

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Balázs Mihály
Agh István Nagy Frigyeset olvassa. 379

Pál János
A kisebbségi lét ajándékai? Magyar kisebbségi kilátások a Székelyudvarhelyi
Unitárius Egyházkör elemi oktatásügyének tükrében (1919–1931) I. 387

Somogyi László
A rivális gyülekezet 418

Czire Szabolcs
A társadalomtudományi kritika a bibliaértelmezés szolgálatában 439

MŰHELY

Ősz Sándor Előd
Szemtanú beszámolója Dávid Ferenc temetéséről. 460

VARIA

Kovács Sándor (közlő)
Simén Dániel jelentése az 1948. év július 6–12-i, valamint az augusztus-
szeptember hónapokra kiterjedő belmissziós körútról. 466

Szabó Zoltán Győző
Berde Mózes méltatása a rá emlékeztető Berde-serleggel a 2023. évi
főtanácsi ülés közepéjén 480

KÖNYVSZEMLE

Máthé Dénes: MOLNÁR Lehel, *Az unitárius püspöki vizitáció rendszere a kora újkorban*, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai 10. (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2022), 480 oldal. 482

Halottunk

Szász Ferenc 489

Kivonatok 490

TANULMÁNYOK

Balázs Mihály¹

Agh István Nagy Frigyeset olvassa

Már Kénosi Tözsér János bibliográfiája is számontartotta, hogy Agh István unitárius püspök latinra fordította Nagy Frigyesnek először 1751-ben megjelent, majd később több kiadásban is napvilágot látott *Memoires pour servir a l'histoire de la maison de Brandenbourg* c. mű művének egy fejezetét,² a nemrégén magyarul is megjelent nagy unitárius egyháztörténetben pedig a következőket olvassuk:

„*Memoires pour servir...* francia nyelven 1751[-ben] írt történeti művének latin fordítása, melynek címe *Reflexiones inservientes ad historiam Brandenburgicam. Scriptae manu regis Anno 1751*. 'A Brandenburgi történetre vonatkozó és a király kezével írt megjegyzések.' E történetből fordította latinra 1764-ben a *De superstitione et religione* 'A babonáról és a vallásról' szóló fejezetet. Itt a 1. és 3. cikkelyben említés történik a pogányok háromságáról, amelyben azt mondja, hogy az a valláshoz toldott emberi mű, melyet ki kellett volna irtani, úgyszintén azokat is, akik kitalálták. Mert (mondja), 321-ben a nikaiai zsinaton kimondták, hogy a Fiú istensége egyenlő az Atya istenségével (de ezzel Órigenész és Jusztinosz nem értett egyet, sőt ez utóbbi a *Dialógus* 'Párbeszéd' végén a 316. lapon azt mondja, *Quod magnitudo Filii non possit comparari cum magnitudine Patris* 'a Fiú nagysága nem hasonlítható össze az Atya nagyságával'), végül a Szentléleknek a két személyhez való csatolásával megalkották a Háromságot.”³

¹ Balázs Mihály (1948, Gyón) irodalomtörténész, a Szegedi Tudományegyetem nyugalmazott egyetemi tanára.

² KÉNOSI TÖZSÉR János, *De typographiis et typographis Unitariorum in Transylvania. Bibliotheca Scriptorum Transylvano-Unitariorum*, compiled by Ferenc FÖLDESI, Adattár 16–18. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 32. (Szeged: Scriptum Kft., 1991), 178–179.

³ UZONI FOSZTÓ István, KOZMA Mihály, KOZMA János, *Az erdélyi unitárius egyház története III/1.*, ford. MÁRKOS Albert, a fordítást a latin eredetivel egybevetette BALÁZS Mi-

Szélesebb körben azonban mindez nem vált ismertté, így nem szerepel ez az epizód a porosz király és Magyarország kapcsolataival foglalkozó szakirodalomban sem.⁴ Ebben sok új részlet olvasható II. Frigyes először 1751 februárjával kezdődő arra irányuló sorozatos kísérleteiről, hogy a magyarországi protestánsok védelmezőjeként teremtsen magának támogatókat a bécsi udvar ellenében. Elsősorban a magyarországi evangélikusokra koncentrált, s a távoli Erdély unitáriusai aligha érezhették magukat megszólítva. Másfelől viszont a dolgozatuk tárgyát képező latin fordítás előbb született meg, mint az uralkodó halála után készült – ifj. Barta János által számba vett – magyar nyelvű nyomtatványok, amelyek zömmel német röpiratok fordításaiként, illetve átdolgozásaiként nem győzték magasztalni a felvilágosult uralkodó politikai nézeteit. Péczeli József és Nádaskai András magyarázatai addigra már frissnek aligha nevezhető lukiánoszi imitációként a túlvilágon magasztaltatják Frigyes, illetőleg az ő nyomdokain járó II. József politikáját, beleértve a türelmi rendelet által megteremtett toleráns valláspolitikát is.⁵ Ezek természetesen megfelelő válaszban is részesültek egy vallását védő buzgó katoliktól,⁶ de napvilágot láttak szakszerűbb vállalkozások is. Ilyennek tekinthetjük a porosz király *Regierungsformen und Herscherspflichten* c. művének két fordítását is, amelyek közül az Aranka György által megjelentetett megelégedett az egyszerű magyarra ültetetéssel, míg a magyarországi katolikus

hály, sajtó alá rendezte HOFFMANN Gizella, KOVÁCS Sándor, MOLNÁR B. Lehel, Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/3/1. (Budapest–Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2018), 727–728.

⁴ Erről az általam ismert legutóbbi összefoglalás: IFJ. BARTA János, „II. Frigyes porosz király képe Magyarországon a 18. században”, in: *Életünk Kelet-Európa. Tanulmányok Niederhauser Emil 80. születésnapjára*, szerk. KRAUSZ Tamás, SZVÁK Gyula (Budapest: Pannonica Kiadó, 2003), 30–35.

⁵ PÉCELII József, *A haza szeretetéről s a jó hazafiaknak kötelességeikről folytatott levelezés Philopatros és Commodus között*, Győr 1788.; NÁDASKAI András, *Fridrik Elisiumban* (Pozsony, 1788). Szemelvényes modern kiadása: *Magyarországi gondolkodók. 18. század. Bölcsészettudományok II.*, vál., szerk. és utószó TÜSKÉS Gábor, LENGYEL Réka, Magyar Remekírók, Új Folyam (Budapest: Kortárs Könyvkiadó, 2015), 614–626. Ide sorolhatjuk az egyes katalógusokban Szirmay Antal neve alatt szereplő *A második József az Elisium mezején* c. művét, amely a megjelenés évét és a nyomdahelyet nem tünteti fel. Lásd még a radikális nézeteiről híres NAGYVÁTHY János, *A veres barátoknak egy elpusztult templom omlása mellett való szomorú képzelései, melyeket Fridrik vers-költevényeiből fordított de la Plume* (Pest: Nagy-Szívűség, 1790) költeményét.

⁶ *A nagy Frideriknek Elisiumát előadó könyvnek tetemesebb mételyei* (Filadelfia, 1789).

szerző az uralkodó vallási közömbösségét bíráló folyamatos megjegyzésekkel kíséerte a szöveget.⁷

Agh István 1764-ben előkészült fordítása tehát megelőzte ezeket a megnyilatkozásokat, s azok előfutáraként is értelmezhetnénk, ha nem lenne túlzás ilyenmiről beszélni egy kéziratban maradt és latin nyelvű szöveg esetében. Ez a vállalkozás természetesen a dogmatikai, egyházszerkezeti művekhez, illetőleg az – egyháza történetét szinte pályája kibontakozásáig elvívó – egyháztörténethez áll legközelebb.⁸ Ezek során a legtermészetesebb módon kerültek napirendre azok a kérdések, amelyekkel II. Frigyes könyvének fordításra kiválasztott részlete foglalkozott. Az is elképzelhető, hogy tanári gyakorlatának dokumentumát tartjuk a kezünkben. Ilyen kompendium elkészítésére ösztönzést kaphatott Németalföldre menet Hallét is felölelő peregrinációja során is (az ennek során lejegyzett, s a *Peregrinatio Hungarorum* sorozatban remélhetőleg modern kiadásban is megjelenő naplóját nagyon fontos forrásnak tekinti a szakirodalom), ám az évszámokból világos, hogy az 1751-ben megjelentetett könyv beszerzésére már itthon került sor. Fontosnak tartjuk ezt hangsúlyozni, mivel a szakirodalomban elég gyakran elhangzik az a tézis, hogy peregrinusok hazatértük után már nem törekedtek könyvtárak és olvasmányaik frissítésére. A számos, a 18. századi unitáriusoknál különösen gazdagon demonstrálható ellenpélda közé odasorolhatjuk tehát Agh Istvánt is, aki sok tanártársához hasonlóan feltehetően az oktatás színvonalának őrzése érdekében is figyelte itthonról a külföldi könyvtermés alakulását. Így jöhetett létre az a fordítás, amelynek szövegét két korabeli, 18. századnak látszó kéziratos másolat is őrzi, az egyik az ismert felvilágosult főnemes, Bethlen Elek környezetéből került egy Szigeti József névre hallgató fővárosi magánzóhoz, aki aztán az OSZK-nak adományozta.⁹ A Székelyudvarhelyen őrzött másik másolatról pedig az állapítható meg, hogy Szigeti Gyula Mihály professzor könyvgyűjteményének részként került be a könyvtárba Finta János könyvtárossága idején, a 19. század elején.¹⁰ Korábbi provenienciájáról nem rendelkezem adatokkal.

⁷ *Az igazgatás formáiról és az uralkodó kötelességéről egy próba*, kiadta ARANKA György (Kolozsvár, 1791); *Az országglások nemeiről és az országglakóknak kötelességeikről*, ford. PÓKATELEKI KONDÉ József Benedek (Pest: Patzkó Nyomda, 1790).

⁸ Műveinek felsorolását lásd: UZONI FOSZTÓ, KOZMA, KOZMA, *Az erdélyi unitárius egyház története* III/1., 727–728.

⁹ Jelzete: Quart. Lat. 2071

¹⁰ Biblioteca Documentară Odorheiu Secuiesc. Jelzete: 1255. E. 9. III. A mondott hagyatékról lásd: JAKÓ Zsigmond, „A székelyudvarhelyi tudományos könyvtár története”, in

Bizonyos szempontból különösnek is tarthatjuk a vállalkozást, hiszen kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy világok választották el egymástól a fordítót és az eredeti szöveg megalkotóját. Az ekkor már a szabadkőművesek közösségéhez tartozó, Voltaire-rel már nem csupán levelező, hanem együtt is lakó uralkodó műve ugyanis egy szinte provokatívan világias szemléletű összefoglalás országáról és dinasztiájáról. Az ősiség mítoszait ironikus megjegyzésekkel illető bevezető után először tizenkét fejezetben az egyes uralkodók bemutatása következik, majd a babonáságról és vallásról (*De la superstition et de la religion*) szól, ezt követően pedig majd az erkölcsöket és szokásokat, illetőleg a kormányzás régi és újabb formáit bemutató rész következik. A könyvet aztán azoknak az érveknek a felsorolása zárja, amelyek szerint az uralkodónak célszerű betartania a törvényeket, de nem hallgatja el az ellene szóló megfontolásokat sem.

Ebből a terjedelmes műből választotta ki tehát püspökünk azt a fejezetet, amely három részre tagolva a pogányság, a pápistaság és a reformáció korszakát mutatja be. A historia litteraria gazdag német irodalmából merítve tárja olvasói elé, hogy miféle Istent, illetőleg isteneket imádtak a teutonok és a vandálok. Az államelméletében kifejtettekkel összhangban nagy tarkaságról beszél, hiszen az emberiség történetének korai szakaszát egymással csak nagyon laza kapcsolatban lévő közösségek hálózatának festi le, s természetesnek tekinti, hogy minden csoportnak külön-külön istenei voltak. A közös vonások tehát az emberiség jellemzőinek következtében jelennek meg. Közös az emberfajban az érzékek hasonló működése, s így nem csoda, hogy a különféle viszontagságok és megpróbáltatások hasonló reakciókat váltanak ki az emberekből, s az ezektől való félelem magyarázza a különféle módozatokban megjelenő, de a lényegét tekintve valójában egy vallás kialakulását. Ez a magyarázat akkor már nem számított újdonságnak, a Hobbesból s Spinozából egyaránt merítő kéziratos klandesztinus irodalomban széles körben ismert volt, említésre méltó viszont az a következetesség, amellyel az uralkodó filozófus a mítoszgyártás kifogyhatatlan buzgását eltönni igyekszik. Félreérthetetlen iróniával szólja le azon etimologistáknak nevezett német tudósok igyekezetét, akik a Németföldön megjelent képzeteket az egyiptomi, görög vagy római mitológia egy-egy alakjának akarják megfeleltetni. Úgy látszik, mondja kétfelé is vágó éllel, hogy a görögök hiábavalósága magasabb rendű, mint a németeké. Csak mosolyogni tud tehát azon, hogy Venus istenasszony német megfelelőjének három Magda névre hallgató udvarhölgye is lett volna, s ezen szüzek egyikének a neve őrződött volna meg Magdeburg városa nevében. Szerin-

te ezzel magyarázható, hogy csak többszöri próbálkozás után és véres erőszak eredményeképpen sikerült felvetetni teuton eleivel a kereszténységet. A minden népre jellemző esztelenség jegyében természetesen a német történészek is törekednek arra, hogy a kereszténység felvételét minél korábbra datálják. Innen a sok elképzelés Jeromos szülőhelyéről vagy arról, hogy Tamás apostol térítő útján eljutott a messzi Északra is, hogy a teutonoknak hirdesse az evangéliumot. Szerintem valójában Nagy Károly előtt semmi jele annak, hogy a teutonok és vandálok lakta területek tartósan csatlakoztak volna ehhez a valláshoz. Ő alatta is csupán annyi történt, hogy az erőszaktól megfélemlítve sokan megtették ezt, ám az uralgó és hadserege távozása után visszatértek a régihez. Ez bizonyos területeken még kétszer megismétlődött, hogy aztán a 13. századra sikerüljön elpusztítani a régi szentélyeket, s ily módon új téveszmék lépjenek a régiak helyébe.

Kevesebb szellemes fordulattal élve és a feketénél is sötétebb színeket használva festi le a pápaság korszakát. Ezt a vallást a tudatlan, de kegyetlen és harcra kész püspökök vitték diadalra, akik ráerőltették akarataikat a világi tartományurakra is, s ily módon rettenetes bűnös és szennyes voltak ellenére a lelkiismeretek abszolút urai lettek. A szentek relikviái, a csodatevő képek s más mesterkedések három évszázadra biztosították a tudatlanság és az erőszak uralmát. Nem enyhített a helyzeten a 13. századi szerzetesrendek megalapítása sem, hiszen eleve sikertelenségre volt ítélve az a kísérlet, hogy dologtalan és lustálkodó emberekkel újítsák meg az egyházat. Ezek az emberi társadalomból kivonulva valójában ellene mondtak az emberek szaporodására és sokasodására vonatkozó isteni parancsnak. Koldulásból élve éppen ellenkezőleg embertársaik terheit fokozták, életmódjuk és szabályaik pereltek mind az emberi társas élet törvényszerűségével (*au loix de la Société*), mind a politikai észszerűséggel (*la bonne politique*). A babonáság kiterjesztése egyre inkább párosult erőszakkal is: azt gondolván, hogy így kiengesztelik a haragvó Istent, sok helyütt erőszakkal keresztelték meg a zsidókat.

Így jutunk el a búcsúcéduláig s addig, hogy egy szánalmas szerzetes (*un miserable moine*) fellázadt ellene. A reformáció méltatása következik tehát, s itt kétségtelenül tárgyyszerűbb és árnyaltabb sorokat olvashatunk, mint az előző két egységben. Bevezetésében elmondja, hogy az ennek jegyében történtek jóval ismertebbek, ezért ezeket nem kell részleteznie, csupán az szükséges, hogy filozófiai szempontból (*avec des yeux philosophiques*) történjen meg az értékelés. Elmondja tehát, hogy a Luther mellé álló királyoknak és fejedelmeknek köszönhetően (ők érdekeltek voltak abban, hogy megfosszák a püspököket és apátokat javaiktól) Európában sok helyütt győzedelmeskedett a reformáció. A vallás új formát kapott, a kereszténység sokat visszanyert régi egyszerűségéből. Ez még

akkor is igaz, mondja igen lényeglátóan, ha a reformátorok nem számoltak eléggé azzal, hogy az egyszerű emberek csak az érzékszerveikkel is észlelt dolgokkal szólíthatók meg, s ennek következtében az egyszerű szertatások figyelmen kívül hagyták az emberek erős testi és érzéki meghatározottságát. A reformációt tehát a ráció által vezérelt jelenségként kezeli, szerinte a reformátorok ennek hatására előítéletektől és egyéb zavaró körülményektől függetlenül léptek fel, s mivel erre rákényszerítették a katolikusokat is, nagy szerepet játszottak abban, hogy az emberiség megkezdje a kilábalást a legmélyebb tudatlanságból. Ezt követően annak előnyeit ecseteli, ha több vallás is porondon van, hiszen ez bizonyíthatóan mérsékli a különböző szektákat, megakadályozza, hogy a papok mindent maguk alá gyűrni akaró zsarnokokká váljanak. Korai, Machiavellivel foglalkozó értekezéséhez visszanyúlva veti fel azt a kérdést, hogy a kereszténység melyik nagy változata hasznosabb az állam számára. Természetesen a protestánsok mellett dönt, mert a földművesek, kereskedők, iparosok és katonák országában veszedelmesek az olyan polgárok, akiket fogadalom kötelez a sajtáságosan emberi dolgok mellőzésére. Nem kevésbé fontos szempont, hogy a protestánsokat nem kötelezi semmiféle fogadalom egy, az adott államon kívüli külső hatalom parancsainak követésére, míg a katolikusoknak engedelmeskedniük kell annak a pápának, akit szerintük nagyobb hatalom illet meg, mint egy királyt vagy fejedelmet.

Az érem másik oldalán a ráció következtelen használatát mutatja ki. Luther kiiktatta ugyan a purgatóriumot, de hitt a halál után visszajáró lelkekben és démonokban. A jóslatoknak, jövendöléseknek, asztrológiai okoskodásoknak való egyetemes hódolás megmaradt. Jó néhány példát hoz erre, majd a boszorkányhit kiiktatásában hatalmas érdemeket szerzett Christian Thomasius és Leibnitz méltatása következik. A befejező oldalakon a reformáció óta uralkodó brandenburgi fejedelmek valláspolitikáját tárgyalja. Bár egyes részletek beállítása nyilvánvalóan apologetikus, az az alapüzenet, hogy elődei nem törekedtek erőszakos felekezeti egyenmősítésre, megfelel a valóságnak. Valláspolitikáját tehát az elődök által megkezdettek kiteljesedéseként mutathatja be, amikor arról beszél, hogy a protestánsok janzenistáiként bemutatott rideg pietistáktól, a kvékereken és a zwickendorfiakon át a spiritualista Gichtel követőig mindenki számára van hely országában. Számára mindegy, mondja, hogy milyen úton képzei el valaki a feljutást a mennyországba, csak legyen jó polgár (*bon citoyen*). Így jutunk el a záró szentenciáig: A hamis fanatizmus olyan zsarnok, amely elnépteleníti a tartományokat. A tolerancia kegyes anya, aki képes felvirágoztatni őket.

A fordítás részletes értékelése és a szövegben elmondottak szembeállításával Agh további műveivel természetesen további feladat. Annyit már most is mondhatunk, hogy Agh pontosan megértette a szöveget, s képes volt arra, hogy világos

és jól követhető latin textust tárjon olvasói vagy hallgatói elé. Csupán néhány esetben észleltem egy-egy félmondat elhagyását vagy egy-egy bekezdés felcserélését. A világhosszra törekvő filozófus uralkodó persze nem is állította túlságosan nehéz feladat elé. Talán egyetlen ilyen helyként azt említem, hogy a francia erős szinonímák felsorakoztatásával jeleníti meg a kedélybeteg semmittevésbe zuhanó (*misanthropes, fainéans, patesseux*) szerzetesek világát, míg a latin megelégszik dologtalanságuk (*otiosi*) jelzésével.

Célszerűbbnek látszik azt a kérdést boncolgatnunk, hogy akad-e olyan mozzanat Nagy Frigyes szövegében, ami magyarázná az unitárius gondolkodónak a lefordításig is elmenő különleges érdeklődését. Két dologra gyanakodhatunk. Agh Istvánnak sem lehetett kifogása a középkori katolicizmus erőteljes elmarasztalása ellen, azt viszont bizonyosan különleges örömmel olvasta, hogy az egyház fokozatos megromlásának dogmatikai alapjait tárgyaló részben az első helyen az szerepel, hogy a nikaiai zsinaton kitalálták Krisztus és a szentlélek istenségét, amely elvezetett a szentháromság dogmájának bevezetéséhez, s csak ezután következett a cölibatus kötelezővé tétele és a purgatórium kiagyálása. Ez különösen kedves hely lehetett annak az unitárius férfinak, aki 1759-ban németből latinra tette át Samuel Crellnek az athanasiusi hitvallást cáfoló iratát.¹¹ Másfelől arra gondolhatunk, amit a mű végén a toleranciáról olvashatunk. Köztudott, hogy az erdélyi unitáriusok kezdettől fogva élen jártak az ebben a tárgyban megfogalmazott nyugati gondolatok követésében és alkotó felhasználásában, gondoljunk csak Sebatian Castello és Giacopo Aconcio erdélyi recepciójára.¹² Az általuk megteremtett gondolati hagyományban ugyanakkor a teológiai és bibliai mozzanatok domináltak, Jézusnak a magvetőről elmondott példázata, a szeretetelvű keresztény etika követelményrendszere. Politikai argumentum legfeljebb a négy bevett vallás 1595-ben bevezetett rendszere lehetett, amely aztán köztudottan bekerült a 17. századi erdélyi törvénykönyvekbe is. Láthattuk a fentiekben, hogy Frigyesnél szó sincs semmiféle teológiai vagy történeti argumentációról: az egyetlen pőre kritérium az, hogy az alattvaló az állam gyarapodásáért munkálkodó jó polgár legyen. Az unitáriusok által addig nem használt érv jelent meg tehát a nagy porosz király értekezésében, amely elgondolkodtató

¹¹ Kapcsolatukról lásd: Kovács Sándor, „Contribution to late 17th Century Relationship of the Transylvanian Unitarianism and their Co-religionists in England and Netherlands”, in *Faustus Socinus and His Heritage*, szerk. Lech SZCZUCKI (Kraków: Polisch Academy of Arts and Science, 2005), 455–466.

¹² BALÁZS Mihály, *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Humanizmus és reformáció 14. (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988), 190–213.

lehetett. Arról persze keveset tudunk, hogy ez a latin szöveg milyen körben ösztönözhetette az ilyen eszköztárat bővítő elgondolkodást. Kinyomtatásáról persze szó sem lehetett, s a kéziratos terjesztés mellett talán arra is gondolhatunk, hogy elhangozhatott a kollégium foglalkozásain is, amire a legtermészetesebben akkor kerülhetett sor, ha püspökké választása előtti időszakra datáljuk, amire persze nincs bizonyítékunk.

A kép árnyalása érdekében befejezésképpen egy olyan mozzanatra utalnék, ahol az unitáriusok bizonyosan elmulasztották a Frigyesnél olvashatók hasznosítását. Tanulmányom elején írtam arról, hogy milyen megvetéssel szemlélte a népeket délibábos elképzelésekre készítő versengést, lett légyen szó a pogány istenségekről vagy a kereszténység felvételéről. Nos, az éppen az ő püspöksége idején megszületett egyháztörténet bizonyítja, hogy erre a színpadra felléptek az unitarizmust ősi magyar vallásnak láttató szentháromság-tagadók is, s eszközeik között ott találjuk azt a féktelen mesterkélt etimologizálást is, amely a tudós porosz uralkodót felháborította.¹³

¹³ KÉNOSI TÖZSÉR János, UZONI Fosztó István, *Az erdélyi unitárius egyház története I–II.*, ford. MÁRKOS Albert, a bevezető tanulmányt írta és a fordítást a latin eredetivel egybevetette BALÁZS Mihály, sajtó alá rendezte HOFFMANN Gizella, KOVÁCS Sándor, MOLNÁR B. Lehel, *Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/1–2.* (Kolozsvár: 2005–2009. A koncepció kontextusához lásd: TÓTH Gergely, *Szent István, Szent Korona a protestáns történetírásban (16–18. század)* (Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016), 143–148.

Pál János¹

A kisebbségi lét ajándékai? Magyar kisebbségi kilátások a Székelyudvarhelyi Unitárius Egyházkör elemi oktatásügyének tükrében (1919–1931) I.

A kisebbségi lét ajándékai című, 1931-ben megjelent esszéjében László Dezső ugyan elismerte a kisebbségi sors hátrányait, de mégis úgy vélekedett, hogy ez a sok erdélyi magyar által végzetesnek ítélt kényszerhelyzet² olyan feltételrendszert és környezetet hozott létre a Romániába szakadt magyar közösség számára, amelynek a megfelelő kiaknázása azt alkalmassá teszi a túlélésre és a nemzeti kereteket is meghaladó értékteremtésre.³ „A kisebbségi magyar sors áldásai – vonta le derűlátó végkövetkeztetését – azt az örvendetes meglátást hozzák, hogy

¹ Pál János (1978, Barót) homoródszentmártoni lelkész, történész, kutatási területe a 20. századi unitárius egyháztörténet. Elérhetősége: paljanosfelso@gmail.com.

² Osváth Gábor, a Felsőfehéri Egyházkör esperese az 1924. július 13-án Alsórákoson tartott közgyűlésen a következőképpen jellemezte kisebbségi helyzetüket: „[...] az elmúlt év is csak a csalódások és szenvedések esztendeje volt, amelyben egyebet se láttunk, mint bűnös merényletet, mely a nemzeti kisebbségek, a felekezeti iskolák, az anyanyelv, a szabadság, a tanuló ifjúság, az emberiség és kultúra ellen elkövetetett, és amely a legnagyobb felháborodás és legmélyebb elkeseredés hullámaint keltette e lelkekben. [...] Valóban elszomorító a magyarság és az egyházak ügye. Nemcsak faji, hanem az egyházi és vallási élet terén sem láthatunk egyebet, mint a romanizálást. Maholnap már az egyház sem tud erős vára lenni magyar fajunknak, maholnap ott sem lehet magyarul érezni, gondolkodni és írni, mert tudják, hogy nyelvében él a nemzet. Ezért a drága kincsért küzdöttek elődeink több mint egy évezreden keresztül. Ma már minden merénylet, minden irredentizmus, ami a magyarságért történik, és megsemmisítésére siet ebben az országban mindenki, sajnos segítőt találnak még a magyarok között is.” Felsőrákosi Unitárius Egyházközség Levéltára. *A felsőfehéri unitárius egyházkör közgyűlési jegyzőkönyve (1922–1928)*, 61–62. (Részlet Osváth Gábor esperes 1924. július 13-án Alsórákoson elmondott megnyitóbeszédéből); A kisebbségi sors negatív megítélésével kapcsolatban lásd Makkai Sándor *Nem lehet* című esszéjét, valamint Horváth Sz. Ferenc *A nem lehet vita háttere és ideológiai összefüggései* című tanulmányát (<https://www.lato.ro/irodalmi-mu/a-nem-lehet-vita-hattere-es-ideologiai-osszefuggesei>, letöltve: 2023. augusztus 22.).

³ László Dezső, „A kisebbségi lét ajándékai”, in *Az emberfejű madár. Erdélyi magyar esszéírók 1918–2001*, vál., bev. BALÁZS Imre József (Kolozsvár: Kalota Könyvkiadó, 2007), 115–125.

a magyarság élő valóság, rugalmas életegység, termőtőke; tud reagálni a rá ható, életet fenyegető hatásokra, reakciója által kitermelt erői nemcsak önmaga számára, hanem az önmagán kívül való egyetemes emberi élet számára is élet- és értékgyarapodást jelentenek.”⁴

Tanulmányunkban a Székelyudvarhelyi Egyházkör felekezeti iskoláinak 1918 utáni újjászervezésén keresztül azt a kérdést szeretnénk vizsgálni, hogy az új állam keretében sikeresnek bizonyult-e az unitárius egyház nemzeti és felekezeti identitás védelmére irányuló iskolaszervező tevékenysége. Volt-e hajlandóság helyi szinten a központi utasítás végrehajtására, és ha igen, az egyes egyházközségek rendelkeztek-e azokkal az anyagi, infrastrukturális és szellemi erőforrásokkal, amelyek alkalmassá tették őket arra, hogy iskolákat állítsanak fel és működtessenek.

Végző soron László Dezső ama provokatív kijelentésére kívántunk reflektálni forrásaink tükrében, hogy a romániai magyar közösséghez tartozó unitárius vallásfelekezet vajon tényleg tudott-e érdemben reagálni a főhatalomváltással jelentkező „fenyegető hatásokra”, vagy arra kényszerült, hogy passzív szemlélője maradjon sorsa alakulásának, magatehetetlenül sodródjon az új impérium által teremtett közjogi környezet útvesztőjében. A túlélésben, a magyarság sorsának alakulásában mi volt a döntő tényező: a kisebbségi létforma „ajándéka”, azaz az asszimilációs nyomásra megvalósuló társadalmi kohézió és tudatosan vállalt, áldozathozatalra sarkalló nemzeti identitás, vagy pedig a román állam diszkriminatív magyarságpolitikája, amely az egységes nemzetállam megteremtésének a stratégiájából származott.⁵

Unitárius népiskolák a Székelyudvarhelyi Egyházkörben 1918 előtt

Az általunk tárgyalt időszakban a Székelyudvarhelyi Egyházkört tizenkilenc egyházközség alkotta. Az Udvarhely vármegye déli és délnyugati részén fekvő egyházközségek közül tizenhat az Oklándi, három pedig az Udvarhelyi járás közigazgatása alá tartozott. 1910-ben az egyházkör tagjainak a száma 13 020,

⁴ Uo., 125.

⁵ BÍRÓ Sándor, *Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok 1867–1940* (Csík-szereda: Pro-Print Könyvkiadó, 2002), 267–452.; Lucian BOIA, *Cum s-a românizat România* (București: Humanitas, 2015), 65–77.; PÁL János, Vissza- és elrománosítási kísérletek a székelyföldi unitárius egyházközségekben, *Magyar Kisebbség* 13., 1–2. sz. (2008): 186–253.

1918-ban 13 120 fő, 1921-ben pedig 13 426 fő volt.⁶ Demográfiai tekintetben az egyházközségek esetében nem beszélhetünk nagy közösségekről, ugyanis a hívek lélekszáma mindössze három településen haladta meg az ezer fölötti határt (1. számú táblázat).

Sorszám	Egyházközség	Lélekszám 1919-ben	Lélekszám 1921-ben
1	Abásfalva	468	483
2	Gyepes	604	558
3	Kénos	412	445
4	Lókod	216	261
5	Homoródalmás	2 066	2 173
6	Homoródjánosfalva	325	377
7	Homoródkarácsonyfalva	825	849
8	Homoródkeményfalva	453	488
9	Homoródszentmárton	456	449
10	Homoródszentpál	664	656
11	Homoródszentpéter	269	348
12	Homoródújfalú	356	385
13	Oklád	774	712
14	Recsenyéd	297	301
15	Székelyderzs	1 509	1 508
16	Székelymuzsna	300	302
17	Székelyudvarhely	-	502
18	Vargyas	1693	1 764
19	Városfalva	542	557
Összesen		12 229	13 426

1. táblázat: A Székelyudvarhelyi Egyházkör egyházközségeinek lélekszáma 1919-ben és 1921-ben⁷

⁶ BORBÉLY István, „A magyar unitáriusok lélekszáma 1900-tól 1918-ig”, in *Unitárius Közlöny* [évfolyam nélküli] 4–5. sz. (1919. december): 35., 37.; Homoródszentpáli Unitárius Egyházközség Levéltára (HszentpáliUELvt.) Egyházköri iratok, 1921. évi iratcsomó, *Összesített népmozgalmi kimutatás Udvarhely köréből 1921-ről*.

⁷ Az 1921. évi összesítést elkészítő Pál Ferenc esperes kimutatása a világháborúban el-esett és eltűnt személyeket is tartalmazta, mivel statisztikája összeállításakor még nem rendelkezett adatokkal ezeknek a helyzetéről. HszentpáliUELvt. Egyházköri iratok, 1921. évi iratcsomó, *Összesített népmozgalmi kimutatás Udvarhely köréből 1921-ről*; Az 1919. évre vonatkozó népesedési kimutatást az 1919 októbere és decembere között beküldött lelkészi

Az alacsony lélekszám – párosulva a növénytermesztés és állattartás szempontjából mostohának mondható talajviszonyokkal, valamint a kezdetleges mezőgazdasági műveléssel⁸ – természetesen kedvezőtlen hatással volt az egyes egyházközségek gazdasági teljesítőképességének az alakulására, és hátrányosan befolyásolta annak infrastrukturális fejlődését, beleértve az oktatásügyét is.

Forrásaink szerint a 19. század utolsó negyedéig az egyházkör minden egyházközségében működött felekezeti iskola Székelyudvarhely kivételével, ahol az 1872-ben létrejött fiókegyházközség 1905-ben önállósodott.⁹ Az esperesi vizsgálószerk jegyzőkönyveinek idevágó adatai szerint ez a helyzet 1873 és 1884 között gyökeresen megváltozott, és az unitárius felekezeti iskolák – Vargyas kivételével – lényegében egy évtizednyi idő alatt átalakultak községivé (2-es számú táblázat). Ennek a jelentős változásnak a hátterében a népiskolai közoktatásról szóló 1868. évi XXXVIII. törvénycikk állt, amely általános tankötelezettséget vezetett be a hat és tizenkét év közötti korosztályok számára (1. §), és amely ebből a célból népiskolák felállítását rendelte el azokban a községekben, ahol addig nem létezett egyházi vagy más intézmény által fenntartott iskola (23. §). Az egyházközségeket a törvénycikk 11. paragrafusának iskolaépületekre vonatkozó műszaki-infrastrukturális követelményei, valamint a 26. paragrafusának azon két rendelkezése érintette közvetlenül, amely egyfelől lehetővé tette a felekezeti iskolák községivé válását, másfelől pedig az átalakult iskolák államilag történő segélyezését helyezte kilátásba ott, ahol a községek önerőből képteleneknek bizonyultak azokat finanszírozni (43. §). Ezek az előírások két okból váltak rendkívüli jelentőségűvé az egyházközségek szemszögéből: megszabadulhattak az iskola működtetésének mindenféle anyagi és pénzügyi terhétől, az államsegély bevonásával pedig megnőtt az esély az oktatás színvonalának az emelésére, mivel az állami források segítségével kedvezőbb infrastrukturális körülmények teremtésére nyílt lehetőség a tanköteles gyermekek számára.

Az iskolák pénzügyi okokból történő átadása egyértelműen igazolható forrásainkból; az alábbiakban felsorolt néhány példa arra utal, hogy az egyházköz-

jelentések alapján állítottuk össze. A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára (MUEKvGylvt.) Jelzet: 110f–1919.

⁸ KOZMA Ferenc, *A Székelyföld közgazdasági és közművelődési állapota* (Budapest, 1879), 139.; Uő, „A székely kérdés”, *Keresztény Magvető* 35., 6. sz. (1900): 301.; ÜRMÖSI József, *Pap és apostol. 44 év a lelkipásztori munkamezőn*, szerk. SIMON Márton (Budapest–Székelyudvarhely: Erdélyi Műhely Könyvek, 2015), 16–17., 44–45.; MUEKvGylvt. Unitárius egyházközségi monográfiák. Székelymuzsna VI., 16.

⁹ KOVÁCS Árpád, „A székelyudvarhelyi unitárius templom”, *Örökségünk* 4., 3. sz. (2010): 4.

ségek szerény gazdasági adottságaik miatt képtelenek voltak a törvényben előírt infrastrukturális követelmények teljesítésére, illetve tanszemélyzetük megfelelő bérezésére. Abásfalván 1877 decemberében az esperesi vizsgálószerk így összegezte az egyházközségben zajló oktatás az évi helyzetét: tankönyvekben, tanfelszerelésekben „tetemes hiányok” voltak, ezért „rendszeres tanítást folytatni nem lehetett”, nagy gondot jelentett továbbá a tanító csekély jövedelme is, aki emiatt mindennapos megélhetési gondokkal küszködött.¹⁰ Az iskola jövőjéről ekkor lefolytatott eszmecsere kizárta az önerőből megvalósítható fejlődés lehetőségét, és a pozitív változás egyetlen járható útját abban látta, ha az iskolafenntartás jogát feladják, és tanintézményüket községivé nyilvánítatják.¹¹ Minderre 1884-ben került sor, az átadást a vizsgálószerk pedig azzal magyarázta, hogy az egyházközség képtelen volt teljesíteni a működéshez szükséges követelményeket.¹² Homoródszentmártonban az iskola kérdése 1884. július 27-én került terítékre. Ekkor Györfi István tanító azzal a közgyűlés által elfogadott javaslattal állt elő, hogy nyilvánítsák iskolájukat községivé, mivel az egyházközség gyenge anyagi helyzete miatt képtelen azt fenntartani.¹³ Oklándon 1877. március 9-én döntöttek az átadásról, miután az Udvarhely megyei közigazgatási bizottság a megnövekedett gyermeklétszámra hivatkozva új iskola építését, illetve tanító alkalmazását követelte az egyházközségtől. A bizottság kérését tárgyaló gyűlés ekkor úgy határozott, hogy él a népiskolai törvény biztosította lehetőséggel, és iskolafenntartó jogát átruhazza a községnek, mivel nem rendelkezik a követelmények teljesítéséhez szükséges forrásokkal.¹⁴ Gyepesben 1873. december 16-án mondták ki az iskolafeladást, miután úgy ítélték meg, hogy az egyházközség gyenge gazdasági helyzete miatt képtelenek teljesíteni az oktatás fejlődését szavatoló fejlesztéseket: egy

¹⁰ Abásfalvi Unitárius Egyházközség Levéltára (AUELvt.), *Vizsgálószerki jegyzőkönyv (1871–1917)*, 25.; Az egyházkör kisebb lélekszámú és kevesebb vagyonnal rendelkező egyházközségei úgy tűnik, hogy nem tudták biztosítani a kántortanító megélhetését. Az egyházkör legkisebb lélekszámú egyházközségében, Lókodban a felekezeti iskola tanítója a „mostoha” anyagi körülmények miatt mellékkeresetként erdőléssel foglalkozott. Lókodi Unitárius Egyházközség Levéltára (LUELvt.), *Esperesei vizsgálószerki jegyzőkönyv (1866–1898)*, 1882. december 9-én felvett esperesei vizsgálószerki jegyzőkönyv (a jegyzőkönyv lapjai számozatlanok).

¹¹ AUELvt. *Vizsgálószerki jegyzőkönyv (1871–1917)*, 27.

¹² AUELvt. *Vizsgálószerki jegyzőkönyv (1871–1917)*, 51.

¹³ Homoródszentmártoni Unitárius Egyházközség Levéltára (HszentmártoniUELvt.), *Keblitanácsi jegyzőkönyv 1846–1888* (a jegyzőkönyv lapjai számozatlanok). 1884. július 27-én felvett jegyzőkönyv.

¹⁴ Oklándi Unitárius Egyházközség Levéltára (OUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1859–1894)*, 68–69.

új iskolának és tanítói laknak a felépítését, illetve felszerelését, valamint tanítója megfelelő javadalmazását.¹⁵ Kénosban 1874. január 17-én határoztak az átadásról, arra hivatkozva, hogy az iskolát nem tudják a törvényben előírt rendelkezések szerint működtetni.¹⁶

A felekezeti iskolák községivé válása gyakorlatban azt jelentette, hogy a tanító javadalmazása és az iskola működtetésének kiadásai a község költségvetését terhelte, az infrastruktúrát¹⁷ azonban továbbra is az egyházközség szolgáltatta, amely az ingatlanjai feletti tulajdonjogát megtartotta. Adataink szerint az egyházközségek nem minden esetben követeltek haszonbért ingatlanjaikért. Kénosban például, ahol a szűk és sötét felekezeti iskola helyett egy új felépítése vált szükségessé, az egyházközség – a tulajdonjog megtartásával – díjtalanul ajánlotta felépítésre a kántortanítói telkét, valamint az új iskola elkészítéséig egykori iskolájának a használatát.¹⁸ Úgy tűnik azonban, hogy ahol az egyházközségek használható iskolaépületet adtak át a községeknek, ott a két fél között létrejött megállapodás tartalmazta a tanterem utáni bérfizetés kötelezettségét.¹⁹

A megkötött szerződések feltételeinek teljesítése (tanítók kinevezése, bérbe adott épületek karbantartása), elsősorban a bérfizetés, nem minden esetben volt problémamentes. Homoródszentpálon például az 1896/1897. és az 1897/1898. tanévben a község fizetésképtelenség miatt pénz helyett természetben kívánta törleszteni tartozását az egyházközség felé.²⁰ Homoródszentmártonban az egyházközség arra hivatkozva mondta fel 1919. szeptember 1-én a szerződést, hogy a község két esztendőben többszöri felszólítás ellenére sem fizetett bérletet.²¹ Városfalván, ahol az egyházközség telkén a felekezeti iskola épületanyagának a felhasználásával új iskola épült, egy teljesen egyedi helyzettel találkozhatunk. Itt 1915. április 17-én a község vezetése megtagadta a telek utáni haszonbér fizetését nyolc évre visszamenőleg, és nem volt hajlandó vállalni a kántortanító által hasz-

¹⁵ Gyepesi Unitárius Egyházközség Levéltára (GyUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1851–1901)*, 52.

