

SÁROSPATAKI FÜZETEK

A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS :

Börzsönyi József	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
Dunn, J. D. G. Fekete Károly	Aberystwyth, Wales, Egyesült Királyság Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen
Gáborjáni Szabó Botond	Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára, Debrecen
Kádár Ferenc	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
Kaiser, Christopher Barina	Western Theological Seminary, Holland, Michi- gan, USA
Kézi Erzsébet	Miskolci Egyetem Comenius Tanítóképző Főisko- lai Kara, Sárospatak
Kónya Péter Szatmári-Karmanoczki Emília	Eperjesi Egyetem, Eperjes, Szlovákia Sárospataki Református Kollégium Gimnáziuma, Sárospatak
Ugrai János	Miskolci Egyetem, Miskolc

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia
FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Kádár Ferenc

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:

elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)

Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)

Petrőczy Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)

Enghy Sándor (Sárospatak)

Frank Sawyer (Sárospatak)

Kádár Ferenc (Sárospatak)

Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füstí-Molnár Szilveszter (Sárospatak)

Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné

TÖRDELTE: Füstí-Molnár Szilveszter

BORÍTÓTERV: Rácsok András

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában, Debrecen

ÜGYVEZETŐ IGAZGATÓ: Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe: Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel/Fax: +36 47 312 947;

e-mail: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 500 Ft

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Barnóczki Anita</i>	„És mikor a pünkösöd napja eljött...” Meditation on Acts (2: 1-4)	7
TANULMÁNYOK		
<i>Kaiser, Christopher Barina</i>	„Isten bölcsességének jelei” Comenius <i>Panorthosia</i> c. művében: egy bibliai téma a modern tudomány alapjaiban The “Marks of God’s Wisdom” in Comenius’s <i>Panorthosia</i> : A Biblical Commonplace at the Foundations of Modern Science	11
<i>Kézi Erzsébet</i>	Pedagógia, teológia és filozófia Comenius gondolati rendszerében Philosophie, Pädagogik und Theologie im Gedankensystem von Comenius	31
<i>Fekete Károly</i>	Személyiség – érték – életmodell A fegyelmezés témakörének megközelítése Makkai Sándor pedagógiai és valláspedagógiai munkásságában Die Zucht und Sándor Makkais Werkauf dem Gebiet der christlichen Erziehung	43
<i>Börzsönyi József</i>	Fegyelmezés Discipline	57
<i>Ugrai János</i>	A sárospataki kollégium partikulái Kazinczy korában The Particles of the Sárospatak College in Kazinczy’s Time	63
<i>Gáborjáni Szabó Botond</i>	Debrecen Kollégiuma Kazinczy diákkorában The Debrecen College at the Time of Kazinczy’s Studies	77
<i>Kónya Péter</i>	A kálvini reformáció és a Református Egyház Sáros vármegyében The Calvinist Reformation and the Reformed Church in Sáros County	91
<i>Kádár Ferenc</i>	Az adakozás bibliai értelme és gyakorlati teológiai vonatkozásai The Biblical meaning and Practical Theological Aspects of Offering	105

<i>Dunn, J. D. G.</i>	Része-e Jézus küldetése és üzenete az újszövetségi teológiának? Is Jesus' own Mission and Message Part of the New Testament Theology?	115
-----------------------	--	-----

KÖZLEMÉNY

<i>Szatmári-Karmanoczki Emília</i>	Koncz Sándor: Barth Károly teológiája Sándor Koncz: The Theology of Karl Barth	127
--	--	-----

OKTASS,
HOGY ÉLJEK!



„ÉS MIKOR A PÜNKÖSD NAPJA EL- JÖTT...”

És mikor a pünkösöd napja eljött, mindnyájan egyakarattal együtt valának. És lőn nagy hirtelenséggel az égből mintegy sebesen zúgó szélnek zendülése, és eltélt az egész házat, a hol ülnek vala. És megjelentek előttük kettős tüzes nyelvek és üle mindenikre azok közül. És megtelének mindnyájan Szent Lélekkel, és kezdének szólni más nyelveken, a mint a Lélek adta nékik szólások... (Apcsel 2:1-4)

A szobában emberek ültek. Férfiak és asszonyok. Vártak. Együtt. Egy akarattal. Szobában ülök, két évezreddel később. Várok. Egy akarattal. Ha másokkal kellene egy akarattal várnom, közös akarattal, ugyanazt várva, ugyanazt akarva... Hogyan is lehetne?

Hogyan is lehetne, hiszen ilyen korban élünk. Csodát ma is várunk, nyolc hosszú év után még szavazni is elmegyünk, és amit féltettünk korábban (lábainkat a járástól, kezünket az x-től visszatartva), amit féltettünk vérünkötől hasunkért, azt most megtettük hasunkért és talán vérünkért. Csodát várunk a csodátlan világban, olykor egynek tűnő, „a múltat végképp eltörölni” akarattal, hogy el is feledhessük, és élhessük élhetőbb csodátlan világunkat továbbra is egy akarat nélkül, hiszen „öldökölnünk és csatáznunk nincs miért, de kell”, hiszen emberek vagyunk, korunk a legszörnyűbb kor, terhünk a legnagyobb teher, jelenünkben feltűnő múltunk, batyunk, „a súlyosabb Nincsen”.

Mert ilyenek vagyunk és ilyen korban élünk. Mint ahogy ilyen kor volt száz évvel ezelőtt az akkori embereknek, magyaroknak, kétszáz éve az akkoriaknak, ezer éve...

Régen talán könnyebb volt, bár elgondolkodom, milyen lehetett csodákat élni néhány röpké percnyi évig Vele, a testben megjelenttel. Neki hinni, utána indulni, tőle tanulni, közben alakulni, elaludni, megtagadni. Mert olyan kor volt az (is), mikor saját vérével szennyezték a tisztát, az egyetlen Szeplőtlen Bárányt, és olyan kor volt az, amikor még csak nem is tudták: áldozatot mutat be maga az Áldozat.

A szobában emberek ültek, és vártak, és egy akarattal imádkoztak együtt. Zavaruk már enyhült – mekkora lehetett, mikor az asszonyok hírül vitték, hogy üres a sír... Mekkora lehetett, amikor megjelent. Sokszor. Tanítva. És milyen mértékben áradt szét a fáradt, ködös, vagy egyszerűen emberivé visszahullott lelkében a fény, az egyetlen Világosság, amikor a meghalt és föltámadott Úr megtörte a kenyeret közöttük.

Most már egy akarattal vannak együtt, hisz látták elmenni azt, aki majd dicsőségesen visszajön. Jeruzsálemben, a kudarc és győzelem helyszínén az örök emberek között megjelenik Isten immár fénnel, lánggal, szélként, aki most is ott fúj, ahol akar, és úgy, ahogyan bölcsességének tetszik. És a tanítványok immár Szentlélekkel telnek meg. A teljes vigasztalással, a teljes szeretettel, mely kiűzi a félelmet. A teljességgel átforgalmazni képes erővel, melynek semmi az ember változási készségének határa. Szél zúg, lángok égnek, és a körül lévő örökké csak emberi ember szépséget gyanít, mikor saját nyelvén hallja szólni az Igét. Mert amit hallanak, az nem kellemes. Nem másról szól, csak ami való. Isten Fia, Dávid utóda testet öltött, engedelmes volt a halálig, mégpedig a keresztfáig, ahová felvitte bűneinket, bűneink ítéletét, hogy vele együtt eltemetessünk a halálba, és feltámadásával feltámadjunk az örök életre. Nem lenne jó érteni: ti adtátok halálra a Szentet. És mégis: az élet egyetlen Útjának kezdete. És a csoda, amelyet nem vártak, épp amit nem vártak, ott van. Mindenki úgy hallja, ahogyan megértheti. Az ítéletet és a kegyelmet.

A szobában emberek ültek egy akarattal. A nép között emberek voltak, akik immár teljesítik küldetésüket, amelynek teljesítésére maguktól képtelenek, amely nem áll hatalmukban, mégis általuk kel életre. Megszóal az Élő Ige, és elmehetnek, és gyümölcsöt teremhetnek, és tanítvánnyá tehetnek minden népeket. És lehetnek egy akarattal.

Valóban a Lélek csodájaként valódi egy akarattal. Ami korunkban, nekem, szobában, emberek között Ünnepelni való pünkösdi valóság.

TANULMÁNYOK



„ISTEN BÖLCSESSÉGÉNEK JELEI” COMENIUS *PANORTHOSIA* C. MŰ- VÉBEN: EGY BIBLIAI TÉMA A MO- DERN TUDOMÁNY ALAPJAIBAN¹

Absztrakt: Comenius a modern tudományos gondolkodás egyik első megalapítója. A pánszofista tudományról és a közoktatásról alkotott elképzelései derék tudósok nemzedékét inspirálták tudományos témák kutatására egy olyan korban, amikor a tudomány köztámogatottsága alacsony volt. Kevésbé ismert az a tény, hogy Comeniusnak a tudományos gondolkodás lehetőségébe vetett hite egy olyan nagy múltra visszatekintő teológiai tradíción alapult, amely egyesítette az ószövetségi bölcsességet a platonista filozófiával. Ennek a tradíciónak rövid történeti áttekintését adom, majd megmutatom, milyen hatással volt a korai modern tudósok egy nemzedékére, és hogyan alakítja ma is a tudományos gondolkodást.

Johannes Amos Comeniust (Jan Komenský) jellemezték már úgy is, mint akinek „nem volt párja Morvaországban.”² Korának egyik legismertebb tudósa. Bármerre is járok Közép-Kelet-Európában – még akár itt Magyarország északkeleti csücskében is –, mindenhol találok a tiszteletére emelt emlékműveket, iskolákat, múzeumokat.

Comeniust ugyanolyan jól ismerték Nyugat-Európában, mint a gyarmati Amerikában. Egy beszámoló szerint meghívták – jöllehet nem hivatalosan – egy kis gyarmati iskola elnökének. Ez az iskola történetesen az én *alma materem*, a Harvard College volt.³ Comenius tanult Hollandiában és Németországban, életének jelentős részét Lengyelországban, Angliában, Svédországban, illetve Németországban és Hollandiában, valamint Sárospatakon töltötte – itt tanított a 17. század közepén.

A mostanra kibővült Európai Közösség minden bizonnyal nagyon tetszett volna Comeniusnak. Amilyen derűlátó volt, még az is előfordulhatott volna, hogy az Európai Uniót az egyesült Európáról szóló prófétai, utópisztikus látása részleges megvalósulásának tekintette volna – jöllehet az szekularizáltabb formában valósult

¹ A Tiszáninneri Református Egyházkerület 2010. március 26-án tartott lelkesztovábbképző tanulmányi napján elhangzott előadás szerkesztett változata.

² A jellemzés eredetileg Cotton Mathertől származik, amelyet átvesz: Matthew Spinka, *John Amos Comenius: That Incomparable Moravian* (Chicago: University of Chicago Press, 1943), 84-6.

³ Matthew Spinka feltételezi, hogy Comenius az ifjabb John Winthroppal állhatott kapcsolatban 1642-ben; Spinka, *John Amos Comenius*, 84-6.

meg, mint az általa elképzelt keresztyén Európa. A tanulmány végén még visszatérek arra, hogyan értékelhetné Comenius a jelenlegi helyzetet.

A Janus-arcú Comenius

Comeniust „Janus-arcú” nemzedéke képviselőjének látom. Mint az átjárók és kapuk ősi római istene, Comenius is előre és visszafelé tekint az időben. Ahhoz, hogy kellőképpen értékelni tudjuk, milyen kulcsfontosságú szerepet töltött be ő és nemzedéke az eszmék történetében, szükséges diakronikus módon gondolkodnunk – visszamenve egészen az Ószövetség bölcsességirodalmához, és onnan közelíteni meg a jelenkor nagy tudósait.

Ebben a tanulmányban azt kívánom érzékeltetni, hogyan játszott sajátos közvetítő szerepet Comenius e között a két pólus között: az ősi zsidó-keresztyén hagyomány és a modern tudomány keletkezése között. Comenius eme közvetítő szerepben tanú minden olyan programadó, elvi kísérlettel szemben, mely a vallásos hitet és a modern tudományt úgy ábrázolja, mint amelyek szükségképpen konfliktusban állnak egymással. Munkássága megmutatja, hogy a modern tudományos gondolkodás mélyen a tradicionális keresztyén hitben gyökerezik.

Ahhoz, hogy Comenius szerepét diakronikus módon szemléljük, utazásunkat jelenkori tudósok munkájával kezdjük, és tőlük haladunk visszafelé az időben.

Előretekintés: modern tudósok a természeti világ felfoghatóságáról

Kezdjük néhány modern tudós elképzeléseinek rövid áttekintésével. Esetünkben szorítkozzunk most csak két fizikus elképzeléseire.

Gyakran feltételezik azt, hogy a tudósok arrogánsan viszonyulnak saját tudományos területük sikereihez. Vannak esetek, amikor ez igaz lehet – a tudósok ugyanúgy hajlamosak az arroganciára, mint bárki más. Azonban sok olyan tudós van, aki valóban alázattal hajlik meg saját munkássága sikere előtt. Annak ellenére, hogy a tudomány még mindig nagyon messze áll attól a céljától, hogy a fizikai világot annak teljes mélységében és minden dimenziójában megértse, már messze túljutott azon, ami elvárható lett volna tőle szigorú értelemben vett naturalisztikus alapokon. Hadd igazoljam ezt két példával.

Az első példa a Templeton-díjas Paul Davies. Több jelentős tanulmányában, de legkifejezöbben 1992-ben írt könyvében (*Isten gondolatai – Egy racionális világ tudományos magyarázata*) hívja fel a figyelmet arra, amit a „tudomány nagy csodájának” tart:

A tudományos módszer a valóság titkainak kifürkészésében oly sikeresnek bizonyult, hogy már nem is ejt gondolkodóba bennünket a legnagyobb csoda, magának a tudománynak a működése. Általában a tudósok is magától értetődőnek vélik, hogy racionális, rendezett kozmoszban élünk, amelyet pontos törvények szabályoznak, s ezeket felfejtheti az emberi okoskodás. Miért rendelkeznek az emberi lények azzal a képességgel, hogy felfedezik és megértik a Világegyetemet kormányzó alapelveket?

S miért marad mindez továbbra is lebilincselő rejtély? [...] mély és sokatmondó összhangra utal az emberi elme és a természeti világ szerveződése között?⁴

Davies itt arra mutat rá, hogy a tudományos kutatás hitbeli meggyőződés következménye. A tudományos gondolkodás alapjainál egyfajta kettős hitet találunk. Először is a tudósnak hinnie kell, hogy a kozmosz racionálisan rendezett, azaz valamilyen matematikai törvényszerűség szerint működik. Ez hittétel, hiszen a tudomány nem tudja megmondani, honnan származik az a racionális rend vagy matematikai törvényszerűség.

Másodszor, a tudósoknak hinniük kell azt, hogy az emberi értelem ténylegesen képes felfogni ezt a rendet – az ember képes matematikai képleteket alkotni és racionális formalizációkat végrehajtani, amelyek igaznak mutatkoznak a laboratóriumban, valamint a tér-idő legtávolabbi határán is. Ez a kettős hit – racionális rend és emberi felfogóképesség – olyan témakör, amelyet végig megtalálunk a nyugati gondolkodás történetében, Comeniusnál különösképpen is.

