus célja, milyen viszonyban állt a judaizmussal, miért halt meg, milyen kapcsolat van közte és az ősegyház között? Ehhez állnak közel azok is, akik Jézus életének „megkérdőjelezhetetlen történelmi tényeiből” kiindulva igyekeznek azokkal minél harmonizálabb módon értelmezni a hagyományt (pl. Sanders, Wright). A fenti megközelítések esetében felismerhető a törekvés, hogy a Jézus-portré az evangéliumok adatainak lehetséges maximumán nyugodjék. Mások először egy legvalószínűbb autentikus minimumot próbálnak körülhatárolni akár hagyományos (Chilton, Jézus Szeminárium, Witherington III), akár az „ipsissima structura” irányába módosított (Crossan) történetkritikai eszközökkel. Az előző stratégia inkább összetett Jézus-portrét eredményez (például egyszerre próféta, bölcsességi tanító és karizmatikus gyógyító), az utóbbi igyekszik egy domináns vonás köré felépíteni a portrét.

Az irodalomkritikai adaptációk mellett módszertan tekintetében a „harmadik kérdés” megkülönböztető vonása a társadalomtudományi modellek és módszerek bevonása a Jézus-kutatásba, főként az amerikai kontinensen. Ezek bemutatására szintén külön fejezetben kerül sor:

A mediterrán világ kontextusa. Az eddigi kontextusok elsősorban a kutatásra néztek, és csak közvetetten a kutatás tárgyára. Ezzel a résszel közvetlenül Jézus és világa társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális és vallási háttere megrajzolhatóságának problémája felé fordulunk. Áttekintjük a fontosabb társadalomtudományi hozzájárulásokat e kontextus megértéséhez. A fejezet a következő lényegesebb kérdésekkel foglalkozik:

a. Miként és miért fordult a Jézus-kutatás figyelme a „történelmi Galilea” kérdése felé, és milyen hozadékaik vannak ennek a szemléletváltásnak?

b. A tudományos modellek bevonásának létjogosultsága és mikéntje. A Jézus-kutatás kontextualitása kérdésének jellegzetes nehézsége a két idősi (ókor és mai kor) közti átjárhatóság problematikája: hogyan kerülhetjük el az anakronizmus csapdáját, amely a „harmadik kérdés” egyik éles kritikai témája a korábbi kérdésekkel szemben? Ellentmondásosnak tűnő, hogy ezt a kutatás mai tudományos modellek időbeli visszavetítésével próbálja megtenni, amilyeneket leginkább a szociológia és az antropológia szerteágazó területeiről adaptál. És miközben e modellektől a kutatás egyfelől az „eredeti” történelmi, társadalmi stb. kontextus mélyebb feltárhatóságát, másfelől pedig annak értelmezésében a mai világlátás iránti érzékenység fokozását és így annak a kutatott tárgyból való kizárását reméli, e modelleket magukat is a kutatás kontextusává teszi.

c. A makroszociológiai dimenzió a fejlett agrártársadalom sajátosan mediterrán változatát festi meg, a társadalmi rétegződést, a gazdasági vonatkozásokat

a városalapító politikától a korlátozott javak szemléletéig, a monetáris átalakulásoktól a kölcsön- és adórendszerekig. A részt exkurzus zárja, amely az evangélisták társadalmi stratifikációra épülő meggyőzési stratégiáját igyekszik igazolni.

d. A mikroszociológiai megközelítés elsősorban a szimbolikus antropológia eredményeinek alkalmazásával történik, és az első századi mediterrán világ, közelebről Jézus közvetlen palesztinai világának értékrendje képezi a vizsgálódás tárgyát. Témakörök: alacsony és magas kontextusú társadalmak; becsület és szégyen mint az első századi mediterrán világ sarkalatos értékei; kollektív személyiség; a hármass testzóna modellje; a tiszta és tisztátalan kérdése az általános szimbolikus antropológiai megközelítéstől a sajátosan zsidó tisztasági rendszerig.

A társadalomtudományi modellek és módszerek bevonásának célja és hozadéka tehát leginkább két tényezőben foglalható össze. Egyfelől értelmezési keretként felerősítik a források adatait, másfelől távolító hatást fejtenek ki, amellyel biztosítani igyekeznek a kulturális másság, idegenség tudatosítását, az etnocentritás és anakronizmus elkerülését. Mindkét vonatkozásban számos kétség merül fel. Az elsőben: hogy mi van, ha időnként nem felerősítenek, hanem *teremtene*k hatásokat? A másodikban: hogy vajon nem a jellegzetesen modern tudományos modellek alkalmazásának pusztá ténye jelenti-e az anakronizmust? E módszerek működtetése egy kettős de- és rekontextualizálás folyamatként írható le. Először az ősegyházi kérügmába szőtt, eredetinek minősített részek *dekontextualizálása*, és a korabeli értelem meghallása érdekében azok *rekontextualizálása* a történelmi és társadalomtudományi módszerekkel rekonstruált saját szélesebb világukon belül (judaizmus, vallási-politikai-gazdasági viszonyok, mediterrán értékrend). Mivel a korabeli értelem meghallását nem tehetjük más pozícióból, mint a saját kultúránkon belüli beágyazottságunkból, ezért a legtöbben egy második, a mai kultúrán belüli rekontextualizálást látnak szükségesnek.

A dolgozat második fő része a legnagyobb befolyású kutatók Jézus-portréit mutatja be, vagyis azt a kérdést szemlélteti, hogy az egyes kutatók hogyan olvassák össze az előbbi kontextusokat. Hét kutató Jézus-portréja kerül részletes bemutatásra (Vermes Géza: Jézus – a karizmatikus csodatevő próféta és tanító; E. P. Sanders: Jézus – Izrael restaurációját hirdető eszkatologikus próféta; Markus J. Borg: Jézus a „karizmatikus bölcsességi próféta és mozgalom-alapító”; Richard A. Horsley: Jézus – a társadalmi reform népi prófétája; Nicholas T. Wright: Jézus – A fogság végét hirdető zsidó messiás; John P. Meier: Jézus – a marginális zsidó, eszkatologikus próféta; John D. Crossan: Jézus – a zsidó cinikus-szerű parasztember, társadalmi reformer), valamint további hét rövidebb ismertetésre (Hyam Maccoby: Jézus – a vallási és társadalmi reformot sürgető farizeus; R. David Kaylor és William R. Herzog: Jézus – az új társadalom prófétája; Elisabeth S. Fiorenza: Jézus – Miriam gyermeke, Sophia Isten prófétája; Ben Witherington III: Jézus – a bölcs próféta, a testet öltött Bölcsesség; Joachim Gnilka: Jézus – Az

implicit messiás; Jürgen Becker: Jézus – Izrael üdvösségét közvetítő eszkatologikus próféta).

A bemutatások itt is követik a dolgozat struktúráját, azaz kiemelten figyelnek arra, milyen súllyal jelennek meg az egyes kontextusok az adott kutatóknál, beleértve saját társadalmi, felekezeti, akadémiai, kutatói élethelyzetüket is.

Eredmények. Trendek. A kutatás miértjei

Összegzésként először azt nézzük meg, milyen értelemben beszélhetünk a Jézus-kutatás „harmadik kérdése” összefüggésében haladásról. Lényegében ezt bontja ki, és gondolja tovább az alább tárgyalt három kérdéskör:

- 1) milyen eredményeket és kihívásokat jelentenek a kutatást meghatározó nagyobb kontextusok?
- 2) milyen nagyobb „trendek” látszanak körvonalazódni a mai Jézus-kutatásban?
- 3) milyen létjogosultsága és teológiai hozadéka lehet a Jézus-kutatásnak?

Amennyiben a változást mennyiségi terminusokban – azaz a publikált Jézus-könyvek számában – mérnénk, talán szívesen vennénk a jelenleginél jóval kisebb haladást. Amennyiben a portrék változatossága lenne a haladás kritériuma, újra visszafogottabb tempó lehetne a kívánatos. Mielőtt azonban a pluralizmus divatos ostorozásába kezdenénk, jó emlékeznünk arra, hogy a Jézus-portrék és krisztológiák pluralizmusa az Újszövetségben gyökerezik. A kutatás kezdetől fogva az eltérő értelmezések és ábrázolások mögötti egységes Jézus-élet megtalálását tűzte ki célul, amelyet korábban szívesen illetett az „eredeti” vagy „valódi” jelzőkkel. A későbbi felismeréssel együtt, hogy ti. amit a kutatás eredményez, az „csak” a „történeti Jézus” megnevezésre jogosult, egyre nyilvánvalóbbá vált a helyzet iróniája: minél nagyobb buzgósággal folyik a kutatás az „egyetlen” megtalálására, annál távolabb kerülünk tőle, amennyiben mind több és több „történeti Jézus” bontakozik ki a művek lapjain. Amennyiben tehát a haladást a kutatói konszenzus fokában mérnénk, több haladást kellene kívánnunk.

A haladásra-rákérdezés legkézenfekvőbb módjának az tűnik: mennyivel tudunk ma többet a történeti Jézusról, mint korábban. Tisztázni kell azonban, hogy mi számít e téren többletnek. Ha valaki olyan életeseményekben határozza meg a többletet, hogy például Jézus mit csinált 12 és 30 éves kora között, akkor „haladásról” szinte szó sem lehet. Ugyanis nem áll ma sem rendelkezésünkre több elsődleges forrás, mint korábban, amelyek ilyen tényalapú történelmi faktumokat fedtek volna fel. Továbbra is csak egy életrajz mozaikjaival rendelkezünk – legfeljebb vázlatával. Ha ez így van az evangéliumokban, aligha lehet másként a mai kutatásban, amely e tényt messzemenően tudatosította, és tiszteletben tartja.

Ha tehát nem a szigorú értelemben vett életrajzi vonatkozásban tudunk többet, akkor miként? Újra ironikusnak hangzik a válasz, bár valójában nem az: amiről ma biztosan többet tudunk, az a probléma összetettsége.

A 20. század nagy felfedezései, mint a qumráni iratok vagy a Nag Hamadi könyvtár, a század utolsó harmadától váltak széles kutatói körök előtt hozzáférhetővé, és nagymértékben átalakították a teljes újszövetségi és ősegyházi kutatást. A régészeti leletek (Jeruzsálem, Massada, Ceasarea Maritimea, Szepphórisz stb.) és az újabb források (a hellenista Progyrnasmata, vagy az extrakanonikus Péter-evangélium, Tamás evangéliuma stb.) árajzolták a második templom judaizmusára irányuló tudásunkat, és részben az őskereszténység története és a hagyományformálódás addigi elképzeléseit. A mai kutatás ugyanakkor tanult a korábbi kutatási szakaszok eredményeiből és hibáiból. Ehhez adódik, hogy a 20. századutó társadalmi-akadémiai átalakulásai nemcsak lehetővé tették, de igényelték is a tudományos kutatásban az objektivitásra és pártatlanságra törekvést. Ugyanakkor hozzájárult a történeti Jézus-kutatás interdiszciplináris jellegének a kibontakozásához.

A kutatói paletta „demográfiája” is nagymértékben átalakult: egyre többen tanítanak egyházaktól független vallástudományi tanszékeken, a korábbi protestáns egyoldalúság mára kiegyenlítődtől számos katolikus, zsidó, sőt „evangelikál” háttérű kutató bekapcsolódásával, és míg a kutatás súlypontja áttevődött az amerikai kontinensre, az minden vonatkozásában nemzetközi jellegűvé, sőt globális jelenséggé nőtte ki magát. Egyszóval, a „harmadik kérdés” legfőbb jellemzőjének és eredményének a kiterjedt kontextuális látásmódot és ennek megfelelően a széleskörű kérdésfelvetést kell tartanunk.

Az eredményeket és kihívásokat generáló kontextusok (kutatástörténet, források, módszertan, társadalomtudományok bevonása, judaizmus-kutatás) kérdését a fentekben már áttekintettük, itt most csak egy eddig nem érintettre térjünk ki.

1) *Posztmodern kérdés? A szerző/olvasó saját kontextusa.* A mai kutatás egyik megkülönböztető vonása az, hogy az új historizmus felismeréseit magáévá téve túllépett a pozitivistá történelemszemlélet naiv objektivitásába, a múlt problémamentes reprezentációjába vetett hiten, és tudatosítni igyekszik a kutató szubjektív adottságait, előítéleteit (Gadamer: *Vorurteile*), történetiségét és a tanulmányozott múlt és saját jelene kölcsönhatását. Miközben a „harmadik kérdés” elhatárolódik a posztmodern mindent relativizáló és dekonstruáló szélsőséges irányzataitól, a posztmodern történetírás paradigmatis elemi jól felismerhetően hatottak rá. Ismételen találkozunk a lineáris történeti fejlődés és a hagyományos keresztény „nagy elbeszélés” megkérdőjelezésével.

Ha nincs értelmezéstől mentes objektív tényadat, akkor az értelmezések rétegeit nemcsak a múltra nézve, de a jelenre nézve is föl kell fedni. Albert

Schweitzernek a 19. századi Jézus-kutatásra mért megsemmisítő kritikája, hogy ti. az túlzottan a modern kulturális viszonyokat tükrözi, és a múltban keresett történeti másságot a szerző gyakran önmagában ismeri fel, ma nem utólagos leleplezés, hanem előzetesen számításba vett tényező. Erre figyelmeztető sorok a művek többségében megfogalmazódnak: „Elkerülhetetlen a gyanú, hogy a történeti Jézus-kutatás nagyon biztonságos hely ahhoz, hogy teológiát műveljünk és történetírásnak nevezzük, vagy önéletrajzot írjunk és életrajzírásnak nevezzük.” (Crossan)

Amikor a kontextusok és értelmezések előtérbe kerülésével nemcsak az adott szöveg jelentésének objektivitása, de a jelentés objektivitása maga is problematikussá vált, nagyobb kihívás „objektív” Jézus-kutatást művelni, mint korábban bármikor. A kutatói szubjektivitás tudatosulásával nemcsak az „elefánt” (judaizmus stb.) különböző részein tapogatózóok régi episztemológiai dilemmája ismétlődik, hanem a kutató társadalmi, kulturális, professzionális beágyazottsága is valamiképpen a kutatás tárgyává válik. A „harmadik kérdés” ismételten megfogalmazott felismerése, hogy tudományosan elfogadható „objektivitás” nem azáltal remélhető, hogy a kutató megpróbálja elméje szubjektív látásmódját kapcsolni (ami lehetetlen is), hanem hogy egyfelől nyilvánossá teszi saját eszmei, akadémiai, személyes stb. pozícióját és célját, másfelől hipotéziseit és eredményeit nyilvános megmértetésre bocsátja. Az ennél nagyobb bizonyosság önáltatás lenne, de ez nem kevés: „minél őszintébben és pontosabban tudjuk megfogalmazni, hogy miért látjuk érdemesnek kutatni a »történeti Jézust«, és hogy mit remélünk a »mi Jézusunktól«, annál jobb esély van arra, hogy a történeti Jézusról való párbeszédünk ne csak akadémiai füst legyen, hanem intellektuális tűz és emberi meleg is.” (Leif E. Vaage)

A fentiek összefüggésében így fogalmazható meg a „harmadik kérdés” történelem-definíciója: „A történelem a jellel interaktivitásban rekonstruált múlt megérvelt bizonyítékok és nyilvános vita által.” Ehhez Crossan hozzáteszi a szükségszerűen plurális és „mi”-jellegűt: „Van úgy, hogy ugyanazon eseményt illetően csak alternatív perspektívákig jutunk el. (Mindig vannak alternatív perspektívák, ha nem is halljuk meg őket.) De a történelem mint nyilvánosan megérvelt rekonstrukciója a *mi* múltunknak mindig szükségszerű ahhoz, hogy előreveithessük a *mi* jövőnket.”