¹⁶ Kénosi Unitárius Egyházközség Levéltára (KUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1846–1883)* (a jegyzőkönyv lapjai számozatlanok). 1874. január 17-én felvett megyegyűlési jegyzőkönyv.

¹⁷ Tanítói lakás, tanterem, tanfelszerelés, szemléltető eszközök, berendezés, iskolai és kántortanítói telkek. Ez az állapot a későbbiekben változott, egyes helyeken a községek, máshol az állam hajtott végre infrastrukturális fejlesztéseket.

¹⁸ KUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1846–1883)*, 1874. január 18-án felvett megyegyűlési jegyzőkönyv; KUELvt. 1871–1913. évi iratcsomó, 20-as számú irat.

¹⁹ Homoródszentmárton, Homoródszentpál, Oklánd, Városfalva.

²⁰ HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1873–1903)*, 311., 320.

²¹ HszentmártoniUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1912–1928)*, 155.

nált – egyházközségi tulajdont képező – épületek karbantartását sem. Augusztus 24-én az iskola államosítását kimondó gyűlésen az egyházközség – egy korábbi, már érvényét veszített megállapodásra hivatkozva – ragaszkodott a telek utáni haszonbérhez, vagy annak a község általi megvásárlásához, valamint a kántortanítói telken fekvő épületek község általi karbantartásához. Jóllehet a vásárlási opciót a tanfelügyelő is támogatta, a községvezetés mégis úgy nyilatkozott, hogy az egyházközség „elég gazdag”, ezért nincs szüksége haszonbérre, és a szóban forgó épületeket is karban tarthatja. Végül a használt ingatlanok térítésmentes átadásának az igényével álltak elő, és elutasítás esetén kisajátítást helyeztek kilátásba.²² 1916. november 16-án a község képviselő testülete ultimátumszerű átiratot intézett az egyházközséghez. Ebben arra figyelmeztetett, hogy utóbbi csak abban az esetben kérhet olyan tanítót, aki rendelkezik kántori képesítéssel is, ha a létrehozandó állami iskola javára telkét „örök tulajdoni joggal, díjmentesen átengedi az államkincstárnak”. Ha ettől elzárkózik, akkor a telket kisajátítják, az iskolát átadják az államnak, és elesnek attól a lehetőségtől, hogy a községbe kinevezett tanító egyben kántori szolgálatot is végezzen az egyházközségben.²³

A község képviselő testületének ellenséges magtartása természetesen magyarázatra szorul. Úgy gondoljuk, hogy kérdésünkre választ a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak (VKM) a recsenyédi községi iskola államosítását kimondó, 1914. május 1-én kelt rendelete adhatja meg, amely úgy intézkedett, hogy az iskola céljaira fordított pénzügyi támogatást a község az állami iskola esetében is köteles biztosítani, azaz dologi kiadások címen évente száz koronával kell hozzájárulnia a fenntartási költségekhez.²⁴ Minden valószínűség szerint tehát az amúgy is pénzügyi gondokkal küszködő városfalvi községvezetést²⁵ költségvetésének a tehermentesítése motiválta akkor, amikor megtagadta a haszonbérfizetést, és kisajátítással fenyegetőzött. A zsarolástól sem visszariadó képviselő testület nyomásgyakorlása végül beérett, ugyanis 1916. december 15-én az egyházközség vezetősége úgy határozott, hogy örök haszonélvezeti joggal átengedi a telket iskolai célra, és lemond minden haszonbéréről, cserében azonban elvárja, hogy a mindenkori tanító legyen mindig unitárius, és rendelkezzen kántori képesítéssel, aki külön díjazás mellett az énekvezéri munkakört is betöltheti.

²² Városfalvi Unitárius Egyházközség Levéltára (VfalviUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 45–46.

²³ VfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 70–71.

²⁴ Recsenyédi Unitárius Egyházközség Levéltára (RUELvt.), *Képviselőtestületi jegyzőkönyv (1912–1914)*, 104.

²⁵ VfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 33.

A feltételek között szerepelt még a kántortanító által használt épületek iskola-fenntartó általi karbantartása és tűzbiztosítása is.²⁶

Amint az a fent leírtakból látható, az iskolafenntartás súlyos gondot és anyagi megterhelést jelentett az egyes községeknek, amelytől mindenki szabadulni akart legalább részlegesen az államnak történő átadással.²⁷ A szerény pénzügyi adottságok egyébként már kezdetektől fogva egy hibrid népoktatási rendszernek a kialakulását eredményezték a használatban levő ingatlanok, valamint a tanítószemélyzet vonatkozásában. Néhány településen – egyházközségi segédlettel is (Homoródalmás, Városfalva) – sikerült ugyan új iskolaépületeket emelni (Kénos, Homoródkarácsonyfalva, Székelyderzs, Vargyas), azonban a falvak többségében 1918-ban még mindig az egyházközségektől átvett tantermekben zajlott az oktatás, a kántori feladatokat is ellátó tanítók pedig az esetek döntő többségében az egyházközségek biztosította szolgálati lakást használták az ahhoz tartozó melléképületekkel. Mivel a községek/állam nem tudtak/tudott infrastruktúráisan teljesen függetlenedni az egyházközségektől, ezért 1918-ig fennmaradhatott az 1868 előtt működő rendszer, amelyben a felekezeti tanító egy személyben a kántori feladatokat is ellátta. A községekkel és később az állammal megkötött szerződések szerint tehát az ingatlanok használata ellenében a VKM csak olyan unitárius és kántori oklevéllel is rendelkező egyént nevezhetett ki tanítónak, akit az egyházközség közgyűlése szakmai és erkölcsi szempontból is alkalmasnak talált a szóban forgó állások betöltésére.²⁸

Adataink szerint 1889-től kezdődően az egyházkör területén levő községi iskolák két és fél évtized leforgásán belül állami adminisztráció alá kerültek (1-es számú táblázat). Az látszik körvonalazódni, hogy ekkorra az állam és az egyházközségek között létrejött szerződésekben utóbbiak már nem követeltek bért ingatlanjaikért, hanem örök haszonélvezeti joggal az állam kezelésébe adták azzal a kikötéssel, hogy azokat iskolai célra és magyar nyelven történő oktatásra hasz-

²⁶ VfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 74.

²⁷ Homoródszentpálon a község 1899-ben ajánlotta fel államosításra az iskoláját a község szegénységére hivatkozva. HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1873–1903)*, 320.

²⁸ KUELvt., 1871–1913. évi iratcsomó, 20-as számú irat.; HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1873–1903)*, 329.; Az állam nem minden esetben tartotta be ezt az egyezséget. Homoródkarácsonyfalván például a VKM úgy nevezett ki tanítót a községbe, hogy személyével kapcsolatban nem kérte ki az egyházközség véleményét. HkarácsonyfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1915–1926)*, 69–72.; Lókodban a megállapodásnak megfelelően kezdetben olyan tanítókat helyeztek ki, akik a kántori feladatokat is elvégezték, a később kinevezett helyettes tanítók azonban már nem látták el ezt a munkakört. LUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1916–1922)*. 43.

nálják, illetve a mindenkori tanítók egyike a kántori tisztséget is betölti.²⁹ Szerződészegés esetén a megállapodás érvényét veszítette, az ingatlanok pedig automatikusan visszakérülhettek az egyházközségek kezelésébe.³⁰ Itt jegyezzük meg azt, hogy a kénosi egyház- és politikai község között 1874. január 17-én megkötött szerződésbe ugyan csak a tanító személyére vonatkozó feltételek kerültek bele (legyen unitárius és rendelkezzen kántori képesítéssel), az Egyházi Képviselő Tanács december 22-i leiratában azonban már szerepelt az a kikötés, hogy az iskola csak akkor adható át a tulajdonjog megőrzése mellett, ha azt oktatási célra használják. Ha a község lemondana az iskolafenntartásról, vagy az oktatás nyelve megszűnne magyar lenni – szólt az utasítás –, akkor a megállapodás érvényét veszíti, és az egyházközség köteles lesz az átadott ingatlant a saját kezelésébe visszavenni.³¹

Sorszám	Egyházközség	Felekezeti	Községi	Állami
1	Abásfalva	1883	1884	1910
2	Gyepes	1877	1874	1910
3	Kénos	1873	1874	1910
4	Lókod	1883	1884	1910
5	Homoródalmás	1874	1875	1896
6	Homoródjánosfalva	1880	1881	1916
7	Homoródkarácsonyfalva	1873	1874	1889
8	Homoródkeményfalva	1869	1870	1901
9	Homoródszentmárton	1883	1884	1905
10	Homoródszentpál	1874	1875	1900
11	Homoródszentpéter	1882	1883	1914
12	Homoródújfalu	1882	1883	1915
13	Oklánd	1876	1877	1898
14	Recsenyéd	1883	1884	1914
15	Székelyderzs	1875	1876	1898

²⁹ GyUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1901–1924)*, 164–165.; HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1873–1903)*, 329–331.; Homoródszentmártonban a politikai község a magyar állammal megkötött szerződésben kötelezettséget vállalt az államivá vált iskola elhelyezésére. Mivel nem állt módjában új iskolát építeni, és alkalmasabb ingatlan találni, ezért tovább bérelte az egyházközség egykori iskolaépületét. HszentmártoniUELvt., 1920. évi iratcsomó, 25. l.

³⁰ HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1873–1903)*, 329–330.

³¹ KUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1846–1883)*, 1875. január 12-én felvett keblitanácsi jegyzőkönyv.

Sorszám	Egyházközség	Felekezeti	Községi	Állami
16	Székelymuzsna	1883	1884	1894
18	Vargyas	1889	1890	1897
19	Városfalva	1882	1883	1916

2. táblázat: *Kimutatás a Székelyudvarhelyi Egyházkör felekezeti iskoláinak községivé, illetve államivá válásának időpontjáról*³²

Egy rövid kitekintés erejéig szükséges néhány mondatot szentelnünk a népoktatási törvénycikk egyház általi fogadtatásáról is. Gál Kelemen szerint a jogszabály megosztotta az egyház közvéleményét, a konzervatív fél a felekezeti iskolák mellett tört pácát, a velük szembehelyezkedő csoport pedig a törvényt támogatólag lépett fel.³³ Ez utóbbiba tartozott Kriza János püspök is, az Egyházi Főtanács 1870. augusztus 29-i határozata pedig arra utal, hogy a vitában azoknak az álláspontja kerekedett felül, akik pártolták, vagy legalábbis nem kifogásolták a községi iskolák felállítását. A VKM-mel is közölt, tartalmilag három nagyobb gondolati egységre tagolható határozat a következőket tartalmazta: 1.) A Főtanács „nem ellenzi, nem akadályozza, és nem gátolja” a községi iskolák állítását, ha azokat a törvényben előírt feltételek szerint szervezik meg, azaz fenntartásukat a község fogja ellátni. 2.) Mihelyt a községek saját forrásaikból a törvény előírásainak megfelelő iskolát létesítenek, „több helyt hajlandó lesz” megszüntetni a nagy anyagi áldozattal és szükségszerűségből fenntartott iskoláit, annál is inkább, mert a hit és erkölcs oktatását a törvény az egyes felekezetek hatáskörében tartotta meg. Iskoláikat addig fejlesztik és tartják fenn, amíg az egyes településeken a törvény követelményeit teljesítő községi iskola létesül. 3.) A Főtanács hajlandó együttműködni azokkal a községekkel, amelyek költségpórlás céljából a felekezeti iskolát támogatnák, ezekben az esetekben azonban az egyházközség-

³² Kimutatásunkat az egyes egyházközségek levéltárában található esperesi vizsgálószéki és keblitanácsi jegyzőkönyvek alapján állítottuk össze. Gyepes esetében a lelkész 1919. szeptember 16-án EKT-hoz intézett jelentésének adatait használtuk. A jelentés szerint a községivé szervezés folyamata már 1871-ben elindult, de anyagi okok miatt csak 1877-ben valósulhatott meg. Az államosításra a tanító emlékezete szerint 1910. szeptember 1-jén került sor, erre vonatkozóan a lelkész nem kapott semmiféle okiratot sem a tanfelügyelőség, sem a község, sem az egyházközség irattárában. MUEKvGylvt. Jelzet: 110/f-1919. Sorszám: 11.; Homoródkarácsonyfalván az iskola államosítására vonatkozó adatot Demeter Dénes lelkész *A karácsonyfalvi unitárius egyh[áz]község története* című kéziratos munkájából vettük át. MUEKvGylvt., Unitárius Egyházközségi monográfiák. Homoródkarácsonyfalva VI., 10.

³³ GÁL Kelemen, *Kilyéni Ferencz József unitárius püspök élete és kora* (Cluj, 1936), 285.

gek megőrzik az ingatlanok feletti tulajdonjogukat, amelyről semmilyen formában nem mondhatnak le.³⁴ Az EKT 1875. június 20-i főtanácsi jelentéséből arra következtetünk, hogy az egyházvezetés elsősorban gyakorlati megfontolásból közelített a népoktatás kérdéséhez, és az állami beavatkozásról azért vélekedett kedvezően, mert azt remélte, hogy ezzel a magyar társadalom magasabb színvonalú oktatási rendszerhez juthat. A keresztúri, sepsi-miklósvári és székelyudvarhelyi egyházkörökben történő átadások kapcsán például úgy nyilatkozott, hogy egyetlen alkalommal sem volt kezdeményezője ezeknek, sőt a nagyobb egyházközségektől elvárta volna, hogy az oktatás és közművelődés szükségességét felismerve fenntartsák iskoláikat, „azonban a megindult mozgalmat sehol sem akarta megakasztani, azon meggyőződésben, hogy azon eklézsiáink az illető községtől s különösen az államtól nyert segedelemmel iskoláink jobb karba állítását eszközölhetik”.³⁵ Ez az álláspont egyébként a következő esztendőben, az EKT 1876. augusztus 27-i zsinati főtanácsi jelentésben is kifejezésre jutott: „az EK Tanács azon meggyőződésben, hogy ily átalakulások által a tanügy előbbre menyen (sic!), s a gyermekek tanítása jobb móddal eszközölthet, megengedte, hogy az eklézsiák az iskolatartással felhagyjanak”.³⁶ Hasonlóan vélekedett az átadásokról Daniel Gábor főgondnok is, aki az 1883. augusztus 26-i vargyasi Zsinati Főtanácsot megnyitó beszédében úgy nyilatkozott, hogy az elemi iskoláik községivé alakulása „nevelésügyünknek csak előnyére válik a jobb berendezés és több tanító alkalmazása által”.³⁷

Az iskolák átadásának természetesen akadtak ellenzői is. 1873. november 16-án a Főtanács elé terjesztett jelentésében Ferencz József kolozsvári lelkész és tanár a felekezeti oktatásban mutatkozó leépülési tendencia ellen foglalt állást. Úgy vélte, hogy az iskolákról való lemondás az egyházat alapjaiban rengeti meg, mivel meggyengíti, elsorvasztja annak egyik pillérét, alapelvét, az áldozatkészség képességét. „Én részemről a nélkül, hogy legkevésbé is ellensége volnék a korszellem amaz áramlatának, mely a nevelés ügyét az által kívánja előmozdítani, hogy abban az államot is részvételre hívja fel, a nélkül, hogy állami intézetek iránt legkisebb ellenszenvet is éreznék magamban, óhajtanám, hogy amíg lehet, iskoláinkat tartsuk meg, azokat fejlesszük, tökélyesbítsük. Az a társadalom, mely

³⁴ HszentmártoniUELvt. *Felsőbb rendeletek jegyzőkönyve (1831–1877)*, A Főtanács 24-1870-es számú rendelete.; *Keresztény Magvető* 5., 2. sz. (1870): 157.; A Főtanács az EKT május 15-én hozott határozatát fogadta el. *Keresztény Magvető* 5., 4. sz. (1870): 335–336.

³⁵ *Keresztény Magvető* 10., 4. sz. (1875): 242.

³⁶ *Keresztény Magvető* 11., 5. sz. (1876): 314.

³⁷ *Keresztény Magvető* 18., 5. sz. (1883): 289.

mindent a kormánytól vár és remél, a rothadás elemeit hordja magában. Az állam által soha egy nemzet sem lett nagygyá, ha maga eltörpül, ha saját szükségeiért önmaga tenni és áldozni nem tudott.”³⁸ Gál Kelemen szerint Ferencz József 1876-ban történt püspökké választásával fordulópontra következett be az iskolák átadásának megítélésében. Az 1878. augusztus 25–27. között tartott Főtanácson elhangzó EKT-jelentésben ennek a szemléletváltásnak a jeleit érzékelhetjük, ugyanis itt már az olvasható, hogy az EKT „nem örömet vesz”, ha iskolái községivé vagy államivá válnak, és csak a „kényszerítő körülmények” vagy a „mutatózó szellemi haszon” esetében tartja indokoltnak az iskolafeladást.³⁹

A kényszerítő körülmények – vagyis a törvényes követelmények hiánya – kezdetektől fogva meghatározták a felekezeti oktatás helyzetét, és felülírták azt a szándékot, amely egy adott ponton ellensúlyozni törekedett a leépülést. A problémák sokaságáról és a helyzet kritikus voltáról aránylag jó helyzetképet kaphatunk Papp Mózes főjegyzőnek az EKT 1872. januári-márciusi tevékenységéről beszámoló jelentéséből. Eszerint a szóban forgó időszakban a VKM harminckét unitárius iskolát intett meg a következő hiányosságok miatt: szűk tanterem, nem megfelelő bútorzat, hiányos tankönyvellátás, taneszközök, faiskola, testgyakorló helyek és eszközök hiánya, rendszertelen iskolalátogatás, az előírt tantervtől eltérő oktatás.⁴⁰ A nehézségek a későbbiekben is fennmaradtak, az EKT 1878. évi főtanácsi jelentése szerint a közigazgatási bizottságok és tanfelügyelőségek kvázi elárasztották őket átirataikkal, amelyekben az iskoláik infrastrukturális, illetve tanszemélyzetük szakképzettségbeli hiányosságainak a pótlását követelték.⁴¹ Ha figyelembe vesszük az Székelyudvarhelyi Egyházközségben történeteket, valamint az unitárius népiskolarendszer leépülésére vonatkozó adatokat, akkor azokból teljesen nyilvánvalóvá válik, hogy az egyházközségek többsége nem tudott lépést tartani a népoktatási törvényben támasztott feltételekkel, az egyházi főhatóság számára pedig nem maradt más alternatíva ezekben az esetekben, mint kérni, hogy az érintett településeken létesítsenek községi vagy állami iskolát.⁴²

³⁸ *Keresztény Magvető* 8., 4. sz. (1873): 361.

³⁹ *Keresztény Magvető* 13., 5. sz. (1878): 280.

⁴⁰ *Keresztény Magvető* 7., 1. sz. (1872): 62–63.

⁴¹ *Keresztény Magvető* 13., 5. sz. (1878): 280.

⁴² *Keresztény Magvető* 13., 5. sz. (1878): 280.; *Keresztény Magvető* 12., 5. sz. (1877): 804.

Újjászervezés: az 1920/1921. tanév

Az 1918. december 24-én I. Ferdinánd román király által kihirdetett 3631-es törvényrendelet szentesítette Erdély egyesülését Ó-Romániával,⁴³ az ugyanazon a napon kihirdetett 3632-es törvényrendelet pedig továbbra is azt a kormányzótanácsot bízta meg a közigazgatás ideiglenes vezetésével,⁴⁴ amelyet a gyulafehérvári román nemzetgyűlés december 2-án állított fel a térség kormányzására. A katonai megszállás által érvényesített hatalomátvételtől a kormányzótanács december 29-én értesítette az unitáriusokat. A gyulafehérvári gyűlés határozatának, valamint a 3632-es törvényrendeletnek megfelelően – írta Vasile Goldiș, a Vallás- és Közoktatásügyi Osztály (VKO) vezetője – a román királysággal egyesített területeken átvették a közigazgatás irányítását, az egyház pedig, megszakítva kapcsolatait a magyar kormánnyal, köteles ezentúl minden kérdést az általa vezetett osztállyal intézni.⁴⁵

Erdély román megszállása, valamint a fenti bekezdésben említett közjogi és adminisztratív lépések azzal szembesítették az egyházkormányzatot, hogy még a békeszerződés megkötése előtt valóságosan számoljon a magyar főhatalom megszűnésével, és 1919 nyarán beindítsa az elemi iskolák minden egyházközségben való újjászervezésének ambiciózus tervét.

Adataink szerint a népoktatási törvényt követő három évtizedben az unitárius egyház iskolarendszere gyors és látványos leépülésen esett át: a kiegyezés előtt még 106 népiskola működött, 1880-ban 65,⁴⁶ 1900-ban 32,⁴⁷ 1916-ban pedig 31.⁴⁸ 1919-ben az egyházvezetés ebből a pozícióból látott hozzá elemiiskolahálózatának az újjáépítéséhez az 1868-as népoktatási törvénycikk 11. paragrafu-

⁴³ „DECRET-LEGE nr. 3.631 din 11 decembrie 1918 Unirea Transilvaniei, Banatului, Crișanei, Satmarului și Maramureșului cu Vechiul Regat al României”, *Camera Deputatilor*, letöltve: 2021. május 3., http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=27895.

⁴⁴ „DECRET-LEGE nr. 3.632 din 11 decembrie 1918 privitor la instituirea conducerii serviciilor publice în Transilvania”, *Portal Legislativ*, letöltve: 2021. május 3., <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/31034>.

⁴⁵ Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára. Irattári jelzet: 25–1919. Sorszám: 1.; Goldiș rendelete 1919. január 18-án jelent meg a román kormányzótanács hivatalos lapjában. *Gazeta Oficială*, 5. sz. (1919): 17.

⁴⁶ GÁL, Kilyéni Ferencz József..., 289.

⁴⁷ *A Magyarországi Unitárius Egyházi Főtanács 1916. évi augusztus 27. és 28. napjain Kolozsvárt tartott gyűlése jegyzőkönyve* (Kolozsvár, 1916), 87–98.

⁴⁸ *A Magyarországi Unitárius Egyház Főtanácsának 1900 évi október 28–30-án Kolozsvárt tartott üléseiről szerkesztett jegyzőkönyv* (Kolozsvár, 1900), 152.

sára hivatkozva,⁴⁹ amely az egyes hitfelekezetek számára iskolák létrehozását és tanítók alkalmazását engedélyezte azokon a településeken, ahol híveik ezt igényelték. A Székelyudvarhelyi Egyházközségben zajló szervezési munka konkrét ismertetése előtt érdemes megemlíteni, hogy az 1919/1920. tanévben összesen 59 új elemi iskolát hoztak létre és 88 új tanerőt alkalmaztak a Magyar Unitárius Egyházban.⁵⁰ A román hatóságok beavatkozása miatt négy iskola nem nyithatta meg kapuit, az impériumváltást követő első tanévben tehát összesen 86 tanintézményben kezdődhetett meg a tanítás igen mostoha és bizonytalan körülmények között. Itt jegyezzük meg azt is, hogy ismereteink szerint Székelyudvarhelyen első ízben csak 1920. július 26-án került napirendre az iskolaszervezés ügye, minden valószínűséggel Boros György főjegyző személyes jelenlétének eredményeként. A kérdés mellőzését Bölöni Vilmos lelkész ekkor az unitárius gyermekek csekély számával, valamint a városban levő, egymással versenyben álló felekezeti és állami iskolák sokaságával magyarázta.⁵¹ Egyedülként az egyházközségben, a székelyudvarhelyi egyházközségben tehát még elméleti szinten sem merült fel az elemi oktatás megszervezésének gondolata.

Ismereteink szerint az egyházvezetés 1919. június 30-án intézkedett első ízben az iskolafelállítás ügyében. Döntése szorosan összefüggött a magyar állami iskolahálózat román tanügyi és közigazgatási hatóságok általi átvételével, valamint azzal a ténnyel, hogy ez alkalommal olyan ingatlanok lefoglalására is sor került, amelyek egyházközségi tulajdont képeztek. Ennek megfelelően köriratában az EKT először a magyar államnak átadott iskolaépületek egyházközségek általi visszavételéről rendelkezett. Ha a román hatóságok ingatlanokat szándékoznak átvenni – szolt az utasítás –, akkor a tulajdonjogot szerződés felmutatásával, vagy annak hiányában jegyzőkönyvi határozatokkal igazolják, jelentsék be a helyszínen az épület/épületek visszaadására vonatkozó igényüket, és közölik a végrehajtókkal, hogy ha szükséges, per útján fogják érvényesíteni jogosultságukat a rekvirált javakra. Amennyiben már korábban megtörtént az átvétel, akkor visszaigénylési kérésüket hivatalos levélben jelentsék be a kormányzótanács VKO-jának, valamint a megyei tanfelügyelőségnek, és közölik velük az egyházközség – törvények által biztosított – iskolafenntartáshoz, illetve iskolai állam-

⁴⁹ kg.: „Ismét felállított egyházi iskoláink”, *Unitárius Közlöny* [évfolyam nélküli] 4–5. sz. (1919. december): 42.

⁵⁰ *Jegyzőkönyv a Magyar Unitárius Egyház Főtanácsának 1920. évi augusztus hó 29. és 30-ik napjain Kolozsvárt tartott üléseiről* (Cluj-Kolozsvár, 1922), 41.

⁵¹ Székelyudvarhelyi Unitárius Egyházközség Levéltára, *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1903–1929)*, 128.

segélyhez való jogosultságát is. A körirat második része a tankötelesek magyar nyelven történő oktatásának a fontosságára figyelmeztetett. Ez az álláspont az egyházvezetésnek azt a meggyőződését sugallja, hogy az kizárólag a saját iskolahálózata által látta teljességgel biztosítottak gyermekei anyanyelvű iskoláztatását. Az anyanyelvű oktatásra „nagy gond fordítandó” – hangsúlyozták –, és ahol ez nem biztosítható, ott az egyházközségek kötelesek iskolát létesíteni a hívekre kivetett iskolaadóból, valamint a tankötelesektől szedendő tandíjból. Ahol nincs helyiség – szolt az utasítás –, ott béreljenek, és szereljék fel azt a legszükségesebb tanszerekkel, szerződtesse nek lehetőleg szakképzett tanítót, vagy ennek hiányában más oktatásra alkalmas személyt; amennyiben senkit sem kapnak tanítás végzésére, ezt a feladatot a lelkésznek lesz kötelessége ellátni.⁵²

Az elméletileg könnyűnek ígérkező szervezést a kormányzótanács VKO-jának két határozata tette rendkívül körülményessé és bonyolulttá, minden jel szerint nem véletlenszerűen. Az első, a szeptember 24-én kelt 15298-as számú rendelet a magyar államnak iskolai célokra átadott egyházközségi ingatlanok tulajdonviszonyáról rendelkezett. Mivel a kormányzótanács értelmezése szerint az igazgatása alá került területeken az „állami jelleggel bíró összes magyar vagyont” román állami tulajdonná vált a jogutódlás elvén, ezért úgy intézkedett, hogy az egyházközségek okmányokkal (telekkönyvi kivonat, szerződés) kötelesek igazolni tulajdonukat mindazon ingatlanjaik esetében, amelyek ilyen jogcím alatt kerültek át a román állam kezelésébe. Az ingatlanok jogállásuknak a tisztázásáig a román állam birtokában és kezelésében maradtak, sorsukról a kormányzótanács volt hivatott dönteni jogi véleményezés kikérése után. Az egyházak tulajdonjogát megkérdőjelező utasítás egyetlen pozitívuma abban állt, hogy a tulajdonviszony tisztázásáig elvileg lehetőséget adott arra, hogy a vitatott státuszú iskolaépületeket ideiglenesen átadja a kérvényező felekezetek számára azokon a településeken, ahol megítélése szerint az állam érdekei nem sérülnek.⁵³

A második, a szeptember 29-én kelt 15673-as számú rendelet közvetlen összefüggésben állt a szeptember 24-eivel, és a kormányzótanács felekezeti iskolapolitikájának stratégiájában ez képezte azt a taktikai elemet, ami rendkívüli módon megnehezítette a szervezési munkát azáltal, hogy az iskolamegnyitást egy

⁵² RUElvt., *A recsenyédi unitárius lelkési hivatalhoz érkezett felsőbb rendeletek tára (1909–1928)*, 67–68.; HszentpáliUELvt., *Egyházköri iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 197–1919. Az EKT 1919. június 30-án kelt körirata.*

⁵³ Homoródmási Unitárius Egyházközség Levéltára (HalmásiUELvt.), 1910–1919. évi iratcsomó, VI. kötet. (Az irat számozatlan.) A kormányzótanács VKO-jának 1919. szeptember 24-én kelt 15298/1919. számú rendelete.

sor feltételnek a teljesítésétől tette függővé: törvényes előírásoknak megfelelő iskolaépület, a működési költségek és a tanítói fizetés biztosítása, tandíjmentesség, állami tanterv bevezetése, engedélyezett tankönyvek használata, érvényes képesítéssel rendelkező tanítók alkalmazása. A rendelet szerint a kért okiratokat a megyei tanfelügyelőhöz kellett betérjeszteni, aki miután azokat átvizsgálta, és személyesen meggyőződött a feltételek teljesítéséről, kiadhatta a kérvényezőnek a megnyitáshoz szükséges engedélyt.⁵⁴

Az EKT október 3-án rendelkezett az iskolák felállításának módszertanáról, és a szervezés egységessége céljából a következő intézkedéseket írta elő egyházközségeinek: az iskola felállításáról és a tanító/tanítók megválasztásáról közgyűlési határozat szükséges, amit jegyzőkönyvi kivonattal kötelesek igazolni a főhatóság előtt. Létre kell hozni az iskolaszéket, össze kell állítani a költségvetést, kimutatást kell készíteni az egyházközség tagjainak, illetve tanköteleseinek számáról, és mindezekről jelentésben kell tájékoztatni az EKT-t. Az előkészületek megtörténte után az iskolákat haladéktalanul meg kell nyitni, az oktatást meg kell kezdeni, és nem szabad várni a kormányzótanács engedélyére, mert az ebben a „dologban való intézkedés a főhatóság jogkörébe tartozik”.⁵⁵

Az iskolamegnyitáshoz való jog nyomatékosítása kétséget kizáróan a kormányzótanács szeptember 29-i rendelkezésére reflektált, és a román állami hatóságok eljárását kritizálta, illetve próbálta ignorálni, amiért azok a főhatóság megkerülésével, illetve rendelkezéseinek a felülírásával intézkedtek az iskolaszervezés dolgában. Az események alakulása azonban azt igazolja, hogy az EKT megnyitásra vonatkozó utasítása a valóságban csak egy elvi szintű kinyilatkoztatás maradt, amit lehetetlenség volt teljesíteni. November 11-én Pál Ferenc espereshez írott levelében Benczédi Pál homoródújfalvi lelkész két okot említett a határozat végrehajtásának akadályaként: nem rendelkeznek sem tanteremmel, sem iskolai berendezéssel, de ha mindezek meg is volnának, akkor meg az engedély hiányából származhatna bajuk, ha megnyitnának.⁵⁶ Homoródszentpálon a népházban ugyan rendelkezésre álltak a szükséges tantermek, de Ürmösi József lelkész szerint itt a tanítók „egyenes utasítás, illetve hátvéd biztosíték nélkül nem hajlandók tanításhoz kezdeni”.⁵⁷ Ezt az abszurd helyzetet minden valószínűség szerint a fő-

⁵⁴ HalmásiUELvt., 1910–1919. évi iratcsomó, VI. kötet, 346. l.

⁵⁵ HalmásiUELvt., 1910–1919. évi iratcsomó, VI. kötet, 347. l.

⁵⁶ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 370-1919. Benczédi Pál 1919. november 11-én kelt levele Pál Ferenc espereshez.

⁵⁷ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 379-1919. Ürmösi József 1919. november 20-án kelt levele Pál Ferenc espereshez.

hatóság is érzékelte, ugyanis október 26-án kelt leiratában a püspök kivárára intette egyházközségeit a kormányzótanáccsal a 15678-1919-es rendeletről folytatott tárgyalásnak a befejezéséig. A tanfelügyelői hatáskörébe utalt, illetve feltételekhez kötött iskolamegnyitást az egyházi autonómia súlyos megsértéseként értelmező és közös memorandumban tiltakozó magyar felekezetek formailag elérték céljukat: a VKO főnöke Mikó Lőrinc egyházi titkár előtt úgy nyilatkozott, hogy nem állt szándékában megsérteni az egyházak autonómiáját a szóban forgó rendelettel, tanfelügyelőit pedig utasítani fogja arra, hogy a magyar állam törvényei szerint járjanak el a felekezeti oktatás dolgában.⁵⁸

Hogy az egyházak győzelme csak formaság volt, a törvény szellemében való eljárás ígérete, illetve gyakorlata pedig lényegében csapdahelyzet, azt az egyházkör esperese, Pál Ferenc, valamint Udvarhely megye tanfelügyelője, Joachim Nistor között lezajlott levélváltásból következtethetjük ki. November 2-án Pál Ferenc – nem várva meg a főhatósági útmutatást – újabb kísérletet tett az iskolák átadására. Mint írta, erre azért volna igen nagy szükségük, mert már novemberben járnak, az iskola megkezdése pedig igencsak időszerűvé vált.⁵⁹ Állami tisztviselőként – replikázott Joachim Nistor – a rendeletről nem térhet el, téves azonban az a felfogás, hogy ez megsértette volna az egyház autonómiáját, mert az abban található feltételek megegyeznek az 1868. évi XXXVIII. törvénycikkben, az 1907. évi XXVII. törvénycikkben, valamint az 1913. évi XVI. törvénycikkben előírtakkal. A vitás kérdésekben a felsőbb hatóságok illetékesek dönteni, és velük kell megegyezésre jutni, ő azonban az iskolaszervezést és a tanító alkalmazását igazoló okiratoknak a betérjesztése előtt az iskolamegnyitást nem veheti tudomásul, és az épület visszaadása felől sem intézkedhet. Tapasztalata szerint – zárta levelét – az iskolák megszervezését nem az állam, hanem az egyházközségek hátráltatják azzal, hogy az iskolákat nem állandó jelleggel, a tanítókat pedig csak ideiglenesen, egy évig alkalmazzák, ami törvénytelen.⁶⁰

Korábban említettük, hogy a kormányzótanács szeptemberi rendeletei közvetlenül kapcsolódtak egymáshoz, rendeltetésük pedig – véleményünk szerint – a felekezeti oktatás megszervezésének a megnehezítése volt. Nistor tanfelügyelő válaszából jól kikövetkeztethető az a logika, ahogyan ezt a stratégiát a gyakor-

⁵⁸ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 358-1919. Az EKT 1919. november 1-i körirata.

⁵⁹ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 349-1919. Pál Ferenc esperes 1919. október 31-án kelt levele Joachim Nistor tanfelügyelőhöz.

⁶⁰ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 364-1919. Joachim Nistor tanfelügyelő 1919. november 11-én kelt levele Pál Ferenc espereshez.

latban alkalmazták: az iskolák csak akkor juthattak a megnyitáshoz szükséges engedély birtokába, ha az egyes tanfelügyelőségekhez az iskolaszervező egyházközségek előzetesen betérjesztették a rendeletileg előírt okmányokat. Mivel a feltételek között szerepelt a megfelelő iskolaépületnek a biztosítása is, ezért ennek hiánya miatt nem lehetett maradéktalanul teljesíteni az engedély megszerzéséhez szükséges egyik legfontosabb kritériumot. A kormányzótanács és tanfelügyelőségei lényegében tehát legálisan jártak el akkor, amikor a magyar törvények szellemében feltételekhez kötötték az iskolamegnyitás engedélyezését, eljárásuk fondorlatossága azonban abban rejlett, hogy éppen ők voltak a felelősök azért, hogy az egyházközségek nem vehették használatba a megnyitás engedélyezéséhez nélkülözhetetlenül szükséges tantermeket. Tömör és meggyőző példáját olvashatjuk ennek a körmönfont módszernek például Nistor október 30-i homoródjánosfalvi egyházközséghez intézett átiratában, amelyben arról tájékoztatta a címzettet, hogy az iskolaépület visszaadásáról csak akkor intézkedhet, ha – az iskolát az előírt feltételek szerint megszervezve – kieszközlik a megnyitáshoz szükséges engedélyt.⁶¹ A román állami hatóságok intézkedései által teremtett lehetetlen helyzetről Pál Ferenc is említést tett. A rendelet feltételei közül – írta az EKT-hoz intézett november 15-i jelentésben – a terem kérdése a nehezebb, mert lényegében képtelenség a „törvénynek megfelelő helyiséget és felszerelést előrántani, ha az arra rendelt épület és anyag zár alatt tartatik”.⁶² A fizetés kérdését meg egyezésem alapon mindenhol megoldották – folytatta –, és mindenütt a korábbi, okleveles tanítók alkalmazására törekednek, éppen ezért, ha a rendeletben említett méltányossághoz egy kis jóindulat társulna, akkor az akadályokat könnyen el lehetne hárítani, és automatikusan bekövetkezne az a helyzet, „amelyen állva intézkedni lehet közmegegyezésre”.⁶³

A kormányzótanács tehát ígéretéhez hűen ragaszkodott a szeptember 29-i rendeletben előírt feltételeknek a teljesítéséhez, és ezzel az álláspontjával meg hátrálásra kényszerítette az egyházvezetést. November 25-i leiratában, a gyermekek érdekében hivatkozva és Pál Ferencnek a tanfelügyelővel folytatott eredménytelen tárgyalásáról értesülve, a püspök arra kérte esperesét, hogy gyűjtse össze, illetve terjessze be a tanfelügyelőséghez a követelt iratokat, és kérje utóbbtól az iskolák megnyitásának engedélyezését annak hangsúlyozásával, hogy ez a kérdés

⁶¹ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 32-1919. Joachim Nistor tanfelügyelő 1919. október 30-án kelt levele a homoródjánosfalvi unitárius lelkészi hivatalhoz.

⁶² MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 19.

⁶³ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 19.

az egyházi főhatóság és a kormányzótanács hatáskörébe tartozik.⁶⁴ A püspök szerint egyébként az épületek átadása és a megnyitási engedély megadása első-sorban a tanfelügyelők jóindulatától függött. Mint írta, a tanfelügyelők „saját egyéni fölfogásuk szerint járnak el”, ezért miközben Udvarhely megyében nem kapták meg az igényelt épületeket, és nem nyithattak meg, Háromszéken megkezdődhetett az oktatás, miután az ottani tanfelügyelő maga ajánlotta fel az egyházközségeknek haszonbérbe az állam által átvett iskolákat.⁶⁵

Amint az a 3-as számú táblázat kimutatásából látszik, az iskolák megszervezésének folyamata rendkívül elhúzódott, körülbelül öt hónapot vett igénybe, noha az erre utasító június 30-i köriratról még a nyár folyamán tudomást szerezhetett minden egyházközség. Okát e hosszantartó késésnek – Székelyderzszt leszámítva – a nagy fokú bizonytalansággal és zűrzavarral magyarázzuk, amely elsősorban annak következtében alakulhatott ki, hogy 1919 szeptemberében az oklándi járásbíróóság a megyei tanfelügyelőség parancsára az összes iskolaépületet lefoglalta tulajdonjogi helyzetüktől függetlenül⁶⁶ (4-es számú táblázat). Az egyes egyházközségek tehát olyan időszakban határoztak az iskolafelállításról, amikor gyakorlatilag még nem rendelkeztek tantermekkel az épületlefoglalások miatt. Az egyházi tulajdonban levő épületeket a járásbíróóság karhatalom segítségével vette birtokba, több helyen az egyházközségek vezetőinek szóbeli tiltakozása közepette. Homoródszentpálon például Ürmösi József lelkész követelte, vegyék jegyzőkönyvbe álláspontját, miszerint „a béketárgyalások döntése után kialakulandó román államnak, ha abba területileg beleesnének is, az iskolát átadni nem hajlandó”.⁶⁷ Az egyházközségek képviselői természetesen nemcsak a helyszínen tiltakoztak az épületekrevírálások ellen, hanem az egyházi főhatóság utasításának megfelelően írásban is jogorvoslatot kértek mind a kormányzótanácsnál, mind pedig a megyei tanfelügyelőségen.

Érdekességként említjük meg, hogy Homoródszentpálon, ahol mind az egyházközség, mind pedig a politikai község rendelkezett iskolaépülettel, egységesen léptek fel ingatlanjaik megtartása, illetve visszaszerzése érdekében, és a kormányzótanácshoz, valamint a megyei tanfelügyelőséghez írt beadványukban az

⁶⁴ HszentpáliUELVt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 389-1919. Ferencz József püspök 1919. november 25-án kelt levele Pál Ferenc espereshez.