Annak tényét, hogy hitbeli meggyőződés motiválja és tartja fenn a tudományos gondolkodást, nem Paul Davies ismerte fel elsőként. A 20. század elején Albert Einstein arra az egyértelmű felismerésre jutott, hogy munkájának alapjainál hitbeli meggyőződés nyugszik. Így fogalmazta ezt meg egy 1941-ben írt tanulmányában („Tudomány és vallás”)

Tudományt csak azok hozhatnak létre, akiket teljesen átítat az igazság és a megértés utáni vágy. Ennek az érzésnek a forrása azonban a vallás szférájából fakad. Ide [a vallás szférájába] tartozik a lehetőségben való hit, hogy a létező világra érvényes szabályok ésszerűek, és fel is foghatóak.⁵

Einstein itt olyan 19. századi keresztyén természettudósokra utal, mint James Clerk Maxwell.⁶ Mélységesen tudatában volt minden tudományos munka hit dimenziójának. Paul Davieshez és más mai filozófushoz és fizikushoz hasonlóan, Einstein egyértelműen egyfajta kettős hitbeli meggyőződést azonosít be: 1) a világot szabályok vagy törvényszerűségek irányítják; és 2) ezek a szabályszerűségek „racionálisak” abban az értelemben, hogy az emberi értelem képes azokat felfogni.⁷

Ha Einsteinnek és Daviesnek igaza van, akkor a modern tudomány kialakulása a tudomány lehetőségébe vetett előzetes hiten alapult. Ha ez így van, akkor erre a hitre konkrét példákat kell tudnunk találni olyan korai modern gondolkodóknál, mint Comenius. Jóllehet Comenius művei nem voltak „tudományosak” a szó mo-

⁴ Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon & Schuster, 1992), 20. Magyar nyelven: *Isten gondolatai – Egy racionális világ tudományos magyarázata*. Ford. Béresi Csilla (Budapest: Vince Kiadó, 2000), 14.

⁵ Albert Einstein, “Science and Religion II” (1941), in: ua. *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library, 1950), 26; valamint ua. *Ideas and Opinions* (London: Alvin Redman, 1954), 46.

⁶ Maxwell hitéről és annak Einsteinre gyakorolt hatásáról ld. Christopher B. Kaiser: *Creational Theology and the History of Physical Science: The Creationist Tradition from Basil to Bohr* (Leiden: Brill, 1997), 379-99.

⁷ Érdekes módon Einstein nem tartotta a kvantumelmélet új tudományát „racionálisnak” ebben az értelemben a fotonok látszólag ellentmondó tulajdonságai miatt; ld. Marcus Chown, “Einstein’s Rio Requiem,” *New Scientist* 181 (6 March 2004), 50-51.

dern értelmében, teljes mértékben feltárták a tudomány ideológiai és pedagógiai alátámasztásait, illetve előrevetítették a „tudományos forradalom” olyan kivitelezőinek a munkáját, mint például Robert Boyle vagy Isaac Newton. Ezek a művek jól példázzák a későbbi fizikusnemzedékek örökölt kettős hitét, amelyre felépítették a modern tudomány „csodáját”.

„Isten bölcsességének jelei” Comenius Panorthosia c. művében

Ahhoz, hogy szemléltessem ezt a kétoldalú hitet, és feltárjam annak végső forrásait, Comenius *Panorthosia* („Vitairat az egyetemes megújulásról”) c. művére összpontosítok. A *Panorthosia* csak egy részét képezi Comenius magnum opusának, a *De rerum humanarum emendatione consultatio catholicanak* (*Egyetemes tanácskozás az emberi állapotok megjavításáról*),⁸ amelyet az 1640-es és ’50-es években írt, és amelyet „egész filozófiája csúcspontjának”⁹ is nevezték már.

Bennünket különösen a *Panorthosia* XI. fejezete érdekel „Az új »egyetemes filozófiát« [*Philosophiam Catholicam*] illetően, amely az emberi értelmet a tökéletesség állapota felé vezérli”. Annak ellenére, hogy a *Panorthosianak* ez a része nem jelent meg kiadásban Comenius életében, az abban található eszmék tanításának és élettapasztalatának szerves részei, amelyeket minden kétséget kizáróan itt Sárospatakon is tanított.¹⁰

Amikor Comenius „egyetemes filozófiáról” beszél, ezen olyan alapelvek sorát érti, amely egy új, egyetemes hatókörű természetfilozófiához vezet el – egyszóval a modern tudományhoz. Comenius számára ez a kísérlet szerves része volt egy életen át tartó keresztyén vagy „egyetemes bölcsesség” (pánszofizmus) elérésének – egy olyan harmonikus, enciklopédikus rendszernek az elérése, amely magába foglalja a tudományt, politikát, etikát, csak úgy, mint a teológiát.¹¹

A vizsgált fejezet 8. részével kezdünk. Itt azt állítja Comenius, hogy az új egyetemes filozófiának azon kell alapulnia, amit így nevez: „Isten tökéletes hármasság könyve”. Ma, amikor Isten könyvéről vagy könyveiről beszélünk, általában a zsidó Tórára, a keresztyén Szentírásra, vagy a Koránra gondolunk. A modern tudomány szekularizálódása előtt azonban az európai ember a természetre és az emberi érte-

8. M. O. Dobbie, “Translator’s Preface” to *John Amos Comenius: Panorthosia, or Universal Reform, Chapters 1-18 and 27* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 11. A címet a következő formában adja meg Dmitrij Tschizewskij – Klaus Schaller (szerk.), *Johann Amos Comenius: Ausgewählte Werke*, 3 vols (Hildesheim, 1973) műve: *De emendatione rerum humanarum consultationis catholicae*.

9. Dobbie, “Translator’s Preface,” 16. Ismereteink szerint Comenius az 1642-ben kiadott *Via Lucis*-ában tesz említést először *Consultation*ról; Dobbie, “Translator’s Preface,” 13-14.

10. *Panorthosia* I-X. fejezete először 1657-ben jelent meg; Dobbie, “Translator’s Preface,” 23. Új kiadás látott napvilágot Prágában 1950-ben; Dobbie, “Translator’s Prologue” to *John Amos Comenius: Panorthosia, or Universal Reform, Chapters 19-26* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 9; vö. Igor Kišš, “Johann Amos Comenius’ Vorstellungen über die Einheit Europas und der Welt,” in *Informationes Theologiae Europae: Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, (szerk.) Ulrich Nembach (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003), 284n.8.

11. Comenius már 1630-ban megalkotja pánszofista programját, amikor első enciklopédiáján kezd el dolgozni: *Janna rerum* („A dolgok kapuja”), majd az 1637-ben megírt *Pansophiae prodromus*-ban („Bevezetés a pánszofizmusba”), mindkettőt a lengyelországi Lesznoban írta. 1641-2-ben Londonban írta meg a *Via lucis* („A világhosszág útja”), mint a keresztyén pánszofizmus és világmiszió kiáltványát.

lemre is úgy gondolt, mint Isten könyveire, mivel úgy hitte, hogy mindkettőt Isten alkotta és világosította meg. Ennek megfelelően Comenius számára három isteni könyv létezett:

- 1) A külső, természeti világ, amelyet egyetemes eszmék irányítanak, és amely éppen ezért az értelem világosságának segítségével az emberi érzékek számára megvizsgálható.
- 2) Az emberi ész, amelyet az értelem belső világossága és az istentől ihletett eszmék irányítanak.
- 3) Az isteni kijelentés, elsősorban Isten írott Igéje olvasása révén, de az olyan belső érzések és intuíciók révén is, amelyeket Isten Lelke ad számunkra feleletként buzgó imáinkra, illetve a világ történelmében nyilvánvalóvá váló isteni ítéletek révén.¹²

Ugyanazt a kettős hitet találjuk itt (1 és 2), mint amiről Einstein és Davies is beszélt, de Comenius számára ezek egy harmadik könyvvel alkotnak keretet, a bibliaolvasás és imádkozás (3) lelki szabályát alapul véve. A nyolcadik részben azonban semmit sem találunk arról, hogyan kerül összhangba az emberi értelem és a külső, természeti világ. Egyszerűen tényként kerül megállapításra.

Fontos szem előtt tartanunk ennek a három könyvnek az eszméjét, amikor Comenius fő mondanivalójához fordulunk a 11. fejezet 16. részében – ami egy egyetemes filozófia életképességét, megvalósíthatóságát erősíti meg. Itt engem kifejezetten a bibliai hivatkozás érdekel, mivel tükröt tár elénk ahhoz, hogy visszanezzünk az Ószövetségre és annak őskeresztyén értelmezéseire, ezzel együtt Comenius néhány kortársára is. A szóban forgó szakasz így szól:

Segítséget kell keresnünk [az igazság bemutatásához] ... a világban lévő valós dolgoktól, amelyekre Isten rányomta bölcsességének jeleit (számok, súlyok és mértékek), és az emberi ész diktátumaitól, amelynek ha figyelmét nagy gonddal fordítjuk a dolgokra, az képes megtalálni mindazok számait, súlyait és mértékeit...¹³

Comenius itt három dolgot különböztet meg:

- 1) A külső „világban lévő valós dolgok”, amelyekre Isten számokat, súlyokat és mértékeket nyomott rá;
- 2) Az „emberi ész diktátumai”, amelyek képessé teszik az elmét, hogy észlelje azokat a számokat, súlyokat és mértékeket;
- 3) A világ és az emberi ész közötti kapcsolat „Isten bölcsességének jelein” (számok, súlyok és mértékek) keresztül, amelyeket Isten mindkettőre rányomott.

¹² *Panorthosia* XI.8-10; angolra fordította Dobbie, 177-8. Hasonló elképzelést találunk Comenius angol nyelvű előszavában (1650), amelyet a *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis* c. művéhez írt (ET, *Synopsis of Physicks: Naturall Philosophie Reformed by Divine Light*, London, 1651). Itt a filozófia három összefüggő alapelve az „Elme [Bizonyysága], az Értelem [Világossága] és Isten vezetése [Szentírás]”.

¹³ *Panorthosia* XI.16; angolra fordította Dobbie, 181.

A kontextusból az adódna, hogy ez a három pont megfelel a 8. részben leírt három isteni könyvnek. De hogyan? Az első két pont egyértelműen az első két könyvnek felel meg: a külső, természeti világ, illetve az emberi ész, amelyet az értelem belső világossága vezérel. De mit kezdünk az „Isten bölcsességének jeleivel”? Azt várnánk, hogy itt valami olyasmit találunk, ami Isten harmadik könyvével, Isten írott Igéjével függ össze.

A megoldást abban találjuk meg, hogy Comenius szándékosan úgy utal „Isten bölcsességeinek jeleire”, mint amik „számok, súlyok és mértékek”. Ez az Ószövettség egy jól ismert deutero-kanonikus könyvére, a Bölcsesség könyvére való hivatkozás. A Szentírás deutero-kanonikus szövegei ma már nem olyan széles körben olvasottak, főként nem protestáns körökben, de az első protestáns Szentírás-kiadásokban még benne voltak, és jól ismertek voltak Comenius idejében.

Amikor Isten megteremtette a világot, a Bölcsesség 11,20 szerint „mindent mérték, szám és súly szerint” rendezett el. Comenius pontosan ezeket a szavakat használja kétszer is a szóban forgó szakaszban (jóllehet a számokat veszi előre a sorban), tehát nem lehet kétség afelől, hogy mi is szövegének végső forrása. Salamon bölcsességének könyve azonban ezt a gondolatot annak magyarázatára használja, hogy Isten kiszabadította Izráelt Egyiptomból. Hogyan jutott el akkor Comenius a Bölcsesség 11,20 sajátos értelmezésére? Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszolhassuk, a legjobb, ha még visszább megyünk az időben, a szöveg egy még korábbi idézéséhez.

Visszatekintés: a bibliai és a patrisztikus tradíció

Comenius nem közvetlenül az Ószövetségből veszi a Bölcsesség 11,20-nak ezt az értelmezését. Az értelmezés hosszú, összetett történelmét hívhatta segítségül. Az első hely, ahol érdemes szétnéznünk, az Augustinus írásai – ő a legtöbbet idézett szerző Comenius *Consultatio*jában.¹⁴ Augustinus gyakran idézte a Bölcsesség 11,20-at annak érdekében, hogy alátámassza vele Isten teremtett világának racionalitását annak becsmélőivel (különösen a manicheusokkal) szemben. Egy jobban ismert szöveget nézzünk meg tőle, a *Civitas Dei*ben (*Isten városa*). A XII. könyvben Augustinus a Bölcsesség 11,20-at idézi azzal kapcsolatban, amit Platón a *Timaios*-ban a teremtésről ír:

Platón azt hangoztatja, hogy Isten a számok felhasználásával szerkesztette meg a világot, amíg nekünk a Szentírás tekintélye adatott, ahol is így szólítatik meg Isten: „mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el.”¹⁵

Augustinus arra használja fel Platónt, hogy művelt keresztyén olvasóinak figyelmét megnyerje, de bibliai szöveget használ mondanivalójának hitelessé tételéhez. Igazolható-e a Szentírásnak és Platónnak ez az augustinusi társítása?

¹⁴ obbie szerint, “Translator’s Preface,” 21, a négy leggyakrabban idézett szerző: Augustinus, (Francis) Bacon, Campanella és Platón, ebben a sorrendben.

¹⁵ Augustine, *City of God* XII.19; (szerk.) David Knowles (Harmondsworth: Penguin Books, 1967), 496. Augustinus itt Origenész követőivel szemben érvel; vö. Kaiser, *Creational Theology*, 25n.54.

A korai zsidó és keresztyén gondolkodásban a bibliai és a platonista eszmék szintézise megszokott dolog volt – aligha lehetett újdonság Augusztinusnál. Sőt, Salamon bölcsesség könyve magába olvasztott népszerű eszméket Platón dialógsaiból. Figyeljük meg a következő szöveget Platón *Timaios*-szából (53a):

A Kosmos születése előtt tervszerűség és mérték nélküli állapotban voltak; mikor azonban rendeződni kezdett a Mindenség, a tüzet, vizet, földet, levegőt [...], akkori természetes állapotukból először is kialakította a Formák és Számok által.¹⁶

A mértékre és számra történő utalás egyformán megtalálható Platónnál és a Bölcsesség könyvében. Augusztinus tehát helyesen társította a kettőt. Platón azonban semmit sem mondott az elemek súlyáról – talán azért, mert az anyag súly(osság)a irracionális volt Platón számára, és éppen ezért nagyban eltér a mérték és a szám absztraktabb kategóriáitól.

A súly(osság) eszméje mint az isteni teremtés kategóriája több olyan ószövetségi példából származik, amely megelőzi Platont és Salamon bölcsesség könyvét is. Alljon itt két példa:

Ézsaiás 40,12: „Ki mérte meg markával a tenger vizét, ...? Ki mérte meg vékával a föld porát, ki tette mérlegre a hegyeket, és mérlegserpenyőbe a halmokat?”

Jób 28,25: „Amikor megszabta a szél erejét, és megállapította a vizek mértékét...”

A „mérték” és „súly” kifejezések tehát a héber Bibliából származnak, és a „mérték” és „szám” kifejezések pedig Platontól származnak egyértelmű átfedéssel. Intellektuálisan tehát mindenképpen igazolható az, hogy Augusztinus szintézisre hozza a bibliai és a platóni eszmét, és a Bölcsesség 11,20-at idézi mintegy alátámasztásként.

Augusztinusnak köszönhetően a Bölcsesség 11,20 a figyelem középpontjába került, és ez lett a leggyakrabban idézett bibliai szöveg a természeti világról szóló értekezésekben. Szinte minden természetfilozófus idézte, Augusztinusztól kezdve Bathi Adelard, Agrippa von Nettesheim, John Dee, Johannes Kepler, Thomas Tymme, Francis Bacon és Descartes, hogy csak néhányat nevezünk meg közülük. Ebben a tekintetben Comenius nem volt eredeti. Egyszerűen csak egy bibliai toposz vagy ismétlődő téma közvetítésének szerepét vállalta el, és egyfajta pánszofista szintézist alkotott meg.

A hagyomány Nazianzosi Gergelytől Comeniusig

De mihez kezdjünk Comeniusnak azzal a mondanivalójával, amely olyan fizikusoknak az írásaiban köszön vissza, mint Einstein és Davies. Az egyik ilyen elképzelés az volt, hogy az olyan matematikai tulajdonságok, mint súly, szám és mérték,

¹⁶ Ford. Kövendi Dénes. *Platon összes művei. II.* (Budapest: Magyar Filozófiai Társaság, 1943), 563.

ténylegesen rányomódtak a teremtésre és az emberi értelemre – ez rendkívül fontos volt, hiszen ez azt jelentette, hogy a teremtés matematikai természete látható bárki számára, aki megfelelő képzésben részesült ahhoz, hogy láthassa azt. Ezt az elképzelést nem találjuk meg sem a Bölcsesség 11-ben, sem annak augusztinuszi értelmezésében.