A posztmodern szemléletet tükrözve a „harmadik kérdés” a tudatossá tett szubjektumot nem a kutatás gyengéjének tekinti, sokkal inkább erősségének. E szerint a dolog lényege épp abban van, hogy Jézus életét a modern tudományosság eszközeinek használata mellett különböző élethelyzetű és szemléletű emberek megpróbálják legjobb tudásuk és szándékuk szerint történelmileg plauzibilis módon újraértelmezni, amely értelmezés közölhető, átadható lehet a szintén különböző élethelyzetű emberek számára.

Az eltérő élethelyzetű emberek más-más kérdésekre érzékenyek, és ez a Jézus-hagyomány addig árnyékban maradt vonatkozásait világíthatja meg. Ilyen összefüggésben kap kiemelt jelentőséget például a (vállaltan!) feminista értelmezés, vagy az afrikai kontinensen folyó, többnyire felszabadítási teológia hatása alatt álló szerzők hozzájárulása. Lényegében minden Jézus-portré kísérlet arra, hogy a teljes történetet megpróbálja egy-egy sajátos kérdés előtérbe állításával végigkövetni.

A „harmadik kérdés” mai társadalomtudata két vonatkozásban a legfeltűnőbb. Az első a tömegmédiá igénybevétele. Ezen a ponton a leginkább tetten érhető, hogy a Jézus-kutatást „robbanásszerű” (Charlesworth) expanziójáért és az azt kísérő széleskörű érdeklődésért maga a Jézus-kutatás felelős. Ami a kutatástörténet korábbi szakaszaiban szigorúan szakemberekre tartozó probléma volt, az a „harmadik kérdéssel” a legszélesebb tömegek mindennapjainak részévé vált. A lavinát a fundamentalizmus média-térhódítását ellensúlyozni szándékozó Jézus Szeminárium indította el – ellentmondásos eredményei közzétételével. A részben tudományos érdeklődést, de még inkább „ellentmondást” kereső média a Jézus-kutatás torz szócsövénév vált. Eközben a nincstelen názáreti vándortanítót igen jövedelmező üzletté tette a kutatók számára. Ez azonban sejthetően együtt jár az újat-mondani-akarás kényszerzetével, és ha joggal nyugtázzuk is hiteles kutatók őszinte és érdemi teljesítményeit, féltő, hogy ez a kor az érdekesség oltárán sokat feláldozott.

A második a „névadás” jelensége, amely szoros kapcsolatban áll az előbbivel: közérthető nyelven és formában kommunikálni az eredményeket, amelyek népszerű mai kategóriákban összegződnek. Így lesz Jézus a 20. századvégre emlékeztető vallási kereső, egyetemes bölcsességi tanító, rajongó misztikus, a társadalmi folyamatokat az ősi rend nevében ellenző próféta, antinacionalista, erőszakmentes ellenállást propagáló, feminista...

Tehát mégis *önarcképként* szolgál Jézus? Mint láttuk, a kutatók ez ellen határozottan tiltakoznak. A népszerű mai kategóriák a „második rekontextualizálás” eredményei, és azt a célt szolgálják, hogy általuk ma úgy tudjuk megragadni Jézust és működését, ahogy a maga kortársai saját kategóriáik szerint teheték. De a schweitzeri vádról szó sem lehet. Meier például azt mondja, hogy előzetes vágya ellenére kutatásai nem egy olyan melegszívű, senkinek nem ártó, szelíd rabbihoz vezették el, aki „azonnal releváns és használható a mai etika, homiletika, politikai programok és különféle eszmék” számára, olyan „furcsa, marginális zsidóhoz”, aki rettentő prófétai jelenlétével Isten országa azonnali közelségét közvetítette. Borg a kényelmetlen és leleplező reformer parasztember helyett sokkal szíve-
sebben választott volna egy Mitsubishit vezető középosztálybeli fickót – mondja. Crossan Jézussal magával beszél meg a dolgot:

„– Olvastam a könyved, Dominic, és egész jó – kezdi Jézus. – Kész vagy tehát a vízióm szerint élni, és csatlakozni programomhoz?”

- Nem hiszem, hogy lenne hozzá bátorságom, Jézus, de azért elég jól megírtam, nemde? És főleg a módszerem volt jó, ugye?
- Köszönöm, Dominic, hogy nem hamisítottad meg az üzenetemet, hogy illeszkedjen saját képtelenségedhez. Ez már valami.
- Elégséges, Jézus?
- Nem, Dominic, nem elég.”

2) Két fő trend? Apokaliptikus próféta vagy bölcsességi tanító

Lényegében annyi Jézus-portréval találkozunk, ahány kutató könyvét a kezünkbe vesszük. A kutatás összetett jellegére egyre inkább rálátó kortól aligha várhatnánk mást. Ez azonban nem jelenti azt, hogy számos közös vonás nem ismerhető fel, ahogy arra az előbbieken már többször utaltunk. A kontextuális kontinuitásra törekvő Jézus-kutatás egyik nagy érdeme például, hogy Jézus mondasait nem elszigetelten, hanem működése egészének összefüggésében kívánja megérteni. Jézus tettei, köztük kiemelten gyógyítói-ördögűzői tevékenysége és asztalközösség-gyakorlata többé nem alapállásból elutasított („régis kérdés”) vagy perifériára szorított („új kérdés”) evangéliumi tudósítások, hanem Jézus életének, tanításának és szándékának legközvetlenebb értelmezési kerete. És még ha oly különböző portrék születnek is, legalább ma már egyiket sem lehet úgy megalkotni, hogy a felvetett értelmezési irányvonallal harmonizáló magyarázat ne adódjék Jézus tetteire is, mint ahogy viszonyára a judaizmussal, szociopolitikai világával és a kialakuló ősegyházzal.

A „harmadik kérdést” túlegyszerűsítő kategóriákban megragadni nem lehet, ennek ellenre úgy tűnik, hogy alapvetően két nagy irányvonal van kibontakozóban, amelynek aztán számtalan variációja és átfedése figyelhető meg. Az egyik Jézust mint elsősorban apokaliptikus prófétát érti, a másik mint elsősorban bölcsességi tanítót. A hangsúly itt nem annyira a „prófétán” vagy „tanítón” van, hanem a többek által egymás ellenében kijátszott „apokaliptikus” és „bölcsességi” kategóriákon. Komolyan senki nem kérdőjelezi meg, hogy Jézus működésének volt valamiféle jövőre irányuló és végidő-jellege, de hogy ennek mi volt a tartalma, és a hangsúly időben hová esett, ebben mutatkozik a nagy megosztottság. Ha ezt az általánosan értelmezett végidő-jelleget az eszkatológia fogalmával helyettesítjük – ahogy azt többen javasolták (pl. Craig, Borg) –, akkor a két nagy „trend” átfogalmazható így: Jézus *apokaliptikus eszkatológiát* vs. Jézus *bölcsességi eszkatológiát* képviselt. Nagy vonalakban, az első szerint Jézus Isten közeli beavatkozását hirdette a világ rendjébe, lett légyen annak következménye a történelmi idő teljes megszűnése (pl. Meier), vagy a társadalmi rend radikális átalakulása (pl. Horsley, Wright, Sanders, Fiorenza). Az utóbbi szerint Jézustól idegen ez a hangnem, és az általa képviselt felforgató vagy alternatív bölcsesség az Isten országa jelenvalóságát mutatta fel, azaz az Istentől elszakadt egyén „megszűnését” idézte elő (pl. Mack, Borg, Cossnan).

Mindkét tábor egyetért Käsemannal, hogy ugyanis „az apokalipszis volt a keresztény teológia szülőanyja”, de megoszlik abban, hogy az legitim leszármazottja volt-e az alapítónak. És mindkét tábor számára evidens, hogy az evangéliumoknak két nagy hagyományrétege van: a bölcsességi és az apokaliptikus. De miközben a bölcsességi létjogosultságát egyik tábor sem vitatja, addig az előbbi tábor azt alá-, illetve mellérendelő viszonyban látja az apokaliptikussal, míg az utóbbi a kettőt a bölcsességi javára összeegyeztethetetlennek minősíti. A megosztottság mögött alapvetően három problémakör látszik meghúzódni, amelyek levezethetőek a fenti kontextus-problémákból.

a) Az egyik az elsődleges források számos megoldatlan témájához kapcsolódik, mint amilyen az Emberfia-mondások és a hagyományrétegek kérdése. Az *Emberfia* kérdésében az utóbbi évtizedek kutatásainak eredményeként a konszenzus nagyjából addig terjed, hogy az evangéliumi görög kifejezés az eredetileg egyszerűen „embert” jelentő arámi (*bar ʿnasa*) vagy héber (*ben adam*) tükörfordítása. A „bölcsességi tábor” képviselői szerint Jézus e filológiai gyökérnek megfelelően használta a kifejezést, mint önhelyettesítő formulát, a Dán 7,13 hatása pedig másodlagos. Az ezzel szembenálló álláspont szerint a zsidó hagyományban már apokaliptikus értelemmel telítődött Emberfia kifejezést használta maga Jézus is, amelyet vagy magára értett, vagy egy tőle különböző mennyei lényre (az érvelés kulcsverse a Lk 12,8). A két álláspont között természetesen számos áthidaló javaslat fogalmazódott meg. Az Emberfia kérdése, mint ahogy a probléma szívéét jelentő Isten országa jellegének kérdése is, közvetlenül kapcsolódik a hagyományrétegzés kérdéséhez. E téren a legbefolyásosabb a Robison–Koester féle „hagyományvonulat” (*trajectory* – pályák) elmélete, amely a korábbi formatörténeti hagyományfejlődési modellt írta felül. E szerint az evangéliumokat különféle műfajú (*Gattung*) rétegek alkotják, amelyek közül a legkorábbi a „böles mondásai” (*logoi szophon*) néven jelölhető. Ennek irodalmi termékei többek között a Q és Tamás evangéliuma. Az elmélet szerint az evangéliumokban az apokaliptikus réteg későbbi. Ezt az időbeli rétegzést a Q esetében a kanadai J. Kloppenborg végezte el, aki azonban tartózkodott attól, hogy a Q-n belüli bölcsességi réteg kronológiai elsőbbségéből általában a Jézus-hagyomány kronológiai formálódására következtessen. Miközben a kronológiai érv képezi a bölcsességi tábor legfőbb érvét, mind a Q javasolt rétegei, mind Tamás evangéliumának datálása és a kánikusoktól való irodalmi függetlensége vitatott marad.

b) A második problémakör azzal a már érintett kérdéssel áll kapcsolatban, hogy a sokszínű judaizmus mely formája jelölhető meg Jézus közvetlen vallási környezeteként. Itt nagyon általánosítva az mondható, hogy az apokaliptikus Jézust általában az idegen hatásoktól élesen elkülönülő, kutatástörténeti szempontból hagyományosnak tekinthető judaizmuson belül helyezik el, míg a bölcsességi tanító Jézust inkább egy nagyobb mértékben hellenizált judaizmuson belül. A megoldások azonban minden variációt ismernek, így például az apokalipti-

kus jelleget többen a judaizmus bölcsességi hagyományai alapján utasítják vissza (pl. Vermes, részben Becker).

c) A harmadik problémakör szemantikai jellegű. Mind az eszkatológia, mind az apokalipszis fogalmai, mind a kettő egymáshoz való viszonya lényeges jelentésváltozáson ment át. A Weiss–Schweitzer vonalhoz közel állóan hagyományosnak nevezhetjük azt az álláspontot, amely az apokalipszist *imminens* (azonnali, küszöbön álló) eszkatológiaként érti, amelyben kiemelt hangsúlyt kap a közvetlen isteni beavatkozás és az ítélet motívuma. Így érti ezt például Meier, aki az eljövétel idejére utaló számigálást az ősegyház számlájára írja, miközben az apokaliptikus nyelvezetet Jézusra jellemzőnek tartja. Így érti Witherington III, aki szerint azonban az imminens jelleg inkább csak *lehetséges*. A hagyományos módon értelmezi ugyanakkor számos szerző (pl. Mack, Vermes, Crossan), akik viszont nem tartják Jézusra jellemzőnek ezt a szemléletet. Ezért azt vagy teljességgel elutasítják (Mack), vagy a szélesebb eszkatológia egyik válfajaként értik (pl. Vermes, Borg, Crossan), és Jézusra nézve más eszkatológiai kategóriákat javasolnak. A dolog onnan kezd érdekes lenni, ha azon szerzők fogalomértelmezését vesszük szemügyre, akiket általában az „apokaliptikus eszkatológia” kutatói táborába sorolnak. Ők nem osztják a klasszikus (merev) értelmezést, amely szerint az apokalipszis „szektáriánus jellegű vágyakból kinövő egyfajta fantázia [...], amelyek tartalma arra néz, hogy a lehetetlen hogyan történhetne meg”, azaz hogyan lenne végérvényes isteni beavatkozással és ítélettel áthidalhatatlan a szakadék a vágyott ideális és Jeruzsálem valós helyzete között. (B. Mack) Innen kezdve két nagy irány figyelhető meg.