⁶⁵ HszentpáliUELVt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 389-1919. Ferencz József püspök 1919. november 25-án kelt levele Pál Ferenc espereshez.

⁶⁶ HszentpáliUELVt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 301-1919. Bálint Ödön homoródkarácsonyfalvi lelkész 1919. szeptember 15-én kelt levele Pál Ferenc espereshez.

⁶⁷ HszentpáliUELVt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1903–1928)*, 216.

iskolatermeiket arra hivatkozva követelték vissza, hogy mivel a haszonélvezetbeadási szerződést a magyar állammal kötötték meg, és a békeszerződés eredményétől függetlenül nem hajlandóak a román állammal szerződésre lépni, ezért utóbbi ezt a megállapodást egyoldalúan a maga részéről, az ő beleegyezésük nélkül nem hosszabbíthatja meg, annál is inkább, mert felekezeti iskolát szándékosnak felállítani.⁶⁸ Itt jegyezzük meg továbbá azt is, hogy a politikai községek vezetői (pl. Homoródjánosfalván, Homoródszentpéteren, Oklándon, Recsenyédén, Városfalván) egyértelműen kiálltak közösségeik érdekei mellett, és készséggel adták át a kezelésükben levő iskolaépületeket a megalakulandó felekezeti iskolák számára;⁶⁹ Homoródkarácsonyfalván a községi elöljáróság a községházát ajánlotta fel iskolai célra a tantermek visszaszerzéséig.⁷⁰

Az impériumváltás idején a szóbanforgó községek elemi iskolái tulajdonjogilag három csoportba tartoztak: államiba, községibe és egyházközségibe. Pál Ferenc esperes 1920. október 20-án kelt kimutatása szerint az állam három községben épített iskolát községi telekre, a többi esetben az építő a község vagy egyházközség volt. Jól látható, hogy helyi szinten utóbbi két intézmény sok esetben közös erővel, egymást kölcsönösen segítve építette fel tanintézményét. Pál Ferenc Homoródújfalú kivételével nem nevezi meg a tulajdonost, azonban forrásaink szerint a tizennyolc községből háromban volt állami, ötben községi és tízben egyházközségi tulajdonban az iskolaépület. Két településen – Homoródszentpál és Homoródkarácsonyfalva – az egyházközség és politikai község is rendelkezett külön épülettel. A kimutatásában nem szerepel a vargyasi felekezeti iskola, amit az egyházközség az 1920/1921. tanévben azt követően vett használatba, hogy az állami iskolaépületből kiköltözni kényszerültek; Vargyason tehát az állam és egyházközség is rendelkezett iskolaépülettel. Az egyházközségi vagy községi tulajdonú kántortartató lakásoknál a hozzátartozó gazdasági épületek minden esetben egyházközségi tulajdont képeztek.⁷¹

⁶⁸ HszentpáliUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1903–1928)*, 216.; MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 1.

⁶⁹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 4., 5., 6., 8., 15.

⁷⁰ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 7.

⁷¹ MUEKvGylvt. Jelzet: 2i-920. Sorszám: 9.

Sorszám	Község	Telek	Építette
1.	Abásfalva*	egyházközség	község
2.	Gyepes*	egyházközség	község, egyházközség
3.	Homoródalmás	község	állam
4.	Homoródkarácsonyfalva*	egyházközség, község	egyházközség, község
5.	Homoródkeményfalva*	egyházközség	község
6.	Homoródjánosfalva*	egyházközség	község, egyházközség
7.	Homoródszentpál*	egyházközség, község	egyházközség, község
8.	Homoródszentpéter	egyházközség	község
9.	Homoródszentmárton*	egyházközség	egyházközség
10.	Homoródújfalú	község	község
11.	Kénos	község	község, egyházközség
12.	Lókod*	egyházközség	község
13.	Oklánd	község	állam
14.	Recsenyéd*	egyházközség	község, egyházközség
15.	Székelyderzs	község	állam
16.	Székelymuzsna	község	község
17.	Vargyas*	község	község
18.	Városfalva	egyházközség	község, egyházközség

3. táblázat: Pál Ferenc esperes 1919. október 9-én kelt kimutatása az iskolaépületek építetőről és az iskolatelkek tulajdonosairól. A csillaggal jelölt településeken az iskolaépület egyházközségi tulajdonban volt, vagy az egyházközség is rendelkezett iskolaépülettel.⁷²

Az iskolákat, nyolc egyházközséget leszámítva, az egykori egyházi iskolaépületekben vagy bérelt (Székelyderzs) ingatlanokban nyitották meg. Két egyházközség (Abásfalva, Homoródszentmárton) tantermeik visszaszolgáltatásáig önkéntesen felajánlott helyiségekben rendezték be ideiglenesen iskoláikat.⁷³ Kénosban, Homoródalmáson, Homoródszentpéteren, Homoródújfaluban, Oklándon, Székelymuzsnában, Városfalván és Vargyason a felekezeti iskolák állami/községi ingatlanokban/iskolaépületekben kaptak elhelyezést.⁷⁴ Homoród-

⁷² MUEKvGylvt. Jelzet: 2i-920. Sorszám: 9.

⁷³ Abásfalván a lelkészi lakásban kezdték meg a tanítást. MUEKlvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 13.

⁷⁴ Homoródalmáson november 3-án az óvoda épületében kezdték meg az oktatást, innen 17-én költöztek át az állami iskolába. MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.;

karácsonyfalván és Homoródszentpéteren a felekezeti iskolák az egyházi mellett a községi iskola tantermeit is használatba vették.

A magyar államnak haszonélvezetre átadott ingatlanok legalább ideiglenes jelleggel való használatba vétele hosszadalmas folyamatnak bizonyult, és elhúzódtott december végéig. Hasonlóan hosszantartó huzavonára került sor az állami iskolák tantermeinek megszerzése esetében is. Amikor 1919. október 20-án Sándor Gergely lelkész a kénosi egyházközség az iskola szervezését kimondó közgyűlésén arról beszélt, hogy az iskola lefoglalása miatt „most jelenben a tanév küszöbén állva iskola nélkül vagyunk”,⁷⁵ akkor valójában egy általánosan létező és szinte megoldhatatlannak mutakozó problémáról beszélt. Az EKT-hoz felküldött jelentések Sándor Gergely kijelentését támasztják alá, és arról tanúskodnak, hogy az egyes egyházközségek tantermek hiányában tanácstalanul és tehetetlenül várakoztak, és abban reménykedtek, hogy előbb-utóbb kezelésükbe vehetik a román hatóságok által elvett iskolaépületeket. Ürmösi József homoródszentpáli lelkész október 9-én közölte főhatóságával azt, hogy az épületeket nem kapták vissza, ezért tantermek hiánya miatt nem tudják megkezdeni az oktatást.⁷⁶ Homoródszentpéter október 20-án,⁷⁷ Homoródjánosfalva november 12-én,⁷⁸ Homoródkarácsonyfalva pedig november 15-én és 26-án⁷⁹ jelzett hasonló akadályt, azaz hogy képtelenek megnyitni az iskolájukat, mivel nem rendelkeznek iskolaépülettel. Az egyházközségben uralkodó állapotokról november 13-án jelentést készítő Pál Ferenc esperes szerint a felekezeti oktatásügy ezen a ponton lényegében zsákutcába jutott, ugyanis a beszámoló keltezésének pillanatáig még egyetlen településen sem kaptak vissza iskolát, és megnyitásra sem kaptak sehol engedélyt.⁸⁰ A püspökhöz/főhatósághoz, espereshez intézett levelek, valamint a keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyvek ugyanakkor azt jelzik, hogy az egyes egyházközségek nem mondtak le az oktatás beindításáról, és vezetőik folyamatosan a probléma elhárításán dolgoztak. Zoltán Sándor homoródszentmártoni lelkész december 5-én tájékoztatta püspökét arról, hogy az iskolaépület visszaadása érdekében eredménytelenül tárgyalta a tanfelügyelővel és a prefektussal.⁸¹ Homo-

Kénosban december 1-én a községházában, 10-étől pedig az állami iskolában kapott elhelyezést az iskola. MUEKvGylvt. Jelzet: 110 f-1919. Sorszám: 14.

⁷⁵ KUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1915–1930)*, 106.

⁷⁶ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 1.

⁷⁷ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 5.

⁷⁸ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 6.

⁷⁹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 7.

⁸⁰ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 11.

⁸¹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 16.

ródszentpálon Ürmösi József lelkész november 20-án kért útmutatást az iskola-megnyitást illetően esperesétől.⁸² Abásfalván november 22-én,⁸³ Homoródkeményfalván december 6-án⁸⁴ tanácskoztak az iskolaépületek visszaszerzéséről, Oklándon pedig december 7-én számolt be Pál Ferenc lelkész keblitanácsa előtt a tanfelügyelőséggel folytatott tárgyalásokról;⁸⁵ ugyanő esperesi minőségben többször is az épületek átadására kérte fel a tanfelügyelőséget.⁸⁶

Az egyházközségek hosszas várakozás után végül december folyamán vehették használatba az igényelt ingatlanokat. Az iskolaépületek birtokbavételét és a tanév megkezdését a tanfelügyelő december 9-ei, az espereshez intézett átirata tette lehetővé, ebben a kormányzótanács utólagos jóváhagyását megelőlegezve hozzájárult ahhoz, hogy 1920. február 20-áig azokon a településeken, ahol az unitárius tankötelesek számára nem volt biztosított az oktatás, vagy nem részesültek oktatásban, a felekezeti iskolák megnyithassanak, és elláthassák ezt a feladatot. E pár hónapos „kegyelmi idő” alatt ugyanakkor az egyes egyházközségek kötelesek voltak véglegesen határozni iskolájuk felállításáról, és azt igazolni a tanfelügyelőségen a 15673/1919-es számú rendelet előírásainak megfelelően. A leirat az egyházközségi és községi tulajdonú iskolaépületeken kívül az állami iskolák haszonbérbe adására is lehetőséget adott, és úgy rendelkezett, hogy ez utóbbiakat minden olyan községben átvehetik a kérvényezők, ahol a tanfelügyelő megítélése szerint az állam érdekei nem sérülnek. A meghatározatlan időre szóló átadás ideiglenes jellegű volt, az átvételi jegyzőkönyvben az egyes egyházközségek kötelezték magukat arra, hogy „annak idején” az iskolaépületet felszerelemével együtt hiánytalanul visszaadják.⁸⁷

Pál Ferenc december 12-i jelentése szerint a rendelet kibocsátása után mindenhol megkezdődött a tanítás, a vargyasi és homoródmási iskolák kivételével, ahol pár héttel korábban már megnyitották az iskolát.⁸⁸ Amint az a 4-es számú

⁸² HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratsomó. Esperesi iktatószám: 379-1919. Ürmösi József lelkész 1919. november 20-án kelt levele Pál Ferenc espereshez.

⁸³ AUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1910-1921)*, 244.

⁸⁴ Homoródkeményfalvi Unitárius Egyházközség Levéltára (HkeményfalviUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1917-1930)*, 32.

⁸⁵ OUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1902-1921)*, 293.

⁸⁶ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 19.

⁸⁷ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratsomó. Esperesi iktatószám: 394-1919. Joachim Nistor tanfelügyelő 1919. december 3-án kelt átirata Pál Ferenc espereshez; MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 20.

⁸⁸ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 20.; A korábbi nyitást a két községben az tette lehetővé, hogy Homoródmáson november 17-én, Vargyason pedig december 1-jén már átadták az iskolaépületeket az egyházközségek kezelésébe. MUEKvGylvt. Jelzet:

táblázat kimutatásából jól látható, a jelentés pontatlan volt, ugyanis annak keletkezésekor három egyházközségben még nem kezdődött meg az oktatás. A valóságot tehát valójában a február 4-én kelt tájékoztatója tartalmazta, amelyben arról írt, hogy az iskolák minden egyházközségben megnyitottak.⁸⁹

Sorszám	Egyházközség	Iskola elvétele	Iskola visszaadása	Tanév megkezdése
1.	Abásfalva	-	-	1919. 11. 25.
2.	Gyepes	1919. 09. 04.	-	1919. 12. 15.
3.	Homoródalmás	1919. 09. 12.	-	1919. 11. 03.
4.	Homoródkarácsonyfalva	1919. 12. 12.	-	1919. 12. 11.
5.	Homoródkeményfalva	1919. 09. 04.	-	-
6.	Homoródjánosfalva	1919. 09. 12.	-	1919. 12. 15.
7.	Homoródszentmárton	1919. 09. 17.	-	-
8.	Homoródszentpál	1919. 09. 04.	1919. 12. 11.	1919. 12. 11.
9.	Homoródszentpéter	1919. 09. 12.	-	1919. 12. 12.
10.	Homoródújfalva	-	-	-
11.	Kénos	-	-	1919. 12. 10.
12.	Lókod	1919. 09. 04.	-	1919. 12. 04.
13.	Oklánd	1919. 09. 11.	-	1919. 12. 10.
14.	Recsenyéd	1919. 09. 04.	-	1919. 12. 09.
15.	Székelyderzs	-	-	1920. 01. 06.
16.	Székelymuzsna	-	-	1920. 01. 02.
17.	Vargyas	-	1919. 12. 01.	1919. 12. 02.
18.	Városfalva	-	-	1920. 01. 02.

4. táblázat: *Kimutatás az iskolaépületek átvételéről, visszaadásáról, illetve a tanév megkezdéséről*⁹⁰

Összegzésképpen tehát elmondható, hogy bár a legtöbb helyen szeptemberben és októberben már határoztak az iskolák felállításáról (lásd az 5-ös számú táblázatot!), az oktatás csak december-január hónapokban kezdődhetett meg három kivételtől eltekintve: Homoródszentmártonban a református egyházközség-

110f-1919. Sorszám: 2., 9.; Homoródalmáson az oktatás az óvoda épületében kezdődött meg, amit a tanfelügyelő október 21-én engedett át az egyházközségnek. HalmásiUeLvt., *Iskolai jegyzőkönyvek (1845–1920)*, 54.

⁸⁹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 21.

⁹⁰ Kimutatásunkat a MUEKvGylvt.-nak 110f-1919. jelzetű iratcsomójában található jelentések alapján állítottuk össze.

gel közösen működtetett iskolában október 2-án,⁹¹ Homoródalmáson november 3-án,⁹² Abásfalván, a lelkészi irodában pedig november 25-én.⁹³ Mindezekből arra következtetünk, hogy voltak egyházközségek, amelyek kockázatot vállalva megnyitották az iskolát, és megkezdték a tanítást abban az esetben, ha találtak olyan tanteremnek alkalmas helyiséget, ahol a gyermekeiket elhelyezhették.

Sorszám	Egyházközség	Keblitanácsi határozat	Közgyűlési határozat
1.	Abásfalva	1919. 09. 28.	1919. 10. 12.
2.	Gyepes	-	1919. 09. 06. 1919. 10. 25.
3.	Kénos	-	1919. 10. 20.
4.	Lókod	1919. 09. 03.	1919. 11. 24.
5.	Homoródalmás	1919. 09. 14.	1919. 09. 21.
6.	Homoródjánosfalva	1919. 09. 07.	1919. 11. 02.
7.	Homoródkarácsonyfalva	-	1919. 09. 24.
8.	Homoródkeményfalva	-	1919. 09. 25.
9.	Homoródszentmárton	1919. 09. 01.	-
10.	Homoródszentpál	-	1919. 09. 21.
11.	Homoródszentpéter	1919. 09. 01.	-
12.	Homoródújfalva	-	1919. 08. 17.
13.	Oklánd	-	1919. 09. 21.
14.	Recsenyéd	1919. 10. 03.	1919. 10. 03.
15.	Székelyderzs	1919. 12. 29.	-
16.	Székelymuzsna	1919. 10. 12.	1919. 10. 13.
17.	Vargyas	-	1919. 09. 07.
18.	Városfalva	1919. 10. 15.	-

5. táblázat: *Kimutatás az iskolák felállítását és megszervezését kimondó keblitanácsi és közgyűlési határozatok időpontjáról*⁹⁴

⁹¹ HszentmártoniUeLvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1912–1928)*, 171.; Homoródszentmártoni Református Egyházközség Levéltára, *Presbiteri jegyzőkönyv (1911–1921)*, 368.

⁹² HalmásiUeLvt., *Iskolai jegyzőkönyv (18–1920)*, 57. November 3-án csak a lelkész kezdte meg az oktatást. A november 8-i iskolaszéki gyűlésen jelen levő Vajda Antal igazgató-tanító csak a tanítótársaival folytatott egyeztetések után volt hajlandó nyilatkozni arról, hogy vállalja-e az oktatást vagy nem.; MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.

⁹³ AUeLvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1910–1921)*, 244.; MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 13.

⁹⁴ Kimutatásunkat az egyes egyházközségek keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyvei alapján állítottuk össze.

Homoródalmáson általunk nem ismert okok miatt a tanfelügyelőség még a december 5-i rendelet előtt átengedte a község óvodáját a felekezeti iskolának, itt Ajtay János lelkész a tanfelügyelő beleegyezésével november 3-án megkezdte a tanítást. Az iskolához kinevezett tanítók november 9-én döntöttek a tanítás felvételéről, miután Ajtay felelősséget vállalt értük a tanfelügyelővel folytatott tárgyalásokon.⁹⁵ Városfalván a késői iskolakezdést Báró József lelkész a tantermek alkalmatlanságával magyarázta, mint írta, a beköltözés előtt pótolni kellett a betört ablakokat, és meszelni kellett.⁹⁶ Székelyderzsben az ugyancsak késői kezdést az egyházközség és a lelkész között kialakuló nézeteltérés, valamint utóbbinak a felekezeti iskolával szembeni állásfoglalása késleltette. Székelymuzsnán Péter Sándor lelkész szerint a késést az okozta, hogy az iskolát, amelyet a reformátusokkal közösen használnak, csak december végén kapták vissza.⁹⁷

Az ingatlanok ideiglenes jelleggel történő átadásához a kormányzótanács VKO-jának már említett szeptember 24-i rendelete biztosította a törvényes hátteret, melyben az osztály vezetője, Onisifor Ghibu „méltányossági szempontból” megengedte, hogy ott, ahol az állami érdek lehetővé teszi, az iskolaépületet ideiglenes használatra a kérelmező hitfelekezetnek átengedje leltár és jegyzőkönyv felvétele mellett.⁹⁸ Ennek a nagyvonalúnak tűnő gesztusnak volt azonban egy szépséghibája, mivel a tantermek használatára a tanfelügyelő 1920. április 14-én tantermenkénti négyszáz korona haszonbért vetett ki, függetlenül attól, hogy azok egyházközségi ingatlant képeztek-e, vagy pedig olyat, amelyeket a község költségmentesen engedett át felekezeti iskolák felállítására még a szervezés időszakában.⁹⁹ Az 1919. december 3-án már belengetett és áprilisban bejelentett haszonbérigényt több egyházközség felháborodással fogadta, és visszautasította annak kifizetését.¹⁰⁰ Álláspontjuk megegyezett Pál Ferenc tanfelügyelőhöz intézett április 21-i levelének véleményével, akit, mint írta, nagyon meglepett az áprilisi átirat, mert lehetetlennek gondolta azt, hogy a politikai községek és egyházközségek által emelt iskolákat elzárják az építők gyermekei elől, és azt csak fizetés

⁹⁵ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.

⁹⁶ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 8.

⁹⁷ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 21.

⁹⁸ HalmásiUELvt., 1910-1919. évi iratcsomó, VI. kötet, A Kormányzótanács Vallás- és Közoktatásügyi Osztályának 1919. szeptember 24-én kelt 15298/1919. számú rendelete. (Az iratcsomó lapjai számozatlanok.)

⁹⁹ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 172-1920. Joachim Nistor tanfelügyelő 1920. április 4-án kelt leirata Pál Ferenc espereshez.

¹⁰⁰ HkarácsonyfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1915-1926)*, 134.; MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 34.

ellenében teszik hozzáférhetővé a számukra. Egyházkörében – folytatta – csak Homoródalmáson, Oklándon és Székelyderzsben van államilag épített iskola, de ezekben a községekben is kivette a lakosság a részét az építkezésekből telekajándékozással, illetve közmunkával, erkölcsileg tehát ez esetben is elfogadhatatlannak tartja azt, hogy pénzért juthassanak iskolához a gyermekek. A tanfelügyelő átadásról szóló tájékoztatójában szó esett ugyan a haszonbérrel, ő azonban éppen a fentiekre való tekintettel nem kérte egyházközségeitől azt, hogy költségvetésileg gondoskodjanak erről a tételről. Természetesen – zárta gondolatmenetét –, ha szükséges, fizetni fognak, bár a pénz előteremtése nehézséggel fog jární.¹⁰¹

A haszonbér összegének törlésére vagy csökkentésére beadott esperesi és egyházközségi kérésekre 1920. június 16-án reagált a Közoktatásügyi Minisztérium Kolozsvári Államtitkársága (KMKÁ), és úgy rendelkezett, hogy minden egyházközség, amely állami ingatlant használt iskolája számára, köteles legkésőbb szeptember 30-ig a négyszáz korona haszonbért befizetni az illetékes adóhivatalba.¹⁰² A krónikus anyagi gondokkal küzdő egyházközségeket természetesen igen kellemetlenül érintette a rendelet, mivel iskoláiknál erre a tételre nem volt pénzfedezet, ahol meg maradt is némi pénzfölösleg az 1919/1920-as tanévről, azt már beépítették a következő esztendő költségvetésébe.¹⁰³ Nem ismerjük a haszonbér kérdésének végkimenetelét, az utolsó információnk erre vonatkozóan az esperes 1920. október 15-én kelt körlevele, amelyben arra figyelmeztette az egyházközségeket, hogy a kifizetés határidejét elhalasztották október végére, és készítsék elő a pénzt arra az esetre, ha az EKT-nak nem sikerül a bérleti igényt eltöröltetni.¹⁰⁴

Az iskolák működési költségeit, valamint a tanszemélyzet fizetését az egyházközségek eltérő módon igyekeztek előteremteni: különféle címen beszedett díjakból, egyháztagokra kivetett adóból, saját pénzforrások bevonásából stb. Homoródszentmártonban a költségvetés önrészét három tétel képezte: iskola-fenntartási járulék, könyvtár- és tanszerdíj, valamint az egyházközség pénztárá-

¹⁰¹ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1919. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 172-1919. Pál Ferenc esperes 1920. április 21-én kelt levele Joachim Nistor tanfelügyelőhöz.

¹⁰² HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1920. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 374-1920. Joachim Nistor tanfelügyelő 1920. augusztus 20-án kelt átirata Pál Ferenc espereshez.

¹⁰³ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 34.; MUEKvGylvt. Jelzet: 2i-1920. Sorszám: 4.

¹⁰⁴ HszentpáliUELvt., Esperesi iratok. 1920. évi iratcsomó. Esperesi iktatószám: 434-1920. Esperesi körlevél, 1920. október 15.

nak iskolai célokra fordított összege.¹⁰⁵ Gyepesben a közgyűlés a hívekre kivetett adóból kívánta fedezni az önrészt úgy, hogy a tehetősebb szülők – gyermekenként –, illetve a gyermektelen egyháztagok húsz koronát voltak kötelesek adni iskolai célra.¹⁰⁶ Homoródkarácsonyfalván az iskolaalapból, valamint a tanulóktól szedett heti egy korona díjból kívánták a működési költségeket előteremteni.¹⁰⁷ Vargyason a közgyűlés optimista forgatókönyv alapján tervezett. Itt az állami források hiányát ideiglenesnek gondolták, ezért úgy határoztak, hogy az állami segítség megérkezéséig a szülők tetszőlegesen, anyagi képességeiknek megfelelően fizessenek tandíjat. A fizetéképtelennek minősített szülők felmentést nyertek a tandíj alól, az iskola pénzügyeit intéző iskolatanács pedig a szegény gyermekek tankönyv- és írószerszükségleteinek a fedezésére az iskolaalap tőkekamatát ütemezte be.¹⁰⁸ Abásfalván a gyermekes szülőkre kivetett iskolafenntartói díjból, valamint a főhatóságtól kapott segélyből szervezték az iskolát, a szegényebb sorsú gyermekek szüleit itt is felmentették az adó befizetése alól.¹⁰⁹ Városházán a bevételi oldalon a következő tételek szerepeltek: beiratkozási díj, 5%-os iskolai pótdíj és iskolafenntartói díj a polgári községtől, hívek adománya, egyháztagoktól adó anyagi helyzetük függvényében, egyházközség hozzájárulása, tüzelőfa tan kötelesektől, szegény tanulók segélyezésére szervezett bál.¹¹⁰

A költségvetések sarokszámai szerint a szervező egyházközségek kiadásai legnagyobb hányadának a fedezéséhez nem rendelkeztek saját pénzforrással, a hiányt minden esetben a főhatóság támogatásából kívánták kiegészíteni. Az alábbiakban közölt néhány példa meggyőzően tükrözi az egyes egyházközségek feletti korlátozott gazdasági lehetőségeit, azt az állapotot, hogy a főhatóság beavatkozása nélkül a működéshez szükséges minimális pénzügyi keretet sem tudták biztosítani az 1919/1920. tanévben. Homoródszentmártonban az előirányzott 3750 koronából 3000 koronát (84%) a főhatóságtól vártak a költségvetés összeállítói.¹¹¹ Recsenyében a főhatóság hozzájárulását 6000 koronában (91%)

¹⁰⁵ HszentmártonUELvt., 1920. évi iratcsomó, 12. l.

¹⁰⁶ GyUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1901–1924)*, 291.

¹⁰⁷ Homoródkarácsonyfalvi Unitárius Egyházközség Levéltára (HkarácsonyfalviUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1915–1926)*, 121.

¹⁰⁸ Vargyasi Unitárius Egyházközség Levéltára (VUELvt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1908–1923)*, 1919. szeptember 7-i közgyűlési jegyzőkönyv. A jegyzőkönyv lapjai számozatlanok.

¹⁰⁹ AUUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1910–1921)*, 243., 257–258.

¹¹⁰ VfalviUELvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 159.

¹¹¹ HszentmártoniUELvt., 1920. évi iratcsomó, 12. l.

állapították meg a 6549 koronás költségvetésben.¹¹² Városfalván a 12 353 koronás költségvetésben a főhatóság részéről 6000 koronával (48%) számoltak.¹¹³ Homoródújfaluban az 5664 koronás költségvetésben a főhatóság része 3000 korona volt (53%).¹¹⁴ Oklándon az önrészt 2178 koronában, a főhatóság segítségét pedig 5430 koronában állapították meg, vagyis utóbbi részesedése a költségvetésben 80% volt.¹¹⁵ A pénztelenség legkirívóbb példájával minden valószínűséggel Lókodban találkozhatunk, ahol tanító hiányában a keblitanács úgy választotta meg ideiglenes jelleggel lelkészét oktatónak, hogy egyúttal azt is leszögezte: ezért a munkájáért nem tud számára fizetést biztosítani.¹¹⁶

A főhatósági segítség is csak arra volt elegendő, hogy lélegeztetőgépen tartsa a megnyitott iskolákat. 1919. szeptember 22-i levelében Ferencz József püspök például a homoródalmási iskola költségvetésének a visszafaragását sürgette Ajtay János lelkésznel. A főhatóság – írta – nem tudja biztosítani az egyházközség által hiányul feltüntetett teljes összeget. Az államsegély elmaradásával súlyos anyagi helyzetbe kerültek, és a tanítók által eddig élvezett javadalmat képtelenek voltak fedezni, mivel csak annyi pénz áll a rendelkezésükre, hogy „a tanító afiai áldozatkészségének és nemes buzgólkodásának valami csekély honorálására fordítható legyen”.¹¹⁷ November 22-én Benczédi Pál homoródújfalvi lelkészhez intézet levelében szintén őszintén vallott arról, hogy az általuk nyújtott anyagi támogatás jelképesnek mondható, és valójában még a tanítóik méltányos javadalmazására sem elegendő. „Sajnos nem állott főhatóságunknak módjában – szabadkozott –, hogy a hiányul feltüntetett teljes összeget tisztelendőségtek rendelkezésére bocsássa. Az államsegély elmaradásával egyházunkra nehezedő súlyos anyagi terhek nagy próba elé állították egyetemes egyházunkat. Mint-hogy, Istennek hála, egyházközségeink egymásután igyekeznek felállítani a felekezeti iskolákat, a rendelkezésre álló aránylag nagyon csekély összeg sokfelé aprózódik el, és igazán csak arra szolgálhat, hogy tanító afiai áldozatkészségének és nemes buzgólkodásának valami csekély honorálására fordítható legyen. Mert kétségtelen, hogy azokat a javadalmakat, melyeket különböző címeken tanító

¹¹² RUELVt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1908–1923)*, 168.

¹¹³ VfalviUELVt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1922)*, 159.

¹¹⁴ Homoródújfalvi Unitárius Egyházközség Levéltára (HújfalviUELVt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1914–1932)*, 82.; HújfalviUELVt., 1916–1923. évi iratcsomó, 82. l.

¹¹⁵ Homoródszentpéteri Unitárius Egyházközség Levéltára (HszentpéteriUELVt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1919–1951)*, 75.

¹¹⁶ Lókodi Unitárius Egyházközség Levéltára (LUELVt.), *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1916–1922)*, 47.

¹¹⁷ HalmásiUELVt., 1910–1919. évi iratcsomó, VI. kötet, 338. l.

afiai mint állami tanítók élveztek, ezen átmeneti időre, a folyó iskolai évre nem biztosíthatjuk.”¹¹⁸

Természetesen az iskolák helyzete sem volt kedvezőbb a tanszemélyzeténél, a szerény gazdasági és infrastrukturális viszonyokat jól tükrözi például Homoródszentpéter esete, ahol a tantermek kifűtésével és takarításával a nagyobb gyermekeket bírta meg a keblitanács, és csak abban az esetben tervezett iskolaszolgát alkalmazni, ha a gyermekek munkája nem bizonyulna alkalmasnak.¹¹⁹ Lókodban az iskola kitakarítását közmunkával végezték, az egyházközségnek tehát itt sem volt lehetősége egy karbantartási munkálatokat végző személynek az alkalmazására.¹²⁰ Abásfalván a tűzifát az iskolába járó gyermekek biztosították, az 1920/1921. tanévben pedig, amikor ez a rendszer már nem kezdett működni, a keblitanács úgy határozott, hogy amíg gondoskodni tud a tűzifáról, addig a tanító fűtsön a magáéból, és később, amikor erre lehetőség adódik, majd kárpótolni fogják.¹²¹

Az első tanév krónikájához tartozik még az is, hogy a hívek iskolához való viszonyulását ebben az időszakban a lelkesedés és a ragaszkodás jellemezte. 1919. december 16-án ezzel kapcsolatban a következőket írta Ajtay János homoródmási lelkész: „az iskolázást a szülők és a gyermekek kellő buzgalommal, sőt a réginél nagyobb melegséggel karolják fel”,¹²² és miközben a felekezeti iskolájukba kétszázhatvanan iratkoztak be, addig az államiba mindösszesen tizenegyen.¹²³ Vargyason szintén a hívek felekezeti iskola melletti kiállásáról olvashatunk: itt a 347 tanköteles gyermek¹²⁴ közül csak négyet-ötöt irattak be szüleik az állami iskolába, és Kisgyögy Sándor lelkész szerint minden próbálkozás ellenére az állami iskola beindítása „sehogyse akar sikerülni”.¹²⁵ Ugyanitt a négy tanítóból három megtagadta a hűségeskü letételét, jóllehet az erre felszólító május 31-i és augusztus 16-i felhívások állásvesztést helyeztek kilátásba az ezt megtagadók esetében.¹²⁶ Az impériumváltást követő első tanévben Székelyderzsben is megnyitott az állami iskola, a próbálkozás azonban itt sem járt sok sikerrel,

¹¹⁸ HújfalviUeLvt., 1916–1923. évi iratcsomó, 79. l.

¹¹⁹ HszentpéteriUeLvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1919–1951)*, 75.

¹²⁰ LUElvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1916–1922)*, 56.

¹²¹ AUElvt., *Keblitanácsi és közgyűlési jegyzőkönyv (1910–1921)*, 244., 270.

¹²² MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.

¹²³ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.

¹²⁴ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 9.

¹²⁵ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 9.

¹²⁶ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 9.

ugyanis a kétszázötven tanköteles gyermekből mindössze négyen látogatták.¹²⁷ Ébert András lelkész szerint ennek a jelenségnek a háttérében a lakosságnak az a széles körben elterjedt véleménye állt, miszerint nem akarják gyermeküket román iskolába járatni.¹²⁸ A felsorolást végül Pál Ferenc 1920. február 11-én kelt levelével zárjuk, amelyben az esperesi vizitáció alkalmával szerzett pozitív benyomásairól számolt be püspökének. Eszerint a keltezés időpontjáig kilenc egyházközséget látogatott meg a vizsgálószerk, és ezekben mindenhol az áldozatkészség „különösen szép jeleivel találkozottak”.¹²⁹

Az impériumváltást követő első tanévben a Székelyudvarhelyi Egyházkörsben a román állam négy településen nyitott meg iskolát: Homoródalmáson, Homoródszentmártonban, Székelyderzsben és Vargyason. Adataink szerint az állami hatóságok különféle módszerekkel már ebben az esztendőben nyomást gyakoroltak az itt működő felekezeti iskolák vezetőire és a lakosságra abból a célból, hogy lépéselőnybe hozzák az állami iskolákat. Homoródalmáson a görögkatolikus származású vagy görögkatolikus vallásról unitáriusra önkéntesen áttérő szülőket felszólították arra, hogy gyermekeiket az állami iskolába írtassák be.¹³⁰ Vargyason a csendőrség a szolgabíró rendeletére vizsgálatot indított a helyi lelkész, tanító és jegyző ellen, akiket az állami iskola felállításának az akadályoztatásával vádoltak meg.¹³¹ Homoródszentmártonban a korábbi kántortanítóból jegyzővé lett Györfi István gyakorolt nyomást a lakosságra annak az állami iskolának a javára, amelyben oklevél nélkül a leánya volt a tanító.¹³² Székelyderzsben a tanfelügyelő fenyegetéshez és zsaroláshoz folyamodott ahhoz, hogy az állami iskola tanulóinak a számát felduzzaszthassa. 1920. április 6-án például azzal a javaslattal állt elő, hogy a felekezeti iskola ossza meg tanulóit az államival, amiért az cserében átengedi az iskola egyik termét a túlsúlyfoltással küszködő felekezeti iskolának. Amennyiben ezt elutasítanák – fenyegette meg a felekezeti iskolaszéket –, kénytelen lesz az iskolát bezáratni a higiéniai és didaktikai feltételek hiánya miatt.¹³³

¹²⁷ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.; Pál Ferenc Ferencz József püspökhöz írt december 31-i levele szerint a tankötelessék száma kétszázötven-kétszázharminc volt, és ebből heten jártak az állami iskolába. MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.

¹²⁸ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.

¹²⁹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.

¹³⁰ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 2.

¹³¹ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 9.

¹³² MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.

¹³³ MUEKvGylvt. Jelzet: 110f-1919. Sorszám: 10.

Somogyi László¹

A rivális gyülekezet

Az Újszövetség egyik közismert története Mária látogatása Erzsébetnél. A Lukács evangéliumában leírt esemény szerint a Jézussal várandós Mária felkeresi a Keresztelő Jánossal várandós rokonát, Erzsébetet, aki hódolattal fogadja őt (Lk 1,39–56). Az evangéliumi elbeszélés talán leginkább ismert része a 46–55. versekben Mária által elmondott hálaadó ima, amit *Magnificat* néven ismerünk. Ha újraolvassuk az adott részt, előbb-utóbb kérdések kell hogy felmerüljenek bennünk. Először is a *Magnificat* egyáltalán nem egy spontán feltörő imának, hanem sokkal inkább egy igényesen megfogalmazott költői alkotásnak tűnik. Ráadásul az ima szövege nehezen kapcsolható Mária helyzetéhez: miért is mondaná Mária, hogy „rátekintett szolgálólányának megalázott voltára”, vagy „irgalma megmarad nemzedékről nemzedékre”? A hálaadás ezután a választott nép iránti isteni irgalom említésével folytatódik, ami nem egy várandós fiatal nő elsőrendű témája. Habár az Újszövetség kéziratának túlnyomó többsége az adott helyen Mária énekének nevezi a 46–55. verseket, de figyelemre méltó, hogy néhány késői latin kéziratban a *Magnificat* Erzsébetnek van tulajdonítva.² Valóban, a hálaadó ének a gyermektelen nő társadalmi pozícióvesztésének Isten általi feloldása összefüggésében érthető. Az ima emelkedettsége az úgynevezett hálaadó zoltárok (pl.: Zsolt 136, Zsolt 138) mellett leginkább Anna (Hannah) imájára (1Sám 2,1–10) emlékeztet. Az Úr kegyelme folytán fiút szülő meddő asszony toposza a szent ember legendájának tipikus alkotórésze.

Nyilván a hagyományban a vizitáció ma olvasható formája öröklődött tovább, tehát a Máriának tulajdonított *Magnificattal* együtt, de mégis kérdés marad: miért kerül több, évszázadokkal későbbi kéziratba egy másik szöveg? A legkevésbé valószínű az, hogy a másolók önkényesen kitaláltak egy variánst, olyat, ami csak az ő fantáziájukban létezett. Sokkal valószínűbb, hogy egy meglevő

¹ Somogyi László (1955, Szakcs) a Magyar Agrár- és Élettudományi Egyetem nyugalmazott egyetemi docense. Elérhetősége: somogyilaszlo1955@gmail.com.

² Ezek: *ms a* a negyedik századból, *ms b* az ötödik századból és a *ms l** a hetedik–nyolcadik századból, továbbá három patrisztikus szerzőnél: Irenius *Adversus Hæresis* című írásának örmény és egyes latin fordításaiban, valamint Órigenész Lukács evangéliumához fűzött megjegyzéseinek Niceta püspök és Jeromos által készített fordításaiban.

vagy szóbeli, vagy írásbeli forrásra támaszkodtak, amikor a himnuszt Erzsébetnek tulajdonítva rögzítették. Vajon létezett olyan hagyomány, amely csak Keresztelő Jánosra vonatkozott, Jézus említése nélkül? Esetleg ez, illetve ennek morzsái maradtak fenn, és ez került be valahogy az említett latin kéziratokba? Ha létezett ilyen hagyomány, akkor az a Keresztelő követőinek körében alakulhatott ki, olyanokéban, akik vagy nem csatlakoztak a názáreti Jézushoz, vagy nem tartották szükségesnek Jézus említését a Keresztelővel kapcsolatban. Ilyen hagyományanyag írásban nem maradt fenn, illetve még nem került elő, ha létezett, de az evangéliumokból azért ki lehet következtetni ennek lényeges elemeit. Az Újszövetségben a Keresztelő Jánosról szóló szövegekből elkülöníthetők olyan részek, amelyek függetlenek a keresztény interpretációktól és az önálló Keresztelő János-hagyományanyagnak tekinthetők. Közöttük a Keresztelő születésére és halálára vonatkozó olvashatók egységes formában, a Keresztelő működéséről szóló hagyományanyag azonban keresztény átdolgozásban maradt fenn. Ez utóbbiból a Keresztelő Jánosra vonatkozó hagyománynak csupán a témái, illetve főbb elemei különíthetők el.

Az önálló Keresztelő-hagyomány nyomai az Újszövetségben

Születéstörténet

Lukács evangéliumának első részében Keresztelő János és Jézus fogantatásának hírüladása szerepel egymással párhuzamba szerkesztve. Ha elkülönítjük a szövegben a csak a Keresztelőre vonatkozó részeket, és a *Magnificat*ot Erzsébet hálaadásának értelmezzük, egy többé-kevésbé egységes szöveget kapunk (Lk 1,5–25; 46b–55; 57–80).

Az így kialakított szöveg értelmes és logikus a Jézusra, illetve Máriára vonatkozó részek nélkül is. Célja azt megmutatni, hogy a Keresztelő az Örökkévaló által kiválasztott személy, Istentől kapott feladatokkal. Az elbeszélés jól ismert kliséket használ fel. Az izraeli társadalomban, amely a szomszéd népek fenyegetésének gyakran ki volt téve, a nép fennmaradásának zálogát jelentette az, hogy a nők fiúgyermeket szüljenek. Az a nő, aki meddőnek bizonyult, a mediterrán népek szokásos értékrendje szerint szégyenben maradt (akkoriban fel sem merült, hogy a gyermektelenség oka a férfi is lehet). Ez a helyzet kiváló terepet adott az isteni beavatkozás megjelenítésének. Ha a meddő nő mégis képes gyermeket (és persze fiút!) szülni, ez az Örökkévaló kegyelmes közbeavatkozásának köszönhető. Így volt ez a három özanya, Sára, Rebeka és Ráchel esetében, továbbá Sámson meg nem nevezett anyja és Hannah (Sámuel édesanyja) is meddősége ellenére szült isteni kegyelem folytán. A Keresztelő születése ebbe a sorba illesz-

kedik, tehát a hagyományteremtés szándéka az, hogy Izrael említett hőseivel azonos rangra emelje őt.