Ez a kettős lenyomat elképzelés megjelenik más keresztyén szövegekben, például Nazianzoszi Gergely „Második teológiai beszéd”-ében (379-80) is:

Avagy nem a [minden mozgó dolgok] Teremtője ültette az értelmet [*logon*] azokba mind, melynek megfelelően az univerzum mozgattatik és kormányoztatik? ... Így az értelem, mely Istentől származik, mely mindenekbe beplántáltatott a kezdettől, és az első törvény bennünk, és mindenekben megtalálható, elvezet bennünket Istenhez a láthatatlan dolgokon keresztül.¹⁷

Az, ahogyan Gergely minden dologban párosítja a logoszt azzal, ami az emberi értelembe be lett plántálva, nagyon hasonlít Comeniusra, de hiányzik belőle a Bölcsesség 11,20-ra való hivatkozás.

Létezhetnek egyéb olyan korai szövegek (amelyekről még nem tudok), amelyek a Bölcsesség 11,20-at a kettős lenyomat értelmében magyarázzák, ahogyan azt később Comenius is tette. Maga az elképzelés azonban elérte potenciálját a platonizmus iránti 15-17. századi keresztyén humanista megújult érdeklődéssel, éppen Comenius korát előzően.

Comenius gondolkodásához Kepler *Harmonices mundi*ájában (*Világok harmóniája*) kerülhetünk a legközelebb, amely 1619-ben jelent meg. Az őt sokkal megelőző Gergelyhez és az utána következő Comeniushoz hasonlóan, Kepler úgy gondolt az isteni fogalmakra, mint a geometriai fogalmakra, amelyek rányomódtak, bevéődtek a természeti világba és az emberi értelembe is, mint ami része az istenképűségnek:

A geometria, mint ami időtlen időktől fogva része az isteni értelemnek, a dolgok eredetét megelőzően, lévén maga Isten, ... szolgált modellekkel Istennek a világ teremtéséhez és áthelyeztetett [vagy: beplántáltatott] az emberi természetbe az Isten képmásával egyetemben.¹⁸

Ennek a kettős lenyomatnak eredményeként az ember megbízhat abban a képességében – feltéve, hogy megfelelő képzésben részesül –, hogy felfogja a geometriai és egyéb törvényszerűségeket, amelyeket Isten plántált a természeti világba.

Ez elvezet bennünket ahhoz a második különbséghez, amely Comeniusnak *Panorthosia* XI.16-ban tett és Augusztinusznak a Bölcsesség 11-gyel kapcsolatban

¹⁷ *Oration* 28.16; ET in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, 7:294b; valamint in Library of Christian Classics, 3:147.

¹⁸ Kepler, *Harmonices mundi* IV.1; *Gesammelte Werke*, 20 vols., (szerk.) Max Caspar, W. von Dyck, et al. (Munich, 1938-88), 6:233; ET by Richard S. Westfall, “The Scientific Revolution of the Seventeenth Century: The Construction of a New World View,” in *The Concept of Nature*, (szerk.) John Torrance (New York, 1992), 65.

tett kijelentése között van. Comenius egyértelműen feltételezi az emberi értelemnek azt a képességét, hogy „megtalálja a számokat, súlyokat és mértékeket”, amit Augusztinusz letudott volna annyival, hogy az hiábavaló kíváncsiság.

Ahhoz, hogy ennek is megtaláljuk az előzményét, ismét Johannes Keplerre kell utalnunk, aki nagyon hasonlóan idézte a Bölcsesség 11,20 alap gondolatát:

Isten, aki mindennek alapot vetett a világban a mennyiség normája szerint, egyúttal az emberiséget olyan értelemmel ruházta fel, amely képes ezeket a normákat felfogni.¹⁹

A Bölcsesség 11,20 itt a mennyiség fogalmára szűkül. De ez a megfogalmazás állhat legközelebb Comenius szavaihoz. Megtalálható benne a kettős hit, illetve a Bölcsesség 11,20-ra történő hivatkozás (jóllehet csonkított formában).

Kepler maga szolgálhatott példaként Comenius számára. Kepler éveket töltött II. Rudolf udvarában, a prágai Hradcsin palotában a 17. század elején, és később vált híressé a Mars bolygó pályájának matematikai tanulmányozásával. Ebben az adott neki kitartást, hogy mélyen hitt Isten gondviselésében, mellyel megteremtette a világot és felruházta az embert értelemmel annak megértéséhez. Comeniusra mindez nagy hatással volt.

Figyelemre méltó az, ahogyan Keplernek a természeti világ felfoghatóságába vetett hite továbbra is meghatározó példa maradt fizikusok számára el egészen a 20. század elejéig. Albet Einstein Keplerre hivatkozik, a matematikai fizika területén tett erőfeszítéseinek ihletőjeként:

Milyen szentül kellett e törvényszerűségben [természet-folyamat általános törvényszerűsége] bízni, hogy ez a hit elegendő erőt adott neki az égitestek pályájának és mozgásuk matematikai törvényszerűségének évtizedeken át tartó türelmes, nehéz kutató munkájához, amelyet, mint teljesen egyedülálló, senki által nem segített, s csak kevesek által megértett ember végzett!²⁰

Ezzel az einsteini idézettel bezárul a kör. A modern tudomány mögött húzódo hitek, meggyőződések mélyen a bibliai tradícióban gyökereznek, ahogyan azt olyan kulcsfontosságú alakok, mint Kepler és Comenius közvetítik.

Hogyan jutottak el ezek az eszmék olyan modern fizikusokhoz, mint Einstein és Davies? A Bölcsesség 11,20-at továbbra a tudományos gondolkodás ösztönzésére használták. Találunk erre példákat a 17. és 18. századi brit naturalista filozófusok között is: Walter Charleton, William Petty, Isaac Newton és Stephen Hales. Az 1771-ben alapított brit Society of Civil Engineers jelmondata is ez volt. Einstein közvetlen háttérben elegendő megemlíteni James Clerk Maxwellt, aki számára a

¹⁹ Kepler 1597. április 19-én kelt levele H. von Hohenburghoz; ld. Gerald Holton, *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 84.

²⁰ Einstein, „Kepler” [é.n.], in *The World as I See It (Mein Weltbild)*, Amsterdam, 1934, angolra fordította: Alan Harris, London, John Lane, 1935), 142. Magyarul: „Johannes Kepler”, in *Hogyan látom a világot?* Ford.: Szécsi Ferenc (Budapest: Gladiátor Kiadó, 1995), 136.

fizikai paraméterek szabályszerűsége (pl. a molekulaké) az egész világegyetemben annak bizonyítéka volt, hogy „tökéletesnek teremtettek számban és mértékben és súlyban”, és ami párhuzamot mutatott azokkal az intellektuális ajándékokkal, amelyekkel Isten ruházta fel az embert az isteni képmás részeként – ez pontosan ugyanaz az elképzelés, amit Keplernél és Comeniusnál is megtalálunk.²¹

Comenius „új egyetemes filozófiáról” szóló álma tehát tovább élt Newton, Maxwell és Eistein munkáiban, és ma is tovább él Einstein követőiben, akik ma olyan elméleteken dolgoznak, mint szuperhúrok és a húr kvantumelmélet, amely végső soron egyetlen elméletben egyesítheti az alapvető erőhatásokat és részecskéket olyan módon, hogy az továbbra is felfogható a megfelelően képzettek számára.

Befejezés: a tudományos gondolkodás gyökereinek felfedezése

Ez a rövid áttekintés megmutatta, hogy a kozmosz és az emberi értelem összhangban lévő racionalitásába vetett hit a zsidó-keresztény-platonista tradíció öröksége, amely különösen a Bölcsesség 11,20-ra való hivatkozással öröklődött tovább: „mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el”.

Comenius valóban Janus-arcú alak volt. Visszafelé tekintett a Szentírás hagyományának ősi bölcsességére, és előremutatott a modern tudomány fejlődésére. Párbeszédet folytatott korának vezető természetfilozófusaival, mint például René Descartes-tal és Johannes Keplerrel, akik alkalmazták ezeket a bibliai alapú eszméket saját tudományos gondolkodásukra.

Ma ijesztően függünk a tudomány és a technika eredményeitől. Még az olyan kisvárosokat is, mint Sárospatak, vagy az olyan kicsiny morvaországi falvakat is, ahonnan az elődeim származnak, elsöpri a globális technológiai társadalom fejlődése – ahol minden a legfrissebb tudományos ismeretre épül.

Nem kétséges, hogy Comenius derűlátó lenne azzal kapcsolatban, ami ma történik. Pánszofista álmát látná megvalósulni a modern tudomány haladásában, és a népeket egymáshoz közelebbi kapcsolatba vivő globalizációban. Ezzel együtt azt is tanácsolná, hogy fedezzük fel ismét a tudományos gondolkodás pánszofista gyökereit „Isten bölcsességének jeleiben”, annak érdekében, hogy annak igaz értelmét még többre becsüljük, és hogy a tudományosságra építő társadalmak közös jó érdekeket, és ne önző nemzeti érdekeket szolgáljanak.

FORDÍTOTTA: RÁCSOK GABRIELLA

²¹ James Clerk Maxwell, “Molecules” (1873 BAAS Lecture), in *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, 2 vols., (szerk.) W. D. Niven (Cambridge: Cambridge University Press, 1890; reprinted New York: Dover, 1965), 2:377.

KAISER, CHRISTOPHER BARINA

THE “MARKS OF GOD’S WISDOM” IN COMENIUS’S *PANORTHOSIA*: A BIBLICAL COMMONPLACE AT THE FOUNDATIONS OF MODERN SCIENCE

Abstract: Comenius is one of the early founders of modern scientific enterprise. His projects for pansophic science and public education inspired a generation of aspiring scientists to pursue various projects in a time when public support for science was minimal. Little known is the fact that Comenius’s confidence in the possibility of scientific endeavor was based on a long-standing theological tradition that combined Old Testament wisdom with Platonic philosophy. I shall briefly survey the history of that tradition and show how it inspired a generation of early modern scientists and how it continues to inform the scientific enterprise even today.

Johannes Amos Comenius (née Jan Komenský) has been called an “incomparable Moravian.”¹ He was one of the most widely known scholars of his time. Almost everywhere I go in East Central Europe, as far east as Sárospatak in northeastern Hungary, I find monuments, schools, and museums erected in his honor.

Comenius was equally well known in Western Europe and even in Colonial America. According to one report, Comenius was recruited—albeit unofficially—to become the president of a small school in colonial America. That school was my own *alma mater*, Harvard College.² He had studied in the Netherlands and in Germany, and he spent major parts of his life in Poland, England, and Sweden as well as in Germany and the Netherlands and here in Sárospatak, where he taught in the mid-17th century.

The current expansion of the European Community would no doubt have pleased Comenius very much. Optimist that he was, he might well have viewed it as a partial realization of his prophetic, utopian vision of a unified Europe—albeit

¹ The epithet goes back to Cotton Mather and was adopted by Matthew Spinka, *John Amos Comenius: That Incomparable Moravian* (Chicago: University of Chicago Press, 1943), 84-6.

² Matthew Spinka tentatively locates this contact with John Winthrop, Jr. in 1642; Spinka, *John Amos Comenius*, 84-6.

in a more secularized form than the Christian Europe he envisaged. I shall return to Comenius's possible evaluation of the present-day situation at the end of my paper.

Comenius as a Janus-like Figure

I see Comenius as representative of his “Janus-faced” generation. Like the ancient Roman god of gateways, Comenius faced both forward and backward in time. In order to appreciate the pivotal role that he and his generation played in the history of ideas, it is necessary to think diachronically—looking as far back as the wisdom tradition of the Old Testament, and looking forward to great scientists of the present time.

In this paper I shall focus on one particular way in which Comenius mediated between these two poles: the ancient Judeo-Christian tradition and the emergence of modern science. Comenius's mediation stands as a witness against any programmatic attempt to portray religious faith and modern science as necessarily being in conflict. His work shows that modern scientific endeavor is deeply rooted in traditional Christian faith.

In order to view Comenius role diachronically, we will begin our journey with the work of present-day scientists and work our way backward.

Looking Forward: Modern Scientists on the Comprehensibility of the Natural World

Let us begin with a brief look at the ideas of some modern-day scientists. I will focus on the ideas of just two physicists.

It is often supposed that scientists are arrogant about the success of their disciplines. In some cases that may be true—scientists are capable of arrogance like anyone else. But there are also many scientists who have been truly humbled, not by failure, but by the success of their work. Even if science is still very far from reaching its goal of understanding the physical world in all of its depths and dimensions, it has already progressed far beyond what anyone might have expected on strictly naturalistic grounds by themselves. I will document this idea with two examples.

My first example is the Templeton laureate, Paul Davies. In several important articles and most eloquently in his 1992 book, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World*, Davies has drawn attention to what he calls the “great miracle of science”:

The success of the scientific method at unlocking the secrets of nature is so dazzling [that] it can blind us to the greatest scientific miracle of all: *science works*. Scientists themselves normally take it for granted that we live in a rational ordered cosmos subject to precise laws that can be uncovered by human reasoning. Yet why this is so remains a tantalizing mystery. Why should human beings have the ability to discover and understand the principles on which the universe runs? ...does it point to a deep and

meaningful resonance between the human mind and the underlying organization of the natural world³

What Davies points out here is that the pursuit of science is the result of faith. In fact, there is a dual faith at the foundation of scientific endeavor. First, scientists must believe that the cosmos is rationally ordered—that it is governed by mathematical laws of some sort. This is an article of faith since science can not tell us where that rational order or those mathematical laws come from.

Second, scientists must believe that human minds are actually capable of understanding that order—humans can develop mathematical models and rational formalisms and that will test positively in the laboratory and even in the farthest reaches of space-time. This dual faith—rational order and human understanding—is a theme that we will find running all through the history of Western ideas, particularly in Comenius.

The fact that scientific endeavor is motivated and sustained by faith was not realized for the first time by Paul Davies. In the early twentieth century, Albert Einstein clearly recognized that faith lay at the foundation of his own work. Here is the way he put it in 1941 in an essay entitled, "Science and Religion":

Science can only be created by those who are thoroughly imbued with the aspiration toward truth and understanding. This source of feeling, however, springs from the sphere of religion. To this [sphere of religion] there also belongs the faith in the possibility that the regulations valid for the world of existence are rational, that is, comprehensible to [human] reason.⁴

Here Einstein refers back to the ideas of Christian natural philosophers of the 19th century like James Clerk Maxwell.⁵ He was keenly aware of the faith dimension of all scientific work. Like Paul Davies and a number of other more recent philosophers and physicists, Einstein clearly identified the twin beliefs: (1) that the world is governed by regulations or laws; and (2) that those regulations are "rational" in the sense that human reason is capable of grasping them.⁶

If Einstein and Davies are right, the emergence of modern science itself was dependent on a prior belief in the possibility of science. If so, we should be able to find actual examples of that belief in early modern writers like Comenius. Though Comenius's writings were not "scientific" in the technical modern sense, they thoroughly explored the ideological and pedagogical underpinnings of science, and they anticipated the work of architects of the "scientific revolution" like Robert

³ Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon & Schuster, 1992), 20.

⁴ Albert Einstein, "Science and Religion II" (1941), in idem, *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library, 1950), 26; also in idem, *Ideas and Opinions* (London: Alvin Redman, 1954), 46.

⁵ On Maxwell's faith and its impact on Einstein, see my *Creationist Theology and the History of Physical Science: The Creationist Tradition from Basil to Bohr* (Leiden: Brill, 1997), 379-99.

⁶ Interestingly, Einstein did not view the new science of quantum theory as "rational" in this sense due to the seemingly contradictory properties of photons; see Marcus Chown, "Einstein's Rio Requiem," *New Scientist* 181 (6 March 2004), 50-51.

Boyle and Isaac Newton. They exemplify the dual faith that subsequent generations of physicists inherited and on which they built the “miracle” of modern science.