Az első, miközben fenntartja az imminens eszkatológiai jelleget, azt nem kozmikus értelemben fogja fel, hanem valamilyen társadalmi-politikai változás összefüggésében. Ennek megfelelően kerülik a tulajdonképpeni „apokalipszis” kifejezést, és helyette az eszkatológia valamilyen formáját részesítik előnyben. Például Sanders „esszencialista megközelítés” alapján az apokaliptikus irodalomban a lényegi elemet jelentő kinyilatkoztatás és a tartalmat jelentő restauráció (reverziót) ötvöződését látja. Ennek megfelelően „restoration eschatology”-ról beszél. Horsley nagyobb érzékenységet tanúsítva az apokalipszis széles szemantikai lehetőségei iránt, úgy alkalmazza a fogalmat Jézus működésével összefüggésben, hogy annak egészen evilági értelmezést ad. Eszerint egy olyan szimbolikus, sőt kódolt nyelvezetről van szó, amelyben a kozmikus elemek nem a jelen világtól való eltávolodást szolgálják, hanem a társadalmi és egyéni életre mutató beszéd drámaiságát. Olyan „dekadens prófécia”, amelyben „az erőszak spirálja” leplezhető le, de egyben „kreatív képzeleti funkciójával [...] a nép tűrképességét erősíti [...] el egészen az ellenállásig vagy felkelésig”.

A második az apokaliptikus nyelvezetet nem (csak) egy új társadalmi rend közeli megvalósulásának előképzetéhez kapcsolja, hanem abban – a jelen–jövő éles szétválasztását modernkori anakronizmusnak minősítve – a transzcendencia

jelenidejűségének sajátos közlési módját látja, amelyben „a mindennapiság ki-nyilatkoztatóvá válik”. Wright szerint Jézus korában a zsidók Isten szabadítását – amelynek drámai beteljesedését a jövőben várták – már a jelen eseményeiben ünnepelték. Borg az apokaliptikus nyelvezetben olyan teológiai metaforákat lát, amelyek úgy beszélnek a jelenvaló világ eseményeiről, hogy azok teljes teológiai mélységét és jelentőségét tárják fel. Ezzel együtt úgy tartja, hogy Jézusra nézve nem használható az eszkatológia fogalma, hacsak nem egy annyira kiszélesített értelemben, amely „lényegében virtuálisan értelmét veszíti a jelentések széles variációiban”. Becker Jézusban apokaliptikus prófétát lát, aki Isten országa jelenvalóságát hirdette, és közeli beteljesedését, amely az ember istenkapcsolatának lényegi átalakulását hozza magával, és nem a teremtett világét. E szerzőkben közös vonás, hogy a bölcsességi hagyományt megpróbálják összhangba hozni az apokaliptikussal, és Jézus bölcsességi tanító voltának sajátosságát épp üzenete apokaliptikus/eszkatologikus alaphangjában látják, bármit értsenek is ezeken a fogalmakon.

Látható, hogy valamely taxonómia készítése egyelőre elhamarkodott lenne, még ha a legkézenfekvőbbnek látszó téma (apokalipszis–bölcsesség) mentén haladnánk is. De talán igazat lehet adni mind M. Borgnak, hogy a 20. századot jellemző konszenzust felváltani látszik „egy növekvő meggyőződés, hogy Jézus működése és üzenete nem-eszkatologikus jellegű volt”, mind P. Fredriksennek, hogy „A Weiss és Schweitzer apokaliptikus zsidó Jézusa sok újszövetségi kutató számára kényelmetlen és nem szívesen látott idegen marad.”

3) A kutatás létjogosultsága. A történeti Jézus és a keresztény hit.

Végül néhány záró gondolat erejéig forduljunk a Jézus-kutatás létjogosultságát, lehetőségességét és relevanciáját érintő kérdésekhez. Milyen rejtett céllal és elvárással folyik napjainkban a Jézus-kutatás? Milyen kapcsolata van annak a keresztény hittel, teológiával? Milyen kapcsolat van „a történelem Jézusa” és „a hit Krisztusa” (D. F. Strauss), vagy a „történeti Jézus” és „a kérügma Krisztusa” (Bultmann), vagy a „húsvét előtti Jézus” és a „húsvét utáni Krisztus” (Borg) között?

Amikor M. Kähler megkérdőjelezte a 19. századi német liberális Jézus-kutatás létjogosultságát, olyan teológiai problémákat vetett fel, amelyek a Jézus-kutatáshoz hasonló súllyal kísérték végig a keresztény teológia következő évszázadát. Az olyan fogalom párok, mint történelem és hit, vagy földi Jézus és mennyei Krisztus, még mindig zavaros viszonyban állnak. Kähler szerint a modern tudományosság módszereivel művelt történelem egyfelől képtelen megragadni a bibliai kijelentés lényegét, másfelől képtelen olyan eredményt produkálni, amely a hit tárgyául szolgálhatna. Ezért „a keresztény hit és a történelem Jézusa úgy válnak szét, mint olaj a víztől.”

Kähler álláspontját ma többen visszhangozzák, leghangosabban az atlantai Emory University katolikus újszövetségi professzora, Luke Timothy Johnson. Az éles polémiával megírt *A valódi Jézus. A történeti Jézus félrevezetett kérdése és a hagyományos evangéliumok igaza* (1996) című munkájában három alapvető érvet szólaltat meg, amelyek szerinte lehetetlenné és a hit szempontjából irrelevánssá teszik a történeti Jézus-kutatást. Ezekkel általában saját katolikus kollegái sem értenek egyet, de a kutatást alapállásból elutasítók annál gyakrabban hivatkoznak azokra. Az első szerint „a kereszténységet klasszikus [eredeti] formájában” csak a feltámadott Krisztus érdekelte, és Jézus fizikai, emberi lényre iránt közömbös volt. Hogy az állítás történelmileg nem állja meg a helyét, elég csak a középkori latin egyház szóbeli (liturgiai, homiletikai, kegyességi stb.), ikonografikus és sakramentális gyakorlataira gondolni, amelyek a vallásos élet közepontjába a megtört és szenvedő testet állították. A második, hogy a bibliai evangéliumok Jézus feltámadásának hitélményében íródtak, és Jézus földi élete iránt nem érdeklődtek. A Kählernél is döntő érvként megjelenő állítás a „nincs kérdés” időszakának meghatározó szemléletévé vált. Az „új kérdés” az állítás második részét megkérdőjelezte. Ma azonban az új szövegfelfedezések fényében még határozottabban visszautasítható az állítás. Miután ma számos olyan extrakanonikus irattal rendelkezünk (pl. *Tamás evangéliuma, Jakab apokryphonja, A Megváltó beszélgetése*), amelyek kizárólag az örök jelenlétet nyert, lélekben állandóan jelen levő Jézus szavait foglalják magukba, tehát minden narratív rész nélkül, annál inkább feltűnő a kanonikus evangéliumok történelmi érdeklődése. A harmadik, hogy a négy bibliai evangéliumban egyazon „bibliai Krisztus” jelenik meg, amely egyedül a „valódi Jézus”, ezért hatályon kívül helyezi a történeti Jézust. A tétel hasonlóan fogalmazódik meg Kähler által is, és szándéka világos: a történelem által „rekonstruált” sok összeegyeztethetetlen Jézus helyett a hit számára egyetlen bibliai Krisztust találni. A tételt épp annak a védelmében indult kiadás-történet, majd az annak felismerésén kibontakozó narratív kritika kérdőjelezi meg, amely világossá tette, hogy a bibliai evangéliumok mindenikében olyan sajátos narratív szerkezettel találkozunk, amelyek elválaszthatatlanok az általuk hordozott teológiai (krisztológiai) üzenettől. A törekvés tehát „figyelmen kívül hagyja azt az értelmezési nehézséget és hermeneutikai valóságot, amellyel az Újszövetség olvasója vagy üzenetének/üzeneteinek hallgatója szembesül. Mert már az Újszövetségben számos »hit Krisztusával« találkozunk, és ha a prédikált Krisztus összefüggésében hittapasztalásról beszélünk, akkor a tapasztalások sokszínűsége épp olyan problematikus lehet, mint a történeti Jézusok sokféleségéé.” (Dunn). A „bibliai Krisztus” monolitikus jellegű megalkotása tehát ellentmond az újszövetségi krisztológia jól felismerhető szándékának, jelesen a Krisztus-élmény plurális megjelenítésének. Ha pedig szándékról beszélünk, célját nem kereshetjük másban, mint a tanítványok-követők személyes hitélményre való bátorításában. És minden bizonnyal – egyebek mellett – ez a szándék húzódik meg a

Jézus-kutatás mögött is. Ilyen értelemben minden „történeti Jézus” lényegében egyfajta „krisztológia”.

A Kähler–Johnson által képviselt „vagy-vagy” álláspontot először az „új kérdés” próbálta meg „is-is” állásponttá módosítani, miután a „régikérdés” a történeti Jézus, az „új kérdés” „a hit Krisztusa” irányában alkalmazta a kizárólagosságot. A „harmadik kérdés” sokat örökölt N. Perrintől, aki a történeti Jézus és a keresztény hit kapcsolatának kérdésében két nagyhatású véleményt formált. Az egyik, hogy a Jézus-kutatás hozzájárul az egyén „hit-képének” kialakításához, újragondolásához: „[a keresztény hit] szükségszerűen valamiben való hit, a hívő valamiben hisz, és amennyiben Jézus ez a »valami«, a történeti tudás hozzásegíthet annak tartalmához anélkül, hogy ez válna a tartalom egyetlen forrásává.” Perrin szerint a hit fő forrása „mindig az egyház igehirdetése marad, amely a feltámadott Úr tapasztalásából táplálkozik”. A másik, hogy a Jézus-kutatásnak validáló szerepe lehet annak eldöntésében, hogy a sokféle keresztény igehirdetés közül melyek minősülnek kereszténynek. Az utóbbi álláspont a „régikérdés” normatív álláspontjának módosítása a kérésigma elsőbbségével.

J. P. Meier a hit tárgyaként „Jézus Krisztus ma is élő személyét” jelöli meg, akinek helyét soha nem veheti át a történeti Jézus, ezért a hit mindenki számára egyaránt hozzáférhető (nem a kutatók privilégiuma). A kutatás azonban jelentőséggel bír a teológia (hitmegértés-keresés) számára, amelynek igazodnia kell a Jézus-kutatáshoz. Meier négy területet jelöl meg, ahol a történeti Jézus negatív vonatkozásban „védő mechanizmusként” működhet, pozitív vonatkozásban a teológia gazdagodásához járulhat hozzá. Eszerint megvéd a keresztény hit tartalmának egy mitikus szimbólummá való redukálásától, és hozzájárul az alapító személy szavainak és tetteinek jobb ismeretéhez; megvéd a doketizmus veszélyétől, és hozzájárul ahhoz, hogy Jézust csupán egy első századi palesztin zsidóként lássuk; megvéd attól, hogy Jézust kényelmes kereszténnyé szelídítsük, és emlékeztet nonkonformista magatartására, főként, ami a vallást illeti; megvéd attól, hogy Jézust ideológiák legitimálójaként „használjuk” (itt nincs pozitív). Ez utóbbi emlékeztet Kässemann figyelmeztetésére, aki a náci Németország évtizedeire visszatekintve mondta ki annak a veszélyét, hogy tudományos megalapozottságú Jézus-kutatás hiányában Jézus könnyen ideológiák áldozatául esik.

Crossan álláspontja a keresztény hitre adott meghatározásából egyértelművé válik: a keresztény hit „(1) cselekvő hit (2) a történeti Jézusban (3) mint Isten manifesztációjában”. Ezzel együtt számos dolgot állít és tagad. Állítja, hogy csak egyetlen történeti Jézus van, aki a húsvét előtt és után azonos. Éppen ezért a keresztény hit nem elsősorban a kérésigma Krisztusába vetett hit, hanem abba a Jézusba vetett hit, akiben Isten manifesztációját látták, és akinek jelenlétét azóta is átélik a benne hívők. A keresztény hit tehát nem a húsvétal vette kezdetét, épp fordítva: a húsvét a Jézusba vetett hit következménye, kinyilvánítása. A kereszt vagy húsvét nem minden korai keresztény csoport számára bírt jelentőséggel (pl.

Q vagy Tamás közössége), de az ő esetükben szintén beszélhetünk e hitről. A nyugati (katolikus) kereszténység mindig vállalta a „Jézus akkor” és „Krisztus most” közti dialektikus feszültséget: „a kereszténység szívében mindig a történelmi olvasatú Jézus és a teológiai olvasatú Krisztus dialektikája állt... a kereszténység szerkezete mindig ez marad: *ez az, ahogyan a Jézus-akkort látjuk mint Krisztus-mostot.*” Ebben a történelmi Jézus-kutatás minden keresztény generáció legjobb tudása, őszintesége és eszköztára szerint gyakorolt kötelezettségévé válik, mert a „Jézus-akkor”-hoz való egyetlen hozzáférési esélyünk a történelmi rekonstrukció. Már a görög újszövetségi iratok is rekonstrukció eredményeként jöttek létre, és – a kötet záró sora szerint – „ha valaki nem tud hinni abban, amit rekonstrukció útján nyerünk, lehet, hogy nem marad semmi számára, amiben hihet”.

Borg szerint, bár a keresztény hit lényegét nem érintheti semmiféle történelmi rekonstrukció, a hitre nézve igenis befolyással bír, hogy milyen ismerettel bírunk a történelmi Jézusról. Ugyanakkor a „történelmi Jézus” és „a hit Krisztusa” kifejezések helyett a „húsvét előtti” és „húsvét utáni” kifejezések használatát tartja célszerűnek. Először, mert a „hit Krisztusa” mintha azt sugallná, hogy ez nem olyan „valódi”, mint a történelmi Jézus. Másodsor, mert a „hit Krisztusa” nyelvezet felsőbbrendűséget sugall azzal szemben, ami történelmi kutatást feltételez. Tévedés azt feltételezni, hogy „a hit Krisztusa” kívül áll a történelmi folyamaton. Elég csak az újszövetség eltérő krisztológiáira gondolni. Ugyanakkor ez az elnevezés jobban sugallja a kettő közötti kontinuitást. A kutatás jelentősége, hogy ébren tartja bennünk „Jézus emlékének felforgató jellegét”, és így nem engedi őt kényelmes ideológiává formálni. Továbbá, hogy emlékeztet az isteni megtestesülés tényére. Jézus követői hitték, hogy rajta keresztül Isten cselekszik, benne Isten epifániáját láthatják. A történelmi kutatás nem maga az epifánia, de remélhető, hogy Jézus arcából képes megmutatni valamit, és ezáltal felvillantani valamit a benne történelmi valóságként megtestesülő isteniből.