A születéstörténetben Jánost papi származásúnak tartja a hagyomány. E tekintetben nem is az a kérdés, hogy ez ténylegesen valós adat-e, hanem az, hogy a hagyományozás logikusnak tartotta Keresztelő János papi származását. Semmi nem indokolja ugyanis ezt a feltételezést, ha nincs valamilyen lojalitása a Keresztelő üzenetének a jeruzsálemi papság és kultusz felé. Ebből azonban az is következik, hogy a Keresztelő kumráni kapcsolódását el kell vetni. A kumráni közösség elutasította ugyanis a jeruzsálemi papságot, sőt ellenségesen tekintett rá.³ Az a feltételezés tehát, hogy János Kumránban töltött volna valamennyi időt mint növendék, szöges ellentétben áll a papi származás feltételezésével. Az pedig, hogy esetleg afféle „tékozló fiúként” szülei ellenére csatlakozott volna a kumráni közösséghez, nem illik a Keresztelő mint igaz ember képzetéhez. A szüleit megtagadó, ellenükre cselekvő fiú a társadalom egyöntetű megvetését vonná magára, és egy ilyen motívum nem lehet része a Keresztelő pozitív, „kiválasztott” jellemének.⁴

A születéstörténet két költői alkotást is tartalmaz, a *Magnificat*ot és a *Benedictust*. David Flusser kimutatta, hogy mindkét vers mind szerkezetében, mind szóhasználatában összefüggésbe hozható a kumráni Háborús tekercsben levő imával.⁵ Ez a tény azonban nem azt támasztja alá, hogy a Keresztelő a kumráni közösségből lépett volna a nyilvánosságra, hiszen a fenti énekek nem a Keresztelő szerzeményei, hanem ezeket vele kapcsolatosan írták. Az azonban feltételezhető, hogy a *Magnificat* és a *Benedictus* szerzője Keresztelő Jánosnak olyan híve (esetleg több híve) lehetett, akik kapcsolatban álltak Kumránnal. Ilyen módon azt a szókészletet használták, ami jellemző volt a kumráni közösségre.

A Keresztelő halála

Erről az eseményről mindhárom szinoptikus evangélium beszámol (Mk 6,17–29; Mt 14,3–12; Lk 3,19–20). Az Újszövetségben levő szöveg alapja a Márk-féle tudósítás. Ezt Máté lerövidítve adja tovább, Lukácsnál pedig csak mellékesen van megemlítve a Keresztelő halála, és a Salome-motívum nem is jelenik meg. A márkai szöveg mind nyelvészeti, mind stilisztikai szempontból erősen elüt az

³ Erről és a kumráni közösségről ld. pld. SZABÓ Árpád, „A kumráni esszénus közösség”, *Keresztény Magvető* 80., 4. sz. (1974): 218–230.

⁴ Ezért is hangzott megdöbbenőnek Jézus példázata a tékozló fiúról.

⁵ David FLUSSER, *A judaizmus és a kereszténység eredete*, ford. PÁSZTOR Péter (Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 1999), 111–129.

evangélium többi részétől. Szókincse, mondatfűzése más, mint a környezetében levő egyéb szövegeké. Ez arra utal, hogy Márk egy kész hagyományt vett át és csupán néhány változtatást hajtott végre abban.⁶ Így például a történet bevezetőjeként egy szóbeszédet örökített meg, amely szerint a Keresztelő feltámadt a halálából. Az evangélista ezt közvetlenül Jézushoz kapcsolja, mint akire a feltételezés vonatkozik. Maga a történet Lohmeyer megállapítása szerint „jellegzetes antik novella, amely jót és rosszat, szentet és szentségtelent válogatás nélkül előad, s amelyben a szereplők tipikus vonásokkal, sőt hagyományos mondani- és tennivalókkal lépnek elének: János Illésnek és a prófétáknak hagyományos szerepében, Heródiás új Jezabelként azonosítható.”⁷ A márki perikópa alapja nagy valószínűséggel a Keresztelő követőinek tulajdonítható, írásba foglalása hellenisztikus közegben történhetett. A történet a népies szóbeszéd jegyeit is hordozza, amelynek sajátossága az események kiszínezése (születésnap lakoma, tálcán kérni Keresztelő János fejét). A szöveg harmonizál a Josephus Flavius által közölttekkel, legalábbis fő vonalaiban. Ismeretes, hogy Josephus Flavius is Heródes házasságát jelöli meg drámai kiindulópontként. Az *Antiquitates* XVIII. részében leírtak szerint a népi szóbeszéd alapján Heródes végső soron a Keresztelő kivégztetése miatt szenvedett megsemmisítő vereséget a nabateus királytól. A casus bellit az szolgáltatta, hogy Heródes Heródiás feleségül vevése kedvéért elvált addigi feleségétől, a nabateus király lányától, ami azt jelentette, hogy egyszerűen elküldte udvarából. Flaviusnál nincs szó arról, hogy a Keresztelő tiltakozott volna a házasság ellen, de a törvénytelen házasság és Keresztelő János halála ugyanarra az eseménysorra van felfűzve a márki szövegben és Flavius tudósításában egyaránt. A Keresztelő követői az elbeszéléssel az igaz ember mártíriumának toposzát alkalmazták, megalapozva a mesterükre való emlékezés egyik elemét.

A Keresztelő működése

Keresztelő János működéséről a Beszédforrás (Q), Márk evangéliuma, János evangéliuma és a Tamás evangéliuma is közöl részleteket, de mindegyikre az jellemző, hogy ezek a saját célközösségüknek szánt interpretációk. Feltehető, hogy mindegyik valós hagyományanyagra támaszkodik, ezekről azonban nem tudható, hogy vajon közvetlenül a Keresztelő híveinek környezetéből származnak-e. Történetileg is értékelhetőnek tekinthetjük azt, hogy a Keresztelő ténylegesen keresztelt, azaz rítusát bemerítéssel szolgáltatta ki. Üzenetének lényegéről az Újszövetség és Josephus Flavius egymáshoz képest eltérően ad hírt. Az evangéliu-

⁶ Joachim GNILKA, *Márk*, ford. TURAY Alfréd (Budapest: Agape Kft, 2001), 328–331.

⁷ Idézi: TÓTFALUSY István, „A Keresztelő tanúságtétele”, *Vigilia* 38., 5. sz. (1973): 301.

mok szerint János a „megtérés és a bűnbocsánat keresztségét” hirdette, Josephus szerint a keresztség csak a testet tette tisztává, amit feltétlenül megelőzött az Istennek tetsző erényes élet iránti elköteleződés. Ez utóbbi közelebb áll az esszénusok rendszeresen végzett rituális tisztálkodási szertartásaihoz, de velük ellentétben – úgy tűnik – János csupán egyszeri, döntő aktusnak szánta a keresztelkedést, valamint nem korlátozta a beavatottak szűk csoportjára, hanem a szertartást egyfajta univerzalizmus jellemezte. Akármennyire is különböznek egymástól Josephus és az evangéliumok, abban azonosak, hogy Keresztelő János változásra szólította fel a népet. Üzenetének lényege az, hogy az Örökkévalóhoz kell térni, és ennek jele a bemeztés. Eszerint a döntő cselekvés, amire Keresztelő János felszólítja a népet, a megtérés. Valószínű, hogy az önálló Keresztelő-hagyományhoz tartozik a Mt 3,2 szerinti felszólítás: Térjetez meg, mert elközelített a mennyek országa! Ha ez az összefoglalás autentikus, akkor feltehetően hitelesnek kell tekinteni – legalábbis tartalmában – az ehhez szorosan kapcsolódó észásiai idézetet is: „készítsétez az ŰR útját, egyengessétez ösvényeit!” Ez a bibliai citátum a kumráni iratokban is fellelhető, ami ugyancsak azt erősíti, hogy a Keresztelő hívei között lehettek Kumránból származó személyek is, akik a Keresztelő üzenetét ezzel a Kumránban megtanult idézettel fogalmazták meg. Ezen túlmenően a Mk 1,7–8a szintén a Keresztelő alapüzenete, következtésképpen hívei által megörzött hagyományanyag lehet. Eszerint: „Utánam jön az, aki erősebb nálam, és én arra sem vagyok méltó, hogy lehajolva saruja szíját megoldjam.” Ez az apokalitikus megnyilatkozás azt jelzi, hogy a Keresztelő egy új korszak beköszöntét hirdette, ami egyértelműen az Örökkévaló hatalmának megnyilvánulását fogja jelenteni. Ez a megnyilvánulás jelentheti az Örökkévaló közvetlen megjelenését, de jelentheti egy mennyei lény, például az Emberfia eljöttét is. A Dániel prófétánál megjelenő személy (Dán 7,13–14) az apokaliptikus irodalomban fontos szerephez jutott. Az Énok-hagyományban az Emberfia minden teremtmény előtt teremtett, a végidőkben pedig eljön, hogy mindent kormányozzon. Ezen túlmenően az apokrif iratok közé sorolt Ezsdrás negyedik könyve, amely az apokalipsziszról szól, a tengerből kijövő mennyei lényként ábrázolja az „Emberfiát”. Jóllehet az „Emberfia” (arám: bar-nasa, héber: ben-adam) lehet circumlocutio (személy önmaga „körülírása”)⁸ is, de jónéhány evangéliumi hely

⁸ Ezen a véleményen van Vermes Géza. Ld. VERMES Géza, *Jézus és a judaizmus világa*, ford. HAJNAL Piroska (Budapest: Osiris Kiadó, 1997), 152–169.

arra utal, hogy az apokaliptikus váradalomhoz kapcsolódó mennyei lényt is jelölhet (Lk 18,8b, Lk 17,30).⁹

A János evangéliumában feldolgozott – és valószínűleg hiteles – hagyomány része az, hogy Keresztelő János Szamáriában is működött.¹⁰ Ez a tény megerősíti a János-féle keresztség egyetemes, a zsidóságon túlmutató jellegét. Mindemellett a zsidó diaszpórából is megfordulhattak a Keresztelő közelében, amint ez az apostolok cselekedeteiről szóló könyvből kitűnik (ApCsel 18,25b, 19, 1–7).

A Keresztelő János működéséről szóló hagyomány elemei ezek szerint nagy valószínűséggel ezek: János hirdette, hogy új korszak jön, amelynek fontos eleme a mennyei világ (akár maga az Örökkévaló, akár valamely égi lény) megjelenése. Az erre a hírre adható egyetlen hiteles válasz a megtérés, az Örökkévalóhoz fordulás, a jámbor, istenfélő életvitel, amelynek a bemerítéses „keresztelés” a látható bizonyítéka. Felhívása nem csupán a „kiválasztottakhoz” szólt, hanem Izrael egész népéhez, éljenek akár Izraelben, akár a diaszpórában, sőt a samaritánusokra is kiterjedt.

Akiktől a hagyomány származik: Keresztelő János követői

A hagyomány megléte feltételezi a hagyományozót is. Kellett tehát lennie olyan csoportnak, akik számára fontos volt a Keresztelő személye, akinek a nagyságát szerették volna megörökíteni. Az, hogy létezett ilyen csoport, az Újszövetségben részint az evangéliumok, részint Az apostolok cselekedetei expliciten említi is. Meglepő azonban, hogy Pál apostol leveleiben sem Keresztelő Jánosról, sem az ő tanítványairól nincs említés. Az apostolok cselekedeteiről írott könyvben az alexandriai Apollóst úgy mutatják be, mint aki (csak!) „a János keresztségét ismeri”, de Pál leveleiben Apollósra vonatkozóan hiányzik a Keresztelőre való utalás. Időrendben elsőként a Máté és Lukács közös anyagából, azaz a Q-ból származó részekben, majd időben ezt követően Márk evangéliumában, továbbá Lukács saját anyagában (L forrás) és Az apostolok cselekedeteiről írt könyvben,

⁹ Oscar Cullmann a Jézus szájából elhangzó emberfia-kijelentéseket két csoportra osztja. Jelenti egyrészt Jézust önmagát, mint „egyszerű embert”, ezt a görög *ἄνθρωπος* szó jelzi, másrészt a mennyei lényt, akit elsősorban az Énoh-hagyomány formált apokaliptikus szereplővé, és ez esetben a görög szöveg *υἱὸς ἀνθρώπου* kifejezést használ. Ld. Oscar CULLMANN: *Az Újszövetség krisztológiája* (Budapest: Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990), 139.

¹⁰ A samáriai tevékenységről ld. Charles H. H. SCOBIE, *John the Baptist*, PhD Thesis, University of Glasgow, 1960, 262–280., <https://theses.gla.ac.uk/73146/1/10647545.pdf>, megnyitva: 2024. január 19.

valamint János evangéliumában is található János „tanítványairól” szóló tudósítások. A Q-ból származó anyag Keresztelő János tanítványai által Jézusnak szegezett kérdéssel, majd Jézus válaszával kapcsolatos. Ez a rész a Q második rétegéből, az eszkatologikus orientációjú anyagból (jele Q2) származik.¹¹ A Márk által megőrzött hagyományban a Keresztelő tanítványai úgy szerepelnek, mint akik tartják a böjtöt. Lukács saját anyaga szerint Keresztelő János imádkozni tanította követőit, Az apostolok cselekedetei történeteiben Apollós úgy jelenik meg, mint aki csak (!) a János keresztségét ismerte, illetve az Efézusban fellelt tanítványok pedig úgy, mint akik (újfent) csak (!) a „János szerinti” keresztségben részesültek. János evangéliumában a Keresztelő tanítványai név szerint is említve vannak (András, Péter, Nataniel), valamint szerepel egy rész, amelyben a Keresztelő tanítványai egyrészt „egy zsidóval” vitatkoznak a tisztulásról, másrészt panaszkodnak Jézusra, mint akihez többen mennek kereszteskedni, mint hozzájuk. Ezek a hagyománymorzsák természetesen nem információk, hanem interpretációk. Történetileg is valószínűnek ítéltető az, hogy Keresztelő Jánosnak voltak tanítványai, azaz olyanok, akik kereszteskedésük után János környezetében maradtak. Az evangélisták a μαθητής szót használják „tanítványok” értelemben mind a Keresztelő, mind Jézus esetében. Ez azt támasztja alá, hogy a Keresztelő tanítványai ugyanolyan szorosan kötődtek mesterükhöz, mint Jézushoz az övéi, azaz János követőinek volt egy szűkebb köre, akik mesterük halála után is folytatták a tőle tanult életvitelt. Ez utóbbi elsősorban a böjtölésben és az imádkozásban mutatkozott meg. Ugyanakkor a János keresztségét felvevő sokaság¹² között a diaszpórából származóknak is kellett lenniük, hiszen Az apostolok cselekedeteiben leírtak Apollósról és az efézusi tanítványokról funkció nélküli híradás lenne valós alap nélkül. Az is elképzelhető, hogy Keresztelő Jánosnak Szamáriában is lehettek hívei, akik nem tartoztak a belső tanítványi körhöz, de követték a Keresztelő tanítását. Erre abból lehet következtetni, hogy a Jn 3,23 szerint keresztelő János Ainónban, Szálím közelében keresztelt, „mert ott sok víz volt, és az emberek odamentek, és megkeresztelkedtek”. Ez a hely Szamáriában volt, közel a Jordánhoz, tehát akik ott keresztelkedtek meg, nagy valószínűséggel samaritánusok (is) voltak. A Jn 3,23 szerinti pontos földrajzi megnevezést az indokolhatja több mint fél évszázad távlatából, hogy azon a helyen még az evangé-

¹¹ A Q szövegének ilyen szakaszolása online is elérhető pl. itt: Burton L. MACK, Q. *The Lost Saying Source*, megnyitva: 2024. január 22., <https://www.tonyburke.ca/wp-content/uploads/Burton-Macks-Q-Text.pdf>

¹² Josephus szerint „seregéstől tódultak hozzá az emberek”.

lium keletkezésének idejében is voltak Keresztelő Jánosnak tanítványai.¹³ Keresztelő János belső tanítványi köréhez vallásukhoz ragaszkodó, hithű zsidók tartozhattak. Tartották a böjtöt, az imákat, sajátjuknak érezték a tisztulási fürdők jelentőségét. Valószínű, hogy voltak közöttük olyanok is, akik a kumráni közösségben a noviciátusig eljutottak, de már nem léptek vagy nem léphettek tovább a csatlakozási folyamatban. Keresztelő János kérügmáját azonosítani tudták a Kumránban is elfogadott észaiási várakozással (Ézs 40,3),¹⁴ és az erre való hivatkozással fogalmazták meg.

A Keresztelő és a názáreti Jézus követői találkoznak

Keresztelő János és Jézus nyilvános működése és haláluk is viszonylag szűk időintervallumon belülre, bő számítással 25 és 33 közé tehető.¹⁵ Haláluk után követőik igyekeztek összegyűjteni mestereik szellemi hagyatékát. Ennek színtere feltehetően főleg Galilea lehetett, hiszen Jézus működése zömmel itt zajlott, illetve Jánost a terület uralkodója, Heródes Antipász végeztette ki, következképpen hívei között sok galileai lehetett. Ha ez a feltételezés helytálló, akkor a két csoportnak, illetve ezek egy részének találkozni kellett. Mivel mindkét személyiségnek különleges tekintélyt tulajdonítottak a híveik, előbb-utóbb fel kellett merülnön a kérdés: ki a nagyobb?

Ki a nagyobb?

A korai gyülekezetek igyekeztek tisztázni helyzetüket a Keresztelő János híveinek csoportjához képest. Tudjuk, hogy János tekintélye igen nagy volt az egyszerű köznép körében. Hangsúlyozzák ezt Josephus és az evangéliumok egyaránt. Ezt illusztrálja a Q második rétegében (Q2)¹⁶ keletkezett elbeszélés és az ahhoz kapcsolódó érvelés. Az Újszövetségben a Mt 11,2–19 és a Lk 7,18–35 tar-

¹³ Schnackenburg nézete, idézi BOLYKI János, *Igaz tanúvallomás* (Budapest: Osiris Kiadó, 2001), 22.

¹⁴ A Keresztelő tanítványi köréről részletes elemzés található: Max APLIN, *Was Jesus Ever a Disciple of John the Baptist? A Historical Study* (Edinburgh: The University of Edinburgh, 2011), 30–37.

¹⁵ A kronológiáról részletes elemzést ad Meier, ld. John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking of the Historical Jesus, Vol 1.* (New York: Doubleday, 1991), 372–433.

¹⁶ A Kloppenborg által elkülönített réteg a Q-ban főleg az eszkatologikus logionokat tartalmazza. Ld. John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, 2. kiad (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999).

talmazza ezt a hagyományt. Az elbeszélés tárgya a „te vagy-e az eljövendő...?” kérdés.

Az elbeszélés jellegzetes „utólagosan alkotott” történet. A jelenből indul ki, a jelen problémájából. Ez a probléma a „ki a nagyobb?” kérdéssel jellemezhető. A magyarázó anyagot azonban a múltba vetíti, egy múltbeli történettel ad választ a jelen kérdésére. A korai keresztény gyülekezeteknek fel kellett dolgozniuk azt a tényt, hogy Jézus felvette János keresztségét. Márpedig Jézus követői számára Mesterük elsőse nem lehetett kérdéses. A Q közösségében forrott ki az a megoldás, amely a Keresztelő kérdése történetben és az ahhoz fűzött jézusi beszédben nyert formát. A szöveget elemezve, abban három réteg különíthető el. Az egyik a Keresztelő kérdését és Jézus válaszát tartalmazza, a második rétegben a Keresztelő dicsérete és a mennyek országa lakóinak felsőbbrendűsége tartozik, a harmadik rétegben pedig a „nemzedék” kárhoztatása szerepel, amely sem az aszkéta Keresztelőt, sem az életigenlő Jézust nem érti, nem fogadja el. Ezek az elemek egymástól független hagyományelemekhez tartozhattak, és csak a Q-gyülekezet fűzhette össze egygé.

Természetesen nem valószínű, hogy az egész pusztá kitalálás minden történeti háttér nélkül. A Q gyülekezetében inkább az eredeti jézusi gondolatok – ha nem is a szó szerinti kijelentések – visszaadása lehetett fontos, ezért is figyelemre méltó az elhangzott érvelés. Az mindenesetre valószínű, hogy nem a Keresztelő, vagy a Keresztelő tanítványai tették fel a kérdést, miszerint „te vagy-e az eljövendő”, hiszen a János-követők nem egy hús-vér, földi szemmel is látható ember, hanem egy mennyei lény eljövételének várakozásában éltek. A kérdés arra jó, hogy utána a Jézusnak tulajdonított érvelés elhangozhasson. Ennek lényege az, hogy Keresztelő János ugyan a legnagyobb volt mindezidáig, de azok, akik a mennyek országának részesei (azaz Jézus követői), mind nagyobbak nála. Ezzel a kijelentéssel mintegy arra buzdítják a hallgatókat-olvasókat, és így a Keresztelő tanítványait is, hogy csatlakozzanak az ő csoportjukhoz, hiszen az magasabb rendű a Keresztelő csoportjánál.

Ebben a perikópában a Máté-féle gyülekezet átveszi a feltehetően a Keresztelő környezetében született megállapítást, miszerint János Illés próféta szerepét töltötte be, aki a Mal 3,23 szerint meghirdeti az „Úr nagy és félelmetes napját”. Egyben azonban relativizálja is a Keresztelő szerepét, hiszen ő csak „előhírnök”.

Lukács evangéliumának keletkezése idején már egyértelmű volt, hogy a Jézus-követők a maguk gyülekezetét a Keresztelő követői elé helyezték, náluk fontosabbnak tartották magukat. A Q gyülekezetében kialakult nézet szerint a Keresztelő által hirdetett „eljövendő” nem más, mint a názareti Jézus. Az alá-fölé rendeződést Lukács azzal tette még nyilvánvalóbbá, hogy a Jézus születéséről

összegyűjtött saját anyagát egybeszerkesztette a Keresztelő köréből származó születésselbeszéléssel. Lukács szerkesztésének az volt a lényege, hogy a Keresztelő Jánosra vonatkozó hagyomány egyes motívumait sorba véve, Jézusról legalább olyan jelentőset állítson, mint Keresztelő Jánosról az óra vonatkozó hagyomány. Így például, ha a Keresztelő születését Gábiel arkangyal jövendölte meg, Máriának is ugyanő jelentette be az „örömhírt”. Ha a Keresztelőt egy szülésre már képtelen idős nő fogja megszülni, akkor Jézusnak egy szülésre még nem képes fiatal nő fog életet adni.¹⁷ Lukács tisztában volt vele, hogy a korai keresztény gyülekezetek nem utasították el a Keresztelő János követőit, sőt inkább integrálni kívánták saját közösségeikbe. Ehhez igazodva Lukács megalkotta a Keresztelő János és Jézus rokonságának motívumát, és a születésselbeszélésekben Erzsébet hálaéneket Máriához rendelte egy „családi találkozás” ürügyén.

A „ki a nagyobb” kérdésre adott válasz egy másik hagyományra támaszkodva János evangéliumában is fellelhető. Ennek első fejezetében a Keresztelő sem krisztusnak, sem Illésnek, sem prófétának nem tartja magát (ellentétben a szinoptikusok által rögzített hagyománnyal), és a harmadik fejezetben pedig hosszasan magyarázza, hogy neki „alá kell szállni” (gör.: ἐλαττωῦσθαι, azaz kisebbedni). A János evangéliuma szerint már nincs szó arról, hogy a Keresztelő ne tudná, hogy ki az a bizonyos „eljövendő”. Egyenesen ő jelenti ki, hogy „ő volt az, akiről megmondtam: Aki utánam jön, nagyobb nálam, mert előbb volt, mint én” (Jn 1,15b). A János szerinti evangélium keletkezési ideje 90–100 körülre tehető, azaz a kereszténység második generációjának idejére. Figyelemre méltó, hogy az evangélium szerzője, szerzői fontosnak találták a Keresztelő János „kisebbedni” erőteljes hangsúlyozását, ráadásul ezt éppen az ő szájába adva. Ennek oka feltehetően az volt, hogy még mindig voltak olyan csoportok, akik számára a Keresztelő jelentősége nem kisebbedett, sőt kivételes, Illéssel azonos tekintélyű lénynek tartották.

A „ki a nagyobb” kérdés még évszázadokig elhúzódott, hiszen a 300-as években keletkezett Pszeudo-Klementinák irat is beszámol arról, hogy vannak olyanok, akik szerint Keresztelő János a messiás.

Konfliktusok a pogánykereszténység körében

Pál apostol korinthusi működése nem volt problémamentes. Az ókori világ város szellemi sokszínűsége megjelent a keresztény gyülekezetben is, mégpedig

¹⁷ Vermes azzal érvel, hogy a „szűz” szó a fogamzásra még és már nem képes nőre is használatos volt. Ld. VERMES Géza, *A zsidó Jézus*, ford. HAJNAL Piroska (Budapest: Osiris Kiadó, 1995), 279–280.

komoly súrlódásokat, nézeteltéréseket, nem túlzás azt állítani, hogy veszekedéseket okozva. Ezeknek a konfliktusoknak szenvedő alanya volt az apostol, aki sikertelen athéni szereplése után érkezett a nyüzsgő metropolisba. Az első korinthusi levél legelején azonnal a konfliktusokra tér rá, többek között Apollóst nevezve meg, mint akire hivatkozva pártosodik a gyülekezet. Rögtön ezután a keresztelésre tereli a szót és „hálát ad”, hogy csak néhány embert keresztelt meg, nehogy azt mondják, hogy „az én nevemre keresztelkedtetek meg”. Ez a szöveg egyrészt azt jelzi, hogy a keresztelés ekkorra már a Jézus-követők között is elterjedt, másrészt azonban azt sugallja, hogy a Korinthusban működő hangadók eltérő keresztelési gyakorlatot követtek. Pál levelének hangulatából a csalódottság érződik. Mai lélektani fogalmakkal kifejezve ez olyan, mintha a kognitív disszonanciát akarná csökkenteni. Mivel sikertelen volt a kereszteléssel, kijelenti, hogy nem is akar igazából keresztelni, hanem „igét hirdetni”. Odaszúrt félmondatából, miszerint „nem bölcselkedő beszéddel” szándékozta ezt tenni, az a keserűség árad, hogy más, például Apollós, bölcsebb, meggyőzőbb volt beszédében, mint ő. Apollósról az apostolok cselekedeteiről szóló könyvből azt lehet megtudni, hogy „csak a János kereszttségét ismerte” (ApCsel 18,25b). Jóllehet Az apostolok cselekedetei jóval későbbi keletkezésű, mint Pál működése, mégsem kell kételkedni abban, hogy Apollós valamilyen módon Keresztelő Jánoshoz kapcsolódott. Nincs oka ugyanis a keresztény szerzőnek (Lukácsnak) arra, hogy kihangsúlyozza Apollósnak egy rivális irányzathoz való tartozását, ha ennek nem lenne valós alapja. A konfliktus oka eszerint a kereszttség eltérő értelmezése és talán gyakorlata lehetett. Az apostolok cselekedeteiről írott könyv alapján arra lehet következtetni, hogy Apollós a Keresztelő János-féle keresztelkedést tartotta természetesnek. A Keresztelő János által kiszolgáltató keresztstégről az evangéliumok úgy számolnak be, mint ami a „megtérés keresztstége a bűnök bocsánatára” (Mk 1,4b; Lk 3,3b azonos szöveggel). A Márktól származó szöveg elemzése alapján megállapítható, hogy a „bűnök bocsánatára” kifejezés nem volt része az eredeti, Márk előtti hagyománynak.¹⁸ Ebből az következik, hogy János – összhangban azzal, hogy a hagyomány papi származást kapcsol a személyéhez – nem szakított a templom gyakorlatával, azaz a bűnbocsánatot nem vitatta el a jeruzsálemi papság által jom kippur alkalmával végzett szertartástól.

Hogy mit értett Pál a keresztelésen, az kiolvasható az autentikus leveleiből.

„Hiszen egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté kereszteltettünk, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok, és mindnyájan egy Lélek által itattattunk meg.” (1Kor 12,13)

¹⁸ GNILKA, *Márk...*, 37.

„A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk.” (Róm 6,4)

A Pálnak tulajdonított Kolossé-levél folytatja ezt az értelmezést: „A keresztségben vele együtt voltatok eltemetve, és vele együtt fel is támadtatok az Isten erejébe vetett hit által, aki feltámasztotta őt a halottak közül.” (Kol 2,12)

Ezek szerint a keresztelés a szinkretista vallások beavatási rítusaihoz hasonló, legalábbis a megfogalmazás ezt sugallja. Azt lehet feltételezni, hogy a keresztelés szertartása a gyülekezetbe való felvételt jelképező meghalás-feltámadás rítusát utánozta. A keresztelés mint szertartás eredete a prozelita keresztségben mint mintában is kereshető. Habár nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy a prozelita keresztség az 1. sz.-ban már elterjedt gyakorlat lett volna, ez, vagy ennek valamilyen kezdeti formája valószínűleg már létezett, sőt ezt a farizeusok gyakorolhatták. Erre utal ugyanis a Jézusnak tulajdonított korholás a Mt 23,15-ben. Jóllehet több szerző is úgy véli, hogy a keresztyén sákramentum kizárólag Keresztelő János gyakorlatára vezethető vissza,¹⁹ ez azonban több vonatkozásban is megkérdőjelezhető. A Keresztelőnél a keresztség utólagos aktus, az Örökkévalónak szentelt lét látható kifejezése. A Jézusra hivatkozó keresztség pedig a keresztyén lét kezdete, egyfajta belépő a közösségbe, tehát megelőzi a megszentelt életet. Bár nem tekinthető döntő érvnek, de megszívleendő a Mt 28,19–20-ban leírtak sorrendje: „megkeresztelvén őket... tanítva őket.” A Jézus-követők által végzett keresztelés viszonylag korán bekerülhetett a formálódó gyülekezetek gyakorlatába, mintegy kifejezve sajátos identitásukat.

Érthető azonban, hogy a diaszpórazsidóságban – még azokban is, akik csatlakoztak a Jézus-követőkhöz – idegenkedést, ellenszenvet váltott ki a keresztelés beavatásként való értelmezése, hiszen éppen elszakadni kívántak a szinkretista vallásgyakorlattól.

A páli leveleknél későbbi Márk-anyagban szerepel a következő párbeszéd Jézus, valamint Jakab és János között: „meg tudtok-e keresztelkedni azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem? Ők pedig így feleltek neki: Meg tudjuk tenni. Jézus ezt mondta nekik: Azt a poharat, amelyből én iszom, kiisszátok, és azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem, megkeresztelkedtek.” (Mk 10,38b–39) Ez a locus ismét csak a későbbi mártírium felől érthető. A keresztség említése lehet, hogy arra utal, hogy a Zebedeus-fiúk is részesültek Ke-

¹⁹ Pl.: BELLAI Zoltán, „Az újszövetségi keresztség előzményei”, *Theologiai Szemle* 23, 5. sz. (1980): 275–281.

resztelő János szertartásában, de a pohár már a halálukra utaló mozzanat, amely Jézussal hozza kapcsolatba őket.

A két gyülekezet összefonódik

Keresztelő János és a názáreti Jézus követői sok tekintetben hasonlítottak egymásra. Mindkét csoport azt élte át, hogy mesterüket igazságtalanul ölte meg a hatalom. Természetesen fel kellett dolgozni a vezetőik kivégzésének tényét, és feltételezhető, hogy ebben a Keresztelő követői kezdtek közeledni a názáreti híveihez. Felütötte a fejét a szóbeszéd, hogy Keresztelő János támadt fel, Jézus tehát afféle János-redivivus (Mt 14,1–2).

Két olyan tudósítás van az Újszövetségben, amely arról szól, hogy János követői Jézus követői lettek. Az egyik Az apostolok cselekedetei 18,24–19,7 versekben, a másik a János evangéliuma 1. részében található. Az apostolok cselekedetei arról számol be, hogy Efézusban a Keresztelő János köréből származó hívek hogyan váltak teljes mértékben a keresztény gyülekezet tagjaivá. Apollós esetében csupán azt közli Lukács, hogy Akvilla és Priscilla „még alaposabban megmagyarázták neki az Isten útját”. A tizenkét efézusi tanítvány azonban Pál apostol korholásával találja magát szemben, mivel „azt se hallották, hogy van Szentlélek”. Dacára annak, hogy a János keresztségét felvették, Pál újrakereszteli őket, sőt kézzel és lábakkal részesíti őket a Szentlélek ajándékában. Ezekben az elbeszélésekben nem is a történeti hitelességük az érdekes, hanem a témájuk. A szerző azt kívánja közölni az olvasóival, hogy a kereszténység meghódította a Keresztelő János követőit is. A történeti mag feltehetően az, hogy egyáltalán előfordult az, hogy a Keresztelő követői csatlakoztak a Jézus-követőkhöz. Hogy ez mennyire volt gyakori, nem lehet tudni, lehet, hogy csupán sporadikus történetekről van szó, de valószínű, hogy a tény hiteles. Ezt támasztják alá a már említett hagyományelemek, amelyek jellemzően a Keresztelő környezetéből származhattak, elsősorban a Keresztelő születésére és halálára vonatkozóan. Az Acta 18–19-ből azt is megtudjuk, hogy a jézusi keresztséggel a Szentlélek ajándékait is megkapták az újonnan belépők. Azt sugallja ez az elem, hogy a Keresztelő János féle bemelegítés lényegesen szegényebb tartalmú, mint a keresztényeké. Ott még nincs jelen a Szentlélek, csupán a megtérés követelése volt jellemző. A jézusi keresztség egyrészt a Jézus Krisztus nevére való beavatást jelenti, másrészt összekapcsolódik a Szentlélek kiáramlásával. Ez utóbbi elem azonban a János-féle keresztség-

nél sem hiányzott. Flusser kimutatta, hogy a Jordánba való bemerítés gyakran összekapcsolódott a Lélek hangjával, a Bat-Kol meghallásával.²⁰

A János evangéliumának első fejezetében leírtak történeti hitelessége több szempontból is kérdéses. Egyrészt nyilvánvaló, hogy az egész fejezet azt igyekszik bizonygatni, hogy maga Keresztelő János az, aki tiltakozik az ellen, hogy őt tartsák messiásnak, vagy prófétának, ezért kinyilvánítja, hogy akinek útját előkészíti, „Jézus az Isten báránya”. A történet szerint János két tanítványa – az egyikük András, a másik neve nem ismert – követni kezdi Jézust, és erre a követésre rábírja András testvérét, Pétert, majd Fülöpöt és egy Natanael nevű társukat. Ebben a történetben a földrajzi megjelölések is érdekesek. A Jn 1,28 szerint a Keresztelő „Betániában, a Jordánon túl” (azaz Pereában) vitázik a farizeusokkal, akik őrá kérdeznek. Betánia azonban az Olajfák hegye közelében, a Jordánon innen, azaz Júdeában volt. A Jn 10,40 csak a Jordánon túli helyszínről, és nem a helységről beszél. Az evangéliumok szó szerinti hitelességének követői szerint két Betánia volt, az egyik a Jordánon innen, a másik a Jordánon túl, ez azonban nagyon erőltetett magyarázat. Jelenleg még azt sem lehet pontosan megállapítani, hogy mi volt a János evangéliuma szerzőjének célja a földrajzi megnevezéssel kapcsolatban. A másik érdekes helymegjelölés a Jn 1,44 szerint Bétsaida, az evangélium szerint Fülöp, András és Simon (Péter) városa. Bétsaida azonban a Jordán északi torkolatánál van, jó száz kilométerre északra a Jn1-ben megnevezett helyszíntől. Ebből az következik, hogy (összhangban a szinoptikus hagyománnyal) az a valószínű, hogy András, Péter és esetleg más galileai férfiak elhívása Galileában („a tó partján”) történt. Ezek a személyek nem lehetek ismeretlenek Jézus előtt, feltehető, hogy annak a zarándokcsoportnak voltak tagjai, akik Jézussal együtt keresték fel Keresztelő Jánost bemerítésük céljából. Ismeretes, hogy egy ilyen utazást általában csoportosan hajtottak végre, ugyanis ez biztonságosabb volt. Megőrződött egy hagyományelem a nazoreus evangéliumban is, amely szerint Jézust a családja ösztökéli, hogy menjenek el közösen Keresztelő Jánoshoz felvenni a bűnbánat kereszttségét. A Jn 1-ben leírt esemény tehát inkább Galileában játszódhatott le, ahol András és Jézus mint ismerősök találkozhattak. András csak abban az értelemben lehetett a Keresztelő tanítványa, hogy ő is részesült a bemerítés szertartásában. Arra, hogy Keresztelő János követői között voltak olyanok, akik csatlakoztak a keresztény gyülekezetekhez, abból is lehet következtetni, hogy a Keresztelő János hagyománya megőrződött az evangéliumokban, mégpedig negatív felhang nélkül.

²⁰ David FLUSSER, *Jézus*, ford. SZÉNÁSI Sándor (Budapest: Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 1995), 28–30.

A harmonizálás útján

Most már mi is böjtölünk

A böjtölésre vonatkozó kérdés a szinoptikusokban fordul elő: Mk 2,18; Mt 9,14–17 és Lk 5,33–39 helyeken. A márkai alapszöveget a másik két szinoptikus lényegében azonos szöveggel szerepelteti. Nem csupán János, hanem a farizeusok tanítványainak böjtölési gyakorlatát állítja szembe azzal, hogy Jézus és tanítványai nem böjtölnek. A perikópa Sitz im Lebenje az lehetett, hogy az első keresztény gyülekezetek a böjtöt – szakítva korábbi gyakorlatukkal – vallási életük részévé tették. Ennek miéértjé azonban meg kellett magyarázni, mert a szöveg alapján az következtethető ki, hogy Jézus idejében a tanítványok nem böjtöltek. A szöveg azzal magyarázza a böjt megjelenését a keresztények gyakorlatában, hogy Jézus (a vőlegény) már nincs közöttük, és visszajövetelét várják. Érdekes, hogy ez a hagyomány megőrizte Jézus sűrűn használt metaforáját, a menyegzőt, ugyanakkor átvette a Keresztelő gyülekezetéből az „eljövendő mennyei lény” motívumát. A Didakhé a böjtök időpontját is meghatározta, ügyelve arra, hogy az a „tévesen gondolkodók” gyakorlatát ne kövesse. Valószínű, hogy a böjtölés újbóli bevezetése összefüggött a parúzia utáni várakozással, azaz a kellő felkészülés részét képezte. A szövegemlékben az összehasonlítás tényleges szereplői a keresztények mellett a János-tanítványok lehettek, a farizeusok említése nem tartható hitelesnek, hanem későbbi kiegészítésnek. Talán az volt a célja ennek, hogy tompítsák a Jézus-követők és a Keresztelő tanítványai közötti nézeteltérést. A farizeusok ugyanis nem gyűjtöttek tanítványokat maguk köré. Tanítványi körrel az írástudók rendelkeztek, akik természetesen lehettek akár farizeusok is. Ilyen volt a Hillél- és a Sammai-iskola is. Mindkettő farizeus volt, de a tanítványok gyűjtése nem a farizeusi létből következett az ő esetükben sem. Az is valószínű, hogy a kérdés nem a János-tanítványoktól származott, hanem a keresztény gyülekezetből: egyrészt önmaguk, másrészt esetleg a János-követők közül a keresztényekhez csatlakozók számára magyarázatul. A böjtölés gyakorlata mindenesetre közelebb hozta Keresztelő János és a názareti Jézus tanítványait egymáshoz.

És ne vigy minket ítéletre

A miatyánk szövege a Q gyülekezete szerint áll rendelkezésre, valószínű tehát, hogy ennek rögzülése is ehhez a közösséghez kapcsolható. A Máté-féle szöveg a hegyi beszéd részeként (Mt 6,9–13), a lukácsi szöveg (Lk 11,1–4) egy párbeszéd magyarázataként áll előttünk. Általánosan elfogadott nézet, hogy a Lukács evangéliumában olvasható szöveg áll közelebb az eredetihez, azaz a Q

gyülekezetében megfogalmazott imához. Az ima megőrződött a Didakhéban is (Did 8,2).