The “Marks of God’s Wisdom” in Comenius’s Panorthosia

In order to illustrate this twofold faith and explore its ultimate sources, I shall focus on Comenius’s *Panorthosia*, or “Treatise on Universal Reform.” The *Panorthosia* was just one part of Comenius’s magnum opus, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (ET, “A General Deliberation about the Improvement of Human Affairs”)⁷ written in the 1640s and ‘50s, which has been called “the climax of his whole philosophy.”⁸

The part of the *Panorthosia* that concerns us here is chapter XI, “Concerning the New ‘Universal Philosophy’ [*Philosophiam Catholicam*] Which Will Guide the Human Mind toward a State of Perfection.” Although this particular part of the *Panorthosia* was not published during Comenius’s lifetime, the ideas were an integral part of his teaching and conversation and, no doubt, were taught here in Sárospatak.⁹

What Comenius had in mind when he spoke of a “Universal Philosophy” was a set of basic principles that would lead to a new natural philosophy of universal scope—in other words, modern science. For Comenius, this scientific endeavor was an integral part of his lifelong quest for a Christian Pansophy or “Universal Wisdom”—the quest for a harmonic, encyclopedic system that embraces science, politics, and ethics as well as theology.¹⁰

We will begin our discussion with section 8 of this chapter. Here Comenius states that the new Universal Philosophy must be based on what he calls “the perfect threefold Book of God.” Today, when we speak of the book or books of God, we generally think of the Jewish Torah, or the Christian Bible, or the Qur’an. But prior to the secularization of modern science, Europeans also thought of

⁷ A.M.O. Dobbie, “Translator’s Preface” to *John Amos Comenius: Panorthosia, or Universal Reform, Chapters 1-18 and 27* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 11. The form of the title is also given as *De emendatione rerum humanarum consultationis catholicae* in Dmitrij Tschizewskij and Klaus Schaller, eds, *Johann Amos Comenius: Ausgewählte Werke*, 3 vols (Hildesheim, 1973).

⁸ Dobbie, “Translator’s Preface” to *John Amos Comenius: Panorthosia*, 16. Comenius’s earliest known mention of the *Consultatio* was in the dedication of Comenius’s *Via Lucis*, circulated in 1642; Dobbie, “Translator’s Preface,” 13-14.

⁹ Chapters I-X of the *Panorthosia* were first published in 1657; Dobbie, “Translator’s Preface” to *John Amos Comenius: Panorthosia*, 23. A new edition was published in Prague in 1950; Dobbie, “Translator’s Prologue” to *John Amos Comenius: Panorthosia, or Universal Reform, Chapters 19-26* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 9; cf. Igor Kišš, “Johann Amos Comenius’ Vorstellungen über die Einheit Europas und der Welt,” in *Informationes Theologiae Europae: Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, ed. Ulrich Nembach (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003), 284n.8.

¹⁰ Comenius developed his pansophic program as early as 1630, when he began work on his first encyclopedia, *Janna rerum* (“The Gate of Things”), and in 1637 in his *Pansophiae prodromus* (“Introduction to Pansophy”), both written in Leszno, Poland. In 1641-2, while he was in London, C. wrote *Via lucis* (“The Way of Light”), as a manifesto of Christian pansophy and world missions.

nature and human reason as God's books because they were both believed to be created by and illuminated by God.

Accordingly, for Comenius, there were three Books of God:

- (1) The external, natural world, which is governed by universal ideas and hence can be examined by the human senses assisted by the light of reason;
- (2) The human Mind, which is guided by the internal light of reason and divinely inspired ideas;
- (3) Divine revelation primarily through the reading of God's written word, but also through the inner feelings or intuitions God's Spirit grants us in response to fervent prayer and the divine judgments that are manifested in the history of the world.¹¹

We find here the same twin beliefs (1 and 2) that were described by Einstein and Davies, but for Comenius they are set within the framework of a third book, based on the spiritual disciplines of Bible-reading and prayer (3). But nothing is said in section 8 about the way in which the human mind and the external, natural world are coordinated. It is simply stated as a fact.

It is important to keep the idea of these three Books of God in mind as we turn to Comenius's major point in section 16 of chapter XI—an affirmation of the viability of a universal philosophy. I am particularly interested in the biblical reference here because it provides us with a mirror for looking back to the Old Testament and its early Christian interpretations and also to some of Comenius's contemporaries. Here is the key text from section 16:

We must seek assistance [to demonstrate the truth]...from real things in the World, on which God has printed the marks of his Wisdom (numbers, weights, and measurements), and from the dictates of the human Mind, which, if carefully applied to things, is capable of finding the numbers, weights and measurements of them all better than the most ingenious of men could dictate.¹²

Comenius has three distinct ideas here:

- (1) The "real things in the [external] World," upon which God has imprinted numbers, weights, and measurements;
- (2) The "dictates of the human Mind," which enable the Mind to discern those numbers, weights, and measurements;
- (3) The correspondence between the World and the human Mind based on the "marks of [God's] Wisdom" (numbers, weights, and measures) that God had imprinted on both.

¹¹ *Panorthosia* XI.8-10; trans. Dobbie, 177-8. A similar idea is found in Comenius's English Preface (dated 1650) to his *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis* (ET, *Synopsis of Physicks: Naturall Philosophie Reformed by Divine Light*, London, 1651). Here the corresponding "three principles of Philosophy" are "[the Testimonie of] Sense, [the Light of] Reason, and the Guidance of God [Scripture]"

¹² *Panorthosia* XI.16; trans. Dobbie, 181.

The context would seem to indicate that these three points correspond to the three Books of God described in section 8. But how? The first two points clearly correspond to the first two books: the external, natural world; and the human Mind, guided by the internal light of reason. But what about the reference to the “marks of [God’s] Wisdom”? We would expect to find something here that is related to the third Book of God, God’s written word.

The clue we are looking for is found in Comenius’s deliberate reference to the “marks of God’s Wisdom” as “numbers, weights, and measurements.” This is a reference to a (deutero-) canonical book of the Old Testament, called the “Wisdom of Solomon.” The deutero-canonical texts of the Bible are not so widely read today, particularly not in Protestant circles, but they were included in early Protestant Bibles (as well as the Vulgate) and were well known in the time of Comenius.

When God created the world, according to Wisdom 11:20, God “arranged all things by measure and number and weight.” These are the exact words that Comenius states twice in our passage (although number is moved up to the first place in the sequence), so there can be no doubt as to the ultimate source of this text. But the Wisdom of Solomon uses the idea to explain God’s deliverance of the Israelites from Egypt. So how did Comenius come by his interpretation of Wisdom 11:20? The best way to answer the question of Comenius’s sources is to look backward at earlier citations of the text.

Looking Backward: The Biblical and Patristic Tradition

This use of Wisdom 11:20 did not come to Comenius directly from the Old Testament, however. Comenius benefited from a long, complex history of interpretation.

The first place to look is the writings of Augustine of Hippo—the writer most frequently cited by Comenius in the *Consultatio*.¹³ Augustine frequently cited Wisdom 11:20 in order to uphold the rationality of God’s creation against its detractors (particularly Manicheans). Let us look at just one of his better known passages, found in the *Civitas Dei* (“The City of God”). In chapter XII, Augustine cited Wisdom 11 in association with Plato’s account of creation in the *Timaeus*:

Plato emphasizes that God constructed the world by the use of numbers, while we [Christians] have the authority of Scripture where God is thus addressed, “You have set in order all things by measure, number, and weight”¹⁴

¹³ According to Dobbie, “Translator’s Preface” to *John Amos Comenius: Panorthosia*,” 21, the four most frequently cited are Augustine, (Francis) Bacon, Campanella, and Plato, in that order.

¹⁴ Augustine, *City of God* XII.19; ed. David Knowles (Harmondsworth: Penguin Books, 1967), 496. Augustine appears to be arguing against the followers of Origen here; cf. Kaiser, *Creational Theology*, 25n.54.

Augustine uses Plato to get the attention of his educated Christian readers, but he uses a biblical text to make his point authoritative. Was he justified in making this association between Plato and the Bible?

The synthesis of biblical and Platonic ideas was a commonplace in early Jewish and Christian thought—it was hardly a new idea with Augustine. In fact, the Wisdom of Solomon had already incorporated popular ideas from Plato's Dialogues. Compare the following passage from Plato's *Timaeus* 53a:

At first, the elements were all without reason and measure.... Such being their nature, God now fashioned them by form and number.

The reference to measure and number is the same in both Plato and the Wisdom of Solomon. So Augustine was right to associate the two. However, Plato said nothing about the weight of the elements—perhaps because the weightiness of matter was irrational for Plato and therefore quite unlike the more abstract categories of measure and number.

The idea of weight as a category of divine creation came from several Old Testament examples that antedate both Plato and the Wisdom of Solomon. Here are two examples:

Isa. 40:12-13 "Who has measured the waters in the hollow of the hand and... enclosed the dust of the earth in a measure and weighed the mountains in scales and the hills in a balance?"

Job 28:25-6 "God gave to the wind its weight, and meted out the waters by measure."

So the terms "measure" and "weight" came from the Hebrew Bible and the terms "measure" and "number" came from Plato with an obvious overlap. Augustine was well within his intellectual rights to synthesize the biblical and Platonic ideas and to cite Wisdom 11:20 as a proof-text.

As a result of the attention Augustine drew to it, Wisdom 11:20 became one of the biblical texts most often cited in discussions of the natural world. It was quoted by nearly all natural philosophers from Augustine to Adelard of Bath, Agrippa of Nettesheim, John Dee, Johannes Kepler, Thomas Tymme, Francis Bacon, and Descartes to name just a few. In this respect, Comenius was not original. He was simply acting as the transmitter of a biblical *topos* or commonplace and creating a pansophic synthesis.

The Tradition from Gregory to Comenius

But what about the points that Comenius made that we found also reflected in the writings of physicists like Einstein and Davies? One was the idea that mathematical characteristics like weight, number and measure were imprinted on both creation and the human mind—this was extremely important because it implied that the mathematical nature of creation should be visible to anyone with the proper training to see it. This idea is not found in either Wisdom 11 or in Augustine's interpretation of it.

This idea of a double imprinting does occur in other Christian texts like Gregory of Nazianzus's Second Theological Oration (delivered 379-80 CE):

Is it not the Artificer of [all moving things] who implanted reason [*logon*] in them all, in accordance with which the universe is moved and controlled? ... Thus reason that proceeds from God, that is implanted in all from the beginning, and is the first law in us, and is bound up in all leads us up to God through visible things.¹⁵

Gregory's pairing of the logos in all things with that implanted in the human mind is very similar to Comenius, but lacks the citation of Wisdom 11.

There may well be other early texts (of which I am as yet unaware) that did interpret Wisdom 11:20 in terms of a dual imprinting the way Comenius later did. But the idea came into its own with the Christian humanist renewal of interest in Platonism in the 15th, 16th, and 17th centuries, just prior to Comenius' time.

We come closest to the thinking of Comenius in Johannes Kepler's *Harmonices mundi* ("Harmonics of the Universe"), which had been published in 1619. Like Gregory long before him and Comenius afterwards, Kepler thought of the divine ideas like those of mathematical geometry as being imprinted on the natural world and also impressed on the human mind as part of the image of God:

Geometry, being part of the divine mind from time immemorial, from before the origin of things, being God himself...has supplied God with the models for the creation of the world and has been transferred to [or 'implanted in'] human nature along with the image of God.¹⁶

As a result of this dual imprinting, humans could indeed have confidence in their ability—provided they undergo suitable training—to discern the geometries and laws that God had implanted in the natural world.

This leads us to the second difference between Comenius's statement in the *Panorthosia* XI.16 and Augustine's use of Wisdom 11. Comenius clearly infers the human mind's capability of "finding the numbers, weights and measurements," something that Augustine would have written off as idle curiosity.

In order to find precedent for Comenius on this point, we must again refer to Johannes Kepler who cited the basic idea in Wisdom 11:20 in much the same way.

¹⁵ *Oration* 28.16; ET in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, 7:294b; also in Library of Christian Classics, 3:147

¹⁶ Kepler, *Harmonices mundi* IV.1; *Gesammelte Werke*, 20 vols., ed. Max Caspar, W. von Dyck, et al. (Munich, 1938-88), 6:233; ET by Richard S. Westfall, "The Scientific Revolution of the Seventeenth Century: The Construction of a New World View," in *The Concept of Nature*, ed. John Torrance (New York, 1992), 65.

God, who founded everything in the world according to the norm of quantity, also has endowed humanity with a mind which can comprehend these norms.¹⁷

Wisdom 11:20 here is reduced to the concept of quantity. But this statement may be the closest we can come to Comenius's own words. The dual beliefs are there, and so is the reference (albeit truncated) to Wisdom 11:20.

In fact, Kepler may well have been one of Comenius's models—Kepler resided for years at the court of Rudolf II at the Castle of Hradčany in Praha in the early 17th century, and he later became famous for in his own mathematical investigations of the orbit of the planet Mars. In this Kepler was sustained by his deep faith in the providence of God in creating the world and equipping humans with the intelligence to understand it. Comenius could not help but be favorably impressed.

Significantly, Kepler's faith in the comprehensibility of the natural world continued to be an influential model for physicists right into in the early 20th century. In fact, Albert Einstein cited Kepler as the inspiration for his own efforts in mathematical physics in the early 20th century:

How great must Kepler's faith in natural law have been, to have given him the strength to devote ten years of hard and patient work to the empirical investigation of the movement of the planets and the mathematical laws of that movement, entirely on his own account, supported by no one and understood by very few.¹⁸

This quote from Einstein brings our journey full circle. The beliefs underlying modern science are deeply rooted in the biblical tradition as mediated by pivotal figures like Kepler and Comenius.

How did these ideas reach modern physicists like Einstein and Davies? Wisdom 11:20 continued to be used as an inspiration to scientific endeavor. Some examples of its use include seventeenth and eighteenth-century British natural philosophers like Walter Charleton, William Petty, Isaac Newton, and Stephen Hales. It even became the motto for the British Society of Civil Engineers, founded in 1771. In the immediate background of Einstein, it is enough to mention James Clerk Maxwell for whom the uniformity of physical parameters (like those of molecules) across the entire universe was evidence of their being created "perfect in number and measure and weight" and paralleled the intellectual gifts that God had impressed on humans as part of the divine image—exactly the same ideas we found in Kepler and Comenius.¹⁹

¹⁷ Kepler's Letter to Mästlin, 9 April 1597; *GW*, 13:113, Nr. 64; ET in Holton, *Thematic Origins* [1973], 84; revised edn, 68.

¹⁸ Einstein, "Kepler" [no date], in *The World as I See It (Mein Weltbild)*, Amsterdam, 1934, trans. Alan Harris, London, John Lane, 1935), 142.

¹⁹ James Clerk Maxwell, "Molecules" (1873 BAAS Lecture), in *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, 2 vols., ed. W. D. Niven (Cambridge: Cambridge University Press, 1890; reprinted New York: Dover, 1965), 2:377.

So Comenius dream of a “New Universal Philosophy” lived on in the work of Newton, Maxwell, and Einstein, and it continues to live on in Einstein’s successors who now working on ideas like superstrings and loop quantum theory that may finally unify all of the fundamental forces and particles in one theory in a way that is still comprehensible to people with the necessary training.

Conclusion: Recovering the Root of Scientific Endeavor

This brief review has shown that faith in the coordinated rationality of the cosmos and the human mind was a heritage of the Judeo-Christian-Platonic tradition that was passed on particularly in association with the citation of Wisdom 11:20, “You have arranged all things by measure and number and weight.” Johannes Amos Comenius was an important trident of this science-fostering belief.

Comenius was truly a “Janus-faced” figure. He looked back to the ancient Wisdom tradition of Scripture and he pointed the way forward to the development of modern science. He was also conversant with leading natural philosophers of his own time, thinkers like René Descartes and Johannes Kepler, who were applying these biblically based ideas to their own scientific endeavors.

Today we are frighteningly dependent on the fruits of science and technology. Even the small villages like Sárospatak and those in Moravia where Comenius was born are being swept up in the development of a global technological society—all based on the latest scientific knowledge.