Wright a történelmi Jézus-kutatást a keresztény tanítványi magatartás szükségszerű velejárójának tekinti: „A folytatólagos Jézus-kutatást a folytatólagos keresztény tanítványság szükséges elemének tartom. Nagyon kétlem, hogy a valamikori jelenben egyszer elérkezhetnénk egy olyan ponthoz, amikor már minden tudhatót tudni fogunk, és minden megérthetőt megértünk Jézusról magáról, kilétéről, szavairól és tetteiről, és mindezek szándékáról... Elvitathatatlanak tűnik számomra, hogy mindig fenn kell tartanunk a Jézus utáni kutatást, épp mint Isten utáni kutakodásunk részét, vagy még inkább mint annak csúcspontját.”

A történelmi Jézus-kutatás a keresztény tanítványság velejárója, még akkor is, ha mélyen időbe ágyazott tevékenység. Sőt annál inkább: mindig az itt és most tudományosságának lehetőségei és a kor társadalmi összefüggései között megélt tanítványi gyakorlat. Ha ma visszatekintünk például a 19. századra, az akkori Jézus-kutatók az egész akkori tudományosság legkiválóbb elméi voltak, akik oldalak százain át elemezték – sebészi pontossággal, perikópánként – a Jézus-ha-

gyományt. Ma könyveik többsége olvasatlanul porosodik a könyvtárak polcain, legfeljebb néhány szakember nyitja fel őket olykor. Hiábavaló lett volna munkájuk?

Annak ellenére tehát, hogy a „harmadik kérdés” kutatói ismételten hangsúlyozzák, hogy tisztán történeti eszközökkel és célokkal igyekeznek vizsgálni a názáreti Jézus életét és hatását, végső fokon mindenik „történeti Jézus” egyféle krisztológiai alkotás. Tudatosan vagy tudattalanul, kimondva vagy kimondatlan, a legtöbb kutató, miközben a kereszténység „történeti vallás” jellegének bizonyításához járul hozzá, a „történeti Jézusban” egy olyan „normát” is megfogalmaz, amely egyfelől az egyházra és teológiára néz, másfelől az egyéni hívőre, harmadsorban a mai társadalomra. Hogy Johnstont parafrázzuk, Luther az ősegyházat állította normaként a középkori egyház elé, a Jézus-kutatás a történeti Jézust állítja normaként minden egyházi hagyomány elé. Hogy Jézus normaként működik az egyén számára, azt megfogalmazhatjuk teológiai vagy pszichológiai terminusokban. Borg például így összegzi az elsőt: „Jézust követni azt jelenti, hogy bizonyos értelemben olyanná válni, »mint ő«, komolyan venni, amit ő komolyan vett [...] és amit tanítványainak mint alternatív életvitelt tanított.” Pszichológiai értelemben a Jézus-kutatás része annak, amit jungi értelemben hőseink humanizálásának és a személy ego-építő tendenciáiként írhatunk le. Önkereső tevékenység, vallásos cselekmény a javából. Ilyen értelemben a történeti Jézus-kutatás nem más, mint a történelmi plauzibilitás határain belül Jézus alakjában újra és újra kísérletet tenni legfennköltebb ideáink megfogalmazására. Vagy mondhatjuk úgy is, hogy a mindenkori hit számára „viharmentes területet” (Kähler: *sturmfreies Gebiet*) találni a Jézus-élet kapcsán.

A mai társadalommal való párbeszéd kérdését is érintettük már. Ma többen hajlanak arra – köztük H. Koester –, hogy igazat adjanak Dieter Georgi felvetésének, amely szerint a Jézus-kutatás nem a deistákkal vagy Reimarusszal kezdődött, hanem a középkori burzsoá öntudat kialakulásával. A Schweitzer utáni szünet oka sem teológiai volt, hanem az első világháború előtti időszakot (egészen a század közepéig) jellemző társadalmi tudattal állt összefüggésben, amelyet ő „Burger-Dämmerung” névvel illet. A társadalomra irányuló kérdésfelvetés részévé válik Jézus is. Ehhez hozzátehetjük a globális faluvá váló mai társadalom jelenségét, amelynek tudatában a „történeti Jézus” vallása és egész működése egyre inkább olyan társadalmilag reaktív jellemzők mentén fogalmazódik meg, amelyekben az ősi társadalmi rendhez való visszatérés a robbanásszerűen átalakuló gazdasági és politikai viszonyrendszerben az utolsó vallásilag és emberileg legitim útként tűnik fel.

A kutatás folytatódni fog, már csak a vélemények szembenállása miatt is. A Jézus személye iránti érdeklődés nem csökken. Lehet, hogy ez sokak számára egyszerűen része annak a felfokozódott érdeklődésnek, amelyet a mai kor mutat az emberek privát története iránt, amely interaktív médiaműsorokat produkál,

könyveket és magazinokat tesz eladhatóvá. Lehet, hogy része annak az emberi igénynek, amellyel hőseinket kívánjuk humanizálni és megközelíthetővé tenni. Lehet, hogy része közösségi gyökérkeresésünknek, és annak a váagnak, hogy múltunkat a jelen számára értelmet és útmutatást hordozóan értelmezzük. És lehet, hogy egyszerűen része az emberiség örök vallás iránti érdeklődésének, amely számtalan megnyilvánulási formája mellett szüntelenül tovább él. (C. Setzer)

De bárhol, bárki történeti Jézus-kutatásra adja a fejét, nem kerülheti meg a kérdést, amelyet a Yale Egyetem történelemprofesszora, Jaroslav Pelikan igen frappánsan összegez. Először ezt a történeti leírást adja: „Volt egyszer egy nagy tanító, aki hithű követők kis csoportját gyűjtötte maga köré. Ők hallgatták üzenetét, és általa megváltoztak. Az üzenet azonban sértette a kor hatalmi struktúráit, amelyek végül halálra juttatták őt, de képtelenek voltak elhallgattatni az üzenetet, amely ma erősebb, mint valaha.” Aztán Pelikan hozzáteszi: „A leírás egyaránt illik Jézusra és Szókratészre. De soha senki nem épített katedrális Szókratész tiszteletére.” Sem iskolákat, sem kórházakat, sem intézményeket – tehetjük hozzá, és a történésznek választ kell tudnia adnia erre az inspiráló erőre.

A Jézus-kutatás miértjei – legyenek mögötte bár igen szerteágazó motivációk – végső soron még mindig besűrűthetőnek látszanak abba az egyetlen Kähler–Käsemann mondatba, amely egyben a kutatás örök feszültségét is megjelöli: „Miért keressük a módját annak, hogy megismerjük Jézus történeti alakját? Azt gondolom azért, mert hiszünk neki, amikor ezt mondja: »Aki engem lát, látja az Atyát« (Jn 14,9).”

A szerző biblikus publikációi

Jézus és a törvény. Keresztény Magvető, 1998/1, 38–48.

A mai európai Jézus-kutatás. KerMagv, 1999/1, 216–228.

Ha egy kutató őszinte Jézushoz: Robert W. Funk és a második reformáció. KerMagv. 2001/1–2., 37–54.

A Jézus-szeminárium: bemutatás és bírálat. KerMagv. 2002/4, 313–325.

A Q-forrás rekonstruálása (1.). A hipotézistől az írott dokumentumig. KerMagv. 2003/1–2, 3–21.

Jób feddhetetlenségének/integritásának kérdése. KerMagv. 2002/4, 326–342.

Az irodalmi függőség kérdése Tamás evangéliuma és a szinoptikusok között a közös példázatok tükrében. KerMagv. 2004/3, 105–139.

Recenzió: *J. D. Crossan – J. L. Reed: Jézus nyomában. A kövek alatt, a szövegek mögött. Jézus és világa megértésének kulcsfontosságú felfedezései.* KerMagv. 2004/3.

Az ember mint Isten képmása. Unitárius teológiai kérdésselvetések. KerMagv 2004/3, 249–258.

- Tamás evangéliuma*. Kritikai magyar fordítás. KerMagv. 2004/3, 259–276.
- Jézus csodáinak értelmezéstörténete a felvilágosodástól napjainkig*. Református Szemle 2005/2, 131–180.
- The Teachings of Jesus*. In. Report of the Meeting of Ministers and Scholars of the Transilvanian Unitarian Church in Romania and of the Remonstrant Brotherhood in the Netherlands, 2005 April 18–25, Utrecht 2005, 56–59.
- Hitelvek és eszmerendszer*. In. Rázmány Csaba (ed.): *Egy az Isten*. Magyarországi Unitárius Egyház, Bp. 2005, 14–43.
- Makroszociológiai vizsgálódások a Jézus-kori Galileában. Társadalmi rétegződés és az evangélisták meggyőzési stratégiái*. KerMagv 2006/1, 5–23.
- Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói. Becsület és szégyen, kollektív személyiség*. KerMagv. 2006/3, 256–271.
- Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (I.)* KerMagv. 2006/4, 387–403.
- Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (II.)* KerMagv. 2007/1, 16–38.
- A történeti Jézus asztalközössége és az úrvacsora gyakorlata*. In. *Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete*. Kolozsvár, 2007, 47–106.

TIM HOUSE

MI MÁR EGYEK VAGYUNK¹

[...]

Három évvel ezelőtt, mikor először Csekefalvára jöttem, meglepetés volt számomra, hogy nem éreztem idegennek magam. Úgy éreztem és gondoltam, hogy én – itthon vagyok. Úgy éreztem, része vagyok egy családi embernek – nem magyar embereknek vagy amerikai embereknek, még csak nem is unitárius embereknek, „csak” embereknek, *jó* embereknek. Hogyan is érezhettem én itthon magam? Hiszen nincs közös nyelvünk, kultúránk vagy istentiszteleti formánk. Ilyen különbségek mellett mégis hogyan érezhettem magam itthon?

Azért, mert ezek a különbségek csak akkor akadályok, ha mi megengedjük, hogy azokká váljanak. Ezek a különbségek csak külsőségek. De belül, a szívünkben érezzük az igazságot a kapcsolatunkról. A halk és szelíd isteni hang, mely Illéshez szólt, beszél a lelkünkben. Azt mondja nekünk: mi mindannyian hordozzuk az Egyetlen Isteni Fény lángját, Isten fényét. Különbözőségeink ellenére mi mindannyian Isten egységének részei vagyunk. Mindig is azok voltunk. Csak újra fel kell fedeznünk azt.

Én itt fedeztem ezt fel. Ez az, amire testvérkapcsolatunk megtaníthat. Azáltal, hogy megosszuk egymással szívünket és mindazokat az ajándékokat, amelyeket Isten ad számunkra, hogy megosszuk, mi azzá az egyetlen családdá válhatunk, amelyre Isten mindig is szánt minket.

Az amerikai katolikus szerzetespap, Thomas Merton, így mondta: „Mi már egyek vagyunk, de azt képzeljük, hogy mégsem. Azt kell tennünk, hogy újra felfedezzük eredeti egységünket, azt, aminek lennünk kell, azt, amik valójában vagyunk.”

A mi testvérkapcsolatunk – és a magam személyes kapcsolata minden itteni barátommal – fontos tanulsággal jár számomra. Ti, barátaim, nagyszerű tanárok vagytok! És köszönöm azt a sok ajándékot, amelyeket nekem adtatok.

Egyek vagyunk. Egy az Isten! Isten áldjon!

1 Tim House testvérgyülekezeti képviselő (Hopedale, Massachusetts, Amerikai Egyesült Államok) köszöntő beszéde Csekefalván, 2007. augusztus 19-én tartott ünnepi istentisztelet keretében, a papilak új részének felavatása alkalmából.

Szószerk – Úrasztala – Szerartások

JÓZSA ISTVÁN LAJOS

„A LÉLEK SEM JÓ TUDOMÁNY NÉLKÜL ”

„Mondd a bölcsességnek, hogy a nővéred, és az értelmet nevezd jó ismerősödnék.” (Péld 7,4); „Ismeret nélkül az igyekezet sem jó, és a gyors lábú félreléphet.” (Péld 19,2)

Kedves Tanulók, Pedagógusok, Szülők és Nagyszülők,
keresztény Testvéreim!

Országszerte megszólaltak az iskolacsengők, s a tanintézetek – régi latin nevükön *alma materek*; magyarul „jóságos, tápláló anyák” – kitérték ölelő karjukat, és szelíd szóval hívogatják a tudásra szomjas gyermek- és ifjú-sereget. Barangolásra hívják a kicsiket Meseországba, a számok és a betűk lenyűgöző, lebilincselő, elbűvölő birodalmába; a lázas, nyughatatlan ifjúságot pedig kemény, képességeiket, talentumaikat próbára tevő szellemi csatákra.

Jó az, ha tudjátok, kedves ifjú Testvéreim, már az iskolakezdés első napján, hogy „a tudás mérhetetlen fáradozások útján szereshető meg!” (Erasmus). Képletesen szólva: a tudomány fellegvárát, citadelláját nem könnyű meghódítani, de nem is lehetetlen!

Véget ért a nagy vakáció, az önfelelt játék, a gondtalan szórakozás ideje, és helyét át kell hogy vegye a szorgalmas tanulás, a komoly munka, a kemény küzdelem, a nemes verseny.

Az élet nem vakáció! A gyermekkor gyorsan továtűnik, és aki nem arra használta fel a rendelt időt, amire kapta – azaz tanulásra –, az csakis önmagának tehet szemrehányást a ki nem használt alkalmakért és lehetőségekért. Mert miként a Szentírás figyelmeztet: „mindennek megszabott ideje van!” Így a tanulásnak is! Ötven, hatvan évesen nem ülhetünk vissza az iskola padjaiba. Nem kezdhetünk mindent előlről. Az élet egyszeri és megismételhetetlen, ezért minden perce vissza nem térő, drága ajándék!

Az életre fel kell készülni, hiszen „az „élet iskolájában” naponta vizsgázunk, és jaj annak, aki itt elbukik, mert ezúttal nem adatik meg a pótvizsga lehetősége.