A kommentárok általában megegyeznek abban, hogy a miatyánk Jézusra visszavezethető alapszövegre épülő imaforma. Ez az alapszöveg a Q-gyülekezetben a Keresztelő Jánosra való utalás keretébe lett helyezve. A görög szöveg alapján nem egyértelmű, hogy a Lk 11,1-ben szereplő tanítvány azt kéri-e Jézustól, hogy tanítsa meg azt az imádságot, amit János is tanított, vagy a kérés arra irányul, hogy Jézus is tanítson imádkozni, mert János is ezt tette.²¹ Ha az első lehetőséget tekintjük valószínűbbnek, akkor azt is fel kell tételezni, hogy Jézus és János üzenete legalábbis témájában nem állt messze egymástól. Ez pedig az eljövendő mennyei királyság (uralom) meghirdetése. Ha a másodiknak említett esetet fogadjuk el, abból az következtethető ki, hogy az a bizonyos tanítvány, aki a kérést intézte Jézushoz, János követői közül csatlakozhatott a Jézus-követők csoportjához, és új közösségében is szerette volna megélni mindazt, amit a Keresztelő mellett megélt. Az előző két lehetőség bármelyike is áll közelebb a valósághoz, az tűnik valószínűnek, hogy a Jézushoz intézett kérés egy aktuális helyzet visszavetítése a múltba. Feltehető ugyanis, hogy a Q gyülekezete a Jézusra való emlékezésben összeszedte mindazokat az elemeket, amelyeket Jézus imáiból fel tudtak idézni, és összefűzte ezeket egy viszonylag rövid imádság formájában. Ez lehetett az „ősmiatyánk”. A bibliai szövegekkel szemben erősen kritikus hozzáállású Jézus Szeminárium szerint a miatyánk szövegéből csupán a kezdő megszólítás vezethető vissza Jézusra (a szeminárium konvenciójának megfelelően csak ez kapott piros kódot), a „jöjjön el a Te országod, legyen meg a Te akaratod... Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma... bocsásd meg vétkeinket (adósságunkat), amiképp mi is megbocsátunk azoknak, akik ellenünk vétkeztek (nekünk adósak)” részek rózsaszín jelzést kaptak, azaz összhangban vannak Jézus mondanivalójával, habár nem feltétlenül származnak Jézustól.²² Lüdemann viszont a 10b vers kivételével („amint a mennyben, úgy a földön is”) Jézusnak tulajdonítja az egész szöveget. Érvelésének fókuszában az „Atya” (Abba) megszólítás, illetve a „jöjjön el a Te országod” kifejezések egyedisége szerepel. Az abba megszólítás egyedülálló bizalmi viszonyt fejez ki (ebben követi Joachim Jeremiast, habár Vermes Géza szerint ez a megszólítás tiszteletet is kifejez, és

²¹ A görög szövegben levő καθως szó jelentése lehet: mint, éppúgy, összhangban, megegyező módon

²² Robert FUNK, Roy HOOVER, THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels* (San Francisco: Harper Collins, 1997), 148.

egyáltalán nem volt ritka Jézus idejében).²³ A mennyek országának eljövetele iránti elkötelezettséget Jézus mondanivalója lényegének tartja. Ugyanezen a véleményen van Spinetoli is azzal, hogy kiemeli a Keresztelő és Jézus üzenete közötti megfelelést.²⁴ Ez utóbbit elfogadva arra lehet következtetni, hogy a miatyánk és Keresztelő János imagyakorlata között kapcsolatnak kellett lenni, amit azok a János-tanítványok közvetítettek, akik a keresztény gyülekezetekhez csatlakoztak. Jakubinyi a Máté evangéliumához írt kommentárjában rámutat a miatyánk és a kaddis párhuzamaira.²⁵ Az ima zsidó gyökereit igen részletesen mutatja be az Ujvári által szerkesztett *Zsidó lexikon*.²⁶ A miatyánk címszó alatt sorra tárgyalva mutatja ki az ima megfelelését a zsidó vallási gyakorlatnak. Érvei alapján megerősödik az a feltételezés, hogy a miatyánk olyan személytől vagy közösségtől ered, akiben-akikben a zsidó vallási elkötelezettség erős volt. Bár nyilván Jézusról is elmondható ez, nem zárható ki a Keresztelő személye sem, főleg, ha figyelembe vesszük a papi származás valószínűségét. Az ima Keresztelő János köréből származó eredetére utal még egy momentum, mégpedig a sokat vitatott „ne vígy minket kísértésbe” kérés. A lukácsi és a mátéi szöveg megegyezik egymással: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. A kérdéses szó a kísértésnek fordított πειρασμός főnév, amelynek jelentéstartományába tartozik a próba, bűnre csábítás, igazolás értelem is.²⁷ Tekintve, hogy mind Máté, mind Lukács a Septuagintára támaszkodik görög szövegének megfogalmazása során, a fogalom megértése annak a héber szónak alapján lehetséges, amit a LXX πειρασμός-nak fordít. Ennek a héber szónak igei alakja a *nászó*, ami nemcsak megkísért, de próbál, megítél értelmű is. Azt a cselekedetet jelöli, amikor valaminek a valóságát, helyességét egy sajátos próbával állapítják meg. A próba jelenti a megvizsgált tétel megítélését, a rá vonatkozó ítéletet. Eszkatologikus vonatkozásban ez az Úr napján bekövetkező ítélet, minden ember megpróbálása, megítélése. Az ima arra vonatkozik, hogy a hívő ne kerüljön erre a rettenetes próbára. Ez a szemlélet pedig inkább a Keresztelőre illik, mint Jézusra. Keresztelő János szól arról, hogy a „pelyva tűzre vettetik”. Jézusnál a mennyek országának eljöveteléhez nem kapcsolódik az ítélet képe. Jól szemlélteti ezt Jézus életvitele. A Mt 11,18–19-ben Jézusra vonatkozóan hangzik el az, hogy „falánk és részeges ember”. Ez a vád nyilván

²³ Gerd LÜDEMANN, *Jesus nach 2000 Jahren. Was Jesus wirklich sagte und tat* (Lüneburg: Klampen Verlag, 2014), 147.

²⁴ Ortensio da SPINETOLI, *Máté, az egyház evangéliuma* (Szeged: Agapé Kft, 1998), 203.

²⁵ JAKUBINYI György, *Máté evangéliuma* (Budapest: Szent István Társulat, 1991), 81.

²⁶ UJVÁRI Péter, *Zsidó lexikon*, reprint (Budapest: Láng Kiadó, 1987), 597–599.

²⁷ VARGA Zsigmond, *Újszövetségi görög–magyar szótár* (Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992), 759.

ván nem származhatott a keresztény gyülekezetekből, tehát hitelesnek kell ítélni. A nyilvánvalóan rosszindulatú pletyka alapja feltehetően a Jézus életében megmutakozó életigenlő öröm lehetett. Márpedig ez nem illik egy, az eljövendő ítélet fenyegetettségében élő hírnökhöz. Az ima jelentéséhez közelebb áll a „ne vigy minket ítéletre” kifejezés, mint a „ne vigy minket kísértésbe”. Az első változat, azaz a „hadd kerüljük ki a végső számadást” kérése inkább illik a Keresztelő követőikhez, mint a keresztényekhez. Az a tény, hogy a keresztény közösség ezt az imát őrizte meg, ismét csak azt jelzi, hogy a Keresztelő János egyes hívei nem csupán csatlakoztak a keresztényekhez, de hagyományaik, szokásaik egy részét át is adták ezeknek a gyülekezeteknek. A már idézett *Zsidó lexikon* pedig explicit módon is kijelenti: a miatyánk eredetileg Keresztelő János imája volt.

A lábmosás

A híres angol–amerikai régész, Simon Gibson 1999-ben felfedezett egy olyan, rituális mosakodásra alkalmas barlangot (mikvét), amelyet Keresztelő János barlangjaként azonosított. A Jeruzsálem közelében fekvő, ún. Szuba barlang közel volt Keresztelő János feltételezett szülőfalujához. A régészeti bizonyítékok – amelyek között C¹⁴-es izotópvizsgálatok (radiokarbon kormeghatározás) is voltak – alapján megállapították, hogy évszázadokkal az első század előtt már használatban volt a barlang. A falfestmények egyértelműen a Keresztelő János alakjával hozták kapcsolatba a helyet. A még nem tisztázott régészeti részletkérdések mellett egy érdekes jelenség is felszínre került. Találtak egy olyan mélyedést, amely pontosan egy jobb lábfejnek felel meg. Az ennek környezetében levő vízmerítő edények maradványai arra utaltak, hogy a barlang használói egyfajta „lábmosásos” szertartást is végeztek. Gibson hipotézise szerint a Keresztelő feltehetően ennek a közösségnek lehetett tagja, majd innen a nyilvánosság elé lépve kezdte meg keresztelői tevékenységét. Követőinek egy része, akik ugyanebből a szektából származhattak, megőrizhették a rituális lábmosás szertartását. Maga a Keresztelő is utal a lábmosás jelentőségére, amikor az „eljövendőőről” azt mondja, hogy nem méltó annak saruját sem megoldani (azaz előkészíteni őt a lábmosásra). A János-követőktől a keresztényekhez is átkerülhetett a lábmosás mint szimbolikus-rituális cselekedet. Ha János azt állította, hogy az „eljövendő” részesül a lábmosás szertartásában, ez aktualizálódik Jézus betániai „felkenésének” történetében (Jn 12,1–3) és abban, hogy Jézus megmossa tanítványai lábát (Jn 13, 1kk.). Természetesen ez csupán feltételezés, jelenleg még túl sok a kérdőjel akár a Szuba barlanghoz kapcsolható szekta, akár a lábmosás tényleges célját, akár annak keresztény használatát illetően. A lábmosás gyakorlatáról az Újszövetség többi irata nem számol be, így legfeljebb arról lehet szó, hogy a Keresztelő tanít-

ványi köréből származó és nagy jelentőségűnek tartott szertartást egyes keresztényé lett János-hívők összefüggésbe hozták Jézussal.

Zárszó

Mindezek után felmerülhet az a kérdés, hogy a két gyülekezet előbbieik szerint feltételezett kapcsolata vajon gazdagította a kereszténységet, vagy eltérítette eredeti irányultságától. A válasz megtalálásához először célszerű az első századbeli Palesztina politikai, valamint társadalmi-gazdasági helyzetét végiggondolni. Az időszámítás előtti első századra Palesztina fokozatosan elvesztette függetlenségét, és gyakorlatilag a Római Birodalom része lett. Nagy Heródes halála után országa több részre szakadt. Júdea és Samária közvetlen római kormányzás alá került, miután Heródes fiát, Archelaoszt száműzték. Galilea és Perea uralkodója Heródes egy másik fia, Antipász lett tetracha címet viselve, de lényegében a Római Birodalom vazallusaként, Philliposz, aki ugyancsak Heródes fia volt, a maradék területeket kapta apja birodalmából. Bár az egyes területek között jelentős különbségek is mutatkoztak a gazdasági-társadalmi berendezkedés között, valamennyi területnek a római elnyomás adta meg az alapvető jellegzetességét. A római fennhatóság súlyos gazdasági következménye az adóterhek növekedése volt. A Quirinius szíriai helytartó által elrendelt census (adóösszeírás, ez vallási értelemben is ellenkezést váltott ki a zsidókból²⁸) következtében a földadó (tributum soli) és a fejadó (tributum capitis) is sújtotta a lakosságot. A földbirtokviszonyok a hellenizálódás során jelentős változáson mentek keresztül. Megjelentek a nagybirtokok, amelyek tulajdonosai nemritkán a Római Birodalom fényűző helyein, főleg Itáliában éltek. Birtokaikat intézőkre, „sáfárookra” bízták, mint akik igazgatják és busás haszonnal működtetik palesztinai földterületeiket. Ez oly módon ment végbe, hogy az intézők bérlőknek adták ki a földet művelésre, aminek hasznát döntő mértékben az intézőknek kellett beszolgáltatni. Ez egyféle adó volt, aminek mértékét a sáfárok határozták meg. Ennek nyomait látjuk az evangéliumban, a hamis sáfár történetében. Az adóztatás általánosan elterjedt formája volt az adóbérleti rendszer. Ennek lényege az volt, hogy az adó és a vámok beszedésének jogát egy évre egy bizonyos összegért meg lehetett vásárolni (Galileában például Heródes Antipásztól). Ezek a kisadóbérlők (bibliai szóhasználat: vámszedők) vetették ki és szedték be az egyes adófajtákat és vámkokat, amelynek mértékét meglehetősen önkényesen határozták meg, hiszen saját haszonra is dolgoztak. A többlet jelentette a jövedelmüket, és jellemzően ez

²⁸ Ld. 2Sám 24. A nem az Örökkévaló által elrendelt népszámlálás bűnnek számít.

a többlet jelentős mértékű volt. Erre utal a Talmudban fellelhető megjegyzés, amely szerint ha egy vámszedő a farizeusokhoz akar csatlakozni, hagyjon fel tevékenységével, és kártalanítson mindenkit. Az Újszövetségben Zákeus története mutat hasonló jellegzetességet. A társadalmi és gazdasági krízist jól jellemzik Jézus példázatainak képi elemei. A piactéren napszámra várakozó férfiak a szőlőmunkások példázatában (Mt 20,1–16) azt jelzik, hogy a munkanélküliség még az egyébként bőven termő Galileát is sújtotta, nehéz helyzetbe sodorva a lakosság jelentős részét. Ezzel szemben a vagyonos rétegről, a gazdag földbirtokosokról nem egy példázatban mint a hallgatók által jól ismert szereplőkről van szó (pl.: Lk 12,16–21, Lk 16,19–31). Még azok is, akiknek volt saját földjük, verejtékes munkával, a sikertelenség komoly esélyével tudtak csak dolgozni (Mt 13,3–9). Az igazságszolgáltatás esetében is tapasztalható rendellenesség. A korrupció és a részrehajlás ténye az evangéliumi szövegekből is kitűnik, például a hamis bíró példázatából. A krízishelyzet felerősítette az eszkatologikus váradalmakat, amelyek szerint az Örökkévaló közbe fog avatkozni, eljön és megítéli a népeket, így az egyént is. A jövő félelmetes, és az igazság lelepleződését, feltárlását és ennek eredményeként az ítéletet hordozza. A hívő feladata erre az ítéletre felkészülni. Keresztelő Jánosra is ez az apokaliptikus prófétai lelkület volt jellemző azzal a sajtósággal, hogy az Örökkévaló előtti igaz mivoltot a keresztelés aktusával kell nyilvánítani. A názáreti Jézus ehhez képest teljesen más életvitelt képviselt. Egyetértett azzal, hogy a társadalmi krízis megoldása a mennyei világ megjelenése, ez azonban más reakciót váltott ki nála. Jézus örömteli várakozással tekintett a jövőre, és erre az öröme biztatta az embereket. Azt hirdette, hogy a mennyei világ, amit Mennyei országának nevezett, olyan közel van, hogy csupán be kell lépni ebbe a világba. Gyakran hasonlította a menyegzőhöz ezt az országot, szívesen élt a bőség, a terített asztal képével. Örömmünepet jelent, ha egy bűnös megtér, gazdag lakoma és felhőtlen örvendezés kíséri az „elveszett bárány” megtalálását. Ezt az örömet Jézus az asztalközösségeiben látványosan meg is élte. A bűnös megtérése feletti öröm egy-egy lakomában (ami lehet, hogy külsőségeiben szerény étkezés volt) nyilvánult meg. Zákeus esete, a Lévi elhívását követő asztalközösség a „bűnösökkel” (Mk 2,13–17) ennek érzékletes példái.²⁹ Arnold Greeley népszerű Jézus-könyvében pontokba szedve foglalja össze Jézus üzenetét, amely ilyen módon méltán nevezhető evangéliumnak, örömhírnek. 1. Életünket át kell alakítanunk, mert közel van Isten országa. 2. Megvirradt az üdvösség napja. 3. Isten uralma mindenekelőtt irgalmában és emberszeretetében

²⁹ Az asztalközösség szerepéről bővebben BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei* (Budapest: Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993), 87–113.

mutatkozik meg. 4. Bármekkora ellenállásba is ütközik, Isten országa mindenképpen győz. 5. Az üdvösség és a győzelem híre óta minden okunk megvan az örömré.³⁰

Az ítélet komolyságát hirdető Jánost és az ítéletben levő megbocsátás örömet hirdető Jézust a hatalom egyaránt veszedelmesnek ítélte, és kíméletlenül megölte. Jánost a kollaboráló zsidó uralkodó, Jézust a kegyetlen római helytartó egyaránt hatalomféltésből állította félre az útból. Követőik azonban nem tűntek el, mesterük örökségét továbbvitték. Az örökségek hamarosan találkoztak, és dacára az eleinte meglevő rivalizálásnak – részben legalábbis – összefonódtak. A kereszténység magába olvasztotta Keresztelő János személyének emlékét, részévé tette a Jézusról szóló hagyománynak. Ennek azonban nagy ára volt: feladta mesterének elemi erejű örömhírét, és azonosult a Keresztelő végítéletet váró üzenetével. Csak most már nem egy különleges mennyei lény, hanem a diadalmasan visszatérő názáreti Jézus fogja megítélni az „élőket és holtakat”. A Keresztelő gyülekezete, a rivális gyülekezet eszmei értelemben felülkerekedett a Jézus-követők csoportján.

³⁰ Arnold GREELEY, *The Jesus Myth*, idézi NYÍRI Tamás, *Ki ez az ember?* (Budapest: Szent István Társulat, 1976), 31.

A társadalomtudományi kritika a bibliaértelmezés szolgálatában²

A bibliai hermeneutikai módszerek sorában a társadalomtudományi kritikát gyakran a történetkritika továbbfejlesztésének tekintik, amely a bibliai szövegek értelmezése rendjén kiemelten a bibliai kor társadalmi viszonyainak kontextusában találja meg az értelmezés hivatkozási keretét. Ennek az értelmezésnek elsődleges célja, hogy beemelje a megértési folyamat homlokterébe azokat a közösségi jelentéseket és értékeket, amelyek a bibliai szövegek eredeti mediterrán kulturális kontextusából származtathatók. A 20. század végi „nyelvi fordulatot” követően, amely egy új tudat kezdetét jelentette a hermeneutikában, sőt az újszövetségi tanulmányok számára új ismeretelméleti keretet biztosított, a „kulturális fordulat” nyilvánvalóvá vált.³ Ennek eredményeként egyre több kutató „az embereket

¹ Czire Szabolcs (1973, Székelykeresztúr) egyetemi tanár a KPTI-n, a Budapesti Unitárius Egyházközség vezető lelkésze. Elérhetősége: cziresza@proteo.hu

² A tanulmány a 33. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia angol előadásának szerkesztett magyar változata. Vö. „Social Scientific Interpretation. Foundations and Perspectives”, in *Biblical Interpretation. Eras, Methods, Contexts. Essays in Honor of György Benyik for His Sixty-eighth Birthday III.*, szerk. SZÖNYI Etelka (Szeged: JatePress, 2020), 647–659.

³ A kulturális fordulat bibliai hermeneutikai hatásainak elemzéséhez lásd Dale B. Martin kötetének bevezető tanulmányát: Dale. B. MARTIN, Patricia COX MILLER, szerk., *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography* (Durham: Duke University Press, 2005), 1–21. A „nyelvi fordulat” eredete Ludwig Wittgensteinnel függ össze, de a kifejezést az M. Richard ROTRY szerkesztésében megjelent 1967-es *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (Chicago: Chicago University Press, 1967) kötetében használja először. Lásd továbbá: Jeremy PUNT, „A Cultural Turn in New Testament Studies?” *HTS Theological Studies* 72., 4. (2016): 1–7. Itt jegyezzük meg, hogy amennyiben ezt nem jelezzük másként, az idegen nyelvű szövegek magyar megfelelőjét a magunk fordításában adjuk közre – Cz. Sz.

„...have come to view human beings as historical creatures located within the complex matrices of particular cultures and social worlds [...] located, particular, pluralistic, and thoroughly historical nature of human existence, experience, and knowledge.” Sheila GREEVE DAVANEY, „Theology and the Turn to Cultural Analysis”, in *Converging on Culture. Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*, szerk. Delvin BROWN, Sheila GREEVE DAVANEY, Kathryn TANNER, AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Series (Oxford: Oxford University Press, 2001), 3–16., 5.

történelmi lényeknek tekinti, akik meghatározott kultúrák és társadalmi világok összetett mátrixaiban helyezkednek el”, és egyre többet foglalkoznak az „ember lokális, partikuláris, pluralista, egyszersmind az emberi létezés, tapasztalat és tudás mélyen történelmi természetével”.⁴ Ezáltal – a történetkritika meglévő módszerei mellett – olyan új bibliakritikai megközelítés épült fel, amely a társadalomtudományok elméleti kereteit használja, mint amilyenek a társadalmi/kulturális antropológia, szociológia, vagy a különféle gazdasági, vallási és politikai társadalomelméletek. Ennek a sokrétű, interdiszciplináris hermeneutikának az általános megjelölésére alkotta meg a „társadalomtudományi kritika” elnevezést John H. Elliot 1986-ban, mely megnevezés azóta széles körben elfogadottá vált.⁵

A társadalomtudományi kritika jelentkezése és megerősödése

A társadalomtudományi kritika bibliakutatáson belüli kibontakozása és fejlődése a 20. század második felére datálható. Ebben az időszakban egyre inkább fókuszba került a bibliai szövegek és hagyományok társadalmi és kulturális kontextusainak fontossága. Ezt korábban a történetkritika a *Sitz im Leben* kifejezéssel jelölte. Tágabb értelemben a társadalomtudományi kritika előtörténetét egészen a kezdetekig visszakövethetjük, ahogy azt Elisabeth Schüssler Fiorenza is hangsúlyozza: „Nem gondolom, hogy létezik történelmi kutatás a társadalmi vagy szociológiai tudatosság és fogalomalkotás nélkül. Például a historiográfia mint diszciplína a nemzetállamiság és az ahhoz kapcsolódó identitás koncepciójával összefüggésben bontakozott ki, ez pedig társadalmi vagy szociológiai koncepció.”⁶

⁴ John Hall ELLIOTT, „Social-scientific Criticism of the New Testament. More on Methods and Models”, in *Social-scientific Criticism of the New Testament and its Social World*, szerk. uő, Semeia 35 (Decatur, GA: Scholars Press, 1986), 1–33.

⁵ Uo. Elliott első változatként a „szociológiai kritika” (*sociological criticism*) kifejezést javasolta az ő német akadémiai tanulmányai hatására. Lásd Uő, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress, 1981). Magyarázata szerint úgy, ahogy a nagyobb európai nyelvek használatában különbség van a politika (*politics*) és a politikai (*political*) kifejezések között, úgy az amerikai egyetemen a „szociológiai” (*sociological*) megjelölés az Újszövetség társadalomtudományi tanulmányozására való hivatkozásként félrevezető volt. Az általánosabb „társadalomtudományi” (*social-scientific*) megnevezés sokkal inkluzívabbnak bizonyult a széles palettát felölelő megközelítés gyűjtőfogalmaként, ezért az vált általánosan elfogadottá.

⁶ „I don't think there is a historical method without a social or sociological awareness and conceptualization. For example, historiography as a discipline has been conceptualized as one of national states and their identity, and that is a social or sociological concept.” Az

Az 1970-es évekre vált hangsúlyossá egy átfogó módszertan kidolgozásának az igénye, jöllehet – ahogyan más értelmezési területeken is – az egzegézis és a társadalomtudományok közelítése nem volt előzmények nélküli forradalmi újítás.⁷ Az előfutárok közé sorolhatóak olyan kiváló kutatók, mint a történész Ernst Troeltsch (1911), a szociológus Max Weber (1919), vagy közelebbről olyan bibliatudósok, mint William R. Smith vagy Adolf Deissmann, továbbá a chicagói iskola képviselői, mint Shirley J. Case vagy Donald Riddle, de akár olyan marxista szerző, mint Karl Kautsky, vagy olyan társadalomtörténész, mint Edwin A. Judge.⁸ A 1970-es éveket megelőzően a társadalomtudományi megközelítések mögött nem alakult ki átfogó, rendszerszerű módszertan.⁹ Ez a folyamat csak a 20. század utolsó három évtizedére érett be, amikorra is „határozott erőfeszítések irányultak a társadalomtudományok bibliai szövegek és környezetük tanulmányozására néző bevonására, illetve az ahhoz szükséges elméleti és módszertani keretek megalkotására.”¹⁰

Elfogadva Gerd Theissen – főként német tudományos perspektívából – született javaslatát,¹¹ az Újszövetség szociológiai értelmezésének kibontakozását három nagyobb korszakban határozhatjuk meg: 1870–1920; 1920–1970; 1970-től

idézet egy Dale B. Martin által készített akadémiai interjúban hangzott el. Dale B. MARTIN, „Social-scientific Criticism”, in *To Each Its Own Meaning, Revised and Expanded. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, szerk. Steven L. MCKENZIE, Stephen R. HAYNES (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 125–141., 125.

⁷ Az előzmények részletes áttekintéséhez lásd John Hall ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), kiemelten 17–35.: „The Recent Emergence of Social-scientific Criticism.”

⁸ A társadalomtudományi bibliakritika és a különféle tudományterületekről érkező előfutárok megközelítésének átfedéseit és eltéréseit részletesen elemzi: Robert MORGAN, John BARTON, „Theology and the Social Sciences”, in Uők, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 133–166.; Carolyn OSIEK, „The New Handmaid: The Bible and the Social Sciences”, *Theological Studies* 50., 2. sz. (1989): 260–278.

⁹ Számos kutató vitatja, hogy a társadalomtudományi kritika közvetlen előzményeként lenne értelmezhető a történeti iskolák többsége. Például Wayne Meeks így érvel: „A *Religionsgeschichtliche Schule* (vallástörténeti iskola) egy olyan eszmetörténeti és módszertani megközelítést követett, amelyből teljességgel hiányzott a szociológiai dimenzió. Vagy a formakritikusok, akik ugyan a *Sitz im Leben*ről beszéltek, nem alkalmaztak semmiféle szociológiai módszert annak meghatározására, hogy mi is volt a sajátos élethelyzet.” (Idézi MARTIN, „Social-scientific Criticism”..., 126.)

¹⁰ ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism...*, 18. „...clear efforts were undertaken to engage the social sciences and to lay out the theoretical and methodological foundation for a specifically social scientific study of the Bible and its environment.”

¹¹ Gerd THEISSEN, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics and the World of the New Testament*, ford. Margaret Kohl (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), 1–29.

napjainkig. Ha ezt párhuzamba állítjuk a világháborúk és következményeik által fémjelzett időszak tudományos lehetőségeivel, akkor könnyen megérthető, hogy a történeti Jézus-kutatáshoz hasonlóan az 1920-as évektől a 1970-es évekig a tudományos érdeklődés a korai kereszténység társadalmi dimenziói iránt csökkent. Ebben meghatározó szerepe volt a korszak legkiemelkedőbb bibliai tudósának, Rudolf Bultmannnak, akinek az érdeklődése más irányba terelte a bibliatudományt. Oscar Cullmann próbálkozását, hogy szociológiai dimenziót emeljen be a formakritikába, Bultmann ideológiai irányba eltérítette, ezáltal a szövegek közösségi beágyazásának (*Sitz im Leben*) kutatása inkább azok hitbéli helyzetének (*Sitz im Glauben*) meghatározására terelődött, miközben az újszövetségi kérügma jelentősen eltávolodott szociokulturális kontextusától.¹²

Gerd Theissen 1973-as úttörő tanulmánya¹³ után számos kutató beemelte látókörébe a társadalomtudományi értelmezés szempontjait. Egy átfogó felsorolás meghaladná jelen tanulmányunk kereteit,¹⁴ de célszerűnek látszik néhány kiemelkedő szerző és mű megemlítése. Ezek közé tartozik Wayne Meeks, aki Peter Berger és Thomas Luckmann¹⁵ elméletére építve írta meg tanulmányát, kitérve a János-evangélium szektariánus hátterére, amelyet ő leginkább az alászálló és felemelkedő Emberfia motívumán belül elemez (1972). Gerd Theissen 1976 és 1982 között több tanulmányt is publikált a Jézus-mozgalom társadalmi dinamikájáról. Fernando Belo felfedezte az adósságrendszert a Márk evangéliuma mögött (1974). John Gager a Jelenések könyvének társadalmi hátterét tanulmányozva számos társadalomtudományi elmélet használhatóságát mutatta fel, például a kognitív disszonancia, a karizmatikus tekintély vagy a millenarizmus (1975). Robin Scroggs a szektaelméletet alkalmazta a korai keresztény mozgalomra (1975), amit John Hall Elliott elemzése követett Péter első levelének háttéréről (1981). Bengt Holmberg Max Weber karizmaelméletét használta Pál apostoli tekintélyének értelmezési keretként (1980). Bruce Malina 1981 és 1986 között számos könyvet publikált az ókori mediterrán világ értékrendjéről és társadalmi dinamikáiról, ezzel mintegy kulturális antropológiai elméleti keretet alkotva az

¹² Uo.

¹³ „Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70., 3. sz. (1973): 245–271.

¹⁴ Számos átfogó bibliográfia áll az érdeklődő rendelkezésére, ezek korai áttekintéséhez megkerülhetetlen az itt is követett John Hall ELLIOTT, „Social-scientific Criticism. Perspective, Process and Payoff. Evil Eye Accusation at Galatia as Illustration of the Method”, *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 67., 1. sz. (2011): 4.

¹⁵ Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Anchor Books, 1966).

evangéliumok értelmezéséhez. Howard Clark Kee a kereszténység elterjedésének szociológiai dimenzióit elemezte (1980); Harold Remus pedig a csodák értelmezése mentén kibontakozó pogány–keresztény konfliktusokat vizsgálta (1983). Nagy-Britanniában Stephen Barton a páli levelek keresztről és feltámadásról szóló tanítását szociális-szimbolikus megközelítésben elemezte (1984), míg Norvégiában a skandináv iskola kései képviselői, köztük Halvor Moxnes az asztalközösség és más evangéliumi témák antik gazdasági beágyazását vizsgálta (1988). Az 1990-es évekre a legkülönbélebb társadalomtudományi perspektívájú elemzések vastkos bibliográfiával gazdagították a bibliaértelmezés szakirodalmát és kilátásait.

Szakmai közösségek és projektek

A különféle tudományos modellek bevezetése és az irodalom látványos bővülése a társadalomtudományi kritika művelését önreflexívebbé és módszertanilag megalapozottabbá formálta. A folyamatban fontos tényezőnek bizonyult több szakmai csoport létrejötte. Ezek közül a legfontosabb annak a nemzetközi tudóscsoportnak a felállása, amelyhez olyan nevek tartoznak, mint John H. Elliott, Bruce J. Malina, Jerome Henry Neyrey és John Pilch, és akiknek a munkássága a Context Group létrejöttéhez vezetett, amit A Biblia kulturális környezetének projektjeként határoztak meg. A Context Group 1986 óta évente találkozik, az egyre bővülő tagsága interdiszciplináris bibliai tanulmányokat publikál, amelyben a hagyományos egzegézis a társadalomtudomány módszereivel és modelljeivel kiegészülve jelenik meg.¹⁶

Egy másik fontos kezdeményezés volt az Amerikai Katolikus Bibliai Egyesület (Catholic Biblical Association of America) keretében létrejött Társadalomtudományok és az Újszövetség értelmezése (Social Sciences and New Testament Interpretation) nevű munkacsoportja, Bruce J. Malina vezetésével. Továbbá a Society of Biblical Literature keretében két szakmai csoport is létesült: az Ősegház és a judaizmus társadalomtörténete (Social History of Formative Christianity and Judaism), illetve az Újszövetség társadalomtudományi kritikája (Social-scientific Criticism of the New Testament) munkacsoportok.¹⁷

¹⁶ The Context Group. A Project on the Bible in its Socio-Cultural Context, <http://www.contextgroup.org/>, letöltve: 2024. január 2.

¹⁷ Kialakulásuk és működésük történetéhez lásd: John H. ELLIOTT, „From Social Description to Social-scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature

Számos egyetem saját kutatási projektet hozott létre, közülük az utóbbi időben a londoni Szent Mária Egyetemen a Judaizmus és Kereszténység Antikvitás Kutatóközpontja (Centre for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity)¹⁸ alakult meg.

Az elmúlt ötven év bibliahermeneutikai folyamatainak köszönhetően egyre általánosabb elfogadottságot nyert a felismerés, hogy a társadalomtudományi szempontok az egezetikai eszköztár szükséges és hasznos elemei. David Horrell 2002-es átfogó elemzésének konklúziójaként fogalmazza meg, hogy „a társadalomtudományok használata a korai kereszténység tanulmányozásában ma már széles körben elterjedt és szilárdan megalapozott”.¹⁹ Számos egyetem tananyagának szerves részét képezi, és így megszokottá vált, hogy a bibliai szövegek kulturális hátterének meghatározása szerves része az egezetikai folyamatnak.

A társadalomtudományi kritika körülírása

A társadalomtudományi kritika meghatározása rendjén a legtöbb szerző ma is Elliott széles körű meghatározásából indul ki: „A Biblia társadalomtudományi kritikája az egezetikai folyamat azon szakasza, amely a szöveg társadalmi és kulturális dimenzióit, valamint annak környezeti összefüggéseit elemzi a társadalomtudományok nézőpontjainak, elméleteinek, modelljeinek és kutatásainak felhasználásával.”²⁰ Ezt az általános meghatározást Bruce J. Malina a következőképpen konkretizálja: „A társadalomtudományi megközelítés célja az Újszövetség tanulmányozásánál az, hogy kiderítse, mi volt az eredeti hallgatóság megértése, amikor valaki az adott dokumentumokba foglaltakat hangosan megszólaltatta. [...] De a szövegek valójában nem beszélnek, még kevésbé gondolnak valamit. Csak az emberek beszélnek és adnak jelentést mondandójuknak. Ebből

Section 1973–2005”, *Biblical Theology Bulletin. A Journal of Bible and Theology* 38., 1. sz. (2008): 26–36.

¹⁸ Centre for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity, <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/jewish-and-christian-studies/overview.aspx>, letöltve: 2024. január 2.

¹⁹ David G. HORRELL, „Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement”, in *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, szerk. Anthony J. BLASI, Jean DUHAIME, Paul-André TURCOTTE (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002), 3–28., 24.

²⁰ ELLIOTT, *What is Social-scientific Criticism...*, 7. „Social scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyses the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences.”

következően tehát az lehet a bibliai értelmezés feladata, hogy kiderítse, mi lehetett az emberi beszéd vagy írás mögötti szándék egy adott időben és helyen a múltban. A teljes kérdéskör így foglalható össze: ki mit mondott (vagy írt) kinek, mikor, hol, miért, kinek az érdekében és milyen hatással? A »mikor« kérdés mint egy időrendi ajtó szolgál a történeti kritikához, amely a kronológiára épül. Azonban minden egyéb kérdés megválaszolása szükséges, ha egy kellően adekvát megértéshez kívánunk eljutni. A válaszok nyilvánvalóan az adott emberek társadalmi rendszerének ismeretét feltételezik.”²¹

Fontos hangsúlyozni, hogy a társadalomtudományi kritika nem egy új vagy önálló módszertani paradigmaként működik, hanem inkább a történetikritikai módszer részeként. Azonban egyedi dimenziót ad hozzá a társadalomtudományok, különösen a szociológia és kulturális antropológia szemléletével. Elliótt ezt a következőképpen írja körül: „Mint a történetikritikai egzegézis módszerének egyik alkotója, a társadalomtudományi kritika a bibliai szövegeket mint jelentést hordozó nyelvi képződményeket vizsgálja, amelyeket az alkotók és a közönség közötti közlésre szántak. Ebben a folyamatban nemcsak (1) a szövegek formájának és tartalmának társadalmi szempontjait vizsgálja, hanem a kommunikációs folyamatot befolyásoló tényezőket és a szándékolt hatásokat is, (2) a szöveg nyelvi, irodalmi, teológiai (ideológiai) és társadalmi dimenzióinak korrelációját, valamint (3) azt a módot, ahogyan ez a szöveg általi kommunikáció egyszerre volt egy adott társadalmi és kulturális kontextus tükrözése, illetve az arra adott válasz.”²²

²¹ Bruce J. MALINA, „Rhetorical Criticism and Social-scientific Criticism. Why Won't Romanticism Leave Us Alone?“, in *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, szerk. Stanley E. PORTER, Thomas H. OLBRICHT, *Journal for the Study of the New Testament / Supplement series 131*. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 72–101., 73. „The social-scientific approach to studying the New Testament has as its goal to find out what an initial audience understood when it heard some person read a given document aloud. [...] But texts really do not say anything, much less do texts mean to say anything. It is only persons who say and mean to say. Presumably, then, the problem in biblical interpretation is to find out what persons meant as they spoke or wrote to each other at a given time and place in the past. The full set of questions involved would be: who said (or wrote) what to whom, when, where, why, to whose benefit and with what effect? The »when« question serves as a chronological door leading to general historical criticism rooted in chronology. However, for some adequately meaningful interpretation, it seems that answers to all the rest of the questions would be necessary. And the task of discovering those answers obviously requires knowledge of the social system of a given group of people.”

²² Uo. „As a component of the historical-critical method of exegesis, Social-Scientific Criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to

A szándék világos: évszázadokon keresztül az értelmezők, bár érzékelték a bibliai szövegek társadalmi aspektusait, elemzéseik többnyire megmaradtak az eszmei, teológiai gondolatiség területén. Ahogy Robin Scroggs fogalmazza: „Sokak számára az újszövetségi teológiai diszciplína az eszmék történeteként egyfajta módszertani doketizmusként működött, mintha az elemzés tárgyaként megjelenő személyek tudata és szelleme az egyén és közösség testétől függetlenül létezett volna. A korai kereszténységre irányuló szociológiai érdeklődés nem azt jelenti, hogy az elemzés megpróbálja a kereszténység valóságát társadalmi dinamikára redukálni; sokkal inkább a másik irányú redukcionizmus elleni törekvés-ként értendő, amely a kereszténység valóságát megpróbálta pusztán belső-spirituális vagy önálló gondolatrendszerként megragadni. Röviden, a korai kereszténység szociológiája össze akarja kapcsolni újra a testet és a lelket.”²³

Elvi szinten evidensnek tűnik, az elemzés szintjén mégis sajátos figyelmet és módszertani ismeretet igényel annak a ténynek a komolyan vétele, amely szerint minden szentírási szöveg az eszmei tartalom mellett, vagy még pontosabban, annak hordozójaként társadalmi természetű valóságot ír le. Így minden bibliai szöveg nem csupán „irodalom”, hanem egyúttal társadalmi és retorikai képződmény is, társadalmi, literális és ideológiai (teológiai) vonatkozásokkal. Ennek

communicate between composers and audiences. In this process it studies not only (1) the social aspects of the form and content of texts but also the conditioning factors and intended consequences of the communication process, (2) the correlation of the text's linguistic, literary, theological (ideological), and social dimensions and (3) the manner in which this textual communication was both a reflection of and response to a specific social and cultural context, that is, how it was designed to serve as an effective vehicle of social interaction and an instrument of social as well as literary and theological consequence.”

A mikro- és makrotársadalmi vetületek áttekintéséhez lásd: CZIRE Szabolcs, „Makroszociológiai vizsgálódások a Jézus-kori Galileában. Társadalmi rétegződés és az evangélisták meggyőzési stratégiái”, *Keresztény Magvető* 112., 1. sz. (2006): 5–23.; Uő, „Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói. Becsület és szégyen, kollektív személyiség”, *Keresztény Magvető* 112., 3. sz. (2006): 256–271.

²³ Robin SCROGGS, „The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research”, *New Testament Studies* 26., 2. sz. (1980): 164–179., 165–166. „To some it has seemed that too often the discipline of the theology of the New Testament (the history of ideas) operates out of a methodological docetism, as if believers had minds and spirits unconnected with their individual and corporate bodies. Interest in the sociology of early Christianity is no attempt to limit reductionistically the reality of Christianity to social dynamic; rather it should be seen as an effort to guard against a reductionism from the other extreme, a limitation of the reality of Christianity to an inner-spiritual, or objective-cognitive system. In short, sociology of early Christianity wants to put body and soul together again.”

megfelelően minden szöveg üzenet közvetítésére szolgál, tehát a társadalmi kommunikáció eszköze, mégpedig azzal a szándékkal, hogy meghatározott viselkedésre és cselekedetekre inspirálja az embereket, akik ennek következtében egy újfajta társadalmi interakcióban vesznek részt. Mivel a bibliai szövegek egyszerre leképeződései és serkentői a közösségi viszonyoknak, értelmezésük rendjén megkerülhetetlen a célzottan társadalomtudományi dimenzióra kiterjedő egzegézis bevezetése.

Az elmúlt évtizedek módszertani vitái azt mutatják, hogy bár egyértelműnek tűnik a fenti meghatározás és egzegetikai szándék mind az egyes szövegek, mind a mögöttük álló társadalmi környezet elemzése szintjén, a társadalomtudományi kritika tényleges alkalmazása már közel sem olyan egyértelmű. A legfőbb nehézséget a szövegek keletkezésének időbeli távolsága jelenti, ami legalább két szinten jelent kihívást: irodalmi és történelmi szinten. Éppen ezért a társadalomtudományi kritika mindkét terület szakdiszciplínáitól igyekszik megkülönböztetni magát.

Az irodalomkritikai megközelítésekkel való átfedés és különbség felmutatására nagyszámú módszertani tanulmány tett kísérletet.²⁴ Vernon Robbins a legfőbb különbséget a két módszertan figyelmének irányában, illetve a számukra jelentést hordozó elemek eltérésében igyekszik megragadni: „Az irodalomkritikusok nyelv és irodalom felől indulva igyekeznek belépni a szöveg nyelvi rendszerébe; a társadalomtudományi kritikusok a társadalmi és anyagi adatokkal kezdik a vizsgálódást, hogy aztán az általuk reprezentált világhoz hozzáférjenek a szövegen belül. [...] A társadalomtudományi kritikusok az emberi cselekvés aspektusait először a szövegen kívüli társadalmi valóság szintjén igyekeznek beazonosítani, majd ezt a »világi« jelenségekört alkalmazzák a szöveg aspektusaira. [...] Az irodalomkritikusok viszont a szövegen belüli verbális jeleket elemzik, majd ezeket a »verbális jeleket« alkalmazzák a szöveg egészének megértésére.”²⁵ A fő különbség tehát részint az értelmezés áramlási irányában, részint

²⁴ A folyamat kritikai értékeléséhez és átfogó bibliográfiához lásd: Vernon K. ROBBINS, „Social-scientific Criticism and Literary Criticism. Prospects for Cooperation in Biblical Interpretation”, *Modelling Early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its Context*, szerk. Philip F. ESLER (London-New York: Routledge, 1995), 274–289. Konkrét témán keresztül elemzéshez lásd: Magnus ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge Early Church Monographs (London: Routledge, 2003), kiemelten 1–17.