No doubt, Comenius would be optimistic about what is happening today. He would see the fulfillment of his pansophic dream in the progress of modern science and the globalization that brings nations in closer contact. But he would also advise us to recover the pansophic root of scientific endeavor in the “marks of God’s Wisdom” in order that its true meaning might be better appreciated and that science-based societies would serve the common good rather than their own national interests.

PEDAGÓGIA, TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA COMENIUS GONDOLATI RENDSZERÉBEN

A középkorban a pedagógia még nem önálló tudomány, szorosan kapcsolódik a társadalomtudományokhoz, valamint a filozófiához. A középkori egyetemeken nincs is önálló képviselője ennek a tudományágnak. A szaktudományok kialakulása több évszázados folyamat eredménye, valójában a 19. század végére teljesedik ki.

Gyakran találkozunk interdiszciplinális határesetekkel, amikor nehéz eldönteni, hogy egyes tudósok melyik tudományterületen alkottak a legmagasabb színvonalon. Comenius vonatkozásában ez a kérdés viszonylag könnyen megválaszolható, hiszen pedagógiai munkásságának van korunkban a legnagyobb hatása, másrészt az is tény, hogy Comenius a teológiai problémák megítélésében sem volt járatlan, a társadalomra, oktatásra vonatkozó nézeteit pedig a pánszofizmus ideológiai alapjára helyezte.

Ismerjük meg először azt a kort, amelyben Comenius élt. A 16. század végén született, és a 17. századra esett alkotó élete.

Melyek a két évszázad jellemző vonásai?

A polgárság gazdasági megerősödése, társadalmi jelentőségének növekedése öntudatra ébresztette ezt a társadalmi réteget. Ez indukálta egy új ideológia, a humanizmus, valamint egy új világszemlélet, a reneszánsz kibontakozását. Mindez gondolati síkon előkészítette a reformációt.

Európa azon területe, amelyen a kontinens története szempontjából a legfontosabb változások mentek végbe, a reformációig a római katolikus egyház befolyása alatt állt, nyelvileg is egybefogta a latin nyelv, mivel a reneszánsz kibontakozásáig a görög nyelvet egy pogány kultúra terjesztőjének tekintették, így inkább csak a latin nyelvű forrásokra támaszkodtak. A latin nyelvet tartották a keresztény eszme hordozójának.

A reformáció ezt az egységet több tekintetben megbontotta. Részben teológiai síkon, de egyházszerkezeti, sőt nyelvi értelemben is. A reformációt a történészek nem csupán hittudományi kérdésnek tekintik. A katolikus dogmák elvetését látják benne, de fontos politikai következményekkel járó társadalmi mozgalom is.

Nem csupán az egyház megújítására tehetett kísérletet a reformáció, de a társadalom erkölcsi felemelésére, valamint egy jobb életminőség kialakítására is.

A reformáció elméleti alapjának megvetéséhez szükség volt Erasmus munkásságára, aki bibliakritikájával feltárta a Biblia eredeti szövegét, ami biztos ideológiai alapot hozott létre egy új vallás megteremtéséhez. Annak ellenére, hogy ő maga kitért a reformációt hirdetők vonzásából.

Luther Erasmus munkásságát folytatta, amikor a Bibliát a német nyelvterület minden polgára számára elérhetővé tette. Ezzel a protestáns ember közvetlen kapcsolatba került a Szentírással, szinte saját kezébe vette sorsát, hogy hite segítségével irányíthassa. A reformáció iskolapolitikája széles néptömegeket emelt ki az írástudatlanság állapotából, ami nagyban elősegítette egy új Európa megszületését. Ez volt a reformáció legjelentősebb össztársadalmi hatása.

A reformáció vívmányai katolikus oldalról sem maradhattak válasz nélkül, ami az ellenreformáció mozgalmában öltött testet. Az új Európa kifermálásában, ami erkölcsileg megtisztult, politikai törekvéseiben jóval demokratikusabb volt, a reformációnak vitathatatlan érdemei voltak.

A reformáció volt azonban az a társadalmi mozgalom is, amely a vallásháborúk sorozata következtében szinte átrajzolta Európa térképét. Közvetett hatásaként megszűnt Angliában a királyság, elmélyítette a német nyelvterület megosztottságát, de támogatta a feudalizmusellenes erők ideológiai, társadalmi, politikai küzdelmeit is. Comenius ezen ideológia hirdetőjeként válhatott a 17. század meghatározó személyiségévé. Gondolati rendszerében a huszitizmusnak is szerepe volt, Bacon és Campanella nézeteinek hatása szintén tetten érhető műveiben.

Minden munkája több módon mutatja be a valóságot. Geréb György kandidátusi értekezése megvizsgálta az Orbis pictus anyagát. A teológia és etika az anyag 11%-ában fordul elő. Természettudományi, fizikai és kémiai ismeretek az anyag 37%-ában találhatóak. A növények és állattenyésztés, valamint az ipar és kereskedelem kérdéseit az anyag 23%-a tartalmazza. Államjogi és civilizációs ismeretek 15%-ot alkotnak. A tudomány, a művészet, a bölcsélet kérdéseivel 14% foglalkozik.

Szinte minden munkájában enciklopédikus tudásanyag felhalmozására törekedett. (Geréb, 1958, 1013) A kor tudományossága még nem zárta ki, hogy polihisztorként tevékenykedjen. A természet törvényszerűségeit a társadalomra alkalmazta. *„Comeniusnál a filozófiai indokolás mindenkor vallásos, az ő okoskodása teleologikus, és viszszavezet a dolgok ősforrásához, ami nála Istennel azonos..”* (Kovács, 1970, 15)

Mi is a pánszofizmus lényege?

„Pansopia est sapientia universalis”. (Schaller, 1967, 16). A pánszofizmus tehát általános bölcsélet? „So ist also die Pansophia eine universale, d.h. auf das Universum, das Weltganze bezogene Weisheit.” (Schaller, 1967, 16)¹ A panszofia az emberi boldogulás eszköze. Boldogulni pedig csak tudás segítségével lehet.

„Comenius a bölcsességet nem tartotta öncélúnak, hanem a javítás, tanítás, emberi boldogulás közvetlen eszközének. A bölcsességnek szerinte egyik legfőbb tulaj-

¹ Egy univerzális, a világ egészére vonatkozó bölcsélet

donsága, hogy segítségével uralkodunk a természetben, ésszerűen eltervezhetjük cselekedeteinket.” (Geréb György, 1958, 952)

A megértés, beszéd és cselekvés egysége Comenius szerint minden bölcsesség forrása. A tudás birtokában megismerhetjük a természet törvényeit, és a természetet hasznossá tehetjük az ember számára.

Comenius nem lát ellentétet a tudás és a hit között. Szerinte a teológusok a Szentírásból, a filozófusok a természet törvényeiből vonnak le következtetéseket. Comenius szerint az ismeretek három forrásból származnak: a tapasztalásból, az észből és a kinyilatkoztatásból. (Bán Imre, 1958, 931)

„pánszofikus rendszerében minden tudomány az üdvösség szolgálatában áll.”, (Bán, 1958, 932)

Harmóniára törekvő szelleme mély vallásos meggyőződése alapján nem is juthatott volna más megállapításra. Utal egyik tanárára, aki segített neki feloldani a *Hit* és *Tudás* közötti ellentétet.

Comenius szerint a világ megismerhető. Filozófiája a világ megismerésének ügyét próbálta szolgálni. A bölcsesség nem öncélú, hanem az ember hasznára fordítható ideológia.

„Filozófiai rendszere a valóságtól nem elválasztott, elvont gondolatrendszer, hanem a természet és társadalom jelenségeiből táplálkozik, valamint arra is hat vissza.” (Geréb, 1958, 952)

Gondolati rendszere utópisztikus. Comeniusnál a filozófiát a teológia kiegészíti. Ahol a tudományos gondolkodás eredménye végesnek tűnik, ott a teológia oldja fel az ellentéteket. Segít az isteni gondoskodás. Ez skolasztikus hatás gondolatrendszerében.

Hegeli mértékű filozófiai rendszert nem alkotott, de elméleti munkásságának utókorra gyakorolt hatása jelentősnek mondható. A társadalom átalakításának meghatározó eszköze az oktatás megreformálása, amely iskolák alapításával, valamint a tanulók korszerű ismeretekkel való felvértezésével érhető el. Helyesen ismerte fel Comenius, hogy minden nemzet, de az egyén számára is a tudás jelentheti a felzárkózás lehetőségét.

Filozófiai nézetei több forrásból táplálkoznak, Comenius azonban egységes, logikus egészévé rendezi az általa elfogadható gondolati tartalmakat. A pánszofizmus nem elvont, szinte minden művelt olvasó számára könnyen érthető gondolati rendszer, amelynek közvetlen célja Comenius iskolapolitikájának ideológiai megalapozása. Az oktatáspolitikai feladata pedig a hit szolgálata.

A hit és a hittudomány Comenius munkásságában

Német méltatói 110 munkát tulajdonítanak Comeniusnak, melyek közül szinte mindegyik tanulmány rendelkezik teológiai tartalommal. A korban ez természetesen mondható, Comenius esetében ez azért sem meglepő, mivel tudjuk, hogy a Cseh Testvérek közösségének papja, majd püspöke volt. Elsősorban tehát pap, nem pedig tanár. Csak szinte lelki készletéből válik tanárrá, mivel felismeri az iskola hitet közvetítő jelentőségét. Pedagógusként válik viszont egész Európában ismert emberré.

Rácz Lajos sárospataki teológiai tanár, aki országosan is nagy jelentőségű munkát írt Comeniusról, utal könyvében arra (Rácz, 1931, 125), hogy Comenius 1651-ben cseh nyelven *Homiletika* címmel könyvet jelentetett meg saját egyháza számára.

Criegern, aki egy egész könyvet szentelt Comenius teológiai munkásságának, azt írta a Cseh Testvérek munkálkodásáról, hogy „*Die Theologen der Brüderkirche haben sich im Allgemeinen mehr dem Praktischen als dem Theoretischen zugewendet, und ihre übrigens sehr fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit beschäftigt sich daher weniger mit wissenschaftlichen Untersuchungen als mit Fragen des Lebens,*” (Crieger, 1881, 106)²

A kérdés csak az, hogy ez volt-e jellemző Comeniusra is, vagy ő kivételes egyénisége volt-e közösségének?

Criegern így méltatta Comenius munkásságát: „*da er nicht um der Wissenschaft selbst willen, sondern um des praktischen Bedürfnisses willen geschrieben hat. Aber selbstständig und beachtenswerth ist bei ihm die Anwendung der Theologie auf andere Wissenschaften*” (Crieger, 1881, 106)³

Majd így folytatta Comenius munkásságának méltatását:

„*Comenius war tief religiös und zwar im Sinne seiner Confession; d.h. er ist in erster Linie Pietist, insofern Reinheit des Wandels und Weltflucht für ihn die nächsten und wesentlichsten Merkmale der Frömmigkeit sind; er ist so dann Mystiker, insofern seine Seele in innigster unmittelbarer Vereinigung mit dem Heilande die höchste Seligkeit empfindet, und er ist endlich orthodox, insofern er streng an den Centraldogmen des Christentums festhält, ohne jedoch die consequente Lebrdurbildung der lutherischen oder reformierten Kirche sich anzuzeigen oder eine selbstständige Glaubenslehre aufzustellen.*” (Crieger, 1881, 107)⁴

Comenius szerint a vallásosság a lélek teljes egyesülése Istennel. (*völlige Vereinigung der Seele mit Gott*). (Crieger, 1881, 107)

Az ember ugyan a természet ura (Comenius, 1896, 10), de földi élete csak átmenet, „*Az ember végzetlén a földi létén túl esik.*” (Comenius, 1896, 2)

Pedagógia

Comenius a nevelés fontosságát és rendkívül felelősségteljes voltát világosan ismerte. Didactica Magna című munkájában Melanchtont idézi, amikor azt írja, hogy „*Az ifjúságot helyesen nevelni kissé nagyobb dolog, mint Tróját megvénni*” (Comenius, 1896, II.)

² A Testvérek Közösségének teológusai sokkal inkább a gyakorlat felé fordultak, mint az elmélet felé, és a különben nagyon termékeny írói tevékenységük inkább az Élet kérdéseivel foglalkozott, mint tudományos vizsgálódással.

³ „*Nem magáért a tudományért, hanem gyakorlati szükséglet miatt írt. De önálló és figyelemreméltó az a tevékenysége, ahogyan a teológiát más tudományokkal kapcsolatban alkalmazta.*”

⁴ *Comenius mélyen vallásos volt, saját hitvallása szerint, azaz főképpen pietista volt. Olyan értelemben, hogy a változás tisztasága, valamint a világból való menekülés számára a jámborság legfontosabb jellemzői voltak. Hitet a misztikumban, olyan értelemben, hogy lelke az Isten országával a legközelebbi lelki közösséget alkotta, és végül is ortodox, mert a legtisztább módon igazodott a kereszténység dogmáiboz, anélkül, hogy a lutheri, vagy a református egyház tanait következetesen elsajátította volna, vagy önálló, a hitre vonatkozó gondolati rendszert alkotott volna.*

Minden nemzet számára elkerülhetetlen feladat szerinte a színvonalas iskola-rendszer megteremtése.

Az oktatás szükségességének is vallásos magyarázata van. Isten a saját képére teremtette az embert, akinek kivételezett helyzete van az élőlények között. Az embernek így erkölcsi kötelessége, hogy önmagát képezze. „*Ezekből következik, hogy az embernek három veleszületett (lényeges) szükséglete van: a) hogy minden dolgot ismerjen B) a dolgok, s önmaga fölött uralkodjék, c) mindent Istenre, mint a dolgok forrására vonatkoztasson. Ezek közönséges szavakkal kifejezve: 1. tanultság, II. erény, vagyis jó erkölcs, III. vallásos érzelem, vagyis kegyesség.*” (Comenius, 1896, IV. fejezet, 10)

A panszofiai tanulmány meglelt akadályai című sárospataki írásában így támasztja alá az iskolák szükségességét:

valóban ezen a sarkon fordul az ég és az, mivel az egyház és az állam szükségképpen olyan nemzedéket örököl utánunk, amilyenek mi neveljük ezeket az ifjakat, akik majdan vezetik és igazgatják őket. (Kovács, 1970, 158)

Véleménye szerint minden társadalmi réteget be kell vonni az oktatásba.

„Nemcsak a gazdagok és előkelők gyermekeit kell iskolába küldeni, hanem valamennyit egyaránt: nemeseket és nem nemeseket, gazdagokat és szegényeket, fiúkat és lányokat, nagy és kis városokban, falukban és szállásokon;” (Comenius, 1896, 37)

A korban az is rendkívül haladó elképzelés, hogy Comenius a nyilvános iskoláztatást előnyben részesítette a magánoktatással szemben. Az pedig, hogy az oktatást egy állam minden polgárára ki akarta terjeszteni, származás és anyagi helyzettől függetlenül, azt bizonyítja, hogy Comenius ezzel az elgondolásával is jóval megelőzte a 17. század gondolkodóit. Nemzet, nép és hit meghatározó fogalmak számára.

Az iskolák alapításáról szóló részben Luther felhívására hivatkozik. A tehetségek taníttatása érdekében utal az adományozásra (Comenius, 1896, 47).

Hangsúlyozta, hogy ezzel megakadályozható a tehetségek elvesztése, akiknek a támogatása mind felekezeti, mind pedig nemzeti szempontból kötelező elvárás.

A mindenkit mindenre oktatásból a nőket sem vonta ki.

„Annak sincs elegendő értelme, hogy miért kellene a nőnemet (hogy külön is szóljak róla) a tudományos műveltségtől (a latin nyelv ismeretétől, vagy az anyanyelv irodalmának ismeretétől) egyáltalán kizárni. Ők is Isten képére teremtve, egyenlőkép részesei a jövő élet kegyelmének, szintén bírnak a tudományokra is fogékony (gyakran a mi nemünket is felülmúló) elmével;” (Comenius, 1896, 39)

A nőnevelés kérdésének megoldásával saját korában nem foglalkozhatott, de elviekben elősegíthette a nők egyenjogúsítását.