Az élet rossz döntéseinket, rossz választásainkat, mulasztásainkat könyörtelenül megbosszulja. Ezért figyelmeztetek, javatokat akaró szeretettel: vegyétek komolyan a tanulást! A tudomány jó útitárs. Engedjétek, hogy mellétek szegődjék. A Példabeszédek könyvének írója nem véletlenül hangsúlyozza: „Mondd ezt a bölcsességnek: Én néném vagy te; és az eszességet ismerősödnek nevezd.” (7,4)

Ma azért kell hálát adnunk, mert minden gyermek tanulhat. A tanulás valamikor a gazdagok kiváltsága volt. Nagyapáinknak, nagyanyáinknak, az előttünk járó nemzedékeknek nem adatott meg a tanulás lehetősége. *Ma az iskola egyenlő esélyeket, egyenlő starthelyzetet kínál az életben való elinduláshoz, boldoguláshoz és érvényesüléshez. [...]*

Gyermekeinknek először is meg kell tanulniuk, hogy *önmaguknak* tanulnak! A tudás az életben való érvényesülés nélkülözhetetlen eszköze, mert az egyéni boldogulást, a társadalmi felemelkedést szolgálja. Ezzel szemben – vagy éppen séggel emellett – a hit, az egyház a közösségi életre nevel, a közösségi érzést, az együvé-tartozás megnyugtató, bátorító érzését mélyíti el, fejleszti bennünk. A hit elvezet Istenhez és a közösséghez, bekapcsol egy szeretetközösségbe. Egyén és közösség – egymásért vannak. A történelem folyamán megtörtént, hogy bizonyos ideológiák egymás ellen uszították őket, bizonygatva, hogy az egyik fölösleges, a másik elvégzi helyette a nevelést és oktatást. Hogy mennyire nem így van, azt éppen Einstein csodálatos felismerése igazolja: „Fájdalmas tapasztalatokon keresztül megtanultuk, hogy a racionalista gondolkodás nem elég a társadalmi életünk nehézségeinek megoldásához.”

De voltak korok, amikor a filozófia, azaz a világi tudomány volt a teológia szolgálatéa. Latinul: „Philosophia ancilla theologiae”. Azaz: minden a szent tudományoknak, a *scientia sacrá*nak volt alárendelve. Az idő megoldotta a vitás kérdéseket. Ma tudomány és hit egymással békességben élnek. Éppen ezért nem beszélhetünk sem alá-, sem fölé-, csakis mellérendelő viszonyról. Ezért szeretném hangsúlyozni, hogy az iskola és az egyház rokon „foglalkozású” intézmények. Nem egymást kizáró, helyettesítő, hanem sokkal inkább egymást kölcsönösen kiegészítő, támogató intézmények. Mindkettő az ember és közösség boldogulását szolgálja. A hitnek a hitetlenség, a tudásnak a tudatlanság az ellentéte! A hit és a tudomány viszont azonos anyaméhben fogant ikertestvérek (Péterfi Dénes).

Az iskola mint oktató és nevelő intézmény nemcsak ismeretanyag átadására hivatott, hanem emberi magatartásminták közvetítésére is. Nemcsak oktatnia, de nevelnie is kell! A jó pedagógus *oktató* és *nevelő* egyaránt. Benedek Elek pedagógusi hitvallása ezt hitelesen tükrözi: „Jézus tanítványa voltam, gyermekekhez lehajoltam, a szívemhez felemeltem s szeretetre így neveltem”. De Váci Mihály is hasonlóan látja a pedagógusi munka lényegét: „Osztani magad, hogy így sokasodjál, / Kicsikhez hajolni, hogy magasodjál, / Hallgasd őket, hogy tudd a világot,

/ Róluk beszélni, ha szólsz a világhoz. / Széjjel szóródní eső homokra, / Sivatag-nyí reménytelen dologra, / S ha nyár se lesz tóled, és a táj se zöldebb, / Kutakba gyűjt a mély, soká isznak belőled.” (*Eső homokra*)

Pedagógusnak lenni egyáltalán nem könnyű. Szeretettel lehajolni a gyermek értelmi szintjéhez, és „felemelni” őt a szellem magaslataira – szép és felelősség-teljes munka. Nem csak foglalkozás – hivatás! Kell ehhez a jézusi önzetlen és áldozatos szeretet. A tanítónak, a pedagógusnak képletesen úgy kell táplálnia a gyermek szellemi, értelmi fejlődését, mint az édesanyának a gyermekét. Először „tejjel” (könnyen emészthető eledellel), aztán szájbán rágott szilárdabb, nagyobb tápértékkel bíró eledellel. A jó pedagógus „szájban rágott”, azaz könnyen emészthető, fogyasztható szellemi táplálékot ad. Se sokat, se keveset. Pontosan annyit, amennyi szükséges és elégséges az optimális fogyasztáshoz, fejlődéshez. Széchenyi István fogalmazta meg ezt talán minden időkre a legbölcsebben: „A táplálkozás haszna sem attól függ, hogy mennyit pakolunk a gyomrunkba, hanem, hogy mennyit tudunk asszimilálni belőle!” A jó pedagógus szeretettel és türelemmel nevel és növel. Olyan kell hogy legyen ez a szeretet, mint a Nap sugara, amely a rózsabimbót lassan bontja ki, hogy annak megfelelő színe és illata legyen. Erőszakkal vagy idő előtt nem lehet kibontani a virág bimbóját. Ezért nagy felelősség pedagógusnak lenni!

És mégis, a pedagógus még mindig *a nemzet napszámosa*. Munkájához mérten nincs kellő mértékben megbecsülve. Nézzük csak meg, honnan ered a pedagógus szavunk: görög eredetű szó, a *paisz*, *paidosz* – „gyermek” és az *agoge* – „elkísérni”, „vezetni” szavakból tevődik össze. Az ókori Görögországban *paidagogosznak* nevezték a rabszolgatartó gyermekeit iskolába kísérő rabszolgát. A kifejezést az ókori rómaiaknál is megtaláljuk. A „pedagogus” elnevezés alatt itt azonban szerepe nem korlátozódott a gyermek kíséretére, hanem kiterjedt a helyi arisztokrácia gyermekeinek oktatására és nevelésére, amennyiben a műveltebb rabszolga egyben a nevelő szerepét töltötte be. Talán ezzel magyarázható, hogy mivel az oktató-nevelő szerepét az olykor felszabadított rabszolga játszotta, az emberi társadalom történetében az oktató-nevelő szerepét hosszú időn át nem övezte megbecsülés, nem örvendett megfelelő társadalmi tekintélynek. A kormányzati szervek ma is mostohán bánnának ezzel a nélkülözhetetlenül fontos intézménnyel és annak alkalmazottjaival (gondoljunk csak a kutatásra, tudományos tevékenységekre fordítandó elenyészően kevés pénzre!). Ha kijár is a tisztelet a tanítónak, tanárnak, pedagógusnak, ez sokszor formális. Anyagilag nincs kellőképpen megbecsülve. De talán haszna is van ennek: maradjon csak meg a pedagógusi pálya minden időre hivatásnak, amit belső elkötelezettségből, szeretetből és szenvedélyből vállal az ember.

Az egyház és az iskola ember- és lélekformáló intézmények. Sokan tették fel a rendszerváltás után a kérdést: mire jó az iskolai vallásérkölcsi nevelés, hit-tan? Arra, Testvérem, hogy szerzett tudásodat ne embertársad kihasználására, be-

csapására, hanem hasznára, segítésére fordítsd. Ha rajtam múlna, minden szakterületen dolgozót egy amolyan „hipokratészi esküre” köteleznék, hogy szerzett tudását csakis embertársa, közössége javára használja.

A valamikori egyházi iskolákban, kollégiumokban egészséges szellem uralkodott. Ott „egy véka tudomány mellé egy köböl erkölcsöt” is mértek. Ott és akkor jellemet is formáltak, s a tanár odaélte azt a bizonyos emberi magatartásmin-tát a diák elé. Hiszem, hogy ma is vannak ilyen pedagógusok, ha kevesen is!

Márton Áron, a híres katolikus püspök és közéleti személyiség egyszer így fogalmazott: „Az értelmiség eladta elsőszülöttségi jogát a napi tál lencséért, és szellemi függetlenségét feladva egymásután öltötte magára a különböző világnézeteket és kiszolgált a hatalom székében cserélődő uraságokat.” Ma mintha ez a mentalitás visszaköszönne! Akit a politikai elit kegyeibe fogad, annak jól megy dolga. Akinek szilárd elvei vannak, s szeretné szellemi függetlenségét megőrizni, azt mellőzi, nem támogatja. Márpedig igenis fontos, hogy a szellem embere megőrizze függetlenségét! Fontos, hogy gyermekeinket mi neveljük, „mert ha nem neveljük mi, nevelik mások, s az eredmény az lesz, hogy idegenül, sőt ellenségesen fog szembefordulni természet szerinti vezetőivel és intézményeivel”. (Márton Áron)

Másfelől nem elég jó szakemberré válni, jó közösségi embernek is meg kell maradni!

Fontos az egyház és az iskola együttműködése az emberformálás szent munkájában. Fontos a lélek mellett a tudomány és a tudomány mellett a lélek. Mert a lélek, a hit tudomány nélkül vak, türelmetlen és fanatikus. De legalább ennyire fontos a tudomány mellett a hit, a lélek, mert lelketlen tudománnyal inkább kárára, mint hasznára leszünk az embernek.

Fontos a tanító, a pedagógus munkája. Megkérdeztek egy zsidó bölcsőt, hogyan lehet egy népet elpusztítani? A válasza egyszerű volt, de megrázó: Vedd el tanítóit. „A szellemi kaszt, ha elvész – írja Hamvas Béla –, a közösség lefejezett társadalomban kénytelen élni!”

Szükségünk van lelkiismeretes, jó szakemberekre, pedagógusokra, akik elkísérik gyermekeinket a tudásért vívott nagy csatákban. De ne felejtsek el pedagógusaink, hogy „a tanítvány nem edény, amit tele kell tölteni, hanem fáklya, amit lángra kell lobbantani.” (Igor Tamm) Adjon Isten nekik sok-sok türelmet gyermekeinkhez, neveljék és növeljék őket jézusi alázatos szeretettel. Áldja meg őket erővel, egészséggel, munkakedvvel és munkabírással!

Továbbá adjon a szülőknek, nagyszülőknek jó erőt és egészséget, hogy tudjanak áldozatos munkával megfelelő feltételeket teremteni gyermekeik tanulásához.

Gyermekeinknek, unokáinknak pedig adjon tudásszomjat, szorgalmat, kitartást, szép eredményeket mindnyájunk örömeire és meglepődésére. Isten áldása legyen közös elindulásunkon és munkánkon! Ámen.

PÁLFFY TAMÁS SZABOLCS

ÓVAKODJUNK A HAMIS PRÓFÉTÁKTÓL!

„Óvakodjatok a hamis prófétáktól, akik juhok ruhájában jönnek hozzátok, de belül ragadozó farkasok. Gyümölcsseikről ismeritek meg őket. Tüskebokróról szednek-e szőlőt, vagy bogáncskóróról füget? Tehát minden jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt terem. Nem hozhat a jó fa rossz gyümölcsöt, rossz fa sem hozhat jó gyümölcsöt. Amelyik fa nem terem jó gyümölcsöt, azt kivágják, és tűzre vetik. Tehát gyümölcsseikről ismeritek meg őket. ” (Mt 7,15–20)

Kedves Testvéreim! Megérzésem szerint az evangélista által Jézusnak tulajdonított figyelmeztetésnek a harmadik évezred elején is rendkívüli súlya van. Talán soha nem volt ennyire időszerű e pár bibliai vers a kereszténység története folyamán, mint éppen most, amikor hamis próféták állítanak meg az utcán, az üzletekben, vagy éppen családi hajlékunk ajtaján kopogtatnak. S ha csak résnyire tárjuk is ki ajtónkat, máris kapnak az alkalmon, s olyan bizalomgerjesztően közelednek felénk, hogy talán a „belső szobánkba” is hajlandóak lennénk beengedni őket. Térítenek, eltérítenek, gyözködnek, magyaráznak. „Sátánista volt” – mondják egyre többször egy-egy erőszakos halál után, mintegy feloldva önmagukat a felelősség alól, valahogy így érvelve: „nem csoda, hogy meghalt, hisz sátánista volt.”

A különböző szekták erőszakos térhódítása jelzi, hogy valami nem működik jól társadalmunkban; az ingatag lelkű emberek nem kapnak senkitől választ az őket nyugtalanító kérdésekre. Jelzi: eltávolodtunk Istentől, s most nem leljük a hozzá visszavezető utat. Jelzi, hogy gyakran magányosan éljük napjainkat, elszakadva az egészséges közösségektől, hogy valójában mindannyian megértésre és jóindulatra vágyunk, s vannak, akik ezt kihasználva próbálnak híveket toborozni.

Unitárius keresztény hitünket fenyegető, gomba módra megjelenő és elszaporodó szektákat, az általuk alkalmazott toborozási formákat illetően mindig kötelességünk felvilágosítani a gyülekezet tagjait. Sajnos nagyon sokan vannak, akik könnyen elhiszik az úton-útfélen megjelenő térítő hamis beszédeit. Az a szomorú, Testvéreim, hogy az áttérők az évezredes – I. István királyunktól örökölt – keresztény s közelebről a közel 440 éves unitárius vallásukhoz, hitükhöz lesznek hűtlenek, és követőivé válnak esetleg egy olyan szektának, amely alig néhány évtizede keletkezett, kisebbségben levő magyar és unitárius közösségünket is megbontva ezáltal.

Felelősséget érezve unitárius híveinkért szükségesnek tartom, hogy a féltő figyelmeztetés hangján szóljak hozzátok, és mindezt nem a saját fejtegetéseimre alapozva, hanem az Élet Könyvére, a Bibliára támaszkodva tegyem.