²⁵ ROBBINS, „Social-scientific Criticism...”, 283. „Literary critics begin with language and literature to gain entrance into the verbal signs in the text; social-scientific critics

az objektívalódott jelentéshordozók megkülönböztetésében áll. Bruce Malina tovább árnyalja az irodalomkritika és a társadalomkritika közti szemléleti és módszertani különbséget abból az alapállásból, hogy – véleménye szerint – a szövegek önmagukban nem tesznek semmit, csak az emberek tesznek. És mivel nincs közvetlen hozzáférésünk azokhoz az emberekhez, akik a szövegek mögött állnak, ezért a szövegeken keresztül kell nekünk újraéleszteni az általuk használt verbális jeleket. Ehhez azonban csak úgy férünk hozzá, ha értelmezőként egy időben vesszük figyelembe az ő társadalmi helyzetüket, és a sajátunkat, értelmezőként is. Ez a kettős éberség a társadalomtudományi kritika egyik sajátos vonása, amelyből elindulva Malina a következő fontosabb területeken állítja szembe a társadalomkritikai értelmezést az irodalomkritikai szemlélettel:²⁶

begin with social and material data in the world to gain access into the represented world in the text. [...] Social-scientific critics personify aspects of human activity in the social world outside of text and transfer this ‘worldly’ mode of personification onto aspects of a text. [...] Literary critics, in contrast, personify verbal signs in text and transfer these personified aspects of ‘verbal signs’ onto texts.”

²⁶ MALINA, *Rhetorical Criticism...*, 98.

Social-scientific criticism

Meaning derives from and is embedded in the social group.

The world functions in the way persons are enculturated to believe that it functions.

There are socially rooted preexisting patterns for morality.

Human perception of reality is simultaneously subjective, objective, and social.

The mind has access to itself, society, and objective reality.

Reality is socially interpreted.

Objective knowledge derives from social interpretation

The social must be evaluated and may be trusted.

Science is a way of knowing, controlling, and predicting.

Sociology and cultural anthropology consist of valid generalizations about human social behavior.

Literary criticism

Meaning derives from and is embedded in individual experience.

Personal experience indicates that the world does not function in the way persons have been enculturated to believe that it functions

Just as there are no preexisting patterns for art, so too there are no preexisting patterns for morality

Human perception of reality is essentially subjective.

The mind essentially has access only to itself.

Reality is socially constructed.

Objective knowledge is an illusion.

The social is untrustworthy; only the true self is to be trusted.

Science is a way of smothering personal knowledge and experience.

Since persons are unique, it is impossible to produce any valid generalizations about human social behavior.

Társadalomtudományi kritika

A jelentést a közösségbe ágyazottan találjuk, ezért azt onnan kell kinyerni.

Az egy közösségben szocializálódott emberek úgy vélik, a világ olyan módon működik, ahogyan azt ők gondolják.

A közerkölcsnek vannak előzetesen rögzült társadalmi mintázatai.

Az emberi valóságérzékelés egyszerre szubjektív, objektív és társadalmi.

Az elmének hozzáférése van önmagához, a társadalomhoz és az objektív valósághoz.

A valóság társadalmilag közvetített (értelmezett).

Az objektív ismeret a társadalmi értelmezésből származtatható.

A társadalmi tényezők értékelendők és megbízhatóak.

A tudomány egy módja a tudásnak, ellenőrzésnek és előrejelzésnek.

Emphasis on what each individual has in common with others and in difference from others, a preoccupation with the social, socialized, and unique self.

Emphasis on what each individual has in difference from others, a preoccupation with the unique self.

Each work of art does not have its own aesthetic law, and each person must comply with objective moral standards.

Irodalomkritika

A jelentést az egyéni tapasztalatba ágyazottan találjuk, ezért az onnan kell kinyerni.

Az egyéni tapasztalat azt mutatja, hogy a világ nem úgy működik, ahogyan az egy közösségben felnőtt emberek vélik.

Ahogy nincsenek előre létező mintázatok a művészet számára, úgy nincsenek előre létező mintázatok morális szempontból sem.

Az emberi valóságérzékelés alapvetően szubjektív.

Az elmének alapvetően csak önmagához van hozzáférése.

A valóság társadalmilag konstruált.

Az objektív ismeret illúzió.

A társadalmi tényezők nem megbízhatóak; csak önmagunkban lehet megbízni.

A tudomány egy módja annak, hogy elfojtsa a személyes tudást és tapasztalatot.

Each work of art must have its own aesthetic law, and each person must, within obvious limits, determine his or her own moral standards.

A szociológia és a kulturális antropológia az ember társadalmi viselkedéséről érvényes általánosításokat fogalmaz meg.	Mivel a személy egyedi, lehetetlen érvényes általánosításokat tenni az ember társadalmi viselkedéséről.
Az egyének közös és eltérő vonásaival való foglalkozás a társas, szocializált és egyedi önmagunkkal való foglalkozás.	–
Az egyének másoktól való eltérését vizsgálva egyedi önmagunkat vizsgáljuk.	–
A műalkotásoknak nincs saját esztétikai törvényük, és minden egyes személynek meg kell felelnie az objektív erkölcsi normáknak.	Minden műalkotásnak megvan a maga saját esztétikai törvénye, és minden egyes személynek meg kell alkotnia, adott korlátokon belül, a saját erkölcsi normáit.

Számos társadalomtudományi kritikus fontosnak tartja a társadalomtörténettől való elhatárolódást, mivel az utóbbi a szövegek értelmezése rendjén explicit módon nem alkalmazza a társadalomtudományok modelljeit és más eszközeit.²⁷ Ahogy John Gager fogalmaz: „A korai kereszténység minden szociológiai megközelítése a társadalmi tényeknek *magyarázatára* törekszik, míg a történelmi megközelítésnek nem feltétlen kell többet felvállalnia, mint a releváns társadalmi adatok *leírása*. A két megközelítés természetesen nem ellentétes. De nem is azonos.”²⁸ Elliott továbbmegy, és a tisztánlátást segítő a következőképpen aposztrofálja a társadalomtudományi módszertannal végzett kutatást: „Egy kutatás sem tekinthető társadalomtudományinak, anélkül és amíg nem mutat fel valamely társadalmi jelenségre mutató hipotézist, egy olyan hipotézist, amely irányítja az adatok gyűjtését, majd ezeket az adatokat használja a társadalmi je-

²⁷ Philip F. ESLER, „Social-scientific Approaches”, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, szerk. Stanley E. PORTER (London–New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2007), 337–340., 340.

²⁸ „Any sociological approach to early Christianity will be concerned with explanations of social facts, whereas a social history need not concern itself with anything more than a description of the relevant social data. The two approaches are certainly not antithetical. But neither are they identical.” John GAGER, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979), 175. [Kiemelés hozzáadva, Cz. Sz.]

lenségek kapcsolatának, jelentésének és funkciójának szemléltetésére és magyarázatára.”²⁹

Lényegében ennek szellemében fogalmazódnak meg a társadalomtudományi kutatási célt és módszertant szem előtt tartó osztályozási javaslatok. A legelső ilyen átfogó, egyszerismind leghivatkozottabb kutatási spektrumot felvonultató osztályozást – Jonathan Smith és Philip Richter korábbi javaslataira építve³⁰ – John H. Elliott fogalmazta meg még 1993-ban.³¹ Ő az alábbi öt kategóriát tartja fontosnak nevesíteni:

1. Társadalmi kérdés vizsgálata, „általában valamely jellegzetesség vagy jellegzetességek illusztrálására az ókori társadalomról, de az adatok tényleges társadalomtudományi elemzése, szintetizálása és magyarázata nélkül”;

2. Tanulmányok, amelyek „egy adott kor, mozgalom vagy csoport társadalomtörténetét próbálják meg leírni”, de túlnyomórészt történelmi fogalmi keretben „társadalomelméletek és modellek elkerülésével”;

3. Tanulmányok a „korai kereszténység társadalmi szerkezetéről” és az „egyes közösségi erőkről, amelyek azok keletkezéséhez és a társadalmi intézmények létrejöttéhez vezetnek”, amelyek magukba foglalják „a társadalomelméletek és modellek tudatos használatát”;

4. Tanulmányok, amelyek az Újszövetség világához tartozó „társadalmi interakciókat meghatározó közösségi és kulturális szokásokra, normákra fókuszálnak”;

5. Tanulmányok, amelyek „társadalomtudományi módszertant, elméletet és modellt használnak” a bibliai szövegek elemzésében.

Az elmúlt évtizedekben számos finomítás történt a társadalomkritikai kutatás módszertanán belül. Például Elliott osztályozására építve és annak ellenében

²⁹ „...study is not social-scientific unless and until it presents a hypothesis concerning a relationship of some social phenomena, a hypothesis that guides a collection of data that are then used to illustrate and explain the relation, meaning and function of the social phenomena.” ELLIOTT, *From Social Description to...*, 5.

Lásd még: Andries Gideon VAN AARDE, „Methods and Models in the Quest for the Historical Jesus. Historical Criticism and/or Social Scientific Criticism”, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 58., 2. sz. (2022): 419–439.

³⁰ Jonathan Z. SMITH, „The Social Description of Early Christianity”, *Religious Studies Review* 1., 1. sz. (1975): 19–25.; Philip J. RICHTER, „Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament”, *Religion* 14., 1. sz. (1984): 77–90.

³¹ Uo., 18–20.

érvelve Ralph Hochschild 1999-ben egy négyzettrácsos modellt kínált.³² Ennek a modellnek két tengelye van, a módszertani és a hermeneutikai tengely, a következők szerint: társadalmi leíró (*sozialdescriptiv*) és társadalmi kerügmotikus (*sozialkerygmatisch*), illetve társadalomtudományi (*sozialwissenschaftlich*) és materialista (*materialistisch*). Hochschild az első két kategóriát módszertanilag konzervatívnak mutatja be, mint amelyek szándékosan kerülnek a társadalomtudományi modellek használatát, míg az utolsó két kategóriát módszertanilag innovatívnak tekinti, mint amelyek több társadalomtudományi modellt is használhatnak egy-egy kutatás rendjén. Hermeneutikai alapállásukat tekintve pedig a második és a negyedik kategória kiemelt figyelmet fordít a vizsgált szövegek kortárs világra gyakorolt hatására, míg az első és a harmadik kategória igyekszik az értelmezés rendjén időben távolítani a szövegeket.

A módszertani vitát újabb és újabb kérdések tisztázása finomítja, de az egyik markánsan kirajzolódni látszó választóvonalat a társadalomtudományi modellek használata alkotja. Ehhez járult hozzá David Horell érvelése, aki az általában vett történelmi és a konkrétan vett társadalomtudományi megközelítés közti különbség megragadásában a következőre helyezi a hangsúlyt: „minden történelmi kutatás a kutató által képviselt módszerek, előfeltételezések és meggyőződések vezérlésével történik, és a pusztán empirikusnak beállított érdeklődést az (implicit) elmélet elrejtésének lehet tekinteni, amit egy kutatási módszerekre tudatos kutatás nyíltan vállal és azt mindenkor a kritikai vizsgálat számára hozzáférhetővé tesz.”³³ Egy társadalomtudományi megközelítésnek – Horell érvelése szerint – mindig az elméleti keretek, tudományos modellek bemutatásával kell kezdődnie. A társadalomtudományi megközelítést alkalmazók között pedig a két fő táborot leginkább a modellek alkalmazásának vagy nem alkalmazásának gyakorlata határozza meg. De a belső irányvonalakra külön is érdemes kitérni.

³² Ralph HOCHSCHILD, *Sozialgeschichtliche Exegese: Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Freiburg: Universitätsverlag, 1999), 24., 243.

³³ David G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 26–31. „...any approach to history is guided by the methods, presuppositions and convictions of the researcher, and the adoption of a merely empirical interest in the data must be seen as a concealment of (implicit) theory, which theoretically-conscious works aim to render perspicuous and therefore open to critical scrutiny.”

Fő irányvonalak

Az első nagy „szakadék” egészen 1973-ig vezethető vissza, amikor a Society of Biblical Literature megalapította a Korai kereszténység társadalmi világa (*The Social World of Early Christianity*) elnevezésű kutatócsoportot, Wayne Meeks és Leander Keck vezetésével. Hamarosan felszínre került a vita, amelyben a kutatásban részt vevők egyik csoportja a saját munkásságát inkább „társadalomtörténet”, míg a másik inkább a „társadalomtudomány” kategóriáján belül helyezte el.³⁴ Ezt követően a módszertani kérdés került a viták középpontjába. Többen aggodalmukat fejezték ki, köztük Edwin Judge is, hogy a társadalomtudományi modellek és elméletek alkalmazásával rákényszerítenek valami azoktól idegent az antik forrásokra.³⁵

Tekintve, hogy a társadalomtudományi „tábor” képviselői épp fordítva érveltek, azaz hogy a tudományos modellek nyílt felvállalása és következetes alkalmazása teszi lehetővé az anakronizmus elkerülését, és ilyen módon az antik források saját kulturális környezetükön belüli hiteles értelmezését, a „modell” jelentésének a tisztázása vált szükségessé. Ugyanis mint kiderült, az egyesek számára a nagy körületekintéssel megalkotott kutatási módszer elméleti keretét jelentette, míg mások számára a társadalomtörténet eszköztárának rugalmas használatát, ismét másoknak pedig egyszerűen a szerzői előfeltevéseket.³⁶

Az 1990-es évekre a módszertani vita mentén két – időnként egymással átfordásban megjelenő – nagyobb megközelítési mód vált dominánssá az Újszövetség társadalomtudományi hermeneutikáján belül: az ún. szociokulturális antropológia és az ún. társadalomtudományi egzegézis.³⁷

A szociokulturális bibliai antropológiai megközelítés általában olyan témákra fókuszál, amelyek a kulturális/szociális antropológia szélesebb területé-

³⁴ A társadalomtörténet művelői közé sorolható Wayne Meeks, John Gager vagy Howard Kee, míg a szigorúbb értelemben vett társadalomtudományi megközelítést alkalmazók közé olyanok sorolhatóak, mint John H. Elliott, Jerome H. Neyrey, Bruce J. Malina, Antoinette Wire vagy a The Context Group kutatóinak többsége.

³⁵ Edwin A. JUDGE, „The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History” *Journal of Religious History* 11, 2. sz. (1980): 201–217., 210. Cyril S. RODD hasonló aggodalmat fogalmazott meg: vajon az ókori források elegendő adatot szolgáltatnak-e a társadalomtudományos elemzéshez, és időnként nem kerülünk abba a helyzetbe, hogy egy elmélet vagy modell használatával próbáljuk a hiányzó bizonyítékokat pótolni? Lásd: Cyril S. RODD, „On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies”, *Journal for the Study of the Old Testament* 6, 19. sz. (1981): 95–106.

³⁶ Vö. MARTIN, „Social-scientific Criticism”..., 129–131.

³⁷ Socio-cultural anthropology, social-scientific exegesis.

hez tartoznak. Ebben a vonulatban olyan művek emelkednek ki, mint a John J. Pilch és Bruce J. Malina által szerkesztett *Handbook of Biblical Social Values* [A Biblia társadalmi értékeinek kézikönyve] című könyv.³⁸ A mű célja az, hogy „leírja az Újszövetségben kiemelkedő, és a Biblia egészében gyakran hivatkozott társadalmi értékeket”. Például a könyvben tárgyalt néhány érték, amelyek többnyire párban, bináris ellentétben kerültek bemutatásra: tisztelet/szégyen, individualizmus/diadizmus, létezés/cselekvés, de helyet kaptak olyan témakörök is, mint a társadalmi címkézés vagy a devianciaelméletek), továbbá társadalmi intézmények (például templom/háztartás, patrónus-kliens kapcsolatok), illetve társadalmi dinamikák (például az író társadalmi helyzete, státusztranszformáció és rítuselmélettel megvilágított szövegek). Stanley Esler összegzésében „ezek a művek a bibliai szövegeket olyan társadalmi szcenáriókként olvassák, amelyeket a csoportorientált és becsületfókuszú kulturális milió hat át, amelyben a javak korlátolt mértékben állnak rendelkezésre, és ahol a patrónus-kliens kapcsolatokban próbálnak boldogulni”.³⁹ Ezekben a művekben gyakran találkozunk az „alacsony kontextusú társadalmak” és a „magas kontextusú társadalmak” kifejezéssel. Az alacsony kontextusú társadalmak részletekben gazdag szövegeket állítanak elő, míg a magas kontextusú társadalmak vázlatos és sejtető szövegeket hoznak létre. Kutatóink szerint a Biblia – más mediterrán kultúrák szövegeihez hasonlóan – magas kontextusú kultúrában keletkezett, ezért a társadalomtudományi megközelítés célja nem lehet más, minthogy kitöltse a magas kontextusú dokumentumok hiányzó részeit az adott kultúra minél pontosabb ismereteiből származó részletekkel. A modern olvasó számára nehézséget jelent, hogy a Biblia egy kulturálisan meghatározott könyv, amely egy mienktől eltérő helyen és távoli időben keletkezett. A jelentés összes kulturális feltételét csak az eredeti szerző és az eredeti hallgató ismerte. Ezért a modern olvasónak érzékenynek kell lennie a mediterrán kultúrák és a nyugati kultúrák közötti kulturális távolságra és sokszínűsége.⁴⁰

³⁸ John J. PILCH, Bruce J. MALINA, szerk., *Handbook of Biblical Social Values* (Peabody, Ma: Hendrickson Publishers, 1998). Korábbi, hasonló témákat tárgyaló mű: Bruce J. MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox/London: SCM, 1981). Továbbgondolása, kiegészítése: John J. PILCH, *A Cultural Handbook to the Bible* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012).

³⁹ ESLER, „Social-scientific Approaches”, 339. „...seek to read biblical texts with social scenarios originating in a group-oriented and honor-focused culture, where all goods are thought to exist in limited quantities and patron-client relations are entered into as a way of coping with such feature.”

⁴⁰ Uo.

Az ún. „társadalomtudományi egzegézis” elsődleges fókusza egzegetikai, azaz a bibliai szövegek jelentésének minél teljesebb feltárása és interpretálása a célja, de teszi mindezt a történetkritika más módszereivel karöltve, mint amilyenek az irodalmi, forráskritikai, hagyománytörténeti, forma- és kiadástörténeti, retorika- és eszmetörténeti (ideológiai/teológiai) megközelítsek. Ugyanakkor a társadalomtudományi egzegézis szociológiai is abban az értelemben, hogy az egzegetikai eljárás rendjén a társadalomtudományok előfeltételezéseit, elemzési módszereit és összehasonlító modelljeit alkalmazza.

A társadalomtudományos egzegézis számos előfeltételezésből indul ki, amelyek nemcsak a szövegre nézve tekint kötelező kiindulópontnak, hanem az értelmező személyére és élethelyzetére nézve is. A The Context Group módszertanában, mint akik a legtöbbet foglalkoztak a kérdéssel, tíz ilyen előfeltevéssel lehet általában találkozni.⁴¹

1. A tudás társadalmilag kondicionált.
2. Az analitikus módszernek alkalmasnak kell lennie a társadalmi helyzetek megkülönböztetésére.
3. A modellek eszközökként szolgálnak a jelentés megtalálásához.
4. Az abdukció/retrodukció alkalmazása.⁴²
5. Modellek alkalmazása az émikus (antik mediterrán kultúrára épülő) információkra támaszkodva.
6. Nyelvi előfeltevések a szövegekkel kapcsolatban.
7. A társadalomtudományi kritika elkülönül, de kiegészíti a történeti megközelítést.
8. A Biblia „vallásának” tanulmányozása feltételezi a társadalmi struktúrák és viszonyok tanulmányozását.
9. A társadalomtudományi kritikusok a társadalomtudományi elméletek és gyakorlatok egészére építenek.
10. Aggregált jelentésre törekvés a bibliai szövegekkel kapcsolatban.

⁴¹ Vö. James D. DVORAK, „John H. Elliott’s Social-scientific Criticism”, *Trinity Journal* 28., 2. sz. (2007): 251–278., 257–268.

⁴² A retrodukció (*retroduction*) a dedukció és az indukción között helyezhető el, akár csak az abdukció (*abduction*). Az előbbi olyan elemzési módszerre utal, amelyben az elemző olyan lehetséges okokat vagy feltételezéseket vázol fel, amelyek lehetséges magyarázatot kínálnak a megfigyelt jelenségekre. Tehát olyan gondolkodási folyamat, amely a megfigyelt jelenségek alapján próbálja visszavezetni vagy visszafelé következtetni azokat a feltételezéseket vagy okokat, amelyek magyarázatot adhatnak ezekre a jelenségekre. Az abdukció a retrodukcióhoz hasonló logikai következtetésen alapuló gondolatiságot jelent, amelynek az egyedi-általános tengelyen fordított az áramlási iránya.

Ezek az előfeltevések a megfelelő elméleti kerettel felvértezve azt a célt szolgálják, hogy az értelmező tudatosan kezelje azt a többrétű távolságot, amely elválasztja a modern olvasót a bibliai szövegektől. Emellett „plauzibilitási struktúráként” is szolgálnak a magyarázathoz. A helyesen megválasztott és jól megérvelt módszertan segít minimalizálni az anakronisztikus és etnocentrikus olvasatok létrejöttét, és nagyobb eséllyel feltárni a bibliai szövegek eredeti jelentését.

Korlátok és kilátások

A társadalomtudományi kritika a bibliakutatás és -értelmezés számára fontos új lehetőségeket hordoz, de ezeket a helyükön kell kezelni ahhoz, hogy az új megközelítés az értelmezést segítse, és ne akadályozza. Az alábbiakban néhány kiemelkedő szerző megnyilatkozását állítjuk egymás mellé, hogy a társadalomtudományi kritika korlátait és lehetőségeit a segítségükkel áttekinthessük.

A nagyobb tudományterületek közti mozgást Jerome H. Neyrey úgy látja, hogy a hangsúlyosabban szociológiai megközelítés az elmúlt évtizedekben kevésbé bizonyult termékenynek, és egyre több kutató figyelme fordult az antropológiai megközelítések felé.⁴³

Vernon K. Robbins rámutat, hogy „a Biblia irodalmi és társadalomtudományi kritikája egy olyan kontextusban jelent meg, amikor a posztmodern módszertanok meghódították a humán tudományokat és a társadalomtudományokat. [...] Az eredmény nemcsak egy új történet szemléletet hozott a bibliai hermeneutikában, de új retorikát is.”⁴⁴ Ebben az új környezetben a nyelv maga is társadalmi jelenséggé vált, nemcsak az ókori szövegek esetében, hanem az értelmezők oldalán is. Ez az önreflexív hang különösen tudatos és hangsúlyos a radikális társadalomtörténetet és az emancipációs teológiákat képviselő műveiben.

Tekintettel arra, hogy a társadalomkritikai vizsgálódás kiindulópontja a szövegen kívül van, a módszertan kulcsfontosságúvá válik, különösen az alkalmazott modellek megválasztása és használata esetében. Mind az irányzat képviselői, mind annak kritikusai számos aggályt fogalmaztak meg a társadalomkritikai hermeneutika bibliai alkalmazásával kapcsolatban. Ebben hangsúlyt kap,

⁴³ Áttekintéshez lásd Jerome H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), kiemelten a bevezető fejezet.

⁴⁴ ROBBINS, „Social-scientific Criticism...”, 288. „...emerged in a context where post-modern methods were moving into the humanities and the social-sciences. [...] The result has been not only the practice of a new historicism, in biblical interpretation but also new rhetoricism.”

hogy a módszer még fejlesztési szakaszában van, még nem alakult ki egységes és egyértelmű terminológia, időnként a tudományos modellek indokolatlan (túl) használatával találkozunk, illetve nem alakult ki egységes szempontrendszer és irányérzék, hogy mikor és milyen mértékben javallott a módszert alkalmazni. Ezek az aggályok ismételten rámutatnak arra, hogy mint minden más módszer-nél, itt is fennállhat a szöveg túlértelmezésének a veszélye, különösen modellek használata esetén.

Wayne Meeks figyelmeztetése a módszer túlhasználatával kapcsolatban a kilencvenes évek elejétől újra és újra érvényt nyer: „Ha valakinek van egy modellje, könnyen kísértést érez arra, hogy azt használja, de nemcsak az adatok szétválogatásának vezérlő elveként vagy egy megértést segítő heurisztikus modellként, hanem olyan forrásként, amellyel a hiányzó adatok helyét töltheti fel. Az ember kísértést érez arra, hogy a dolgokat – nemcsak modelleket, hanem típusokat is – megtestesítsen, és valódi dolgokként kezelje azokat. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy bármelyik modell elég átfogó lehet ahhoz, hogy az összes történeti adatot számításba tudja venni; ugyanakkor egyesek túlságosan meghatározottak egy adott kulturális környezet által, többnyire a miénk által, és gyakran nagyon nehéz megmondani, hogy egyáltalán illeszkednek-e az antik környezethez.”⁴⁵

A nehézségek azonban nem állhatják útját a bibliai szövegek értelmének mélyebb feltárása előtt, amely törekvésben megkerülhetetlen az a tény, hogy egyetlen bibliai szöveg sem áll önmagában, azaz mindig beágyazottan jelenik meg az akkori kor kulturális közegében, és mindig válaszolnunk kell a vele együtt nekünk szegezett kérdésekre a társadalmi viszonyokról. Emlékeznünk kell arra, hogy a Biblia nem az elvont teologizálás műve, mivel a benne fellelhető teológiai kérdéseknek mindenkor társadalmi megtestesülése van. Ahogy a negyedik evangélista mondja, az Ige nemcsak „testté lett”, de „közöttünk lakott” (Jn 1,14).

A társadalomtudományi kritika különösen hasznosnak bizonyult a történeti Jézus-kutatásban. Művek sokaságát határozta meg, és a történeti Jézus szemé-lyével és működésével kapcsolatban új megértést és olvasatot hozott felszínre. Az

⁴⁵ Wayne Meeks Interview, May 22, 1991, in MARTIN, „Social-scientific Criticism”..., 130. „Once one has a model, one is tempted to use it no longer as a pattern for sorting out data or a heuristic model to look through, but as material to fill in gaps where we do not have evidence. One is tempted to reify things, not only models, but types, and treat them as real things in the world. I am not satisfied, however, that any of the models is comprehensive enough to account for all the historical material; some are too bound to a particular cultural setting, usually ours, and whether they fit the ancient setting is often very difficult to tell.”

irányzat egyik legjelentősebb kutatója, Bruce J. Malina, lényegretörően foglalja össze a társadalomtudományi hermeneutika hasznosulását a történeti Jézus-kutatásban: „Összességében meglehetősen sok általános információval rendelkezünk Jézusról, kollektivisták személyiségére és társadalmi üzenetére már csak a kulturális környezete is ráerősít. Egyéb történelmi információkkal karöltve bizonyosságot nyerhetünk afelől, hogy Jézus teokráciát hirdetett, üzenetének erős politikai áthangzása volt, kizárólag Izraellel foglalkozott, és csak Izrael Istenéről beszélt jellegzetesen nemzeti módon, és így szükségszerűen köze volt Izrael politikai vallásához és a politikai-gazdasági viszonyokhoz. Működésének megrajzolásában haszonnal alkalmazható a kiscsoportok fejlődésének modellje, a megalkulástól a felbomlásig. A szociálpszichológia segítségével felvázolhatjuk a korra és helyre jellemző kollektivistikus személyiség modelljét, illetve a megváltozott tudatállapot-tapasztalat szerepét a csoportidentitás formálódásában. Mindezek az információk hasznosak a kanonikus és más evangéliumokban bemutatott Jézusról szóló hagyományok értékeléséhez. Bár lehet, hogy mindez túl elvont, és nem eléggé pszichológiai egy mai értelemben vett Jézus-életrajz megalkotásához, abban bizonyosan hasznos, hogy olyan kutatási határvonalakat jelöljön ki, amelyek figyelmeztetnek bennünket, ha egyes történészek Jézus-kutatása anakronisztikus és/vagy etnocentrikus útra téved.”⁴⁶

Bár a társadalomtudományi kritikának, mint minden kutatási módszernek, megvannak a maga korlátai, és lehet hibásan használni vagy visszaélni vele, összességében a bibliaértelmezés eszköztárának hiánypótló és hasznos új területét kínálja. Amennyiben a hagyományos történetkritikai értelmezési módszerekkel

⁴⁶ „In sum, we possess quite a bit of general information about Jesus, his collectivistic personality and social concerns from his cultural setting alone. Coupled with further historic information, we know with certainty that Jesus proclaimed theocracy, formed a political faction, was concerned with Israel alone and spoke only of the God of Israel in typical ethnocentric fashion, and thus necessarily dealt with political religion and political economy in Israel. We can with certainty sketch his career in terms of the stages of small group development, from formation to adjournment. We can likewise use social psychology to draw a sketch of the collectivistic modal personality of the time and place, altered state of consciousness experiences and concerns for group integrity. All of this information is useful for assessing the traditions about Jesus presented in the gospels, canonical and otherwise. While it may be too abstract and non-psychological to form an adequate modern biography of Jesus, it surely provides a set of boundaries that will warn us when some historians' Jesus research is erroneous because anachronistic and/or ethnocentric.” Bruce J. MALINA, „Social-scientific Approaches and Jesus Research” in *Handbook for the Study of the Historical Jesus 1.*, szerk. Tom HOLMÉN, Stanley E. PORTER (Leiden and Boston: Brill, 2011), 743–775.

együtt alkalmazzák, illetve azok ellenőrzése alatt, új felismerésekkel és új perspektívákkal, egyszersmind új olvasatokkal gazdagíthatja a Szentírás világának és üzenetének a megértését. Mostanra már sokkal inkább értjük nemcsak azt, hogy az antik világ milyennek *látszott*, hanem azt is, hogy miként *működött*. A társadalomtudományi kritika különösen a társadalmi és kulturális domborzat felderítéséhez ad jobb térképeket a kezünkbe, és segít kialakítani a mai értelmezőben azt a kulturális érzékenységet és módszertani kifinomultságot, amellyel valóban a Biblia üzenete hallható ki a mai élethelyzetünkből visszafelé hallgatózza.

Értve és bölcsen alkalmazva ezt a módszert, Philip Esler⁴⁷ szerint a kérdés nem az, hogy szükségünk van-e a társadalomtudományokra, hanem inkább az, hogy hogyan boldogulhatnánk nélkülük.

⁴⁷ Philip F. ESLER, *The First Christians in Their Social Worlds: Social-scientific approaches to New Testament Interpretation* (London, and New York: Routledge, 1994), 18.

Ősz Sándor Előd¹

Szemtanú beszámolója Dávid Ferenc temetéséről²

Dávid Ferenc az erdélyi reformáció egyik legjelentősebb személyisége: egyházszervező, teológus, a hazai felekezetképződés alakítója és katalizátora. Személye évszázadokon keresztül megosztotta a felekezetek közvéleményét. Ez a megosztottság elsősorban élete végének leírásában érhető tetten: az unitáriusok a passiótörténetre emlékeztető fordulatokkal írják le elítélését, bebörtönzését és kivégzését, a háromsághívő, elsősorban római katolikus leírásokban az eretnekek dicstelen halálának toposzait (az eleven test megrothadása, démonok kízásai stb.) olvassuk.³ Biográfiáját legutóbb Balázs Mihály foglalta össze terjedelmes esszészerű (jegyzetek nélküli) tanulmányban.⁴

Ezt a biográfiát, illetve a haláláról szóló narratívát egészíti ki egy nemrég talált marginália, amit az alábbiakban fogunk ismertetni.

¹ Ősz Sándor Előd (Gyergyószentmiklós, 1982) az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár munkatársa. Érdeklődési területei: az Erdélyi Református Egyház kora újkori szervezete és működése, református iskolatörténet, református lelkészek és tanítók életpályája, 16–17. értelmiségiek könyves műveltsége, a reformátorok teológiájának hazai recepciója. E-mail-címe: oszelod@proteo.hu

² A kutatást a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai Ösztöndíja (BO/00083/22/2) támogatta.

³ Kovács Sándor, „Dávid Ferenc az emlékezet és a felejtés határán”, in *A reformáció emlékezete. Protestáns és katolikus értelmezések a 16–18. században*, szerk. SZÁRAZ Orsolya, FAZAKAS Gergely Tamás, IMRE Mihály (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2018), 156–167., 156–164.

⁴ BALÁZS Mihály, „Dávid Ferenc életútja”, *Keresztény Magvető* 114., 2. sz. (2008): 173–202.

A hordozó kötet

A Román Akadémia Kolozsvári Fiókja Könyvtárának egyik fontos gyűjteménye,⁵ a kolozsvári Királyi Lyceum könyvtára őrzi két, Bázelen kiadott egyháztörténeti kiadvány kolligátumát: Wolphgang Musculus egyháztörténeti szöveggyűjteményét és Josephus Flavius *A zsidók története* című munkájának latin nyelvű kiadását (jelzete C 56484–56485).⁶

A két művet 1559-ben kötötték kapcsos reneszánsz bőrkötésbe. A kötés meglehetősen épen fennmaradt, kapcsai épek, és rendeltetésszerűen használhatóak. A kötés első tábláján található A S T / 1559 supralibros monogramja Andreas Sandor Thordensis azt a Tordai Sándor Andrást (1529?–1579) fedi, aki Tordán született, 1555 és 1559 között, hozzávetőlegesen másfél évnyi megszakítással Wittenberg egyetemén tanult. Hazatérése után Tordán volt lelkész, majd 1568 előtt Dévára került. 1568-ban részt vett a szentháromság kérdését tárgyaló – hitvitának is nevezett – gyulafehérvári zsinaton. 1577 júniusában a szentháromság-hívó magyar superintendens (Erdélyi Református Egyház) püspökévé választották. 1579-ben halt meg.⁷ Könyvtárának eddig két darabját, egy Eberkalendáriumot és egy Nauclerus-krónikát ismertük. Mindkét kötet számos értékes adattal egészíti ki biográfiáját.⁸ Az utóbbi hónapokban – a fent említett corpussal együtt – hat kötet került elő bibliotékájából, ezeket későbbi tanulmányunkban fogjuk részletesen ismertetni.

Valószínűleg Tordai Sándor András halála után került Dévai Arany Mihályhoz, aki 1581-ig birtokolta. Dévai Aranyt valószínűleg Tordai Sándor tanítványának tekinthetjük. Az ismertetett kötet bejegyzéseiből tudjuk, 1581-ben Déván tartózkodott. Tanulmányait szülőhelyén végezhetette. Geszti Ferenc végrendeletéből tudjuk, hogy a 16. század végén a helyi iskolaépülethez négy „kam-

⁵ A gyűjtemény reformáció-korabeli kiadványairól lásd: Ősz Sándor Előd, „Reformátorok művei a kolozsvári Királyi Líceum könyvtárában”, in *Hagyomány, Identitás, Történelem 2022*, szerk. Kiss Réka, Lányi Gábor (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet, 2023), 45–56.

⁶ Wolphgang MUSCULUS, szerk., *Ecclesiasticae Historiae autores* (Basileae: Hieronymus Frobenius, 1557) – VD16 E 4280 + Josephus FLAVIUS, *Antiquitatum Iudaicarum libri XX* (Basileae: Hieronymus Frobenius, 1554) – VD16 J 962. Jelzete: C 56484–56485.

⁷ Ősz Sándor Előd, „Tordai Sándor András. Az erdélyi reformátusok harmadik püspöke”, *Református Szemle* 94., 3. sz. (2004): 199–211.

⁸ Ősz Sándor Előd, „Tordai Sándor András erdélyi református püspök két könyvéről”, in BITSKEY István, FAZAKAS Gergely Tamás, LUFFY Katalin és SZÁRAZ Orsolya, szerk., *In via eruditionis. Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére* (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016), 315–324.

rácska” (ma bentlakásnak mondanánk) tartozott, tehát nemcsak a város gyermekeit tanították itt.⁹ 1588-tól Vizaknán volt lelképásztor,¹⁰ 1602 januárjában szülővárosának eklézsiájában szolgált. Báthori Zsigmond ekkor mentesítette saját házat minden adó és szolgálat alól. Az oklevél utal arra, hogy a házat korábban Báthori Kristóf is ellátta privilégiumokkal.¹¹ (1593-ból ismerjük Geszti Ferenc Arany György és Arany Ferenc nevű jobbágysait, ők valószínűleg a mi Mihályunk rokonai lehettek.¹²)

Dévai Arany Mihálytól – valamikor 1581 után – bizonyos Pesti Mihály vásárolta meg. A kötet visszakerülhetett Aranyhoz, ugyanis 1593-ban Pesti ismételtén megvásárolta tőle.¹³ Pesti Mihályról ezidáig semmiféle adat nem került elő. Kézírása alapján iskolázott ember lehetett.

A kötet bejegyzői között szerepel bizonyos Szentmártoni Bálint. Ő azzal a Dicsőszentmártoni Bálinttal lehet azonos, aki 1592-ben Bágyonban volt unitárius lelkész. A tordai zsinat Várfalvi János kolozsvári, Gyarmati Gáspár kolozsi és Vajdakamarási Lőrinc gyerővásárhelyi lelkészekkel együtt Déva környékére küldte, hogy az „eklezsiákat, patrónusokat az igaz religioban megkonfirmálják”. 1595-ben Kékesen szolgált. Hunyadi Demeter idejében a konzisztórium tagja volt. 1596-ban Tordán volt rektor, még ugyanebben az évben a kolozsvári iskolába került. 1600-tól 1608-ig kolozsvári prédikátorként szolgált.¹⁴ Ő 1586 és 1595 között jegyzett a kötetbe.

A kolligátum 1630-ban már az erdélyi jezsuita rendtartomány tulajdonában volt (*Societatis JESU in Transsilvania 1630.*), és valószínűleg a kolozsmonostori rendházban őrizték. Azóta ugyanannak a (többször gazdát cserélt) gyűjteménynek a része.

⁹ TUDÓS S. Kinga, *Erdélyi testamentumok II. Erdélyi nemesek és főemberek végrendeletei* (Marosvásárhely: Mentor, 2006), 154–155.

¹⁰ Ernst WAGNER, *Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen* (Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 1998), 59.; A Vizaknai Református Egyházközség vegyes protokolluma (1715–1796) a Román Nemzeti Levéltár Szeben Megyei Igazgatóságának Kezelésében. Anyakönyvek fond (378.) 8. f. 1r.

¹¹ GÁLFI Emőke, szerk., *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei II. 1600–1613* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület 2016), 18.

¹² BOGDÁNDI Zsolt, GÁLFI Emőke, szerk., *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei I. 1299–1599* (Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2006), 341.

¹³ *Sum Michaelis Pesthi, emptus a dno Michaele Arany Devaino f. 5. Et itreum redemi ab eodem f. 5 anno 1583.*

¹⁴ KÉNOSI Tőzsér János, UZONI Fosztó István, *Az Erdélyi Unitárius Egyház története I.* (Kolozsvár: Erdélyi Unitárius Egyház, 2005), 205., 207., 331., 443., II. 190.

A bejegyzésről

A korpusz kéziratos széljegyzetei között három kéz írása különíthető el. Az egyik minden bizonnyal a Tordai Sándor Andrásé. Az ő kézírását az említett Eber-kalendárium, a Naclerus-krónika, illetve a wittenbergi Magyar Bursa anyakönyvének bejegyzéseiből egyértelműen azonosíthatjuk.¹⁵ A *zsidók történetének* egyik széljegyzete (738. old.) is megerősíti az azonosítást, ugyanis a bejegyző hazájaként (*patria mea*) említi Tordát. A második kéz a Dévai Arany Mihályé, ő aláírta az egyik bejegyzését, jellegzetes kézírása pedig viszonylag könnyen azonosítható. Dicsőszentmártoni Bálint 1586–1595 között jegyzett be a kötetbe, az 1586-os marginália Kolozsvárhoz kötődik.

Dicsőszentmártoni egyik margináliájára válaszolt Dévai Arany Mihály, így feltételezhetjük, hogy 1595 után immár harmadszor került hozzá a kötet.

A Tordai Sándor András követő három tulajdonos bejegyzéseit nagyon nehezen tudjuk időben elkülöníteni, így nem zárhatjuk ki a sokat emlegetett, de részleteiben nem ismert közös könyvhasználatot sem.¹⁶

Dávid Ferenc temetéséről

Dévai Arany Mihály a gyűjteményben idézett egyháztörténeti munkák Ariusról, illetve arinanizmusról szóló részei mellé Dávid Ferencet és Giorgio Biandratát szidalmazó bejegyzéseket írt. A Tyrannus Ruffinus munkájának ariánusokról szóló passzusához (245. oldal) a következőt írta: „Nostris seculi Franc[isc]o Blandratae tales furiae bestiales.” Küroszi Teodorétosz egyháztörténetének Athanasius és Arius vitájáról szóló része (455. oldal) mellé megjegyezte, hogy Dávid és Blandrata sokakat csellet tett ariánussá, hogy uralkodjon rajtuk.