A megismerés folyamatában az érzékelés jelentőségét a következő módon hangsúlyozza:

„A gyermeknek elsöben érzékeit kell gyakorolni (ez a legkönnyebb), aztán emlékezetét, majd értelmét, ítélt tehetését. Így következnek azok egymásra fokozatosan; mert minden tudás az érzékekből ered s az (érzéki) képzelet által jut az emlékezetbe; erre az egyesekből való rávezetés (inductio) a dolgok kellö megértésébö lesz a tudás bizonyos voltának megítélése.” (Comenius, 1896,99)

Comenius már Locke előtt felfedezte az érzékelés jelentöségét a megismerés folyamatában. A sikeres oktatás érdekében igyekezett alkalmazni ezen ismeretét. Erre alapozta a szemléltetö oktatás elvét is.

A nevelés és oktatás során Comenius elveti az erőszakot. Híres jelmondata szerint „minden önként folyjék, távol legyen a dolgoktól az erőszak”. (Geréb, 1958, 948)

A tanulói teljesítményt motiváló erő a jó tankönyv és a jó módszer legyen: „e nevelés valamely könnyü módszerrel történjék, mely nemcsak el nem ijeszti a tanulástól, söt mintegy csemege által csalogatja a növendékeket;” (Comenius, Nagy Oktatástan, 1896, 47)

A testi fenytést a következö szavakkal utasítja el: „I. A tanulás miatt verést nem szabad alkalmazni. (Ha nem tanul a gyermek, az a tanító hibája; mert vagy nem tudja, vagy nem akarja a tanítványt taníthatóvá tenni.)” (Comenius, 1896, 103)

Ha figyelembe vesszük, hogy Európában a két világháború közötti idöszakban még előfordult a testi fenytés, akkor azt kell megállapítanunk, hogy Comenius ezen a téren is messze túlszárnyalta kortársait, söt az öt követö két évszázad számos szakemberét is. Joggal tételezhetjük fel, hogy nagyon jól ismerte diákjait, a diákok érzelmi reakcióit.

A jobb módszer meghonosítása érdekében alkotta meg kiváló tankönyveit, a VIA könyveket, valamint az Orbis pictust.

A tantárgyak közül kiemelte a matematikát. Az anyanyelv oktatását és ápolását is hangsúlyozta, mert rájött, hogy az anyanyelv használata a fogalmakhoz kötödö gondolati műveleteket megkönnyíti.

Mivel pedagógiai munkássága nem terjedt el olyan széles körben, hogy alapvetö változást eredményezett volna az oktatásban, így a 19. század első felében az anyanyelv, valamint a reáltárgyak oktatásának ügye még mindig a megoldatlan kérdések közé tartozott.

Az oktatás egyik legfontosabb kérdése a 17. században is az idegen nyelvek, elsösorban a latin nyelv oktatása volt. Az európai iskoláztatás a korai középkorban alakult ki, a kolostori iskolák biztosították a keresztény szemlélet, valamint a latin nyelv átmentését. Mivel az írástudók szinte kivétel nélkül minden országban a latinul tudó szerzetesek voltak, így a középkori iskoláztatás latin nyelvü volt. Ennek számos haszna volt, de oktatási szempontból Comenius korában már hátránya is megmutatkozott.

Elönyös volt, hogy létezett egy közös európai nyelv, amelyen a művelt emberek közölhették egymással gondolataikat. Comenius szerint „a nemzetek számára mint nemzetközö tolmács nélkülözhetetlen” (Kovács, 1970, 164) (A latin írók folyékony olvasásához)

Ugyanakkor hátrányos volt, hogy viszonylag sok idöt vett el a latin nyelv elsajátítása, így a tanulók más tudományágak tanulmányozását nem végezheték el, vagy a kívánatosnál sokkal kisebb mértékben.

A latin nyelv Comenius korában még nem holt nyelv, a tanárok és tanulók kötelesek voltak a magán jellegü beszélgetést is ezen a nyelven folytatni. Az óra a

középiskolában latin nyelven folyt. Az alap az ókorban használatos latin volt, de egyre több olyan fogalom jelent meg, amire az ókori latin szövegekben már nem találtak szavakat. Comenius önkényes szóképzésbe kezdett ezen hiányosság pótlására, amiért sokan bírálták.

Rácz Lajos szerint Comenius stílusa nem volt ugyan cicerói, de egy jó stílusú középkori latin nyelvet használt.

A kommunikatív készségek fejlesztését Comenius a következő módon képzelte el:
„A nyelvet úgy képezzük, hogy amit megértett és emlékezetébe vésett, s tollal is ki tud már fejezni, azt rögtön használatra szájjal is elő tudja adni. –Így kell mindig előrehaladni, s ezeket a fokozatokat sohasem szabad összezavarni.” (Kovács, 1970, 177)
(A latin írók folyékony olvasásához)

Comenius oktatási módszere szerint tudniuk kellett a tanulóknak a kommunikáció folyamatában is alkalmazni a nyelvet.

Az számára is nehezen megválaszolható kérdés volt, hogy melyik és hány nyelvet kell tanulni. Egyet, néhányat, vagy mindegyiket?

„Mindenik nyelvet külön kell tanulni. Először a nemzeti nyelvet, aztán az azon vidéken használatosat, t. i. a szomszédos nemzet nyelvét (az élő nyelveket véleményem szerint előbb kell tanítani, mint a tudós nyelveket) ; aztán a latint, görögöt, hébert, egymás után , nem egyszerre; másként egyik a másikat zavarja.” (Comenius, 1896, 164)

Az iskolai oktatás egyik hiányosságának érzi, hogy a nyelvtanítás nem kapcsolódik össze a tantárgyak tanításával:

„Az iskolák a dolgok előtt tanítják a beszédet. Egynehány évig tanítják a tanulókat a nyelvtudományokban s aztán nagy későn térnek a tárgyas ismeretre, mennyiségtanra, természettudományra. Pedig a tárgyak képezik az alapot, a szó csak járuléka; a dolog a test, a szó a ruházat; a dolog a mag, a szó a héj, a hüvely. Egyidejűleg kell hát azokat nyújtani az ifjú elmének és pedig első helyen a dolgokat úgy, mint a megismerésnek és beszédnek tárgyait.” (Comenius, 1896, 47)

A nyelv jelrendszerét igyekezett a konkrét tartalomhoz kötni. Az ismeretek bővítésével párhuzamosan szándékozott a nyelvet elsajátíttatni. A latin nyelv tanítását beépítette az ismeretek bővítésének rendszerébe.

A nyelv tanulását négy életszakaszban tartja fontosnak:

„Ezek:

1. *A kisdedkor, melyben csak hogy éppen szólni tanulnak.*
2. *A gyermekkor, melyben a tulajdonképeni beszédet tanulják.*
3. *Az ifjúkor, melyben ízléssel tanulnak beszélni.*
4. *A férfikor, melyben velősen beszélni tanulnak.”*

(Comenius, 1896, 166)

Az életkorokhoz a következő módon rendeli hozzá a tankönyveket:

„19. Kézikönyv a négy korhoz képest négy legyen; a) Vestibulum b) Janua c) Palatium d) Thesaurus.

20. A Vestibulum a (nyelv pitvara) a gyermek beszéd-anyagát tartalmazza, t. i. rövid mondatokba foglalt néhány száz szót, melléketül név-és igeragozást.

21. A Janua (nyelvek ajtaja) tartalmazza a nyelvek használatában levő összes szó-kincsét, mintegy nyolcezeret, rövid mondatokba szedve, melyek a dolgokat természetes összefüggésükben fejezik ki. Ehhez rövid és világos nyelvtani szabályokat kell fűzni, melyek világosan eladják azon nyelv helyesírási, hangoztatási, alaktani és szófűzési törvényeit.

22. A Palatium(a nyelvek lakháza)tartalmazzon változatos beszélgetéseket minden dolgról, legyenek azok mindennemű szólásmóddal, ékes szóvirágokkal díszítve. [...]Záradékol álljanak a szólásmódok és jelesmondatok ezer-féle változtatásának és színezésének szabályai.

23. Thesaurus(kincsesház) nevet viselendnek a classicus írók művei, melyek különböző tárgyakról alaposan, velősen írvák. Előre bocsátandók a szónoki beszéd lényegének megfigyeléséről és elsajátításáról s a közkeletű szólásmódok helyes alkalmazásáról szóló szabályok.” (Nagy Oktatástan, 1896, 166-167)

Ezzel lényegében a nyelvtanítás ma is használt szintjeit különböztette meg.

A motiválás, a ráhangolás újabb témákra, tantárgyakra többször is felmerül Comenius írásaiban: „Ha valamely tantárgyra kerül a sor, a tanítványokat arra először fogékonyakká kell tenni.” (Comenis, 1896, 83)

Kényszer, testi fenytés helyett inkább a helyes motiváció megtalálásával kell diákjainkat a tudás birtoklásához eljuttatni. Ez az elképzelés sokkal jobban megfelelt Comenius keresztény lelkiületének, humanista szemléletének.

A nyelvek oktatásánál magából a beszélt nyelvből akart kiindulni, a nyelv szerkezetét csak másodlagosnak tartotta.

„3. A nyelveket nem a nyelvtanból, hanem alkalmas szerzőkből (írásművekből) kell tanulni.

4. A reál-tantárgyakat előbb kell tanítani a művészeteknél.

5. Valamint a példákat a szabályoknál.

(Comenius, 1896, 82)

Az iskolai nyelvtanítás sokszor csupán a nyelvtan magyarázatára szorítkozott, ami részben nem juttatta el a tanulót a nyelv elsajátításáig, a folyamatos beszéd megtanulásáig, másrészt nem köthette le a tanuló figyelmét. Comenius tehát egy világos fogalmi rendszer megteremtését, valamint a szövegfeldolgozást helyezte oktatásának középpontjába, amely mind a tanulókat, mind pedig a tanárt nagyobb sikerélményhez juttatta. A szemléltető oktatás fokozta a motivációt, elősegítette a világos fogalomalkotást, az ismeretek alapos elsajátítását.

Külön fejezetet szentel Comenius a Nagy Oktatástan című munkájában a **val-lásos** nevelésnek. Bár ő is azt állítja, hogy a vallásos érzület Isten ajándéka, de a nevelés szerepét és jelentőségét ebből sem szabad kizárni. Minél kisebb korban el

kell kezdeni a vallásos nevelést, hogy a gyermek az élethez tartozó természetes jelenséggént élje meg vallását. A nevelés során Comenius három dolgot tart különösen fontosnak:

„Serdülő koruktól tanulják meg a gyermekek főként azon dolgokkal foglalkozni, melyek közvetlen Istenhez vezetnek; a Szentírás olvasásával, istentisztelet gyakorlásával, és kiülső jó cselekedetekkel. Mert a Szentírás olvasása Istenre emlékeztet; az istentisztelet gyakorlása elibe állítja az embernek Istent s egybekapcsolja őt vele; a jó cselekedetek szilárdabbá teszik a kapcsolatot, mivel azt mutatják, hogy helyesen járunk Isten parancsolataiban. E hármat komolyan kell ajánlanunk minden egyes növendéknek (s ihyenül kell tekinteniünk a keresztység által ajánlott egész keresztény ifjúságot, (Comenius, 1896, 180)

Azt is felveti, hogy a tanulók számára hasznos, ha a pap templomi beszédét jegyzetelik. Ezzel fejlesztik stílusérzéküket, bővítik ismereteiket, de az elfoglaltság biztosításával megakadályozható a helytelen viselkedés is.

Comenius pedagógiai rendszere tehát rendkívül átfogó módon vizsgálja a nevelés folyamatát. Ideológiai alapja a reformáció által közvetített keresztény eszme-rendszerből táplálkozott. A megismerés folyamatának tisztázásával felvázolta a tanulói motiválás humánus útját. Foglalkozott egyes tantárgyak oktatásának módszereivel. Didaktikai, módszertani, pszichológia ismereteket hagyott az utókorra, ezzel elősegítette ezen tudományágak kiválását a filozófia tárgyköréből. A pedagógia tudománya azonban csupán eszköz Comenius számára. Példája Hollandia, a jómódú protestáns polgárok mintaországa. Az iskoláknak az a feladatuk, hogy a minél műveltebb tanulóifjúság kibocsátásával biztosítsák egy emberibb, humánusabb társadalom megeremtését, mind a morvák, valamint a magyarok felemelkedését is. Sorsközösségük eszköze a hitük.

A kedvező gazdasági és politikai változásuk érdekében azonban még sokat kell tenniük.

Comenius a magyarok társadalmi fejlődésének problémáit a következőkben látta:

„37. Kedves magyarok, a belső békét inkább óhajtánatok kell, mint dicsékednetek vele. Mert ha van hely a nap alatt, ahol az ellenségeskedéssel emésztik magukat, vagy legalábbis nem törődnek magukkal, hanem elhanyagolják ügyeiket – ez az a hely. Többnyire úgy viselkednek, mintha mindenki csak a maga haszna előmozdítására született volna, senki a közjóéra.” (Kovács, 1970, 360)

Az idézett Comenius irat éles társadalomkritikát tartalmaz, de a jószándék nem vitatható. Mivel Comenius saját népe számára egy erős Magyarországtól várhatott volna segítséget, így kritikájának célja nem az elmarasztalás, megszégyenítés, hanem a jobbítás szándéka. Csak az javíthat állapotán, aki ismeri bajainak okát. Comeniust ez az elv vezérelhette. A saját eszközeivel, a művelődés, az iskola, valamint az egyház segítségével mindent megtett a társadalmi felemelkedés biztosítása érdekében. Nem rajta múltott, hogy törekvéseit nem koronázta teljes siker. Az a tény azonban, hogy műveiből most is meríthetünk, mégis azt bizonyítja, hogy nem fáradozott hiába.

(Az idézetek helyesírása a források eredeti helyesírását követi.)

Felhasznált irodalom

1. Comenius Amos Janos (1896) *Comenius A. J. Nagy Oktatástana*. Steinfeld Jenő kiadása, Sárospatak. Latinból fordítá: Dezső Lajos.
2. Comenius (1992) *Pampaedia*. Fordította: Bollók János. *Bibliotheca Comeniana. A Magyar Comenius Társaság kiadványa*, Sárospatak.
3. Rácz Lajos (1931) *Comenius Sárospatakon*. MTA, Budapest.
4. Von Criegern, Hermann Ferdinand (1881) *J. A. Comenius, als Theologe*. C. F. Wintersche Verlagshandlung, Leipzig-Heidelberg.
5. Červenka, Čapkova, Kozáková et al. (1970) *Consultationes de Consultatione*. J. A. Comenius Institute of Education Czechoslovak Academy of Sciences, Prague.
6. Kovács Endre (szerk) (1970) *Comenius Magyarországon*. Tankönyvkiadó, Budapest.
7. Luthmer (1921) *Comenius*. Belhagen-Klafung, Bielefeld-Leipzig.
8. Otetea, Andrei (1974) *A reneszánsz és a reformáció*. Gondolat Kiadó, Budapest.
9. Schaller, Klaus (1967) *Die Pädagogik des J. A. Comenius*. Quelle – Meyer, Heidelberg.
10. Bán Imre (1958) *Comenius és a magyar szellemi élet. Pedagógiai Szemle*, VIII. évf. 10. sz. 928-239.
11. Éles Csaba (2006) *Reneszánsz, humanizmus és reformáció: kontrasztok és korrespondenciák. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
12. Éles Csaba (2009) *Comenius és az ókor szellemi öröksége. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
13. Fenyő Imre (2002) *Comenius karteziánus meditációi. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
14. Geréb György (1958) *Comenius Orbis Pictusa. Pedagógiai Szemle, VIII. évf. 10. sz. 948-961*.
15. Geréb György (1958) *Comenius didaktikai nézeteinek főbb vonásai. Pedagógiai Szemle, VIII. évf. 10. sz. 1013- 1019*.
16. Győri István (2006) *A Sárospataki Kollégium cseh-morva misszója. Comenius és az utókor. Bibliotheca Comeniana XII*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
17. Halászi Aladár (2009) *Comenius esztétikai értékrendje. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
18. Kurdybacha, Lukasz (1970) *Comenius és a korai felvilágosodás. Magyar Pedagógia, X. kötet, 3.sz. 249- 269*.
19. Lázár Sándor (2003) *Tanítási motiváció Comenius oktatási rendszerében. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.
20. Martinák János (2000) *Kísérlet Comenius filozófiájának megközelítésére. Bibliotheca Comeniana XIV*. A Magyar Comenius Társaság kiadványa, Sárospatak.