Jézus minden bizonnyal azért szólította fel az embereket arra, hogy óvakodjanak a hamis prófétáktól, mert feltételezte, hogy léteznek ilyenek. Miért tennék egy szabadtéri kút mellé a „Vigyázat, a víz nem iható!” táblácskát, ha – éppen ellenkezőleg – a víz igenis iható lenne, sőt megfelelő mennyiségben tartalmazná az emberi szervezet számára fontos ásványi és nyomelemeket? Jézus tehát azért óvta követőit a hamis prófétáktól, mert tudta, hogy léteznek ilyenek. Már az Ószövetségben is nyomukra bukkanunk, s lehetséges, hogy Jézus a farizeusokat és szaduceusokat is azoknak tartotta. „Vak vezetőknek” nevezte őket. Jézus valószínűnek tartotta, hogy egyre többen lesznek, s az utolsó időkre nemcsak az evangélium világméretű terjedése, hanem a sokakat megtévesztő hamis tanítók hadának megjelenése is jellemző lesz (Mt 25,11–14). Az Újszövetségben szinte mindegyik apostoli levél említést tesz róluk. A keresztény egyház történetét is végigkísérte a hamis tanítókkal vívott küzdelem. Isten gondviselésének tudható be, hogy bár sok kárt okoztak, gondolkodásra és az igazság meghatározására készíteték az egyházat. Jézus intelmében rámutat arra, hogy léteznek igaz és hamis próféták. A bibliai időkben az igaz próféták Istentől ihletett, az isteni igazságot tanító emberek voltak. A hamis próféták szintén azt állították, hogy Isten ihleti őket, de valótlan dolgokról beszéltek. Ezekről a hamis prófétákról tudni kell, hogy legtöbbször keresztény hitünk alapelveit, Jézus tanítását saját elképzeléseik vagy inkább jól megfontolt céljaik szerint próbálták magyarázni, s talán a könnyebben érthető, de kétes értékű agyszüleményeikkel gyűjtöttek követőket. Ez volt a régi módszer, ám napjainkban – egy, főleg a fiatalok körében kedvelt kifejezéssel élve – már a csapból is az folyik, hogy „van menekülés”, vagy „Tudja ön, hogy a világban miért van ennyi rossz?”

Ha figyelemmel követjük a felolvasott bibliai verseket, akkor megtudhatjuk, hogy a hamis próféták veszélyesek, és ugyanakkor csalók is. Az 1. századi Palesztinában a farkas a juhok természetes ellensége volt, ezek a „farkasok” viszont álruhában, magukat juhoknak álcázva közelednek felénk. Képesek összezavarni a hitében megingott embert, egyfajta mohó nyereség- és hatalomvágy vezeti őket, tudatosan ártanak másoknak. Ezért kell komolyan vennünk Jézus figyelmeztetését, s nap mint nap nyitott szemmel kell járjunk, hogy ki tudjuk „szűrni” őket.

Jézus még egy szemléltető képet használva a fáról és annak gyümölcseiről beszél. A farkas még álcázhatja magát, de egy fa nem. Előbb-utóbb lelepleződik, mert gyümölcse elárulja. A kártékony gyomok nem teremhetnek az ember számára ehető, egészséges gyümölcsöket. A jó fa természetesen jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt. A hamis prófétákat „gyümölcseikről” lehet felismerni. Ha nem „a Lélek gyümölcseit” (Gal 5) termik, tehát ellenségeskedést, széthúzást szítanak, akkor minden bizonnyal hamis próféták. A jézusi intelemben

az is benne rejtőzik, hogy nem szabad elhamarkodottan kijelentenünk valakiről, hogy hamis próféta lenne, ugyanis idő kell ahhoz, amíg a gyümölcs megérik. Közélről kell megvizsgálni, mert távolról nem vehetjük észre, hogy esetleg kártevőkkel teli a fa.

A hamis próféták piacra szánt csalétkeikkel homlokegyenest ellentmondanak az unitárius egyházunk által hirdetett tanításnak. A térítőkkal szembeni magatartásunkkal kapcsolatban Pál apostol is tanít bennünket, s ő Jézustól kissé eltérően a juhok ruhájában közeledő, álcázott farkasok helyett a nyájas szavakkal és hízelgéssel történő megtévesztést emeli ki. Ez viszont nem értelmi, hanem csupán kifejezésbeli különbség, a mondanivaló megegyezik a Jézuséval: „Testvérek, figyelmeztetek titeket, tartsátok szemmel azokat, akik ellentétben azzal a tanítással, amit tanultatok, egyenlenséget és botrányt okoznak... Az ilyenek... nyájas szavakkal és hízelgéssel megtévesztik a gyanútlanok szívét.” (Róm 16,17–19) Továbbá pedig: „Ne hagyjátok félrevezetni magatokat különféle idegen tanításoktól!... Engedelmeskedjete elöljáróitoknak, és hallgassatok rájuk, mert ők vigyáznak rátok.” (Zsid 13,9. 17)

A Pál apostol által említett elöljárók az apostolok és azok utódai, akikre Jézus az evangélium továbbadását és magyarázatát bízta. A Bibliát olvasva, majd többször visszalapozva benne, saját elképzeléseinkkel is kiegészíthetjük a hitélet igazságait, és egyes események leírásában csodálkozva magunkra ismerhetünk, mint egy tükörben. A Bibliában azonban vannak nehezen érthető, fáradságosan bejárható, „sivatagos” fejezetek is. Ilyenkor, Testvéreim, szükségünk van a Biblia ismeretében jártas személyek segítségére, magyarázatára. Vannak olyan részek, amelyek első olvasásra már megragadnak bennünket, felismerjük bennük a hozzánk intézett isteni üzenetet. Különösen az Újszövetségben találkozunk ilyen leírásokkal, ahol Jézus szól hozzánk emberi módon, az emberi észjárásnak megfelelően tárja eléink Isten üzenetét. Ezt tükrözik a beszédem alap gondolatául kiválasztott versek is: „Óvakodjatok a hamis prófétáktól, [...] gyümölcsceikről ismeritek meg őket.”

Kedves Testvéreim! Az általunk érthetetlennek talált versek, fejezetek esetében ajánlatos, sőt hasznos, hogy magyarázatokért forduljunk lelkészeinkhez, papjainkhoz, hiszen Isten rájuk bízta üzenetének magyarázatát, és az örömhír tisztaságának megőrzését. Ezt legegyszerűbben akkor tehetjük meg, ha élő kapcsolat van köztünk és egyházunk között, rendszeresen részt veszünk a vasárnapi istentiszteleten, ahol unitárius hitünk igazságairól és a mindennapi életünkre vonatkozó intelmekről hallhatunk a Biblia szellemében.

Ha így próbáljuk keresni lelki igényeink kielégítését, akkor nem kell félnünk a hamis prófétáktól, nem lesz szükségünk arra, hogy az általuk magyarázott hamis tanításokat tegyük magunkévá. S így nem következik be az a szomorú eset, hogy őseinktől örökölt, Erdély földjén létrejött unitárius hitünket felcseréljük egy semmitmondó, bár sokat ígérő újkeletű szekta tévtanításainak követésével. Ámen.

Könyvszemle

Gál Kelemen – Benczédi Gergely – Gaal György: *Fejezetek a Kolozsvári Unitárius Kollégium történetéből*. Kiadja az Erdélyi Unitárius Egyház, Kolozsvár, 2007.

A kötet ünnepi kiadványnak készült a Kolozsvári Unitárius Kollégium megalapításának 450. évfordulója alkalmából. A kötet célja Gaal György zárszavai szerint: „a mai érdeklődő olvasó és főleg a tanuló ifjúság kezébe egy olyan munkát adni, amelynek alapján áttekintheti egyházunk legfontosabb intézménye, a kollégium ötödfélszázados történetét.”

A több mint háromszáz oldalas kiadvány három nagy egységre tagolható; a három szerző által vázolt korszakoknak négy belvárosi iskolaépület volt a „színtere”. A fejezetek mégis személyek, események, a közös cél, a hasonló oktatási eszközök egységben tárják fel előttünk a kollégium történetét.

Hogy hogyan is kezdődött ez a 450 év, arról az óvári iskoláról szóló első nagy fejezet tudósít Gál Kelemen tanár, iskolaigazgató 1935-ben írt, több mint 1000 oldalas iskolatörténetének kivonata révén.

Az óvári iskola unitáriussá válásának ideje 1566–68-ra tehető, tehát – a kolozsvári unitárius egyházközség megalakulásával párhuzamosan – Dávid Ferenccék, Heltai Gáspárék küzdelmekkel teli korára. A fejezet beszámol a szász és magyar közösség közötti több évtizeden át zajló vitákról, amelyeket jószerevével elhomályosítja a János Zsigmond király halála utáni nehéz megpróbáltatások ideje. A megszülető egyház és iskola kevés lelkiesszel, tanárral, sok belső vitával, külső támadással szembeni védekezéssel kezdi történetét. A meginduló iskolával jól képzett jezsuita papok veszik fel a versenyt, miközben az erdélyi fejedelmek hol nyíltan, hol titkon akadályozzák a megállapodni, kibontakozni vágyó egyházat és intézményeit. Ugyanakkor történelmi betekintést nyerünk Kolozsvár küzdelmekkel, tűzvészekkel, pestisekkel terhelt évtizedeibe. Az egyház Kolozsváron kívüli állapota is szomorú: a háromszéki unitárius eklézsiák több mint 70 esztendőn keresztül a református püspök fennhatósága alatt álltak, a „zsidózás”, illetőleg szombatosság elleni fellépések hevében pedig sok unitárius egyházközséget erőszakkal megfélemlítettek, és híveiket más hitre térítették. Ezekre ráadásként jött a dési egyezség több mint 200 évig tartó hatalmas terhe: az unitárius hitelvek terjesztésének, megélésének tilalma, azoknak módosított, nem-unitárius for-

mában való terjesztése. Egy olyan történelmi helyzetben vagyunk – szemlélteti Gál Kelemen a makrotörténelmi események mellett a mikrotörténelem példáival is –, amikor a szólásszabadság és a hitelvi buzgóság oly mértékeket öltött, hogy amikor Torockai Máté unitárius püspök fia, János (valószínűleg szabadszájú, kisé meggondolatlan) kolozsvári ötvös azt mondta Jézusról, „jőne csak a földre, a szőlőbe küldeném kapálni” – megkövezték, feleségét elkergették.

Külön alfejezetből értesülünk a lengyelországi unitáriusok megpróbáltatásairól, erdélyi megjelenésükről, amelynek eredményeképpen Kolozsváron és Bethlenben külön gyülekezetük lett, és jelentős számbeli és szellemi gyarapodást hoztak az erdélyi unitarizmus számára. A kollégium a 17. században a nemzeti (tatár-török), valláspolitikai (a református fejedelmek megszorító intézkedései), egészségügyi viszonyok (például pestisjárványok) miatt nagy nehézségekkel küszködött, ennek következtében 1662-ben például 7 magyar és 2 szász diák képezte a növendékek összlétszámát. Többek között ez vezetett oda, hogy 1693-ban a császár 5000 forint fejében elvette a templom mellett az óvári iskolát, és a városi tanácsban is elveszítettük addig jelentős befolyásunkat.

A sok adakozás és áldozathozatal mellett felépült második és harmadik iskolaépület vázlatosan bemutatott, olykor mégis részletekbe menő történetét Benecédi Gergelynek köszönhetjük.

Az 1695 és 1697 között épült új piaci iskola belső életét a város körül ólálkodó kurucok zavarták meg, sok diákot megzavarva, engedetlenségekre, kihágásokra rábírva őket. Sok fiatal a jezsuiták csábítottak magukhoz. 1716-ban újabb csapás következett, amelynek révén majdhogynem minden javainktól megfosztattunk: a templom, a plébániaház, a könyvnyomda, a harangok, a malom, a házak, a jószágok elvétele mellett természetesen az iskola is be kellett hogy szüntesse tevékenységét (1718).

1638-ig az iskola a városi tanács vezetése alatt állt, 1718-tól az eklézsia presbitériumának hatáskörébe került.

Az új iskola színhelye egy Magyar utcán emelt épület lett, először csak sövényházként, majd 1805-re elkészült a 30 helyiséggel rendelkező téglapépület, amely a 20. századig helyet adott a kollégiumnak. Az iskolatörténet e fejezete a „falak mögé betekintő” érdekes tudnivalókat kínál. Az elemi iskola magyar nyelve után nyolc latin nyelvű gimnáziumi év következett, négy alsó és négy felső osztállyal (ezt ma líceumnak nevezzük). „Mind az al-, mind a felsőosztályok bevégezése után minden tanulónak beszéddel kellett az előbbi osztályból kibúcsúzni, s a következőbe a felvételt kérni.”; a diákoknak hosszú haját kellett viselniük. „A kurta haját a zsinati főtanács 1807. július 2-án a diákok kérésére valahára megengedte.” Érdekes a diákok rétegződése is: alsó osztályban voltak a *mendicansok* (különféle szolgálatokat teljesítő, szegénysorsú gyermekek), a felső osztályokban pedig a *tógátusok* (egyenruhát viselő, egyházi szolgálatba szegődő diákok),

szekundánsok (nem egyházi pályára lépő diákok), és a *neutralisták* (poéták és orátorok). Az iskolai vétségekért – mint például a káromkodás, kártyajáték, magyar beszéd – pénzbüntetés járt. Szerelmi kalandért több napi tömlöcbe zárás, lopásért pedig vesszőzés és egyenruha ujjának letépése melletti megszégyenítő elbocsátás. Az esküldtszék tizenkét megválasztott diákból és az iskolafőnökből állt. A belső, felelős szervezeti életet jól ábrázolja az iskolai hivatalok száma. A *senior* volt az iskolafőnök, az igazgató segédje, volt *exactor* (ellenőr, alfőnök), *ökonomus* (kapus, szolgálatos) – és sorolhatnók tovább is –, de talán különlegesebb feladatköre az *explorátornak* (híradó) volt, aki a vidékről Kolozsvárra érkezett lakodalmat, keresztelőt, ünnepet tartó unitáriusokat fürkészte, versírással, énekléssel való megtisztelés (kántálás) céljából. Továbbá megtudhatjuk az iskolába befizetendő díjakat, a diákok pénzszerzési lehetőségeit, a „jóltevők” (adományozók) névsorát, a tanárok és diákok létszámát, a sokatmondó tanterveket.

Brassai Sámuel nevezetes újítása volt 1841. szeptember 1-jétől a latint felváltó magyar oktatási nyelv bevezetése. 1847-től felállítottak egy jogi tanszéket is. 1848-ban a jogász-diákok többsége honvéd lett, így az oktatást felfüggesztették. A kollégium épülete 1848 és 1850 közt az enyedi és járai menekültek szállása, majd a honvédek s az osztrák katonák kórháza is volt.

Benczédi Gergely tudósít még a tanárok fizetéséről, az iskolai törvényekről, az 1883-as államsegély-szerződésről, számba vehetjük e Bel-Magyar utcai kollégium gondnokainak, igazgatóinak, tanárainak névjegyzékét (1718–1901), akik között ott szerepel Gál Kelemen is, előbbi fejezetünk szerzője. Kolozsváron működött továbbá az ún. Szentpéteri iskola, nem messze az ugyancsak unitárius Erzsébet-aggháztól. E külvárosi iskoláról fennmaradt kevés adat egyike az, hogy a keretében működő algimnázium megszűnt, és csak az elemi oktatás maradt. Benczédi Gergely írását az iskola jövőjére vonatkozó féltő kérdései zárják.