Ioachim Camerarius Teodorétosz egyháztörténetéhez írott kommentárjának Ariusról szóló passzusa (525. oldal) mellé Dávid Ferenc haláláról szóló tudósítást jegyzett fel 1581-ben: „1581 Fran[cis]cus Davidis in Arce Dewa p[ro]pter suam heresim damnatus, ductus est captivus, ibique stultus fact[us] est in tantu[m] ut pro auxilio Dæmones advocasse primu[m][?] diu sic vexatus fuisset, obiit, sicq[ue] Asinina sepultura est obrut[us] ibi fui ego Michael Dewaj.” (Dávid Ferencet eretneksége miatt elítélték, Déva várába fogságra vetették, itt annyira

¹⁵ Ősz, „Tordai ... két könyvéről”, 317.

¹⁶ A témáról lásd: OLÁH Róbert, „Adalékok az »et amicorum« possessorbejegyzésekhez”, in szerk. NYERGES Judit, VERÓK Attila és ZVARA Edina, *MONOKgraphia. Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára* (Budapest: Kossuth Kiadó, 2016), 521–526.

meghibbant, hogy démonokat hívott segítségül, először hosszú ideig így kínlódott, meghalt, így számártemetéssel földelték el, ez alkalommal én Dévai Mihály is jelen voltam.) Dicsőszentmártoni Bálint a széljegyzet alatt cáfolta az állítást: „Mentiri divinitus prohibimur, Michael.” (Isten megtiltja, hogy hazudjunk, Mihály.) A cáfolatra Dévai később újabb margináliával válaszolt: „Oh Heretice Valent[ine] ZentMártoni, qui dubitas de infami morte Franc[isc]i Davidis, non mentior, sed quæ de illo scripsi vera sunt, testib[us] vere dignis comprobari possunt.” (Ó, eretnek Szentmártoni Bálint, aki kételkedsz Dávid Ferenc gyalázatos halálában, nem hazudok, mert amiket arról írtam, mind igaz, hiteles tanúkkal igazolható.)¹⁷

A marginália a legkorábbi ismert tudósítás Dávid Ferenc haláláról és temetéséről. Ugyanebben az évben, 1581. szeptember 1-én Szántó (Arator) István jezsuita szerzetes Claudio Aquaviva rendi generálisnak írott jelentésében számolt be Dávid haláláról. Ebben a levélben említi, hogy az egykori szuperintendens fogsága alatt megőrült, és gyakran mondta, hogy fekete katonák, azaz ördögök serege vette körül, akikkel együtt kell távoznia („a nigris militibus se circumdatum esse”).¹⁸ 1586-ban Antonio Possevino *Atheismi Lutheri, Melanchthonis...* című írásában beszél Dávid végóráiról, ahol szintén megjelenik az örület, illetve a démonok, akik útítársul szegődnek hozzá. („Turmae dæmonum apparenti dixit: Ecce, qui me comitem itineris expectant.”¹⁹)

Dévai Arany tudósítását azért kell komolyan vennünk, mert – a két jezsuita páterrel ellentétben – ő az illető napokban Déván élt, a lelkészi szolgálat nélküli temetésen pedig maga is jelen volt. Bejegyzése segít a korábban ismert két beszámoló bizonyos részeinek értelmezésében. Dávid megőrüléséről mindhárman írnak. A démonok jelenléte is közös motívum, ám mindkét jezsuita beszámolóban semleges a szerepük, a későbbi történetírás értelmezte úgy a beszámolókat, hogy Dávid viaskodott velük. Dévai Arany narratívájában viszont egyértelmű, hogy segítségül hívta őket.

A számártemetés (így nevezték a korban a lelkészi szolgálat nélküli elföldelést – ez volt a kiközösítettek büntetése) viszont nem jelenik meg egyik korábbi leírásban sem. Az elföldelés valószínűleg társadalmi eseményszámba ment, így

¹⁷ Köszönettel tartozom Buzogány Dezsőnek az átírás és a fordítás ellenőrzéséért és jobbításáért.

¹⁸ Andreas VERESS, *Fontes Rerum Transylvanicarum I. Epistolæ et Acta Jesuitarum Transylvaniae Temporibus Principum Báthory 1571–1613, I. 1571–1583* (Budapest: Athæneum Irodalmi és Nyomdai RT., 1911), 186–187.

¹⁹ Antonio POSSEVINO, *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Calvinii, Bezae [...] et al. nostri temporis hæreticorum ...* (Vilniæ: Johannes Velicensis, 1586) – USTC 25171, f. 97v.

lehetett szemtanúja Arany Mihály, aki akkortájt városa iskolájának lehetett idősebb (togátus?) diákja. Azt viszont sajnálhatjuk, hogy nem jegyezte fel az esemény pontos helyszínét. Gondolhatunk vársáncra, vagy éppen a mezőváros temetőjének erre a célra elkülönített parcellájára.

Dicsőszentmártoni Bálint cáfoló bejegyzése egyértelműen jelzi, hogy a Dávid Ferenc kultusza a halálát követő évtizedben már körvonalazódott az unitárius egyházban.

A bejegyzés figyelmeztet arra, hogy az erdélyi könyvtárakban őrzött kora újkori nyomtatványok széljegyzetei még számos jelentős adatot őriznek, feltárásuk a kor kutatóinak fontos jövőbeli feladata. Egyszersmind bízunk benne, hogy Arany Mihály margináliája beépül az erdélyi unitarizmus megalapozójáról és hatástörténetéről szóló történeti tudatba.

Kovács Sándor (közlő)

Simén Dániel jelentése az 1948. év július 6–12-i, valamint az augusztus-szeptember hónapokra kiterjedő belmissziós körútról¹

Simén Dániel teológiai tanár és egyházi főjegyző munkásságáról, életéről az utóbbi években több közlemény is napvilágot látott lapunk hasábjain. Legutóbb Pál János *1956 és következményei Simén Dániel teológiai tanár életpályájában. Az államhatalmi retorzió egy unitárius példája*² címen mutatta be a nem mindennapi életpálya néhány részletét. Az alább olvasható jelentés 1948-ban készült, és igen értékes adatokkal gazdagítja a Simén-életrajzot. A szöveghez fűzött leg-szükségesebb jegyzetek a kontextus megértését segítik.

Főtisztelendő Egyházi Képviselő Tanács!

Főtisztelendő Püspök úr folyó év június 7-én tartott misszióbizottsági ülésen felvetette egy általános püspöki vizitáció kérdését, aminek megfontolását a bizottság figyelmébe ajánlotta. Mint a misszióbizottság előadója kötelességemnek éreztem, hogy egy ilyen lényeges kérdésben ne ötletszerűleg, ne pusztán latolgatások alapján, hanem tapasztalatszerzés útján terjesszek be javaslatot. Ez adta a fő indítékot arra, hogy a szokásos nyári látogatásokat, más szempontok figyelembevételével, két és fél hónapig tartó körúttá bővítsen. Talán a más szem-

¹ A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltára, iktatószám: 1319/1948. Levéltári jelzet: Mis.A. A jelentést a Misszióbizottság javaslataival együtt 1948. november 18-án a 866. jegyzőkönyvi pont alatt tárgyalta az EKT. Az alább olvasható jelentésben megfogalmazott javaslatok végrehajtását az Elnökségre bízták, és Simén Dánielnek megköszönték a jelentést. Lásd az *Egyházi Képviselő Tanácsi Jegyzőkönyv 1947 aug. – 1956. okt. 25.*, 95. Kézirat.

² *Keresztény Magvető* 128., 3. sz. (2002): 278–300.

pontok felsorolása sem lesz fölösleges, amennyiben egyik sem mellékszempont. Mindenik külön-külön véve, önmagában is megérdemelne egy komoly tanulmányt.

Évek óta gyakorolom, hogy hallgatóinkat nyaranta a családi környezetükben meglátogatom. Az idén hangsúlyozott időszerűséget nyert ez a látogatás, mivel többen³ nehéz lelki vívódásokkal mentek haza vakációra, s emellett miszsiói munkára is vállalkoztak, illetve osztattak be az otthonukhoz közel eső szórványterületen. Jó néhányat sikerült is meglátogatni s a munkaterületén gyakorlati útmutatásokkal ellátni. Azonkívül a folyamatban levő liturgia reformja [sic!] is arra ösztönzött, hogy bizonyos megfigyeléseket végezzek néplélektani, szertartási, templombeosztási és -építési szempontból. Végül, de nem utolsósorban, a gyökeres és gyors tempójú társadalmi átalakulás lelki és erkölcsi kihatása is érdekelt. Izgatott a kérdés, hogy miképpen reagál népünk és lelkészi karunk a történelmünk folyamán példa nélkül álló gigantikus társadalmi kísérletezésre. S mindezt ott akartam látni az élet mezején.

Körutat tettem az aranyos-tordai, kükküllői, székelykeresztúri, háromszéki, felsőfehéri körökben, illetve érintettem ezeket a köröket, mintegy 28 egyházközséget látogatva meg. Kolozsvártól Aranyosszékig, majd Dicső–Déva, Lupény–Korond–Nyikó–mente–Brassó–Hévíz–Fogarás–Segesvár–Pipe vonalon különböző járműveken és gyalog mintegy 1500 km utat tettem meg. Utam részben vagy egészben a feleségem⁴ és dr. Kovács Lajos⁵ teol. dékán társaságában tettem meg, kikkel igen gyakran élénk eszmecsere volt a látottak és tapasztaltak felett, ami nemcsak kiegészítette az egyéni benyomásokat, de elmélyítette azokat, s megóvott a szinte elkerülhetetlen szubjektivitásoktól. Utam alatt részt vettem három körű és egy lelkészköri közgyűlésen. Prédikáltam 11 és előadást tartottam 8 alkalommal. Megkereszteltem 7 gyermeket. Ennyi az út adatszerű statisztika tükrében. A számokhoz bizonyos benyomások is tapadnak, amiknek rövid kibontása, érzésem szerint, szükséges feladat.

³ Az 1948–1949-es tanévben összesen huszonnégy unitárius hallgató iratkozott be a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karára az alábbiak szerint: IV. évfolyam: Albert Attila, Benczédi Ferenc, Botha Dénes, Bustya Albert, Kolcsár Sándor, Máthé Ödön, Szathmári József, Székely László, Zihanyi József. III. évfolyam: Gál Jenő, Kiss Jenő, Májay Endre, Nagy Zoltán, Péter József, Szabó Dezső. II. évfolyam: Báró József, Gergely János, Göncz Mihály, Németh Sándor, Sándor Bálint, Simén Domokos, Török Áron. I. évfolyam: László Andor [lókodi lelkész volt, átköltözött Magyarországra], Papp Albert.

⁴ Dr. Simén Dánielné Mérés Aranka (1919–1992)

⁵ Dr. Kovács Lajos (1909–1994) az 1944–45. tanévtől az 1949–1950 tanévig töltötte be a dékáni tisztséget. Az 1951–54. évi ciklusra dr. Erdő Jánost választották dékánnak.

1. Az aranyosszéki látogatásunk inkább udvariassági aktusnak számít, s alapjában véve nemigen történt közérdeket érintő esemény egyetlen momentum kivételével, amikor egyik lelkész, ki a mezőről dúsán megrakott zöldséges szerével hazafelé hajtva, meggondolkoztató cinizmussal kérdezte, hogy mi, kolozsváriak még hiszünk a gondviselésben? A sekélyes hitű vagy éppen hitetlen lelkész szólalt meg egy őszinte pillanatban, aki, mint ilyen, a legszánandóbb lény a világon. A környezet nem volt alkalmas a méltó feleletre, s nem lehet célunk az ilyen egyéni „elszólásokból” általánosítanunk, viszont utunkon ilyen és ehhez hasonló lelki rezgélődéssel [sic!] gyakran találkozunk. Ha nem megvallottan, de titokban vagy enyhe célzásokba vattázva érezhettük a keserűséget, az epés cinizmust vagy éppen hitetlenséget. Kár, hogy nem volt alkalmunk elrejtőzve, láthatatlanul végighallgatni egy-egy istentiszteletet, amit az ilyen lelkészek vezetnek. Végighallgatni a bizonytalan lélek vívódását, melynek a maga ingadozásaiban is erősítenie kellene, de nem azért, hogy eretnekséggel vádoljunk, véstörvényszék elé hurcoljuk, hanem hogy megerősítsük. S csak sajnálni tudjuk, hogy amint kifejezésre is jutott a nemrégien lezajlott lelkésztovábbképzőn,⁶ éppen az ilyen lelkészek maradnak távol a szellemi és lelki megerősödést szolgáló megmozdulásoktól. Az ilyen és ehhez hasonló tapasztalatok arra serkentnek, hogy ma, amikor a sajtó hálózatán át működő kapcsolataink lassan megszűnnek, élőszóval keressük fel elsősorban lelkéseinket, megragadva minden alkalmat a személyes találkozásra és hiterősítésre. Hiszen az istentiszteletek még megtartatnak, de gondolni sem merünk arra, hogy miképpen gyűjti össze az ilyen lelkész, gyakran ellenséges közhangulat feszültségében a reá bízott s *most már egyedül* [szerk.: ezt utólag írta be a szövegbe], a bátor, kiálló lelkiismeretere bízott kicsinyeket, hogy a friss benyomásokra kész lelkükbe a valláserkölcsi igazságok fönséges parancsát belecsepegtesse, hogy emberré nevelje őket.

Ha a külső körülményeken nem is tudunk változtatni, a lelkészt szíven kell ragadnunk, mert benne az élő eklézsiát erősítjük meg.

2. A küllői körben augusztus 1-én de. Dicsőszentmártonban nagy templomi gyülekezetnek tartottam istentiszteletet. Du. Dombón a körli lelkészek és környékbeli hívek jelenlétében a község festői határában tartottam szabadtéri istentiszteletet. Minden külső kellék megvolt a „Hegyi beszéd” hangulatához. 2-án a körli közgyűlésen vettem részt. Közgyűlési ebéd után 3 órás bizalmas megbeszélést folytattunk a körli vezetőség és lelkészi kar bevonásával. Meglepett, hogy intelligens világi híveink milyen élénk érdeklődéssel és odaadással hallgatták a szertartásaink lényegéről szóló fejtegetéseinket, valamint a valláserkölcsi neve-

⁶ 1948. évi lelkésztovábbképző

léssel kapcsolatos tájékoztatásunkat. Augusztus 8-ig lelkésztársainkat s számos hívünket látogattuk meg a körben.

Általában az volt a benyomásunk, hogy a Küküllő kör lelkészei nagyon fáradtak. Lelkileg fáradtak, és fizikailag megtörttek. Ezt az esperesi megnyilatkozások is refrénszerűleg ismételték, de az egyéni benyomások is ezt az érzést keltették bennünk. A fáradtság okai nyilvánvalók, hiszen egyebek mellett a legtöbb lelkészünk, s ez szól általában a lelkészi karunkra, annyi fizikai munkát végez, amennyit csak elbír, hogy a földből kihozassa a mindennapi kenyeret, s eleget tegyen a beszolgáltatási kötelezettségeknek. A haranglábi eset is,⁷ amikor az egyházközség képtelen volt az esperesi vizsgálószerket Désfalvára szállítani, főleg a súlyos gazdasági válságnak tudható be. A föld megeszi az embert.

De a fáradtságon felül lelkészeink külső megjelenésének, ruházatának, palástjának elnyúttága, kopottsága is meglepett, ami kevés kivétellel szinte általánosítható. Ez a fogyatékoság részben a szegénységnek, részben a megfelelő anyag hiányának tudható be. Szükségesnek látszik megfontolás tárgyává tenni, hogy vajon nem kellene-e közbenjárni a vallásügyi minisztériumnál, hogy belöldi vagy külföldi forrásból fekete ruha és palást szövetanyagot szerezhessünk be lelkészeink számára. Hiszen tudott dolog, hogy egyes egyházak a minisztérium útján ilyen természetű anyagellátásban részesültek. Ezt a kérdést tehát javaslat formájában is a Misszióbizottság elé terjesztjük. Javasoljuk tehát, hogy a főhatóságunk keresse meg a vallásügyi minisztériumot, személyes leküldött útján érdeklődjön meg, illetőleg kérje a minisztérium szíves támogatását a lelkészi ruha és palástanyag jutányos áron való beszerzésére, kiutalása, vagy ha külföldről jön, annak kezünkhöz juttatása tárgyában. Véleményünk szerint egy ilyen lépésben a központi gondoskodásnak egy olyan nemes cselekedete jutna kifejezésre, aminek mérhetetlen lelki és anyagi haszna lenne.

A dombói szabadtéri istentiszteletet műsor követte, amelynek központjába Dombó éneklő, zsoltáros népe került. A zsoltáros lelkű dombóiak, akiknek egyházhűsége, talán ebből a tényből kifolyólag, példamutató, emlékeztetnek, hogy javasoljuk, hogy egy püspöki körlevélben hívassanak fel lelkészeink és híveink az egyházi éneklésünk intenzívebbé tételére, hogy az eddiginél többet, s minőségileg jobban és szebben énekeljünk. Vallásos életünk megújulásának fő tényezője az ének.

A dombói napot „unitárius napnak” neveztük. Brassóban is rendeztünk „unitárius napokat”. Javasoljuk, hogy a „homoródi, medeséri stb. búcsú” mintá-

⁷ 1948-ban Major Sándor (1904–1992) volt a lelkész. 1936-tól 1974-ig szolgált a haranglábi gyülekezetben.

jára szerveztessenek meg a vidéki, tájegység szerinti, kisebb-nagyobb körzetű összejövetelek, s a homoródit, medesérit az időpont szerint „unitárius aratási népünnepnek” vagy „unitárius napnak” nevezzük el. Úgyszintén a többi vidéki találkozót is. A búcsú, bár beidegződött, egy szűkített fogalom, míg az unitárius népünnepély lényegénél fogva vallási és egyháztársadalmi megmozdulás, tehát valami más.

3. A Küküllő menti látogatások után a dévai ünnepségen vettünk részt, ahonnan a Zsil völgyébe utaztunk. Zsil völgyében, munkásságunk régi színterén megrohantak a szubjektív érzelmek. De ezekről nem akarok beszélni. Örömmel tapasztaltuk, hogy a petrozsényi és lupényi egyházközségek lélekszáma fokozatosan gyarapszik. A háború alatt elmenekült vagy elüldözött hívek kezdnek visszaszivárogni, úgyhogy a létszám a háború előttihez közeledik. Mindkét helyen épségben megmaradtak a templom, lelkészi lakás és iskolaépületek. Ezek szerint eselnék a Zsil-völgyi körlelkészség gondolata, hiszen Petrozsény és Lupény külön-külön figyelmet érdemel, jelenleg is két lelkész működik.⁸ Látogatásunk idején kértük a lelkészeket, hogy készítsenek egy megbízható, pontos statisztikát, valamint részletes helyzetjelentést, hogy azok alapján a főhatóság végleges intézkedéseket tehesen, ha a jelentések még nem érkeztek be, úgy kérjük azok megsürgetését.

Lupényban istentiszteletet tartottunk, s bár hétköznap volt, és híveink nagyobb része csak egy fél nappal azelőtt értesült a látogatásunkról, a kis templom megtelt hallgatósággal. Boldogok voltunk, hogy 8 év után együtt lehettünk. Istentisztelet után azonban kicsordult a keserűség úgy a lelkészből, mint a hívekből.⁹ A jogos panasz a híveket illeti meg. A lelkész csak egymaga költözött Lupényba. Családja Szásznádason van. Lelkész gyakran van távol az eklézsiától, szolgálatait hiányosan végzi, és nagyon ritkán a hívek épülésére. Szórvány-istentisztelete is kínos hatást váltott ki a Hátszeg környéki hívekből. [A] lelkészlakást (így!) utolsó helyiségig kiadta, úgyhogy még irodahelyiséget sem tartott fenn az eklézsia számára. Maga a jelenlegi gondnoknál lakik. De panaszt emeltek a hívek a megelőző lelkészpárra is,¹⁰ akik miután a leltárt „elveszítették”, több kisebb-nagyobb értékű, [az] egyházközség tulajdonát képező tárgyat vittek magukkal, így

⁸ A petrozsényi lelkész ebben az időszakban Gombási László (1923–?) volt.

⁹ 1947 márciusától ideiglenes lelkészi minőségben 1949. november 1-ig, nyugdíjba vonulásáig a gyülekezetben Kozma Béla (1894–1985) szolgált. Teológiai tanulmányait a kolozsvári Teológiai Akadémián végezte 1915–1918 években. Bözödön, Bethlenszentmiklóson, a pipei és a lupény-vulkányi gyülekezetekben szolgált.

¹⁰ Nyitrai Mózesre és Deák Bertára utal, akik 1940. február 18-tól 1946. augusztus 18-ig szolgáltak a gyülekezetben.

pl. ifjúsági könyvtárat, vázát stb. Nem is szólva arról, hogy a valláserkölcsi nevelést Antonescu idejében teljesen elhanyagolták, s gyermekeik a templomi énekeskönyveket játékként széttépték.¹¹ A lupényi szomorú helyzetről külön is jelentést tettünk a Főtisztelendő Püspök úrnak, s tudjuk, hogy a megoldáson gondolkodik, de engedtesse meg, hogy a lupényi hívek kérését e helyen is megismételjük, mert amint ők mondják a maguk egyszerű bányásznyelvén, „szeretnének lelki nyugalommal imádkozni s az unitárius egyházhoz tartozni”.

4. Korondon szintén nehéz helyzettel találkoztunk. A szülőfalu őszintén tárta fel a sebeket, s azok mélyek, csúnyák, és nehezen heggedők. Súlyosbítja a helyzetet az a körülmény, hogy a róm. kat. püspök külön misszionáriust küldött a két havasra, aki mellé az utóbbi időben 3 missziós nővért is kirendelt. Korond-hegyen, szinte a maguk erején kemény tusát vívnak az egyszerű lelkek „Jehova-Isten tanúival” s a fanatikus katolikus hittérítőkkal. S mindez történik az Úrnak 1948 évében, napjainkban. A megnyugtató megoldás, véleményünk szerint, egy minden szempontot kielégítő lelkészcsere lenne...¹²

Korondon különben láttunk biztató jeleket is. Az összetört orgonát épp akkor javította ki Szász Dénes váraljai és Lukácsi Mózes szentmiklósi lelkész,¹³ akiknek munkájáról komoly szakemberektől is elismerő véleményt hallottunk, nem is említve, hogy egészen méltányos összegért dolgoznak, s akiket magunk is útközben mindenkinek melegen ajánlottunk. Beszélgetéseink során három eklézsiaiban is felmerült a kívánság, hogy orgonáját a közeljövőben ki fogja javítani.

A korondi orgonajavításra az összeget néhány lelkes asszony egy hét alatt gyűjtötte össze, s most a szép eredményen felbuzdulva az eklézsia a templomjavítást tervezgeti.

5. A Firtos déli oldalán, a Nyikó mentén már sokkal derűsebb képpel találkoztunk. Firtosváralja nagyszabású építkezésbe kezdett. Templom körüli kőkerítését 50 folyóméter hosszúságban újrarakatta, s lelkészlakását,¹⁴ ha befejezi az épületet, mint olyan, csaknem az első lesz a státusban. S mindez főleg a jelenlegi

¹¹ Mint egykori lupény-vulkáni lelkész, ítéleteiben Simén valószínűleg elfogult.

¹² 1948-ban Gyulai Árpád (1894–1972) volt az egyházközség lelkésze, 1918-tól nyugdíjazásáig, 1968-ig volt korondi lelkész.

¹³ A két lelkész orgonajavításairól lásd: Enyedi Pál – Márk Attila: *A magyar unitárius egyház orgonái I. A Háromszék-Felsőfehéri és a Székelyudvarhelyi Egyházkör* (Magyar Unitárius Egyház, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzenei Kutatócsoportja, Kolozsvár–Budapest, 2021).

¹⁴ Ifj. Szász Dénes (1912–1994) 1936-tól 1957-ig volt az eklézsia lelkésze.

gondnoknak s nagyszerű feleségének köszönhető,¹⁵ akik a kezdeményezésnek és kivitelezésnek mozgató lelkei.

Csehétfalván a templom az élet központjában áll. Talán egyetlen helyen sem éreztük a lelkipásztori gondozásnak azt a csaknem tökélyre emelt formáját, mint itt, s ennek következtében azt a meleg patriarchális viszonyt és csorbíthatatlan összhangot, ami a lelkészpár és az eklézsia között fennáll.¹⁶ Csehétfalva a lelkipásztori gondozás élő mintaképe.

Siménfalva a nagy kezdeményezések küszöbén áll, s ha a fiatal lelkészpár elgondolásában, tervben és ötletes kivitelezésben bírja az iramot, az idegőrlő egyensúlyt az ún. „új világ” és a jézusi életeszmény között, amely egyképpen magának követeli az egész embert, valami forradalmian új és nagyszerű fog történni ebben az eklézsiaiában. Mi bízunk abban, hogy ez a kivételes emberpár nem esik el az ígélet földjének peremén, s az a munka, amit a vasárnapi iskolában, az ifjúsági egyletben, nőszövetségben s az egész gyülekezetben elkezdtek, meghozza a maga gyümölcsét. A megszakadt mészköi fonál, az ifjúság egyetemes újjászervezése véleményünk szerint ma Gellérd Imre¹⁷ lelkész kezébe van letéve, s ő a kezdeményező lépésekre örömmel vállalkozik, úgyhogy a jövő nyár folyamán Isten segítségével újra kibonthatjuk az unitárius ifjúság behajtott zászlaját. Addig azonban az ifjúsági egylet formális kérdéseit meg kell oldanunk.

6. Brassóban szintén mintaeklézsiaiával találkoztunk. Brassó szerencsésen, gondviselészerűen fogta ki lelkészeit: a szervezés idején az erős kezű, teremtő és szervező embert,¹⁸ a háború forगतagában a csupa jószág, melegség és szeretet emberét,¹⁹ jelenleg a gyakorlati érzék ritka adományával megáldott prédikátort.²⁰ Mintha Isten mindig a legtalálóbb, legkifejezőbb hangot fogta volna le az eklézsia lélekhúrján, s Brassó boldogan és hálásan figyelt. Brassó a figyelő eklézsia mintaképe. Nem túlozunk, ha megállapítjuk, hogy a minden idegszálával a prédikátor szavaira tapadó brassói híveket nem lehet ellankasztani. A prófétaágnak termékeny talajt törtek a rögtörők. Élmény Brassóban prédikálni. S a prófétaálás

¹⁵ 1948-ban Firtosváralja gondnoka Demeter József volt.

¹⁶ 1932-től 1952-ig ifjabb Ekárt Andor (1905–1957) volt a csehétfalvi lelkész, felesége Pálffy Sarolta volt. Apja, id. Ekárt Andor 1897-től haláláig, 1932-ig volt Csehétfalva papja.

¹⁷ Dr. Gellérd Imre (1920–1980) siménfalvi szolgálatáról legutóbb Oláh Sándor közölt három részben tanulmányt a *Keresztény Magvetőben* (2020) *Diktatúra a mindennapokban. Gellérd Imre mindennapi félelmei (1958–1959)* címen.

¹⁸ Id. Kovács Lajos (1882–1942), a brassói templomépítő lelkészre utal.

¹⁹ Fekete Lajos (1897–1945) papköltőre vonatkoznak sorai.

²⁰ Kőváry Jakab (1904–1957) teológiai magántanárta utal, aki 1945-től a brassói eklézsiaiában szolgált.

gyakorlati eredménye sem maradt el. A brassóiak nemcsak figyelnek, hanem cselekszenek is. Meglátszik az eklézsia minden életmegnyilvánulásán.

7. Datkon találkoztunk falusi viszonylatban az első templomi csempekályával, ami igen kellemesen lepett meg. Kár azonban, hogy a kályha színe nem hogy harmonizálná, de tarkítja a templomi berendezések s általában a templom belső összhangját. A fehérre meszelt, de különben meleg benyomást keltő templomban barna, pasztellzöld és fehér színű csempekályha, kékeszöld padokkal s egy diófabarnára festett karzattal és orgonával nehezen képzelhető el összhangzónak. Ezt a lelkész is érezte,²¹ mert tüstént mentegetőzésbe kezdett. A berendezés lefestése és tarkítása nem az ő idejében történt. A datki eset azonban nem egyedülálló, szinte nem is gyakori, hanem általános. Véleményünk szerint megfontolás tárgyát képezi egy olyan irányú körirat, amely nyomatékosan és ismételten felhívja a lelkészek figyelmét arra, hogy a templom vagy templomban végzendő legcsekélyebb javítás, festés, átalakítás stb. súlyos vétség terhe mellett, szigorúan tilos a főhatóság előzetes tudta és beleegyezése nélkül. A főhatóság viszont hasson oda, hogy a legcsekélyebb munkálatokat is ellenőriztesse egy hozzáértő központi kiküldöttel. Annak idején főhatóságunk nem vette észre, hogy a század elején egy mázolás láz a legtöbb templomunkban eltüntette a kórusokon és templompadjainkon található fakó, kopott színükben is melegséget és művészetet árasztó népi motívumú díszítésünket, templomaink ékességeit, amit ma szívesen kikaparnánk az irdatlan szín alól, ha lehetne.

Ez az ellenőrzés azonban a legapróbb részletig legyen ösztönző, kezdeményező, bátorító, egyszóval nevelő, hogy templomainkból a szobafalmintájú festések, népünk lelkéből nem lelkező színek, formák, alakok, vallásos felfogásunkat ki nem fejező szimbólumok, a jó ízlés ellen ágaskodó dolgok fokozatosan kikerüljenek, s helyüket az odavaló dolgok foglalják el. Ha már a templomnál tartunk, foglaljuk ide a templomkörnyék szépítésének a problémáját is, mert a lelki hangulat előkészítéséhez ez is nagyban hozzájárul, hiszen a hívő ember a templomudvar vagy cinterem mezsgyéjén lépi át a hétköznapi és ünnepnap küszöbét, s nem mindegy, hogy árvacsalánt, bogáncskórót, letaposott fűvet, vagy szépen rendezett virággyakat lát-e. Pár évtizeddel ezelőtt mozgalom indult meg leányegyleteink és nőszövetségeink keretében a templomudvar díszítését illetőleg. Ez a mozgalom itt-ott szép eredményeket mutatott fel. Most mintha lankadóban volna. Emlékezzünk csak! A kisebbségi időben életünk központi gondolatává vált a templom és az iskola, s arccal e két végvár felé fordultunk. Ma csak

²¹ Szén Mihály (1881–1970) lelkésze van szó, aki 1912-től negyven évig, 1952-ig volt Datk papja.

a templom maradt meg, s minden idegszálunkkal ehhez kell tapadnunk. A templomot a személyes életünk központjába kell állítanunk. Ezért kell újra kezdeményezni, s ha lehetséges, fokozottabb mértékben kultiválni a virágos templomudvarokat. A sír vagy a templom, ahová virágot ültetnek, részemmé válik, az enyém.

Igen, a sír! A temető a maga rendezetlen rendszerével és gondozatlan sírjaival amerre jártunk, különösen falun, lehangelő képet mutat. Nem célunk hitelvi fejtegetésekbe kezdeni, hogy nekünk, unitáriusoknak mit jelent a temető. Erre csak azt feleljük: halott kedveseinknek sírját, történelmünket. Mindazt, amik voltunk, vagyunk, és amivé lennünk kell. Egyéni és közösségi életünk névjegyét. A legerősebb szálat, ami e gyökerestül kitépett világban köt, Reményik szerint „nem selyemszállal, hanem koporsókötéllé”²²

És ha már itt tartunk, a kegyeletet is említsük meg. A gondozott temető valószínűség szerint visszatart az olyan intézkedéstől, amik egyik ekléziában látunk, hol a templom előtti sánkra régi sírkövekből raktak hidat. S mivel a sírkő hátsó lapja faragatlan maradt, az első lapját tegyük felül, hogy a figyelmes átjáró elolvashassa, hogy kinek az emlékét tapossa.

Szükségét látjuk annak, hogy lelkéseink hívassanak fel körlevélben, s kellő utasítást nyerjenek arra nézve, hogy a lehetőség szerint a temetőt miképpen rendezzék, különösen új temetőt milyen terv szerint osszanak be, s a sírok gondozására miként neveljék, illetve szoktassák rá híveiket, anélkül, hogy helytelen halottkultuszt üznének.

Datra visszatérve, úgy gondolom sikerült egy több évtizede vajúdó kérdést, a szószéki korona kérdését megoldanunk. A szószéki korona az első háború alkalmával elpusztult. Azóta a lelkész többször megkísérelte egy új elkészítését, de mindeddig nem sikerült. Főleg fedezet híján. Most megkaptuk a mecénás családot s az iparművészt is, és írtunk Korondra és Vargyasra színes mintáért, s ha bármelyik helyről megérkezik a várt és remélt rajz, a szószéki korona menten elkészül.²³

Datkon volt egy meghatározó keresztelésünk is, amikor 12 keresztanya állt ki az úrasztala köré, hogy keresztvíz alá tartson egy kis jövevényt. Jézus arcára nem hullott több fény a mennyekből, mint erre a csecsemőre 12 mosolygó-könnyező asszonyi arcról. S még mondja valaki, hogy a keresztelés nem gyülekezeti örömnépnep, s azt nem a templomban kell végezni.

²² Reményi Sándor *A megbékélt Ady Endrének* című versét parafrázálja, a pontos idézet: „Ha nem selyemszállal: / Köt a rög kötéllel, / Koporsókötéllé.”

²³ A szószékkorona végül 1959-ben készült el, Kallós Tamás és neje, Kallós Ilona támogatásával, a kivitelező id. Sütő Béla vargyasi fafaragó volt.

Datkról nem közvetítették az üzenetünket, s így Olthévízre váratlanul top-pantunk be szeptember 5-én, vasárnap du., s mi végül hálásak voltunk annak a kommunista asszonynak, aki bár erősen fogadta, mégsem adta át az üzenetünket. Így szerencsések voltunk végigszemlélni egy igen tanulságos esküvőt, aminek árny- és fényoldala nagyon kiütközött. A szertartás maga meghatározó volt, két árva esküdött. A lelkész gyönyörűen beszélt. Ez a fényoldal. Azonban a nászmenet sűrű poharazgatások és csujéogatások között, s különösen a legénynépség igen bizonytalan lépésekkel vonult be a templomba. Az igaz, hogy a templomba mindenki rendesen viselkedett, de kimenetelkor egyik-másik türelmetlen legény már a templomban szorongatni kezdte a nadrágzebből kitolakodó üveg nyakát. Olthévíznek a történelme folyamán két nagy szerencsétlensége, mondhatni átka volt: a grófi birtok és a szeszgyár. Az egyik a falu nyakába hozta a környező idegen nemzetiségű falvakat, s a másik alkoholba fullasztotta. Két veszedelmes gyűrű. Vajon mit tehet ellene a különben nagyszerű hévízi nép? Amikor az estéli istentisztelet után az alkohol kérdését a keblitanácsban felvettem, egy kissé értetlenül, sértődötten, de mégis röstellkedve vették a kérdést. Én azonban megnyugtattam [őket], hogy tisztában vagyunk a visszas helyzet gonosz csírájával, s csupán arra kérem, hogy fokozatosan, de céltudatosan küzdjenek az ilyen beidegzett káros szokás ellen.

Az estéli istentiszteletet különben egy óra alatt hívatta össze a lelkész,²⁴ amire a harangok zúgása elcsitult, templomban volt a falu apraja-nagyja. Nagyszerű fokmérője ez a gombnyomásra működő, jól megszervezett és biztos kézben tartott eklézsiának. A sűrű sötétségben imbolygó mécsfények, a templom felé tartó tömeg nehéz járású döngése sok gondolatot ébresztett bennem. Nagy alkalom volt prédikálni.

Istentisztelet után a keblitanácsi gyűlésen vallásunk és egyházunk helyzetét vázoltam, amint az utunk során mindenütt tettem, ahol erre alkalom nyílt, majd az ebből adódó egyetemes és helyi feladatokra mutattam rá. A megbeszélés eredményeképpen [a] keblitanács napirendre tűzte a lelkészlakás kibővítésének jövő évre halasztott tervét, hogy megfelelő termet készítsen a valláserkölcsei nevelés céljára.

A Hévízen tartott vasárnap esti istentisztelet s annak tanulságai alapján javasoljuk, hívassanak fel a lelkészeket, hogy részben a templomlátogatás fokozása céljából, részben a mind gyakoribbá váló vasárnap délelőtti közmunkák és gyűlések miatt, a helyi körülményeknek megfelelően vezessék be az esti istentiszteletet is. Ez nem helyettesíti a vasárnap délelőtti, de alkalmat ad az esetleg akadá-

²⁴ Fülöp Árpád (1907–1991) 1936-tól 1977-ig volt az olthévízi gyülekezet lelkésze.

lyozott hívek templomlátogatására. S egy kis misztikus, meleg vonást is kölcsönöz istentiszteleteinknek, ami még nálunk, unitáriusoknál is elkel. Végül pedig előkészít arra az eshetőségre, ha netalántán istentiszteleteink súlypontját délelőtről estére kellene áthelyeznünk.

8. Fogarasban a lelkészváltozás izgalmaival találkoztunk.²⁵ Részben a távozó lelkészhez való őszinte ragaszkodás, a mély vallásos és egyházas szellem, részben a lelkész nélkül maradottság félelme váltotta ki ezt az izgalmat. Féltik pásztorolatlan életüket, s a jelenleg folyamatban levő piacrendezéssel esetleg veszélyben forgó telküket és épületeiket. Bízunk azonban, hogy főhatóságunk módját találja a sürgős betöltésnek annál is inkább, mert a nagy múltú református eklézsia évek óta lelkész nélkül, a maga belső bajaival teljesen szétesőben van.

Pipe volt utunk utolsó állomása. Őszi hálaadáskor prédikáltam, úrvacsorát osztottam, és megkereszteltem 6 gyermeket. 2 csecsemőnek nem érkeztek be a keresztszülői, kettőnek a szülei koros voltukra hivatkozva, a szégyen miatt nem kereszteltették meg gyermekeiket a gyülekezet előtt. Itt is elkel a lelkipásztori nevelői munka. Különböző kis közösségnek 300 egynéhány lelke van, és 10 gyermeket készíthettek keresztség alá, ami gyermekáldásban szép eredmény. A szőlőhegyei meddők maradtak, de az életfák dúsan termettek. 200-an éltek úrvacsorával, s mivel az őszi hálaadáskor Pipén szüreti búcsú van, a környék katolikusai is nagy számban részt vettek az istentiszteleten. Itt is kiváló alkalom volt szolgálatot végezni. A keblitanácsi gyűlésen az általános tájékoztató után helyi kérdéseket beszéltünk meg. A kultúrház építése, a gyümölcs- és szőlőtermés hiánya miatt ez évről évre elmaradt, de határozott ígéretet kaptunk arra nézve, hogy egy megfelelő helyiségről gondoskodnak, amelyben zavartalanul folyhatik a vallás-erkölcsi nevelés. Pipéről a legjobb benyomásokkal távoztunk. Egy belső embert tisztelő, vallásos és egyházas gyülekezet s egy buzgó, fiatal lelkéscsapat,²⁶ tele népszerűséggel, bizakodással tölt el a jövő iránt.

Beszámolónk vége felé közeledünk. Szertartásaink reformjával kapcsolatos megfigyeléseinket, valamint a teológiai akadémia hallgatóinak missziói tevékenységét illetően, mivel azok külön feldolgozásban a Misszióbizottság elé kerülnek, most nem részletezzük. Csupán megjegyezzük, hogy templomaink jelenlegi beosztása szertartási szempontból nemigen nyújt mélyreható reformálási

²⁵ Miklós István (1914–2006) 1948-ban elköszönt a fogarasi gyülekezettől, és nyugdíjazásáig Medgyesen folytatta szolgálatát. Az új fogarasi lelkész rövid két esztendeig Borsai Jenő (1926–?) volt, aki 1949 után a lelkészi szolgálattal felhagyott.

²⁶ Pipén Adorjánai Rudolf Károly (1922–2016) néprajzkutató volt a lelkész 1947-től 1956-ig, felesége Incze Juliánna volt.

lehetőséget. Templomaink beosztása és berendezése a protestáns gondolatnak megfelelően a szószéket hozta az előtérbe. A protestáns gondolat lázadás volt a „szentély” ellen, s ezért a szószék az egyetlen főhajóból álló templomainkban nem a hajó fő részébe, a szentély helyére, hanem a hajó közepébe került. S ezzel szembe épült meg a főbejárat. Így a hajót két részre vágták, s a közönséget a templom piacával s az úrasztalával két szemben ülő részre osztották. A szentély helyét karzat foglalta el orgonával vagy padsorokkal kitöltve, leggyakrabban az ifjúság részére. Ez a tagoltság, szertartási szempontból, nemcsak a szolgálat folyamatos és egyöntetű menetét zavarja, hiszen a szolgálattelvő lelkész jobbra, balra forogván csak részeket tud átfogni, s nem az egészet, de egy kidolgozottabb liturgiafejlődési lehetőségét is nagyban akadályozza. Még a jelenleg Magyarországon használt szertartás (istentisztelet) bevezetése is nehézségekbe ütközne, nem is szólva egy, a szószék mellé állítandó pulpitus problémájáról. Erről azonban bővebben szólunk egy más alkalommal.