ABSTRACT

PHILOSOPHIE, PÄDAGOGIK UND THEOLOGIE IM
GEDANKENSYSTEM VON COMENIUS

Die oben genannten 3 Begriffe hängen in den Werken von Comenius miteinander eng zusammen. Die philosophische Grundlage seiner Werke ist Pansophismus. Das Wissen ist ein Mittel zur gesellschaftlichen Selbstverwirklichung. Sie kann die Schule erleichtern. Die Aufgabe der Unterrichtspolitik ist das Helfen der Verbreitung des reformierten Glaubens. Glauben und Wissen ergänzen einander, sie können nicht zu gegensätzlichen Ergebnissen führen. Zahlreiche pädagogische, psychologische Thesen beweisen, dass Comenius in der Pädagogik wirklich völlig Neues zustande bringen konnte.

SZEMÉLYISÉG – ÉRTÉK – ÉLETMODELL

A FEGYELMEZÉS TÉMAKÖRÉNEK MEGKÖZELÍTÉSE MAKKAI SÁNDOR PEDAGÓGIAI ÉS VALLÁSPEDA- GÓGIAI MUNKÁSSÁGÁBAN¹

Névjegy: Makkai Sándor (1890-1951)

Makkai Sándor a magyar szellemi élet polihisztor-alkatú egyházi embere volt.² 1890. május 13-án született Nagyenyeden. Középiskolai tanulmányait a nagyenyedi Bethlen Kollégiumban, a kolozsvári Református Kollégiumban és a sepsiszentgyörgyi Székely-Mikó Kollégiumban, a teológiát Kolozsváron végezte. Tanárai közül nagy hatással voltak rá: Nagy Károly, Ravasz László és Bartók György. Párhuzamosan a Ferenc József Tudományegyetemen bölcsészeti és pedagógiai tanulmányokat is folytatott, ahol Böhm Károly, Schneller István és Pauler Ákos voltak a professzorai. 1912-ben doktorált pedagógiából. 1913-ban kötött házasságot Borsay Margittal (két fia született: Sándor és László).

Lelkipásztorként Vajdakamaráson kezdte pályáját (1915-1918, vö.: Holttenger című regényével). Rendszeres és gyakorlati teológiából 1917-ben szerzett magántanári címet, majd teológiai tanár lett Sárospatakon (1917/18). 1918 és 1926 között Kolozsváron tanít teológiai tanárként. Harminchat évesen választották Erdély református püspökévé (1926-1936). 1936-tól a Debreceni Egyetem tanára a Hittudományi Karon. 1947-től konventi missziói előadó. 1951. július 19-én Budapesten érte a halál.

Nemzetnevelő esszéinek címe: Magyar fa sorsa (A vádlott Ady költészete) 1927.; Egyedül (Bethlen Gábor lelki arca) 1929.; Magunk revíziója 1931.; Harc a szobor ellen (Széchenyi-tanulmány) 1933.

Kedvelt regényíró. Fontosabb regényei: Ördögszekér, Táltoskirály, Sárga vihar, Holttenger, Magyarok csillaga, Mi Ernyeick, Szép kísértet, Szabad vagy.

¹ Elhangzott 2010. április 15-én Mályiban, a Tiszáninneri Református Egyházkerület lelkészstovábbképző napján.

² Ifj. Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Kiadta az Erdélyi Református Egyházkerület. Kolozsvár 2000.; Pukánszky Béla: *Makkai Sándor pedagógijája*. Új Pedagógiai Szemle 1991/5. 75-84.; Szerepi Sándor: *Makkai Sándor elméleti pedagógiai munkásságának erkölcsi vonatkozásai a harmincas évek második felében*. In: Interdiszciplináris pedagógia és az elvárások forradalma. A III. Kiss Árpád Emlékkonferencia előadásai. Szerk.: Buda András-Kiss Endre. Debrecen. 2005. 95-106.

Lényegesebb teológiai művei: Az egyház missziói munkája; Poimenika – A személyes lelkigondozás tana; Az élő gyülekezet és több, igehirdetéseket tartalmazó kötet.

Alapvetően nevelői személyiségként szolgálta egyházunkat és népünket. Nevelői jelentőségének bemutatása során egyformán fontos bemutatni a pedagógia, a valláspedagógia és a nemzetnevelés terén végzett munkásságát. Mint egyházi ember mindhárom területen a pedagógiai szempontok mellett mindig bibliai megfontolásokat is tartalmazó elvekkel vett részt. Vallotta, hogy a lelkipásztor az Ige pedagógiájának eszköze, akinek arra kell törekednie, hogy a nevelés részfeladatait egységben lássa.

Hangsúly a fegyelmezett emberré nevelésen

Amikor a fegyelmezés témaköréhez szeretnénk közelíteni, akkor ahhoz egészen speciálisan, amolyan „makkaisan” kell közelítenünk. Makkai Sándor ugyanis egész pedagógiai szemlélete és életműve azzal beszél a fegyelmezésről, hogy nem beszél róla, mert nála máshol van a hangsúly. Szóba sem kell hoznia külön a fegyelmezést, mert Makkai felfogásában minden a fegyelmezett emberré nevelést szolgálja.

Nyugodtan meg is előlegezhetjük a tanulságot és Makkai pedagógiájának üzenetét, amely bele akar szólni napjaink terminológiai zavarába, és figyelmeztetni akar egyházi katechetikai-valláspedagógiai és pedagógiai tevékenységünk közben, hogy térjünk végre észhez. A fegyelem megszületése, kialakítása és fenntartása nem csupán fegyelmezés-technikai kérdés, nem hangerő, korholás, büntetés és megszégyenítés dolga, mert a fegyelem megszületése, kialakítása és fenntartása *a nevelő személyiség hatásán* múlik. Nem egyszerűen fegyelmezés-technika, hanem hatás.

A bizonytalan személy – hatástalan, hiszen szórtsága csak tovább rontja a fegyelmi helyzetet. A biztos személyiség azonban hatásos, mert összeszedettsége magához ragadja a figyelmet, és kohéziós erőt jelent a környezet számára.

Ezt a törvényszerűséget előrebocsátva válik igazán tanulságossá Makkai Sándor pedagógiai életműve, mert ő felfedezte az egyházi tanító szolgálatot meggazdagító személyiségpedagógiát.

„A vallástanításnak a gyermekben mindig egyéniséget kell látnia, őt, mint egyéniséget, páratlan valóságot kell kezelnie, és sohasem szabad csak a tömeg színtelen porszemének tekintenie, akivel általános sablonok és elvek alapján el lehet bánni. Különösen nem a vallástanításnál, ahol a személyes, nemes egyéni élet a nevelés célja. Ezért a vallástanító nem a tudomány, hanem az eleven, a gyakorlati szemlélés, a türelmes, szeretetteljes elmélyedés, személyi érdeklődés útján mélyed bele minden egyes gyermek lelkébe, hogy vágyait, képességeit, különös lelki világát, egyéni karakterét kiismerje, és ahhoz képest segítse őt a végső cél felé. A legtöbb tanítási módszer éppen abban az eredendő hibában szenved, hogy általános logikai, intellektuális sablonokkal akarja a célt megvalósítani, és fölényesen eltekint a gyermek egyénisége felett.”³ Majd így folytatja a gyakorlati érdekre utalva: „kiemelni az egyéniség értékét a sablonosító, tömegkezeléssel szemben, bizonyítani azt, hogy a nemes személyi élet csak az egyéni kezelés útján valósítható meg, ezzel hadat üzen-

³ Makkai Sándor: *Hogyan tanítsunk vallást – Gyermektipusok és módszer*. Az Út 1916. 120.

ni a mindenható intellektuális módszer bálványozásának, és a nevelés centrumába állítani a nevelő személyi hatását, szeretetét, egyéni bánásmódját, szabad alkalmazkodását az egyéniségekhez és felszabadítani a kötött módszer alól a nevelő egyéni alkotóerejét. Mindezek nagy jogos és helyes követelmények, mert a nevelés csakis személyes életközösségen alapulhat a nevelő és a növendék között.”⁴

A személyiségpedagógia és az értékelmélet szintézise Makkai Sándornál

Makkai Sándor munkássága kezdetén a kínálkozó pedagógiai lehetőségek közül a személyiségpedagógiához érezte magát a legközelebb. Ez nem is csoda, hiszen pedagógiai tanulmányait Kolozsváron annál a Schneller Istvánnál⁵ végezte, aki a személyiségpedagógia hazai úttörője volt. A Pozsonyi Evangélikus Teológia igazgatói tiszteből 1895-ben Kolozsvárra meghívást nyert professzor a korabeli reformirányzatoktól függetlenül és Linde *Persönlichkeitspaedagogik*e című művének megjelenése előtt évtizedekkel korábban kidolgozta és tanította axiológiai alapvetésű személyiségpedagógiáját. Schneller István elgondolásának kiindulópontja az a tétel volt, hogy minden ember egy *isteni célgondolat* hordozója, amely a nevelés segítségével megvalósulhat. Így a nevelés nem más, mint törekvés az ideál, a vallásérkölcsei jellem megvalósítására.⁶

A teológus fejjel és szívvel rendszert alkotó Schneller István elvei már önmagukban is kínálták az akkor gyakorló hitoktatóknak kinevezett Makkainak, hogy a

⁴ Makkai Sándor: *Hogyan tanítsunk vallást – Gyermektypusok és módszer*. Az Út 1916. 120.

⁵ Schneller István (1847-1939): Apja kőszegi ev. lelkész volt. Tanulmányait Kőszegen, Sopronban, Berlinben és Halléban végezte. 1847-től az eperjesi, majd 1877-től a Pozsonyi Ev. Teológiai Intézet tanára, 1886-tól igazgatója. 1895-ben hívták meg a Kolozsvári Egyetem pedagógia tanszékére. 1913-tól a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja lett. Az 1919-es események után 1921 októbertől Szegeden tanított 1923-ban történt nyugdíjba vonulásáig. Fő műve: *Paedagogiai dolgozatok I-III.* (1900., 1904., 1910.) Irodalom: Pröhle Károly: *Schneller István* (1934), Pukánszky Béla: *Schneller István*. Magyar pedagógusok c. sorozat. O.P.K.M. Bp. 1990.

⁶ Szerinte a nevelőnek a növendéket úgy kell nevelnie, hogy átsegítse az erkölcsösödés (ethizálódás) értékelő fokozatain. Az „értékképzet” fejlődését három fokozatban írja le Schneller: 1. Az *érzéki Éniség* állapota az, ahol még csak az érzéki ösztönök és az érzéki öntudat működnek. Az ember fejlődésének ezen szakaszában az Én szellemi autonómiájának érvényesítésére még képtelen, de igényli a korlátlan szabadságot. Az egoizmus jellemzi, csak önmagában lát célt, minden másban csak eszközt. Azt tekinti jónak, ami számára hasznos, és az egyesek iránt érdeklődik. Jellemző az egyoldalú indukció. 2. A *történeti Éniség* állapota az a fokozat, amikor az ember elfogadja magára nézve a külső törvényeket, mert lemond önértékéről. Tudja, hogy ő történelmi hatalmak része, illetve tag egy családban, egyházban, államban. Ezekben a közösségekben nem azért értékes ami ő maga, hanem az adja meg az értéket, amit tesz, amivel hasznos tagja lehet az illető közösségnek. A haszonelv mellett erénynek számít még ezen a fokon a tekintélyelv elfogadása és az egyéniség önállóságának feladásával tanúsított engedelmesség (deliberatio). Jellemző rá az egyoldalú dedukció. 3. A *tiszta Éniség* állapotára történő eljutás a legmagasabb szint, ahol az ember ráeszmél a maga szellemi méltóságára, Istentől kapott küldetésére, s vállalja szellemi önértékét. A maga lényegének felismerése felszabadítja a külső tekintélyek alá rekesztettség alól. Ezt a fokot nevezi Schneller az *ethizált személyiség* fokának, amelyen már az erkölcsösödés folyamatát megjárt egyéniségből személyiség lesz. Vö.: Schneller István: *Jézus Krisztus a nevelésnek elve*. Megjelent folytatásokban: Theológiai Szaklap. 1902-03. 34-49; 114-135; 211-232; 288-326. A tanulmány folytatásának tekinthető *Az egyéniség és a személyiség az Újtestamentumban* című írása, amely szintén a Theológiai Szaklapban jelent meg 1907. 15-32; 121-136; 233-244; 257-269.

fenti pedagógiai elveket érvényesítse a maga munkájában. Mielőtt azonban ezt megtette volna, ő a szolgalelkű alkalmazás helyett filozófiai megalapozást keresett Schneller pedagógiájának, amit másik nagyhatású mesterének, Böhm Károlynak⁷ a filozófiájában talált meg.

Makkaiban pompás szintézisre jutott a két nagy kolozsvári rendszeralkotó mester műve: Schneller pedagógiája szövetségre lépett Böhm Károly filozófiájával. Ebből az egymásra találásból született meg Makkai doktori disszertációja 1912-ben „*Bevezetés a személyiség paedagogikájába*” címmel.

A dolgozatban Makkai párhuzamba állítja és ütközteti Schneller három fokoza-
tát a Böhm-nél található három értékelési szemponttal, hogy aztán megfogalmazza a szintézis eredményét, amellyel a nevelői célt a „kellő” világába utalja:

Schneller	Böhm	Ütköztetés	Nevelői megoldás
érzéki Éniség	hedonizmus	az ösztönök uralma	öntudatosságra nevelés
történeti Éniség	utilizmus	a tekintély zsarnoksága	szabadságra nevelés
tiszta Éniség	idealizmus	Isten uralma alá tartozni	tiszta szellemiségre nevelés

Az etizálódás, azaz a „nemességi értékelés” szempontjait vizsgáló Makkai arra a megállapításra jut, hogy négy fokozaton kell túljutni. Először is meg kell tagadni a pusztá önfenntartás értékességét, másodsor meg kell dönteni a merev tekintélyelv uralmát, harmadszor fel kell ismerni és átmenetinek minősíteni a történelmi hatalmak jelentőségét, s végül ki kell tágítani a korlátolt intellektualizmust. Csak ezen lépcsők bejárásával valósulhat meg az idealisztikus nevelés célja, az önértékű intelligenciával bíró, szellemi emberré nevelés.

Ezzel az egyeztetéssel Makkai arra a következtetésre jut, hogy „a tiszta, ethizált Én” (Schneller) és „a nemes intelligencia” (Böhm) meghatározás azonos irányt céloz meg: a mindenkori „ideál”-t, az „isteni célgondolat” beteljesedését, a személyiség kialakulását. A nevelés tehát Makkai szerint értelmezhető úgy, mint amely a mindenkori emberideált kívánja megvalósítani a tanítványban. Ilyen emberideálok minden történelmi korban léteztek. „Az eszmények inkarnálódásai a nagy, örökéletű történeti személyiségek. Ők a mi eszményeink hordozói, bennük látjuk minden értékünk megvalósulását, mert ők garantálják azt, hogy az eszmény átélhető.”⁸ Ezt a tételt egy külön tanulmányban is kifejtette *A nagy személyiségek nevelői jelentősége*⁹

⁷ Böhm Károly (1854-1911): Tanulmányait Besztercebányán, Pozsonyban, Göttingában, Tübingenben és Berlinben végezte. 1870-ben lett a Pozsonyi Ev. Líceum tanára. 1873-tól a budapesti Fasori Ev. Gimnázium tanára, 1883-tól igazgatója. A Kolozsvári Egyetem 1896-ban hívja meg tanárának. 1908-tól a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. Nevéhez fűződik a *Magyar Philosophiai Szemle* megindítása. Kolozsváron iskolateremtő filozófus lett. Művei: *A lényeg formaisága*. Bp. 1881.; *Az értékelmélet feladata s alapproblémája*. Bp. 1900.; *Összegyűjtött művei*. Bp. 1913.; *Az ember és világa* I-IV. 1883-1942. Irodalom: *Dr. Böhm Károly élete és munkássága* I-III. Szerkesztette: Kajlós /Keller/ Imre. Besztercebánya 1913.; Bartók György: *Böhm Károly*. Bp. 1928.; Hajos József: *Böhm Károly filozófiája*. Bukarest 1986.