Az unitárius kollégium legújabb kori – a kötet legterjedelmesebben megírt – történetét Gaal György többnyire az 1880 és 1944 között évente kiadott, 52 évfolyamot megért iskolai *Értesítők* segítségével rekonstruálta.

E korszak (a 19. század vége – 1948) igazán nagy teljesítménnyel kezdődött, a Pákei Lajos műépítész által tervezett, az unitárius templomtól keletre fekvő, 1901-re befejezett impozáns kollégiumépület felépítésével. Kevesen tudják, hogy Reményik Károly (Reményik Sándor édesapja) cége nyerte el az építõmunkára a megbízást. Az új épületben kapott helyet a kollégium, az egyházi központ, a püspöki hivatal. A kollégium pedig magába foglalta a papnevelõ intézetet, a főgimnáziumot, az elemi iskolát, az internátust, a konviktust, az iskolai kórházat és a nagykönyvtárat.

A papnevelõ intézet, vagyis az Unitárius Teológiai Akadémia első szabályzata (csak) 1896-ból való, az azonban már 1847-ben érvénybe lépett, hogy a tógátusok még két évig szakképzésben részesüljenek a filozófiai kurzus után. Az

1896-os törvények szerint az első- és harmadéveseknek már a négy kötelező éven belül be kellett iratkozniuk a Ferenc József Tudományegyetemre, és a bölcsész-karon heti tíz órát kellett hallgatniuk. Másodév végén alapvizsgát tartottak, negyedév végén pedig a papi szigorlatot. 1930-tól engedélyezték nők felvételét is a teológiára, 1948-ban pedig megalakult az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Akadémia. Gaal György az iskolaépület alapos felvázolása után rövid, ám tartalmas életrajzokkal sorolja fel a teológiai tanárok életútját, tisztségeiket. 1900 és 1948 között a tizennyolc megválasztott főállású tanár közül hat püspöki székbe került, többek munkássága tekintélyes kötetekkel mérhető, összmagyar jelentőségű, és talán az sem mellékes, hogy sokan alaposan kivették részüket a *Keresztény Magvető* szerkesztéséből.

Ami a teológiai hallgatókat illeti, 1900 és 1948 között 189 személy tett papi szigorlatot, akik között rengetegen két-három évet is töltöttek Anglia (Oxford, Manchester), az Amerikai Egyesült Államok (Chicago, Berkeley, Harvard) és Németország (Marburg, Strassburg) egyetemein továbbtanulás céljából. Közben az itthon maradottak számára már 1859-től 27 taggal megalakult a Teológus Könyvtár Egylet, amely 1896-tól Teológus Önképző Egylet néven többé már nem a kollégium gimnáziumi körének alegységéként működött. 1912-től Önképzőköri Dalárda jött létre, és e szervezetektől függetlenül is számos önkéntes tevékenység működik: irodalmi rendezvényeket, szavaló- és szónoklatversenyeket szerveztek, pályázatokat írtak ki, népfőiskolai tanfolyamokat szerveztek stb.

A főgimnázium törvényes kereteiben a Trianon utáni évek hoztak változást: kötelezővé tették a román nyelvet heti két órában, bevezették a IV. és VIII. osztályban (azaz a mai VIII. és XII. osztályban) Románia földrajzának és történelmének románul való oktatását, 1920-ban a tanároknak kötelezővé tették, hogy hűségesküt tegyenek a román államra; az Értesítő, az anyakönyvek, a bizonyítványok románul is meg kellett hogy jelenjenek, külföldön nyomtatott tankönyv, térkép használata tilossá vált. Ezekkel szemben kötelezővé tették a gimnáziumba való felvételit, a IV.-eseknek az abszolválást, és 1925-től a román megszerzendő bakkalaureátust. Az érettségi törvény bevezetése olyan hirtelen történt, hogy az eredmények a magyar iskolákban katasztrofálisak voltak: 30 diákból 1 ment át. Az 1930-as évekre ezért (is) nagymértékben csökkent az erdélyi magyar értelmiségiek száma. Kötelező lett még a román nemzeti ünnepek megtartása, a tanítók román nyelvvizsgája, az osztálykatalogus használata – és természetesen a román állami tanterv betartása.

Az értékelés (jeles, jó, elégséges, elégtelen, rossz) helyett pontozással (1-től 10-ig) minősítették a diákok tudását, és megszűnt a magántanítás, vagyis az a régi módszer, hogy a kisdiakokat felsősökhöz osztják be, hogy segítsenek a tanulásban, miközben maguk is ismétlik az anyagot. Ezek mellett jószerével mellékesnek tűnhet a román felirat az iskola falán, a címer, az uralkodó képe az osztályteremben, az egyensapka, a karszám a diákokon, a diákigazolvány. Az addigi

tankönyvek helyett a tanárok főleg a kezdeti években saját jegyzeteikre szorítottak, a tantervben új tárgyak kerültek Románia földrajza és történelme mellé: a francia nyelv, a vegytan, a közgazdaság, V–VIII.-ban céllövészet, 18 éven felülieknek pedig a katonai előképzés.

1940 és 1944 között a román rendszer hozta változások megszűntek, és majdnem teljességében visszaállt a világháború előtti iskolai rendszer. A gimnáziumban közel fél évszázad alatt több mint száz tanár oktatott-nevelt, és Gaal György jóvoltából itt is megismerkedhetünk velük – szakonként. Köztük van Nagy Lajos, a *Keresztény Magvető* egyik alapítója, Pálfi Márton, az unitárius énekeskönyv összeállítója, Létay Lajos költő, és Gál Kelemen negyedévszázados iskolaigazgató mellett ott találjuk Benczédi Gergely igazgatót is, a Berde Mózsamonográfia íróját, e kötet „második” szerzőjét. Brassai Sámuel polihisztornak és Gallay Domokosnak, a *Vaskenyéren* című regény írójának neve is beszédes a kollégium tanárai között, és bár nem ennyire ismerős Orbók Loránd franciatanár neve, különlegessége miatt ide kívánczok. Ő ugyanis 1912-ben a magyar művészeti bábszínház megteremtője volt Budapesten, majd a világháború után Spanyolországban Lorenzo Azértis néven spanyol színműíróvá lett.

A felekezeti oktatás előnye az – olvashatjuk –, hogy a *nevelés* terén nyújtott többletet, egy közösség hagyományaiba, értékeibe való bevezetést, mintaadást, életreszóló „útravaló” átadását valósította meg igen hatékonyan. Bizonyítja ezt az is, hogy az 1920-as évekig sok nem-unitárius felekezetű szülő is szívesen íratta ide más vallású gyermekét. Tudomást szerezhettünk a diákok kikapcsolódási lehetőségei, ünnepei mellett a közöttük fejtő felütő gyakori betegségekről: a vörhenyről, kanyaróról, mumpszról, spanyolnátháról, influenzáról és tuberkulózisról.

Fontos helytörténeti érdekesség a diákok játszótere az Erzsébet úthoz közel eső *Kismező-kert*, ugyanakkor nem mellékes, hogy az Unitárius Kollégiumban létesült a város első futballcsapata, és hogy 1913–14-ben a középiskolások első és második tornaversenyén az unitárius csapat nyerte el a vándorzászlót. A gimnáziumban gyakori volt a díszornaestély, ahol a legjobb sportolók bemutatkozhattak a szülők, egyházi és városi előkelőségek előtt. Hagyománya volt a város-környéki kirándulásoknak, de olyan is volt, hogy tanév végén Jegenyefürdőre 323 résztvevős, vonatos kirándulást rendeztek. Az évfordulók, ünnepek közt szerepelt az új tanárok, gondnokok beiktatása, év végén a kollégium dalkörének meghallgatása, emlékünnepek, köztisztviselők, híres személyiségek látogatása – például a Jókai Mór. A majális csak az első világháború előtt volt divatban. 1946-tól jött divatba a ballagás.

Az önképzőkörökben sem volt hiány. A már 1934-ben létrejött Olvasói Társaságra 1939–41-ben a fővárosi irodalmi körök is felfigyeltek. 1913-ban alakult a Kriza Önképzőkör, amelynek tagjai a *Remény* című lapot szerkesztették, közöttük báró Kemény János, Létay Lajos, és e körből tűnt ki Sánta Ferenc, jeles kortárs prózaírónk is. Az önképzőkör mellett két olvasóegylet működött, egy a

felső-, egy az alsóosztályosoknak, külön könyvtárral. 1870-ben alakult a 20. században is sokáig működő Apolló-kör, amely zenetanulással, együttes muzsikálással foglalkozott, míg a Dalkör kórusműveket tanult, a Zenekör pedig klasszikus zeneszerzők műveit adta elő. Volt még Sportkör, és 1933-tól 1945-ig – betiltásáig – cserkészlet, amelyből még 1935-ben kinőtt egy aero-modellező, repülőgép-építő csoport, amelynek tagjai Hyle mérnök segítségével egy valódi vitorlázórepülőt is építettek. Az elkészült gépet 1937-ben alig tudták kivinni az épületből, de 1938 januárjában népes közönség előtt sikeresen fölrepítették. 1940-től a III–VIII.-os gimnazisták levante képzésben vettek részt, 1945-től azonban beindult a Haladó Ifjúság – elvileg pártsemleges – , illetőleg a pionírmozgalom.

A főgimnáziumról szóló fejezet még rengeteg adatot szolgáltat az iskolai díjakról, alapítványokról, az iskola tereinak, gyűjteményeinek állományairól, majd külön fejezetben tárgyalja az internátus és konviktus életét.

Az elemi iskoláról fontos tudni, hogy – akárcsak a teológia és a gimnázium – az 1940-es években önállósult, kivált a kollégiumból, bár mindháromat még „unitárius kollégiumnak” nevezték. Ide járt elemibe a római katolikus Passuth László majdani regényíró és az izraelita Rónai Antal, a város jeles operaigazgatója, karmestere is.

A kollégium a háborúk alatt különleges funkciókat töltött be: 1916-ig 90 tanulót soroztak be, ugyanakkor a diákok második jelentős hazafias tette a gyűjtés volt a Vöröskereszt és a hadiárvák részére. Az iskolaépületet még 1914-ben katonai kórháznak foglalták le, eleinte 200, utána 400 beteget ápoltak benne. 1919-ben az épület felszabadult, de az utána maradt sok rongálás és a pénzhiány miatt 1924-ig húzódtott a renoválása.

1939 és 1945-ben az iskola megmaradt épületében, 1944-ben még Leány Ipari Iskola is indult benne. 1948-ban a kommunista államvezetés megszüntette a felekezeti oktatást, az egyházi központ és a teológia helységeit kivéve államosították a kollégium épületét is.

A kötet utolsó oldalain Gaal György zárszavai, az 1000 tételt jóval meghaladó névmutató és 34 képmelléklet szolgálja még az érdeklődő olvasót.

Reméljük, a Kolozsvári Unitárius Kollégium története e kiadvány által sokaknak korszakokat átívelő, izgalmas szellemi utazást jelent.

KOCSIS TÜNDE

Dr. Rezi Elek: *Teológia és népszolgálat. Az erdélyi unitárius teológia a 19. század második és a 20. század első felében különös tekintettel Ferencz József unitárius püspök munkásságára*. Kiadja az Erdélyi Unitárius Egyház, Kolozsvár 2007.¹

Tisztelt Egybegyűltek, Hölgyeim és Uraim!

Az unitárius egyház szervezésében szerény tudomásom szerint ez az első hármaskönyvbemutató.² Így őszelön helyénvaló egy kis tobzódás. Amúgy az unitáriusok arról ismertek, hogy az *egyvet* részesítik előnyben; íme, szeptember huszadikán egyszerre három oltáron áldozunk remélve, hogy nem haragítjuk magunkra Parnasszosz lakóit. Itt, a múzsák hajlékában, Hippokhréné forrásánál a bemutatandó könyv tartalmát tekintve a legjobb az lesz, ha Kleiót hívom segítségül, illesse homlokom és ajkam, hogy méltó lehessen Rezi Elek egykori professzorom új kötetének bemutatására.

A szerző Ferencz József unitárius püspöknek és teológusnak állít emléket *Teológia és népszolgálat* című művében. Ha a püspök nevét csak az unitárius kollégium építtetésével kapcsoljuk össze, akkor is méltó ma rá emlékezni. Az unitárius egyház kiegyezést követő hatvanesztendőnyi történetének legismeretesebb személyisége Ferencz József volt. Kolozsvárott egyenesen azzal csúfoltak, hogy egyházunk is elfogadta a szentháromságot, Ferencz József lévén az unitárius szentháromság harmadik személye.

A rendszeres teológia professzora, művelője és ismerője, dr. Rezi Elek meggyőződéses egyistenhívő, nem lehet azonban nem érezni azt a reverenciát, mellyel könyvében a teológus Ferencz József kivételesen gazdag életpályáját bemutatja. A szent tudományok művelői minden bizonnyal érdeklődéssel, a világiak némi tartózkodással olvassák majd a különféle teológiai diszciplínák szövevényes világába vezető könyvet. Előrebocsátom, hogy különösebb aggodalomra a világiaknak sincs okuk, hiszen a szerző az egykori kollégiumi diákot, a peregrinust, a tudós tanárt, majd pátriárka kort megért püspököt mutatja be a 19. és 20. századi unitárius teológiai gondolkodás kistükrében. Tiszteletre méltó, hogy Rezi Elek már az előszóban tudomásunkra hozza, hogy nem egy teljesen új mű szerzője, hanem 1989-ben írt doktori dolgozatát rendezte sajtó alá, figyelembe véve természetesen tudományos irányítói és opponensei értékeléseit és jóindulatú bí-

1 Elhangzott egy 2007. szeptember 20-án tartott könyvbemutatón.

2 A bemutatón Rezi Elek könyve mellett Fazakas István *Erdély nagy pedagógusai* című neveléstörténeti antológiáját, illetőleg Sánta Ferenc *Isten a szekéren* című novelláskötetét ismertették.

rálatait. A manchesteri és kolozsvári könyv- és levéltárak anyagának szorgos kutatása nyomán összegyűjtött terjedelmes anyagot nyolc fejezetre osztotta; célja: Ferencz József teológiai munkásságának felmérése és értékelése.