Hátra van azonban az az izgató kérdés, hogy miképpen reagál népünk a nagy társadalmi kísérletre, amely gyökerestől felforgatja eddigi életberendezését, gazdasági, társadalmi, politikai és vallás erkölcsi világfelfogását, s hogy ebben a totális vajúadásban milyen szerepet vállal, vagy milyen szerephez jut a lelkészi karunk. Keleszt-e, vagy konzervál, élen jár-e, vagy fékez, szilárdan áll-e, vagy malomkövek között őrlődik.

Ha madártávlatból nézzük eklézsiáinkat, népünket, minden mozdulatlanak tűnik fel, minden a régi. Templomaink kevés kivétellel teltek, sőt, itt-ott szembetűnően fokozódik az istentiszteletek látogatása. Az összhang a belső emberek és hívek között általában kielégítő. A képzés évről évre javul, az áldozatkészség tehát nem csökken, hanem fokozódik. S ez pedig fokmérője szokott lenni az egyháziasságnak s közvetve a hithűségnek. Hiszen még a középkorban sem szimatoltak eretnek után az inkvizíció nagyszerű kopói ott, ahonnan az egyházi kirívások szépen csörgedeztek, csak ott merült fel gyanú az igaz hit felől, ahol ezek a csatornák lassanként vagy hirtelenséggel elapadtak. Mondom, madártávlatból nézve a dolgokat, azok ékesen és szép rendben folynak. De mélyre tekintve, nagy örvénylések mutatkoznak. Az általánosan meghirdetett s mind jobban kieleződő osztályharc ma a falun tombol a leghevesebben. S a falu lelke kábultan pörög, mint a bombatölcsér szélére sodródott falevél.

Hogy az osztályharcnak milyen általános kihatása van falun, arra jellemző a Küküllő megyei ócfalvi gazda esete, aki a tavasz folyamán Dicsőszentmártonban tartott MNSZ járási közgyűlésén nyilatkozott meg egy megrázó vallomásban.

Miután a járás elnöksége ismertette a csíkszeredai százas bizottsági határozatokat, egy ócfalvi gazda emelkedett szólásra. Határozott, komor hangon tette

fel a kérdést, hogy a csíkszeredai állásfoglalás értelmében elveszik-e tőle a földet, vagy nem, mert ha elveszik, akkor ő hazamegy, s felakasztja magát. A kijelentés derűt váltott ki a hallgatóságból és az elnökség tagjaiból. S már úgy látszott, hogy a tragikum komikumba olvad fel, ám a gazda nem tágítva, megismételte komor szavait. S hogy szavainak kellő súlyt adjon, elmondta élete történetét... Hárman voltak testvérek, akik 5 hold földet örököltek. Ő, a neki jutott részt 60 évi küzdelmes munkával, önmegtartózkodással s okos gazdálkodással 21 holdra szaporította. Mert úgy tanulta, hogy ez a becsületes, munkás élet útja. Most látja, hogy a tegnapi erény bűnné változott, s a tegnapi büszkeség szégyenfolttá. Vajon mikor volt ő igaz ember? Ha az ismertetett csíkszeredai pontok valósággá válnak, akkor ő nemcsak gazdasági, de valláserkölcsei értelemben is semmivé, sőt szégyenfolttá válik, s nem marad más hátra, mint az akasztófa. Erre azonban önkezével akarja felhúzni magát... A mosoly megfagyott a hallgatóság arcán, s a hangulat kezdett drámaivá válni. Az elnökség egy tagja, a helyzetet mentendő, azzal vigasztalta az ócfalvi gazdát, hogy amíg az ő földjeit elvonnák, amíg oda jutna a társadalmi fejlődés, addig két évtized is eltelik, s ő talán már akkor nem is lesz az élők sorában. A gazda azonban megnyugtatta az illetőt, hogy ő pontosan 22 évig él, mert tavasszal az erdő alatt szántva, megkérdezte a kakukk madarat, s az pontosan 22-t kakukkolt. Ő tehát mindenképp megéri azt a napot, s ha most határozott választ kap, hazamegy, és felakasztja magát.

Nem célunk ezt a drámai felszólalást részleteiben kiértékelni, amely a vilámlás fényével világosítja meg azt a kavargó vihart, amely népünk lelkében dúl. Állást sem foglalunk, csupán a nagy vajúdas lelki kihatásaira mutatunk rá, amelyek a vég közeledtét érző szorongás kirobbanásai.

És lelkészeink?! Vajon ők érzik-e ezt a nagy valláserkölcsei válságot, amely ott feszül, öröl, pusztít a gazdasági, politikai nehézségek alján? S ha átérzik, van-e szavuk, erejük, hitük, bátorságuk orvosságot nyújtani a válság leküzdésére? Erre igen nehéz a felelet, mert a hit, erő, bátorság, népszerűség, tudás és tapintat igen ritkán párosul egyetlen egyénben. A lelkész is ember, fogyatékosai vannak. De ha mégis őszintén akar szólni, meg kell állapítanunk, hogy lelkészeink többségében csak halványan él a sejtelem a népünk lelkében végbemenő kataklizmák iránt, s csak kevésbé él a hősiesség elszántság a sorsvállalásra. Út közben gyakran volt az a benyomásunk, hogy lelkészeink szellemi felkészültségben, szószéki szolgálatban, közéleti forgolódásaikban kezdnek időszerűtlenné válni. Nemcsak azért, mert a lelkész az a furcsa figura lett, akit tótágasba állítanak az események, de azért is, mert nem tud, vagy nem akar versenyezni az idővel úgy, hogy győzőn az idő felett.

Minden szolgálatom tehát, amit végeztem, hitvédő, hiterősítő és irányt mutató próbált lenni. Magam is megállapítottam, de általános közóhajként is kifejezésre jutott a kívánság az ilyen irányú szakmunkák megjelenése iránt, amik hasznos védő és hadakozó fegyverek lehetnének lelkészeink kezében. S ha lehetőség és alkalom adódik, el kell látni őket korszerű prédikációs és más anyaggal. Másodszor fel kell keresni őket mennél gyakrabban az élő szó közvetlen erejével, személyes látogatással. Minden ilyen látogatás elindíthat valamit. Utunk egyik sikeres mozzanata talán az, amit nem régen Brassóból közöltek, hogy az ott tartott egyik előadásunk nyomán prédikációsorozat indult be, amelynek igen szép eredménye mutatkozik.

Ilyen értelemben őszintén javasolhatjuk, hogy a püspöki látogatások, az evangéliumi „jó hír” hirdetése, ha nem is a régi fényes és ünnepélyes keretek között, de ott, ahol alkalom nyílik rá, feltétlen szükségesek.

Jelentésünk és javaslataink szíves elfogadását kérve, vagyunk atyafiságos szeretettel,

Kolozsvár, 1948. november 8.

Simén Dániel
teol. tan., e. főjegyző

Szabó Zoltán Győző

Berde Mózes méltatása a rá emlékeztető Berde-serleggel a 2023. évi főtanácsi ülés közébédjén¹

Főtisztelendő püspök úr, tisztelt főtanácsi tagok!

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy ezen alkalommal engem választott Kovács István püspök úr Berde Mózes méltatására, és kezemben foghatom a 124 éves Berde-serleget.

Mint egyházát szerető és nagyjait tisztelő unitárius, én is tudtam egyet és másat a híres Berde Mózesről, aki az unitárius jótevők fejedelme címet kapta, és még mielőtt megkezdtem volna bármit is írni, nagy érdeklődéssel olvastam az általam megtalált írásokat Berde Mózessel kapcsolatban. Ahogy az írásokat olvastam, mind nagyobb lett tisztelem iránta.

Jobban megismerve Berde Mózes életét, munkásságát, „szent célért” tett küzdelmét, egyre inkább arra döbbenek rá, hogy mily keveset tesz a ma keresztény embere egyházáért, céljai eléréséért és a magyarsága megmaradása érdekében.

Berde egyénisége, vezetői ösztöne, szociális érzéke példaértékű már fiatalsága éveiben, amely később csak erősödni látszott egyháza iránti hűségében, és a fiatal generáció tanításának önzetlenségében.

Ha csak az elmúlt évekre tekintünk vissza, és templomaink, egyházközségi ingatlanjaink megtartásában és megújításában miként vettük ki részünket, őszintén be kell vallanunk, hogy bizony nem a Berde Mózes szellemében törekedtünk ezen javakat szebbé, modernebbé, kényelmesebbé tenni. A kényelem és az egyéni érdek sokszor megjelent.

Joggal mondhatja bárki, „adott volt a lehetőség, és azokat csak kihasználtuk”. Igaz, de ma is adódik lehetőség, ezeket ki kell használni, a már elkezdett tervek kivitelezésében. Sajnos „lankad a hagyományos áldozatkészség és takarékosság szelleme, amely sok időn át fenntartója volt egyházunknak”.

Azt mondják, hogy a történelem ismétli magát! Berde Mózes ingatlanokat szerzett, gyermekek nevelése, oktatása, élelmezése érdekében tett számtalan lépést, amely életének meghatározó, talán legfontosabb célja volt!

¹ Elhangzott Baróton 2023. szeptember 29-én.

Az elmúlt harminchárom évben egyetemes egyházunk, egyházközösségeinkkel karöltve, ingatlanokat szerez vissza, gyermekek nevelésében, oktatásában, élelmezésében tesz mérföldköves lépéseket. Ha nem is egy személyben teszik/tesszük mindezt, de a szemléletnek, a megmaradásnak tovább kell élni bennük/bennünk.

Berde Mózes saját maga sanyargatásával, túlzott zsugoriságával is csak azt akarta bizonyítani, hogy „szegény legény is hasznára lehet a társadalomnak, az emberiségnek, nemzetének erős akarattal”.

Közismert mindhárom végrendelete, kettőben egyházára hagyja vagyonát, de azért még a harmadikat is megírja, amellyel megerősíti előbbi két alkalommal tett végrendelezését, és nem az öregkori eltartás idejére gondolva teszi mindezt, hanem az utókor megmaradása érdekében, hogy az előtte álló „szent célért” tett küzdelme maradandó legyen.

Olvasva a Berde Mózes életrajzát, többször eszembe jutott Reményik Sándor verse, a *Templom és iskola*, először is a refrén: „Ne hagyjátok a templomot, / A templomot s az iskolát.”

De idecseng az utolsó versszak is:

„Kicsi fehér templomotokba
Most minden erők tömörülnek.
Kicsi fehér templom-padokba
A holtak is mellétek ülnek.
A nagyapáink, nagyanyáink,
Szemükbe biztatás vagy vád:
Ne hagyjátok a templomot,
A templomot s az iskolát!”

Úgy érzem, ezt szeretne volna üzeni Berde Mózes is élete önfeláldozó küzdelmével, amelyet a „szent célért” tett: „Ne hagyjátok a templomot, / A templomot s az iskolát.”

E gondolatokkal emelem az emlékezés poharát az „unitárius jóltevők fejedeleme”, Berde Mózes emlékére, és teszem ezt azzal a reménnyel és meggyőződéssel, hogy lesznek utódaink, akik e nemes szellemet továbbviszik, életben tartják, és átadják szeretett unitárius egyházunk érdekében!

Isten áldja mindannyiukat!

KÖNYVSZEMLE

MOLNÁR Lehel, *Az unitárius püspöki vizitáció rendszere a kora újkorban, A Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai 10.* (Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 2022), 480 oldal.

A kötet Molnár Lehel doktori dolgozatának szerkesztett változata. Szűkebb szakirodalmi kontextusa a Magyar Unitárius Egyház fentebb már jelzett *Kolozsvári Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának Kiadványai* című sorozat, amelynek ez a kötet a tizedik, legutóbb megjelent műve. Tágabb szakirodalmi kontextusából tárgyszerűen most csak a magyar nyelvű unitárius egyháztörténet-írásra hivatkozom, mert Molnár Lehel könyve elsősorban az (erdélyi) magyar művelődéstörténetnek ezt a területét gazdagítja. Ezzel együtt azt is meg kell említeni, hogy a tárgyalandó mű témája természetesen nemcsak az unitárius, hanem a református és a katolikus egyháztörténet-írás témaköreinek is részét képezi vagy képezheti, annál a jól ismert oknál fogva, hogy e három felekezet egymáshoz való viszonyának, viszonyhálózata történelmi alakulásának igen szoros köze volt egymáshoz. E folyamat hatalmas befolyásolt szakaszai hosszú ideig az unitárius egyház alárendeltségét idézték elő, amely – amint ezt a szakirodalom részben már feldolgozta – az akkori erdélyi, később pedig Habsburg-államvezetés egyház-

politikájának volt a következménye. A könyv, amit most olvasásra ajánlok, ezekről a részben feltárt kora újkori történeésekről nyújt konkrétabb képet a korábbi és az újabb szakirodalom, a rendelkezésre álló Erdélyi Fejedelemség kori unitárius és nem unitárius egyházlátogatási jegyzőkönyvek és más dokumentumok bevonásával.

A kötet módszertani újdonsága, hogy alkalmazza a felekezettörténet-írásnak azt az újabb szemléletét, amely bevezette a *hosszú reformáció* és a *konfesszionalizálódás* fogalmait. E szemlélet lényege, hogy a reformációt s a nyomában kialakult ellenreformációt nem szűkíti a 16. század első két harmadára – második felére, és ezzel összefüggésben a felekezetek kialakulását sem tekintti akkor lezárt, hanem évszázadokon át tartó folyamatnak (i. m. 25–46.). Üdvözölhetjük ennek a szemléletnek a térhódítását, mert az a lényege, hogy a Türelmi rendelet (1781) utáni, 19. századi konszolidált viszonyoknak és állapotoknak a 16. századba való visszavetítése helyett a fokozatos alakulás-formálódás tényére irányítja a kutatók és érdeklődők figyelmét, s ezzel eloszlatni próbálja azt a tévhitet, hogy a protes-

táns felekezetek egymáshoz való viszonya, dogmatikai és egyházszervezeti rendszere már a 16. században a „mai” formát mutatta volna.

A kötet szemléleti újdonsága, hogy felhívja a figyelmet a püspöki vizitációs jegyzőkönyvek eddig csak alig felfedezett művelődéstörténeti forrásértékeire. Egyháztörténeti fontosságuk nyilvánvaló, mert ezek az egyházközségenként felvett jegyzőkönyvek számos olyan konkrét adatot tartalmaznak, amelyek árnyalják az eddig kialakított ismereteket, illetve sok esetben pontosítják vagy korrigálják az általánosító-sematizáló történeti írások hibáit. Nem hiába hangsúlyozzák az egyháztörténészek, hogy valamely felekezettörténet összefoglaló, részletekbe menő kidolgozásának az egyházközségi monográfiák szakszerű megírása az előfeltétele.

A vizitációs jegyzőkönyveknek eme belső, egyháztörténeti fontossága mellett számos más területen is potenciális forrásértékük van. Meríthet belőlük az iskolatörténet, hiszen a kora újkortól a 19. század végéig iskoláinkat az egyes egyházközségek és/vagy patronusaik tartották fenn, s csak ezt követően kerültek az illető település, később az állam patronátusa alá. Meríthet belőlük a nyelvtörténet, s ezen belül a történeti szociolingvisztika és dialektológia, amely a nyelvjárások mai és egykori jellemzőinek az összevetéséhez kaphat forrásanyagot. Ugyanez a helyzet a történeti névtan

földrajzi neveket kutató ágával, amely a vizitációs jegyzőkönyvekben több évszázada lejegyzett dűlőneveket hasznosíthatja munkájában, ami egyben a településtörténetek rekonstruálásához is adalékot szolgáltathat, ideértve a néprajzi érdekeltségű helyi szokások vagy a népességtörténethez fontos demográfiai adatok rögzítését is. A felsoroltaknál jóval elvontabb területet jelent az évszázadokon átívelő mentalitástörténetnek, s ezen belül a népi vallásosságnak és erkölcsnek a vizsgálata a püspöki vizitációs jegyzőkönyvek tanulmányozása révén, mivel ezek sok esetben egyházi fegyelmezést és bíraskodást is tartalmaznak. A példákat ez esetben is folytatni lehetne, de a szóban forgó dokumentumok lappangó forrásértékének igazolásához ennyi is elegendő (tételelesen lásd i. m. 15–24.; de végeredményben a kötet egésze, főként az Almási Gergely Mihály vizitációi során készült jegyzőkönyvnek a *Függelék*ben olvasható szövege – i. m. 275–439. – ezt példázza, igazolja; lásd még i. m. 151–152., 155–157., 161. stb.).

E módszertani és szemléleti újdonság érintése után tekintsük át Molnár Lehel könyvének szerkezeti felépítését. A címben jelzett téma bevezetéseként a történeti hűségnek és a szakmai előzményeknek megfelelően a szerző rövid kutatástörténeti összefoglalóval indítja tanulmányát. Két dologra mutat rá: egyrészt sommásan ismereti a nyugat-európai középkori és kora

újkori vizitációs protokollumoknak már a 19. században megkezdett s a 20. században kiteljesedett feldolgozását, másrészt észrevételezi, hogy a hasonló jellegű magyarországi és erdélyi források nem kapták meg a kellő figyelmet. Ezt követően tekinti át rendre, hogy a katolikus, majd a protestáns egyháztörténet-írásban nálunkfelé melyek voltak az első lépések a generális és parciális vizitációk dokumentumainak közzétételében.

Az erdélyi unitárius egyházlátogatói jegyzőkönyvek feltárásának ismertetését Kelemen Lajos ilyen jellegű, huszadik század eleji tevékenységével kezdi, majd az első világháborút követő államhatár-módosítás, valamint a második világháborút követő ateista és nacionalista állampolitika okozta hosszú megszakítás után ezt a munkát szűkebb körben, a század végén folytató Simén Domokos, Molnár István, Adorjáni Rudolf, Sándor Attila nevét és néhány írását említi meg. E viszonylag szerény teljesítmény számbavétele végén felsorolja és levéltári ismertetését adja, s ezzel mintegy a kutatók figyelmébe ajánlja a kolozsvári unitárius levéltárban levő, egykor Benczédi Gergely által rendszerezett legrégebbi jegyzőkönyveket (i. m. 21–24.).

Ezt a kutatástörténeti bevezetőt egy olyan, szintén bevezető célzatú és értékű fejezet (i. m. 25–46.) követi, amelynek lényegéről és fontosságáról fentebb már szó esett. Címe: *Vizitáció a konfesszionalizmus korában és a hosz-*

szú reformáció idején. Megközelítésmódja – érthetően és értékelhetően – ezúttal is nyitott: a tridenti zsinat vizitációs előírásainak bemutatásával kezdi, a lutheri–melanchtoni és a kálvini (genfi) egyházak vizitációs formáival folytatja, majd a magyarországi protestáns egyházak vizitációs elveinek-gyakorlatának vázolásával zárja.

A kötet következő hat fejezete képezi Molnár Lehel doktori dolgozatának a központi részét, amelynek első főcíme ugyan az erdélyi protestáns felekezetek intézményesülésének bemutatását ígéri, de – indokoltan – erre a tágabb témakörre a szerző csak annyi teret szán, hogy erdélyi egyháztörténeti kontextusba helyezhesse az unitárius felekezetet, s ezt követően dolgozata tulajdonképpen tárgyának a kidolgozásába fogjon. Ez a hat fejezetből álló tömb rendre az erdélyi unitárius egyház intézményesülését, vizitációs gyakorlatának indulását, vizitációs szabályzatának kialakulási szakaszait és dokumentumait, a szombatos mozgalom jelentkezését és intoleráns, agresszív fogadtatását, a háromszéki unitárius egyházközségeknek a református püspök jogkörébe való fejedelmi átutalását, a dési komplánáció tényét és következményeit tárgyalja (i. m. 47–135.).

E gazdag és lelkiismeretes feldolgozott anyagnak itt mindössze két aspektusára térhetünk ki.

Az a kérdés, hogy a 16–17. század fordulóján és a 17. század első felében

a valóságban milyen volt a háromszéki unitárius egyházközségek helyzete, s ezen belül főként az, hogy Bethlen Gábor és I. Rákóczi György idejében, Kesslerői Dajka János és Geleji Katona István püspöksége alatt hány unitárius egyházközség vált reformátussá, Molnár Lehel könyvének egyik központi kérdése. E probléma tárgyalása rendjén a szerző korabeli és későbbi dokumentumok alapján megállapítja, hogy a 62–70 háromszéki unitárius gyülekezet toposza Szentábrahámi Lombárd Mihály püspökségétől (1737–1758) lett az unitárius egyháztörténet-írás elfogadott adata (i. m. 98.). Ezt ő túlzónak, irreálisnak tartja. Megállapítja, hogy erre a kérdésre az ügy tisztázására hivatott, 1630-ban tartott tanúkihallgatás alapján „továbbra sem tudunk egyértelmű választ adni” (i. m. 99.). További lehetséges szempontok alapján azt feltételezi, hogy Háromszéken „csak 14 gyülekezetéről lehet azt állítani, hogy volt vagy van unitárius múltja”, amihez hozzávehető még egy egyházközség (i. m. 100.). Ehhez a fejtegetéshez, főként az itt idézett néhány oldal információkban nagyon gazdag és terjedelmes szöveggörnyezete alapján azt szeretném hozzáfűzni, hogy ezt az adatot sem lehet véglegesnek tekinteni. Itt talán az a központi s egyben a legnehezebben megválaszolható kérdés, hogy a major pars elvének alkalmazása nyomán valamely település egésze átállott-e a többség vallására, vagy a kisebb közösség ugyan elveszí-

tette templomát, de megtarthatta a vallását, és amikor tehette, új templomot épített magának (amint ez például Székelymuzsnában történt az 1640-es években).

Pokoly József 1905-ben azt írta az erdélyi református egyház történetét bemutató monumentális munkájában, hogy 1613-ban Toroczkai Máté, az akkori unitárius püspök fejedelmi mandátumot kapott az erdélyi unitárius egyházközségek meglátogatására. Molnár Lehel dokumentumok alapján korrigálja ez azt állítást. Rámutat, hogy a szerző Toroczkai Máté püspöki kinevezését tekintette vizitatóriának. Megemlíti, hogy Jakab Elek 1892-ben, tehát jóval Pokoly József egyháztörténete előtt közzétette az 1642-ben Beke Dániel unitárius püspök számára kiállított fejedelmi megbízást, amiben a vizitáció szükségességének indoklása és céljának a megállapítása után a fejedelem e jogkör korlátozottságát is leszögezi, kijelentvén, hogy Beke püspök meglátogathatja híveit, „kivéven a Sepsi, Kézdi és Orbai székely székeket, ahol eddig is az unitárius eklézsiáknak meglátogatása és megvizsgálása bizonyos korábbi egyezés következtében az orthodox vallású püspök kötelessége volt és most is azé” (i. m. 127.).

Tartalma alapján a főszövegtömbhöz sorolható a kötet VIII. fejezete is (i. m. 137–157.), amely az Erdélyi Fejedelemség megszűnése utáni időszak első periódusának vizitációs lehetőségeit és protokollumát mutatja be

(és teszi közzé a már említett *Függelékben*). Azt, hogy a szerző e történelmi periódusnak a püspöki vizitációs jegyzőkönyvanyagát mégis külön fejezetben tárgyalja, két dolog indokolja: az egyik az, hogy az 1680-as évek végétől Erdély a viszonylagos önállóságból a katolikus Habsburg Birodalom alárendelt tartománya lesz. Az új helyzetet törvényesítő Lipóti Diploma mindhárom protestáns egyházat majdnem azonos szintre fokozza le; a másik az, hogy az unitáriusok próbálkozásait, amelyek a háromszéki gyülekezeteik saját püspökük joghatóságába való visszakerülését célozták, az Erdélyi Fő-kormánysház szintjén Bánffy György gubernátor oldotta meg 1692. november 26-án kiállított (latin nyelvű) megbízólevelével, amelynek birtokában az egy hónappal korábban megválasztott unitárius püspök, Almási Gergely Mihály megkezdhetette generális vizitációját. Az oklevélben a Fő-kormánysház elnöke (magyarrá fordítva) egyebek közt ezeket írja: „...jónak láttuk tiszteendő Almási Mihályt, az erdélyi unitárius eklézsiák püspökét közéték küldeni azon célból, hogy az ő felügyeletére bízott eklézsiákat meglátogassa, azok papjait tudományuk, életük és erkölcsük felől megvizsgálja, és [...] tudja meg, mik voltak az egyház régen adományozott javai, mik a papok és mesterek járandóságai, és amiket bármi módon elvettek, követelje vissza, úgyhogy az egyház szabadságát sem katonai hatóságok, sem semmi másféle

állású emberek ne zavarják, és amiket nevezett unitárius vallás kegyes és hitbuzgó férfiai, pártfogói és ősei hagyományoztak, azokat régi, törvényes használatuknak visszaadják” (i. m. 149.). E vizitátória birtokában Almási Gergely Mihály néhány nappal később megkezdte püspöki látogatását. Az Aranyosszéki, majd az Alsó-Fehéri Egyházkör gyülekezeteinek vizitációja után 1693. február elsején érkezett a Háromszéki Egyházkörbe, s ezzel a több mint hetven évvel korábban megszakított jogkör betöltése ténylegesen is visszakerült az unitárius egyházba.

A kötet főszerzőjét – a szerző szerint megfogalmazása szerint – két esettanulmány követi. Az elsőnek (i. m. 159–219.) a címe csak unitárius demográfiai adatok közlését ígéri. Ehelyett egy ennél jóval tágabb és tagoltabb, rendszerezett népesedési adatsűrítményt ad az olvasó kezébe. A fejezet bevezető szövegében forráskritikai módszerrel tekinti át és hasonlítja össze a korábbi kutatások eredményeit, majd egy összesítő táblázatot közöl. Ebben egymás mellé állítja az 1692–1725 között készült unitárius püspöki vizitációs jegyzőkönyv adatait a 18. század közepéről fennmaradt összeírásokkal (ez utóbbiak közül a legfontosabb az Agh István püspök korában, 1766-ban elkészített összesítés); az unitárius források mellett közli az 1763-as római katolikus, az 1766-os református és görögkeleti, valamint az 1767-es görögkatolikus összeírások

adatait is. Így egyrészt képet kaphatunk az unitárius gyülekezetek létszámának változásairól az 1692 és 1766 közötti időszakból, másrészt arról, hogy az 1760-as években azoknak a településeknek, ahol unitáriusok is éltek, milyen volt a vallásfelekezeti és etnikai összetétele. A táblázat az anyaegyház-községekhez tartozó filiák lélekszámát is megadja, és végül összegzi az egyes települések korabeli népességi adatait (i. m. 161–187.). Ezt a minuciózus figyelmet és munkát igénylő demográfiai koncentrátumot követően Molnár Lehel az unitárius egyházkörök szerint veszi számba az egyes települések felekezeti és etnikai összetételét, az unitáriusok százalékos számarányát a települések magyar és összlakosságán belül, valamint az 1692 és 1766 közötti unitárius népesedési változásokat (i. m. 188–219.). Az elmondottak alapján ez a fejezet a főszöveg tágított perspektívájú demográfiai-statisztikai összefoglalásaként értékelhető.

Ezt a kvantitatív módszerrel készült, egzaktásra törekvő, és e jellemzőiből is következően az olvasó figyelmét próbára tevő, elismerését is kiváltó fejezetet egy magatartásbeli, erkölcsi problémát központba helyező szöveg-egység követi, amelyre azért illik a szerző által használt *esettanulmány* megnevezés, mert a tordai unitárius iskolában 1719 májusában történt egyetlen fegyelmi ügyet mutat be (i. m. 221–232.). Maga a helyzet a korabeli Erdély egyházpolitikai, társadalmi, gazdasági

és egyéb körülményei, ezeken belül a tordai iskola diáksága és vezetősége, az iskolát fenntartó helyi gyülekezet, az iskolával fölérendelt kapcsolatban álló kolozsvári unitárius főtanoda, valamint az ezeket felügyelő, Kolozsváron székelő unitárius püspökség közti viszonyhálózatban képzendő el. E téma megközelítésében – az én olvasatomban – a szerzőt a szellemes, de nem közönséges diákcsinnyek iránti (mérsékelt) empátia mellett a társadalmi, intézményi, emberközi létezéshez szükséges normák tisztességes, jó értelemben vett betartásának elve jellemzi.

A kötetet a szerző rövid összefoglalással, bő és impozáns forrás- és irodalomjegyzékkel, alapos, tagolt angol nyelvű kivonattal zárja, majd a *Függetlenségben* a már említett, Almási Gergely Mihály és Várfalvi Pálfi Zsigmond püspöksége idején készült vizitációs jegyzőkönyveket teszi a kutatók és érdeklődők közkincsévé – mondom –, ugyanis e szövegek közzététele megkíméli az olvasót a több száz éves, sokféle kultúr-történeti értéket megőrkítő kéziratok egyáltalán nem könnyű olvasásától, és lehetővé teszi a szerző megközelítései- nek továbbgondolását.

Végezetül a következőket szeretném elmondani: mivel a fentiekben többször is tettem közvetlen vagy közvetett értékelő megjegyzéseket, most csak néhány általánosabb megállapításra szorítkozhatom. A szerző az unitárius egyháztörténelem kimondottan nehéz korszakának első felét mutatja

be, főként a korabeli egyházigazgatási dokumentumok, református és unitárius püspöki vizitációs jegyzőkönyvek, tanúkihallgatások alapján. Megközelítésmódját a megfontoltság, mértéktartás, kiegyensúlyozottság jellemzi. Dokumentált, hiteles leírásra és egyben

felekezeti elfogulatlanságra törekszik. Értékei alapján nyugodt lélekkel állíthatom, hogy Molnár Lehel egy kitűnő könyvvel gazdagította a magyar nyelvű unitárius egyháztörténeti szakirodalmat.

Máthé Dénes

Halottunk

Szász Ferenc

Szász Ferenc 1956. október 25-én született Brassóban. Az I–VIII. osztályokat szülővárosa 15. Számú Általános Iskolájában végezte, majd 1971–1975 között ugyanitt az Unirea Líceumban folytatta középiskolai tanulmányait. 1975–1976-ban szakképzetlen munkásként szülővárosa traktorgyárában, valamint sürgősségi mentőállomásán dolgozott. Sikeres felvételi vizsgát követően és a Désen teljesített sorkatonai szolgálat után, az 1977–78-as tanévben kezdte meg tanulmányait a kolozsvári Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézetben. 1981 július 3-án jeles eredménnyel szakvizsgázott, gyakorló segédlelkési szolgálatát 1981. október 1-én kezdte a Marosvásárhelyi Unitárius Egyházközségben Kolcsár Sándor lelkész-esperes irányítása mellett. 1983. július 21-én jeles eredménnyel lelkészképesítő vizsgát tett és lelkési oklevelet szerzett. 1983. október 1-jétől kinevezték segédlelkésznek a Kolozsvár-Belvárosi Unitárius Egyházközségbe. 1986. október 1-jétől segédlelkési minőségben áthelyezték a Brassói Unitárius Egyházközségbe. 1988. július 1-től az újonnan alakult Brassói 2. Számú Egyházközség rendes lelkésszé választotta. 1988-ban kötött házasságot Borkor Katalin magyar szakos tanárral, házasságukból egy leány született.

A romániai államhatalmi változást követően az EKT megbízta Szász Ferencet az 1990–1991-es tanévtől gyakorlati tanszék órái egy részének tanításával. A második féltévtől nem vállalta az óraadói feladatokat, és minden idejét a brassói eklézsiának szentelte. Innen vonult 2021. november 1-jén, 38 évi szolgálat után nyugdíjba.

Első írásai a brassói *Új Idők*ben jelentek meg, 1979-től a *Keresztény Magvető*ben közölt egyházi beszédeket, tanulmányokat. (Írói álneve Muzsnai Ferenc.) Nyomtatásban két verseskötete jelent meg: *Gesta Unitariorum* (Csíkszereda, 1996), *Transzexiturizmus* (Fiatfalva, 2003).

Temetési szertartása december 2-án délelőtt 10 órakor volt a brassói központi temetőben. Temetési beszédet mondott Andrási Benedek főjegyző. Az egyetemes egyház nevében Kovács István püspök mondott beszédet. Volt tanítványai nevében Kovács Sándor teológiai tanár, az egyházkör nevében Biró Attila esperes, az ULOSZ részéről Demeter Sándor Lóránd elnök, a barátok nevében Nagy László marosvásárhelyi lelkész búcsúzott. A brassói testvérelekezetek részéről Máthé Vilmos plébános, Török László csernátfalusi evangélikus-lutheránus lelkész búcsúzott, Erdő-B Vilmos pedig az egyházközség nevében. A sírnál Erdő Imola brassói lelkész mondott áldást. Nyugodjon békében!

ABSTRACTS

Mihály Balázs

István Agh reading Frederick the Great

István Agh (1709–1786), Unitarian bishop (1758–1786), translated into Latin a chapter of the *Memoires pour servir a l'histoire de la maison de Brandenbourg*, by the Prussian king Frederick the Great (1712–1786). Published in French in 1751, this work is an almost provocatively secular summary of Frederick's country and dynasty.

Agh and Frederick came from very different worlds. The monarch was a member of the Masonic community. He admired and corresponded with Voltaire (1694–1778), and invited Voltaire to be a member of his household.

The chapter Agh chose to translate covers the eras of paganism, catholicism, and the Reformation. Agh presented a clear and comprehensible Latin text to his readers. In a few cases he omitted partial sentences or substituted a paragraph. Two things might explain Agh's special interest in translating the text: Frederick's strong condemnation of medieval Catholicism, and his treatise on tolerance.

Keywords: Catholicism, Freemasonry, French, Latin, Masonic Community, *Memoires pour servir a l'histoire de la maison de Brandenbourg* (1751), medieval Catholicism, paganism Prussia, Reformation, tolerance, translation; Agh, István (1709–1786); Frederick the Great (1712–1786); Voltaire (1694–1778)

János Pál

Primary Education in the Unitarian Diocese of Székelyudvarhely (1919–1931) I.

This study explores the effectiveness of the Unitarian Church's school-organizing activities in preserving ethnic and denominational identity in the wake of the new state formation in Romania after the year 1918, specifically he reorganization of the denominational schools of the Unitarian Diocese of Székelyudvarhely. The study provides insights into individual parishes that

possessed the necessary financial, infrastructural, and spiritual resources to establish and sustain schools, even if only for a short period of time.

Despite the efforts of local communities and the church leadership to maintain their schools, archival documents reveal a disheartening trend. The state, through the requisitioning of classrooms and subsequent denial of public access, effectively brought even the strongest and most determined parishes to their knees within a relatively short time. This coercive action by the state rendered all local endeavors and church initiatives futile.

It became evident that the extent of sacrifice endured by these communities was primarily determined by their dismal economic situation rather than their denominational and ethnic consciousness. The state's intervention not only disrupted the Unitarian Church's efforts to protect its schools but also highlighted the socio-economic challenges faced by the faithful in maintaining educational institutions. This sheds light on the complex interplay between state policies, economic conditions, and the resilience of local communities in safeguarding their cultural and denominational heritage.

Keywords: 1918, archival documents, denominational school system, economic situation, ethnicity, Romania, state schools, state policy, Unitarian Church, Unitarian Diocese of Székelyudvarhely, Unitarian schools

László Somogyi *The Rival Congregation*

Not only Jesus of Nazareth but also John the Baptist had disciples. Despite the initial rivalry between the two groups, a certain degree of rapprochement can be detected. Some of John's disciples joined Christians, resulting in early Christian groups gradually adopting the fasting and prayer habits of John the Baptist's disciples. The legendary elements of John the Baptist's life were further linked with the tradition about Jesus. As a result, the role of the "Forerunner" attributed to John the Baptist was born. Jesus' response to the economic and social crisis of the age was modified among the circle of disciples in such a way that the apocalyptic message of the Baptist became dominant. This study reviews this process.

Keywords: apocalypse, Christianity, disciple, fasting, prayer; Jesus of Nazareth, John the Baptist

Szabolcs Czire

Social Science Criticism in the Service of Biblical Interpretation

Social scientific criticism refers to a sub-discipline of biblical interpretation which draws upon ideas and perspectives from social sciences such as sociology, anthropology, social psychology, economics etc. In the last decades great efforts were made to treat social-cultural contexts not simply as incidental background filler of the biblical text, but as significant foreground material central to their meaning. Upon opening the Bible, the reader encounters issues related to social groups behind it. The Word was not only made flesh, but lived among us (John 1:14).

This article discusses the landmarks in the evolution of this method beginning from the 1970s, explores its methodological/hermeneutical foundations, its limitations and its perspectives, and finally reflects on ways in which the social scientific approach may contribute to biblical studies.

Keywords: anthropology, Bible, biblical hermeneutics, biblical interpretation, culture, economics, psychology, social sciences, social scientific criticism, hermeneutics, social psychology, sociology

STUDII

Mihály Balázs István Agh în lectura lui Frigyes Nagy	379
János Pál Perspectivele minorității maghiare în lumina educației primare din Protopopiatul Unitarian Odorheiu Secuiesc (1919–1931) I.	387
László Somogyi Congregația rivală	418
Szabolcs Czire Critica științelor sociale în slujba interpretării biblice	439

ATELIER

Sándor Előd Ősz Relatările martorilor oculari de la înmormântarea lui Ferenc Dávid	460
---	-----

VARIA

Sándor Kovács (sursă) Relatarea lui Dániel Simén despre turneul său misionar din 6–12 iulie 1948 și august–septembrie 1948	466
Zoltán Győző Szabó Elogiul lui Mózes Berde la ședința Consiliului General din 2023 cu pocalul Berde în memoria sa	480

RECENZIE

Dénes Máthé: Lehel MOLNÁR, *Sistemul de vizită episcopală unitariană în perioada modernă timpurie*, Publicațiile Arhivei Colecționare și ale Bibliotecii Bisericii Unitariene Maghiare din Cluj-Napoca 10 (Cluj-Napoca: Biserica Unitariană Maghiară, 2022), 480 de pagini 482

Obituar

Ferenc Szász 489

Rezumate 490

Indexat de Religious and Theological Abstracts.



Fondat în 1861. Publicat de Biserica Unitariană din Transilvania. Apare trimestrial.

Redactor șef: **dr. Sándor Kovács**

Redactor: **dr. Júlia Eszter Andorkó**

Îngrijirea textelor/corectură: **Gabriella Dénes, Rodger Matlage**

Tehnoredactor: **Péter Virág**

Colectivul de redacție: **dr. Mihály Balázs, dr. Juliane Brandt, dr. Szabolcs Czire, dr. Ildikó Horn, dr. Botond Koppándi, dr. Borbála Lovas, dr. Lehel Molnár, dr. Elek Rezi**

Adresa redacției: B-dul 21 Decembrie 1989, nr. 9, 400105 Cluj-Napoca, Romania

Tel: +40 264 593 236, +40 740 246 585; e-mail: keresztenymagveto@unitarius.org

Tipărit la Tipografia IDEA, Cluj. ISSN 1222-8370.

STUDIES

Mihály Balázs István Agh reading Frederick the Great	379
János Pál Primary Education in the Unitarian Diocese of Székelyudvarhely (1919–1931) I.	387
László Somogyi The Rival Congregation.	418
Szabolcs Czire Social Science Criticism in the Service of Biblical Interpretation	439

WORKSHOP

Sándor Előd Ósz Eyewitness Account of the Funeral of Francis Dávid	460
---	-----

VARIA

Sándor Kovács (republisher) Report by Dániel Simén on His Mission Tour of 6–12 July 1948 and August–September 1948	466
Zoltán Győző Szabó Eulogy of Mózes Berde with a Berde Cup Commemorating Him at the 2023 General Council	480

BOOK REVIEW

Dénes Máthé: Lehel MOLNÁR, *The System of the Unitarian Bishop's Visitation in the Early Modern Age*, Publications of the Collecting Archives and Library of the Hungarian Unitarian Church in Kolozsvár 10. (Kolozsvár: Hungarian Unitarian Church, 2022), 480 pages 482

Obituary

Ferenc Szász 489

Abstracts 490

Indexed by Religious and Theological Abstracts.



Year of Foundation: 1861. Publisher: The Transylvanian Unitarian Church. Appears quarterly.

Editor in Chief: **dr. Sándor Kovács**

Editor: **dr. Júlia Eszter Andorkó**

Copyreader: **Gabriella Dénes, Rodger Mattlage**

Layout: **Péter Virág**

Editorial Board: **dr. Mihály Balázs, dr. Juliane Brandt, dr. Szabolcs Czire,
dr. Ildikó Horn, dr. Botond Koppándi, dr. Borbála Lovas, dr. Lehel Molnár, dr. Elek Rezi**

Editorial Office: B-dul 21 Decembrie 1989, nr. 9, 400105 Cluj-Napoca, Romania
Tel: +40 264 593 236, +40 740 246 585; e-mail: keresztynmagveto@unitarius.org

Printed by the IDEA Printing House. ISSN 1222-8370.