Az első tulajdonképpen bevezető fejezet után a 19. századi unitárius teológiai gondolkodás, ezen belül Ferencz József roppant szerteágazó munkásságával ismerkedünk meg. A kötet legterjedelmesebb fejezete Ferencz József rendszeres teológiai munkásságát dolgozza fel, a máig használatban levő unitárius káté, illetve a Hittan című művek kritikai vizsgálata alapján. A káté megjelenésének és kiadásainak alapos szemléje során a szerző a 19. századi unitárius hittan metamorfózisát ismerteti olvasóival. A 19. századi teológiai racionalizmus német képviselője, Friedrich Röhr lutheránus teológus hatását véli felfedezni a szerző Ferencz József rendszeres teológiájában. A német teológus szerint a vallás, a vallásosság nem más, mint olyan tiszta erkölcsiség, amely Jézus alakját mintának, példaképnek tekinti. A Ferencz József-féle kátéből is ezt olvashatjuk ki. Úgy gondolom, a szerző a világi olvasók iránti tiszteletből nem foglalkozott részletesebben Röhr, illetve Ferencz József teológiájának elemzésével, pedig a teológusok nagy-nagy érdeklődéssel olvasnák hosszabb eszme-futtatásait is. A német lutheránus teológia kolozsvári fogadtatására, a történetkritikai módszer kollégiumunkban való meghonosodására is utal a szerző, de itt is az az érzésem, hogy nem teológus olvasóit akarta megkímélni a fáradtságtól.

A következő fejezetekben a püspök gyakorlati teológiai és egyháztörténeti munkásságáról olvashatunk. A teológia minden szakcsoportjában alkotó Ferencz Józsefet lehetetlen egyetlen diszciplínához kötni; Rezi Elek tudóshoz illő alázattal igyekezett bemutatni ezt a hihetetlenül gazdag teológus pályát. Feltétlen dicséretre méltó, hogy csak a teológiai munkásság felmérésére vállalkozott; az egyház szolgálatában töltött háromnegyed századot, a teljesség igényét tartva szem előtt fizikai lehetetlenség egyetlen könyvbe sűríteni. A szerző tudja a legjobban, hogy a maradandót alkotó Ferencz Józsefet nem lehet beskatulyázni. Ezért is maradt meg a ténytudó, történelmi leírásnál még akkor is, amikor a szöveg elbírta volna a kritikai elemzést és értékelést. Egykori tanítványként arra kérem, hogy következő könyvében önző módon csak a teológusokra gondoljon, a világi olvasók iránti udvarias visszafogottság helyett ossza meg mindenkori tanítványaival gazdag tudását és éles kritikai szellemét.

Rendszeres teológiai óráin arra tanított bennünket, hogy fölösleges az ördög létezésén töprendünk, mert ördögök nincsenek. Most bevallom, hogy a nyomda ördögének egzisztenciáját soha nem mertem kétségbe vonni, és bosszúságomra a professzor úr könyvében is felfedeztem ennek a gonosz lénynek rosszindulatú mesterkedéseit. Most már nehéz kideríteni, hogyan férközött az ördög galádul a sötét téntát tároló edények mögé, tény, hogy a borítót alaposan elrontotta. De itt sem állt meg, mert gonoszul a számítógép billentyűzetén is végignyargalt, így eshetett meg, hogy néhány személynév esetében mássalhangzók magánhangzók-

kal cseréltek helyet, a szövegben előforduló személynevek pedig nem kerültek be a mutatóba. Az ördög incselkedéseit egy, a jegyzetapparátus használatát és az idegen személynevek helyes olvasatát segítő technikai előszóval talán enyhíteni is lehetett volna.

A kötet használatát névmutató, képjegyzék és bőséges forrásirodalom könnyíti. Köszönjük Rezi Elek rektor úrnak, hogy kötetével egyházi irodalmunkat gazdagította, jó egészséget és erőt kívánunk, és érdeklődéssel várjuk következő művét is. Mielőtt olvasóink figyelmébe ajánlanám a kötetet, a teológiai hallgatókat arra biztatom, minél előbb kezdjenek az olvasáshoz; remélem, hogy a *Teológia és népszolgálat* nemcsak lelkészeink és híveink könyvespolcán, hanem szívében is helyet kap.

-ÁCS

Egyházi élet – Hírek

Az Egyházi Főhatóság tevékenysége

■ Egyházunk legfőbb végrehajtó testülete, az Egyházi Képviselő Tanács július 6-án tartotta II. évnegyedi rendes ülését Kolozsváron. Napirenden szerepelt többek közt az egyházi alkalmazottak nyugdíj-korhatárának lecsökkentése 70 évről 65 évre a férfiak, illetve 60 évre a nők esetében, valamint az úrvacsoraosztás kérdése a Szejkefürdői Unitárius Találkozó keretében.

■ Egyházunk legfőbb kormányzó testülete, a Főtanács július 27–28-án tartotta 2007. évi rendes ülését Kolozsváron, a belvárosi unitárius templomban. A főtanácsi istentiszteleten Kotecz József felsőrákosi lelkész prédikált, az énekvezéri szolgálatot Kiss Erika kolozsvár-belvárosi énekvezér látta el. A főtanácsi ebéden a Berde-serleggel a pohárköszöntőt Asztalos Klára, az Unitárius Nők Országos Szövetségének elnöke mondta.

Az ülésen a Főtanács az alábbi fontosabb határozatokat hozta: a lelkészi ügyvitel fogyatékoságainak pótlására kötelező vezetői (menedzseri) továbbképzést szervezni a lelkészek számára; az egyházkörök koordinációs szerepkörét meg kell erősíteni; az év eleji családlátogatást minden egyházközségben kötelező elvégezni minden évben (a nagy lélekszámú egyházközségekben minden lelkész után legalább 250 családot kell évente meglátogatni); a szórványok és leány-egyházközségek jellegének tisztázását az EKT elnöksége és az egyházkörök vezetése együtt végezze el; az EKT elnöksége az egyházköri vezetőséggel keresse meg a nagy lélekszámú egyházközségeket azok szervezeti átalakítása, esetleg megosztása céljával; az EKT elnöksége az egyházköri vezetőséggel keresse meg a vitás vagyongosztási kérdésekkel küszködő egyházközségeket kompromisszumos megoldás végett.

■ Szeptember 21-én volt az Egyházi Képviselő Tanács III. negyedévi rendes ülése Kolozsváron. A testület többek között tájékoztatót hallgatott meg az egyesült államokbeli Harvest Hope Alapítvány tevékenységéről, megvizsgálta a kolozsvári ingatlanok fejlesztési lehetőségeit, és döntött a Főtanács félbe maradt ülésével kapcsolatos tennivalók ügyében.

Lelkészképzés

Az I. évfolyamra való felvételi vizsga július 16–17-én volt a Protestáns Teológiai Intézetben. Eredményeképpen a 2007–2008-as tanévet az Unitárius Karon a következő öt hallgató kezdi: Mátéfi Tímea (Szentábrahám), Molnár Imola (Felsőrákos), Major László (Székelykeresztúr), Léta Zsolt (Balavásár), Lőrinczi Levente (Szentábrahám).

■ A Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Kara szeptember 24-én nyitotta meg kapuit az új tanévre érkezők előtt. A szeptember 23-án a kolozsvári belvárosi templomban tartott tanévnyitó istentiszteleten dr. Kovács Sándor teológiai tanár végezte a szószéki szolgálatot.

■ Szeptember 1-jétől a frissen végzett gyakorló segédlelkészek elfoglalták első szolgálati helyüket az egyházban, a Püspöki Hivataltól érkezett kirendelés értelmében. Bíró Attila Kökösbén, Kiss Sándor Petroszényben, Kovács Mária a kolozsvári János Zsigmond Unitárius Kollégiumban, Szabó Adél Sepsiszentgyörgyön, Varró Amália Székelykeresztúron, Sipos László pedig október 1-jétől Várfalván kezdte meg gyakorló segédlelkészi szolgálatát.

Rendezvények, egyházképviselet

■ A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Doktori Tanácsa július 5-én tartotta Kovács Sándor teológiai tanár *Az angolszász–magyar unitárius érintkezések a 19. században* című PhD-értekezésének nyilvános vitáját, amelyen Kovács Sándor teológiai tanár summa cum laude minősítéssel doktori fokozatot szerzett. A jeles eseményen egyházunk vezetősége is részt vett.

■ A Mészköi Egyházközség július 7-én tartotta Bálint Róbert Zoltán lelkész beiktató ünnepélyét. A beiktatást Farkas Dénes esperes végezte el, dr. Szabó Árpád püspök pedig beiktató beszédet mondott.

■ Az Unitárius Lelkészek Országos Szövetsége július 26–27-én lelkeszi konferenciát szervezett Kolozsváron.

■ A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben július 19-én két évtized után először szerveztek unitárius doktori védést. Czire Szabolcs teológiai tanár *A történeti Jézus-kutatás a XX. század utolsó évtizedeiben* című disszertációjának ökümenikus bizottság előtt történt nyilvános megvédésével PhD fokozatot szerzett. A jeles eseményen egyházunk vezetősége is részt vett.

■ Augusztus 5-én Komjátszegen falutalálkozót tartottak. Az unitárius templom feljavítása alkalmából tartott hálaadó istentiszteleten dr. Szabó Árpád püspök prédikált, az ünnepély keretében tartott úrvacsora-osztáson Rázmány Csaba, a Magyarországi Unitárius Egyház püspöke mondta az úrvacsorai beszédet.

■ Augusztus 12-én Kövenden falunapot szervezett az önkormányzat és az unitárius egyházközség. A rendezvény keretében tartott istentiszteleten dr. Szabó Árpád püspök végezte a szószéki szolgálatot.

■ Augusztus 18-án Hármasfaluban Szent István-napi ünnepet és ökumenikus istentiszteletet tartottak, amelyen dr. Szabó Árpád püspök is részt vett és beszédet mondott.

■ Az ODFIE augusztus 16–19. között Siménfalván rendezte meg a XXXI. erdélyi unitárius ifjúsági konferenciát 200 fiatal részvételével; a konferencia témájául a békét választották. A záró istentiszteleten részt vett és beszédet mondott dr. Szabó Árpád püspök is.

■ Augusztus 19-én volt a csekefalvi parókia új épületének felavatási ünnepe, amelyen a szószéki szolgálatot dr. Szabó Árpád püspök végezte.

■ A Magyarok Székelyföldi Társasága augusztus 22–27. között zárandoklatot szervezett Rodostóba, ahol ez alkalommal felavatták Ibrahim Müteferrika erdélyi származású nyomdász szobrát. Az eseményen egyházunkat küldöttség képviselte, amelynek tagja volt dr. Szabó Árpád püspök és felesége, dr. Máthé Dénes főgondnok, dr. Rezi Elek főjegyző és felesége, Solymosi Zsolt lelkész és Király Tünde könyvelő.

■ A lókodi Kiss Rozália öregotthont működtető Jakab Lajos alapítvány kuratóriuma augusztus 30-án ülést tartott, amelyen számba vette az új épület feltöltése, ill. használatba vétele körüli tennivalókat.

■ Az Unitárius Nők Országos Szövetsége szeptember 1-jén a Torockószentgyörgyi Egyházközségben szervezte meg idei országos konferenciáját. Az egyház köszöntését dr. Szabó Árpád püspök tolmácsolta.

■ Az Unitárius Lelkészek Országos Szövetsége szeptember 7-8-án Székelykeresztúron az unitárius egyházközség közreműködésével szervezte meg az unitárius lelkési családok V. találkozóját.

■ Szeptember végén népes amerikai küldöttség látogatott egyházunk központi hivatalába. Köztük volt Charlie Clements, az Unitárius Univerzalista Segélyszervezet (UUSC) elnöke, valamint Laurel Hallman dallasi lelkész, az Amerikai Unitárius Univerzalista Egyház elnöki székének egyik várományosa is.

Személyi változások

■ Ferencz Hajnal alkalmazást nyert a Sepsiszentgyörgyi Egyházközség irodavezetőjének, augusztus 1-jétől.

■ Nagy Adél lelkész meghívás alapján áthelyezést nyert a Recsenyédi Egyházközség lelkészének, szeptember 1-jétől.

■ Szabó Előd lelkész püspöki kinevezéssel áthelyezést nyert az Ürmösi Egyházközség lelkészének, szeptember 1-jétől.

■ Székely Mónika Rebeka gyakorló segédlelkész áthelyezést nyert a Várfalvi Egyházközségbe, szeptember 1-jétől.

■ Jakab Dénes szentábrahámi lelkész 47 évi szolgálat után szeptember 1-jétől nyugdíjba ment. Teológiai tanulmányait 1956 és 1960 között végezte a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karán. Gyakorló segédlelkési szolgálatát a homoródújfalvi egyházközségben kezdte, majd rendes lelkésznek is megválasztották, amely minőségben 1973-ig szolgált. 1973-ban a szentábrahámi egyházközség lelkésze lett, és 34 évig volt annak lelki vezetője. Isten adjon jó egészséget és lelki békességet a nyugdíjas évekre!

■ Bartha Mária Zsuzsanna lelkész munkaviszonyát augusztus elejétől fel függesztettük, ugyanis két évig gyermeknevelési szabadságra megy; kisfia, Zsombor június 23-án született.

■ Török Melinda Enikő kolozsvári tanítónő munkaviszonyát szeptember elejétől felfüggesztettük, ugyanis két évig gyermeknevelési szabadságra megy; kislánya, Tímea augusztus 2-án született.

■ Jakabházi Béla Botond nyomáti lelkész munkaviszonyát szeptember 1-jétől felfüggesztettük, tekintettel arra, hogy a 2007–2008-as tanévet a Starr King Teológiai Intézet ösztöndíjasaként Amerikában tölti.

■ Tódor Csaba homoródszentpáli lelkész munkaviszonyát szeptember 1-jétől felfüggesztettük, tekintettel arra, hogy a 2007–2008-as tanévet a Unitarian College Manchester ösztöndíjasaként Angliában tölti.

Halottunk

Özvegyszathmári Józsefné született Blahunka Mária Rozália tiszteletes asszony 82 éves korában, özvegységének 12. évében Alsójárán elhunyt. Néhai férje, az 1995. február 10-én elhunyt Szathmári József 1949–1995 között 46 évig volt az alsójárai egyházközség lelkésze. Augusztus 20-án temették el az alsójárai templomból a helyi temetőbe. A lelkészi szolgálatot Szathmáry Incze Kornél alsójárai lelkész végezte Jn 3,8 Jn 18,37–38 alapján, a sírnál Benedek Sándor ny. lelkész búcsúztatta. Nyugodjon békében!