⁸ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár. 1912. 78.

⁹ Cikként megjelent az *Athenaeum* 1913. évfolyamában, illetve különnyomatban is.

címmel. Schneller és Böhm mellett Linde-re¹⁰ is hivatkozik, amikor a nagy személyiségek példájával a más, a különb, a tisztább élet átélhetőségére hívja fel a figyelmet, amelyek biztatják a mindenkori embert az *utánmásolásra*, a bennünk való *megisméltődés* útjára.¹¹

Makkai Schnellerhez¹² és Niebergallhoz¹³ hasonlóan különbséget tesz egyéniség és személyiség között. Az egyéniséget természeti fogalomnak tartja, ami nem az ideális állapot, de neveléssel lehet belőle nemes valóság. Az egyéniség a személyiség ontológiai alapja, amely átnemesülhet, etizálódhat.¹⁴ Így lesz a személyiség „a természeti Énnek a nemes (szellemi) Én pótlóképeivel kiegészített ideálja”.¹⁵ A nemeség azonban itt már nem ontológiai fogalom, hanem axiológiai, mivel ez a legmagasabb emberi értékjelző.¹⁶ A lélektani személyiség-definíció helyett Makkai axiológiai meghatározást ad: „A személyiség, mint ideális alkatú, axiológiai fogalom, a nemes, tehát intelligens, értelmében igaz, akaratóban jó és szemlélésében a szépet realizáló embert, a szellemi Ént jelenti.”¹⁷

Makkai az egyéniség-személyiség közötti disztinkciót megtéve, a személyiség metafizikai gyökerei után is nyomoz. Schleiermachert és Schnellert követve mondja ki, hogy az idealisztikus nevelés gondolatával a názáreti Jézus evangéliuma ajándékozta meg az emberiséget, sőt a jézusi emberideált lehet igazán szabad személyiségnek nevezni, aki csakis Istentől függ.¹⁸ „Az ily értelemben vett személyiség az abszolút nevelői cél. Ez öleli fel az élet összes érdekeit és küszöböli ki a hedonizmus, utilizmus és individualizmus egyoldalú túlzásait. A személyiség, mint cél, vizsgálható és meghatározza az egész nevelést. Személyisséggé kell lennie a nevelőnek, a növendéknek, s személyivé válnia a nevelés módjának is. Ekkor aztán a nevelés úgy lép elénk, mint arra hivatott személyiségek szeretetből fakadó teremtő tevékenység-

¹⁰ Linde: *Persönlichkeitspädagogik*: „Der springende Punkt des Unterrichts.” Leipzig. 1905. (2. kiadás) 62-71.

¹¹ Ez a gondolat megegyezik reformatori hitvallásainknak a nagy egyházi személyiségekkel és a szentekkel kapcsolatos álláspontjával, akiket semmiképpen sem tekintünk elérhetetlen példának, patronusoknak, hanem a *II. Helvét Hitvallás* V. fejezetének szavaival „utánozzuk is őket, mert mint hitűknek és jócselekedeteiknek utánzóit, valamint örök üdvösségüknek osztályostársai buzgó óhajtozással és vágyakozással sóvárgunk az örök Istennél velük együtt lakozni, és velük együtt a Krisztusban örvendezni.”

¹² Schneller István: *Az egyéniség és a személyiség az Újtestamentumban*. Theologiai Szaklap 1907. 115-116.

¹³ Ld. Friedrich Niebergall: *Person und Persönlichkeit*. Leipzig. 1911.

¹⁴ „az ember csakis azzá lehet, aminek csíráját hordja egyénisége, de ezen adott sajátosságát a lehetőségek és tehetségek egész világát a maga külön körében és természete szerint át kell nemesítenie. Ahány ember, annyiféle életmező áll előtte, kinek-kinek más utak és módok, alkata szerint. De minden életmező, minden út és mód nyerhet nemességet az emberi szellemtől. Annyiban lesz személyiség az egyéniségből, amennyiben tehetségeit az intelligencia hatja át, amennyiben az egyéniség átnemesül.” - Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár 1912. 57.

¹⁵ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár. 1912. 59.

¹⁶ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár. 1912. 59.

¹⁷ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár. 1912. 66.

¹⁸ V.ö. Schleiermacher: *Reden über die Religion* és Schneller István: *Az egyéniség és személyiség az Újtestamentumban*. Theologiai Szaklap 1907. 16.

ge személyiségek létrehozására, illetve a növendék szempontjából személyiséggé lenni hivatott egyéniségek utánalkotó tevékenysége az eszmény megvalósítására.”¹⁹

A személyiség alakulása Makkai felfogásában sohasem lehet befejezett, hanem az egy „örökké tökéletesedő valóság”, amely örökös feladatot ad a „nemes intelligencia” számára a jó, a szép és az igaz terén.

Makkai Sándor a már fent vázolt pedagógiai és filozófiai látással mint gyakorló hitoktató kezdte pályáját, aki nem alkotott részletesen kidolgozott, összefoglaló jelentőségű kateketikát. Mégis ismerjük felfogásának és gyakorlatának körvonalait abból a folytatásos cikksorozatból, amely *Az Út*-ban jelent meg, *Hogyan tanítsunk vallást?* címmel.²⁰ Szele Miklós „minden tekintetben úttörő és korszakalkotó” jelentőségűnek tartja,²¹ Imre Lajos pedig egy egész katechetika-vázlatot lát a sorozatban.²²

Ugyancsak Makkai fiatalkori pedagógiai munkásságához tartozik és a fentebb már ismertetett elvekre épül az a kéziratban maradt *Vázlat és tervzet a didaktikához* (Kolozsvár 1919-1920.) című műve, amelyet Sárospatakon a Makkai-hagyaték őriz.²³

A tankönyvíró Makkai

Az 1900-as évek első negyede az iskolai és konfirmációi katekézis reformja jegyében zajlott az Erdélyi Egyházkerületben. A megújítás munkájába Ravasz László vont be Makkai Sándort és Imre Lajost, akik a Nagy Károly püspökségét jellemző iskolaprogram lelki oldalát hangsúlyozták. A konfirmációi oktatásba ettől kezdve került vissza a Heidelbergi Káté, amelynek 1920. évi gyors megjelentetésében Tavasz Sándor mellett nagy szerepet játszott Makkai is. A hitvallásos teológiai fordulat is innen számítható, amely igyekezett arra, hogy a Heidelbergi Káté modern fordítása könnyítse a tanulást. Tavasz Sándor új fordítása 1930-ban jelent meg. Ennek a megújulási folyamatnak Makkai szószólója is lett,²⁴ és a század elejétől mutatkozó reformigény az 1925 és 1930 közötti években újabb és újabb gyűmölcsöket is termelt. Megjelentek Imre Lajos és Makkai Sándor szerkesztésében a népiskolai valláskönyvek és a középiskolai tankönyvek is, valamint *Vasárnapi iskolai*

¹⁹ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár 1912. 67.

²⁰ Az *Út* 1915. 12-25; 59-70; 100-110.; 1916. 11-22; 46-48; 98-102; 119-123. A *Hogyan tanítsunk vallást?* felépítése: *Alapvetés*: 1. A vallástanítás célja. Eljárásunk alapelve. 2. A vallás taníthatósága. 3. A vallástanító. 4. A szülői ház jelentősége a vallástanításban. 5. A vallástanítás általános paedagógiai vonatkozásai. *Vallástanítás az iskolában*: 1. A népiskolai vallástanítás anyaga és tanterve. 2. Legendák és bibliai történetek tanítása. 3. Egyháztörténelem a népiskolában. 4. A Káté tanítása. *Gyermektypusok és módszer. Tanítási minták (példatár)*: Sodoma és Gomora, Jónás története, A gyermek, Az élet értéke (a VI. parancsolat magyarázata Ravasz Lászlótól). Makkai Sándor valláspedagógiai elveinek bemutatásához és kritikai értékeléséhez ld.: ifj. Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Kiadta az Erdélyi Református Egyházkerület. Kolozsvár 2000. 137-150.

²¹ Szele Miklós: *A népiskolai keresztyén vallástanítás módszertana*. Debrecen 1925. 22.

²² Imre Lajos: *Katechetika*. Budapest. 1942. 132.

²³ Jelzete: TIREK Kt 4833.

²⁴ *Erdélyi Egyházkerületi Közgyűlési Jegyzőkönyv* 1925. 18-19.

tanítások címmel Makkai, Imre Lajos és Pilder Mária közös átdolgozása Gottfried Frankhauser magyarázatai alapján.²⁵ Makkainak három ilyen jellegű középiskolás tankönyvről kell említést tennünk, amelyeket a tanító- és tanítónőképző intézetek növendékei is használtak.

A Biblia címmel 1915-ben „próbakönyvként” tett kísérletet a Szentírásba történő bevezetésre, majd a kipróbálás tapasztalatait és a bírálatok javaslatait érvényesítve 1918-ban jelentette meg Juhász Albert nagyenyedi vallástanár átdolgozásában a második kiadást. A Biblia általános jellemzői után öt témakörben ismerteti az Ószövetséget (az őstörténetek, a zsidó nép története, a próféták, a törvény, az ószövetség költői könyvei), és három részben az Újszövetséget (Jézus, az apostolok, Pál apostol).

A lélek élete és javai címmel 1922-ben jelent meg Makkainak a középiskolák legfelsőbb osztályainak szánt filozófiai bevezetése, amely szintén új utakra terel tanárt és diákot az előzményekhez képest (vö. Szitnyai Elek *Lélektan és Logika* című korábbi tankönyvével). Makkai ebben a tankönyvben Böhm Károly filozófiai koncepcióját a lélektan terén érvényesíti. Megvizsgálja a tapasztalati lélektan törvényszerűségeit szem előtt tartva a lelket, a lélek életét, amint az van (ontológia), majd bemutatja olyannak, amilyennek a lélek javai, értékei szerint lennie kell (deontológia). Ennek értelmében kalauzolja el olvasóit a szépség és művészet (esztétika), az igazság és a tudomány (logika), a jóság és az erkölcsiség (etika), a szentség és a vallás (vallásfilozófia) területeire. Itt is eljut Makkai oda, hogy „a lélek életének csúcspontja... az istenfiúság öntudata, melyben a világ Isten országának megvalósulási terepévé lesz. Ezt fejezi ki mélységes szavakkal az evangélium, mikor hirdeti: 'Mindaz, ami Istentől született, legyőzi a világot!'²⁶ A Makkai böhmi filozófiai álláspontot képviselő, korrekt tudással megírt bevezetéstana nem középiskolás fokon íródott, s a tanárok többségének is komoly erőpróbát jelentett a tanítása, mégis azt kell mondanunk, hogy az erdélyi filozófiai iskolához csak egy ilyen, tudományos igényű középiskolai tankönyv volt méltó. Nem is beszélve a könyvből áradó szemlélet nevelői jelentőségéről, amelyet Reményik Sándor a legelső között érzett meg és fejezett ki: „Makkai könyve olyan ifjúságot és olyan társadalmat akar nevelni, amelynek nincsenek a *valóságról illúziói*, de vannak a *valósággal szemben eszményei*. Az illúziók összeomlásával nem rendülhetnek meg az ideálok. Mert az illúziók a valósághoz tapadnak, az élet szolgálja - az eszmények pedig szuverének és értékük önönmagukban van.”²⁷ A könyv tehát a tudományos értéke mellett nemzetpedagógiailag is missziót töltött be az ideálok összetörettetésének ínséges korszakában.

²⁵ Megjelent az Erdélyi Ref. Egyházi Könyvtár IV-IX. kötetei, Torda 1924-1927. Bibliái történetek feldolgozása gyermekek számára, a család, vallástanítás és vasárnapi iskolák használatára, Gottfried Frankhauser *Der Weg zum Kinde* című folyóirata alapján.

²⁶ Makkai Sándor: *A lélek élete és javai*. Kolozsvár 1922. 64.

²⁷ *Pásztortűz*, 1922. 253.

A „*Kegelemből, hit által*”²⁸ című gimnáziumi hittankönyv alcíme szerint a református keresztyén vallás alapvonalait, tartalmát és védelmét adja elő. A Makkai Sándor kolozsvári teológiai tanárságának dogmatikai felfogását tükröző, teológiai előadásainak anyagát népszerű formában közreadott hittan²⁹ első része bevezetés. A vallás lényege és a vallásos ember bemutatása után az egészből halad a rész felé, amikor a keresztyén vallás után az evangéliumi protestantizmusra, majd az evangélikus és református ágra koncentrál. Így jut el a reformátusok hitvallásos iratának, a Heidelbergi Káté gondolatmenetének elemzéséhez. A tartalmi kibontást végző második részben a Szentháromságtan egésze után az Atya, a Fiú és a Szentlélek munkájáról tanít. A könyvet egy apologetikai rész zárja, amelyben a keresztyénség és a kultúra kapcsolata, a kor szellemi irányzatainak kritikája és a keresztyénségnek mint tökéletes vallásnak az értékelése áll az olvasó előtt.

A vallástudományi teológiából a hitvallásos gyökerekre találás átmenetiségének jellemvonásai a legszembetűnőbbek. Nézőpontja antropológiai, de a folyamatos Heidelbergi Kátéra utalással megoldásai hitvallásos irányba vezetnek. Nem dogmatika, hanem a kor világnézeti harcai miatt, a válságkezelés érdekében írt vallásfilozófiai ihletésű református keresztyén világnézet.

A nemzetnevelő Makkai Sándor³⁰

Nem lett volna Makkai az, aki, ha mint nevelő csak az egyetem falai között nevelt volna. Nevelési előadásaira, cikkeire igényt tartott a Közoktatási Minisztérium, a Magyar Rádió, a Filozófiai Társaság, a Protestáns Irodalmi Társaság, az Országos Bethlen Gábor Szövetség, a Kulturális Egyesületek Szövetsége. Nemzetnevelési elgondolásait két könyvben írta meg.

A *Magyar nevelés – magyar műveltség* (Budapest 1937) című könyvében a saját személysépedagógiáját továbbfejlesztí a szociális pedagógia Paul Natorp (1854-1924) által képviselt irányával, aki szerint az ember nevelése közösségben, a közösséggel, közösségi életre történik, mert az ember emberré csak a társadalom által lesz³¹.

Makkai könyvének bevezetője egy esszé a nemzeti megújulásról, amelynek kulcsát a nemzetnevelésben látja. Hitet tesz arról, hogy kialakítható egy autonóm magyar szellemiség, amelynek helye van az összeurópai kultúrában.

Az első részben a nevelői gondolkodás útját követi végig, és ahhoz az eredményhez jut el, hogy „a nevelőhatalom és a nevelőmunka mivoltának tisztázódása

²⁸ Több kiadást megért az Erdélyi Református Egyházkerület kiadásában: Kolozsvár, 1923; 1925; 1929.

²⁹ Vö. a Sárospataki TIREK Kt Makkai hagyatékában található teológiai jegyzetekkel: „*A keresztyén vallás filozófiája (Keresztyén hittan)*”. Kolozsvár 1918-1919. - Kt 4830. és „*A református keresztyén világnézet és életeszmény. Hittani előadások.*” - Kt 4836.

³⁰ Makkai Sándor más irányú nemzetnevelői tevékenységéhez ld. még: ifj. Fekete Károly: *Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor*. Kálvin Kiadó. Budapest. 2001.

³¹ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 33. A másik nemzetneveléssel foglalkozó pedagógus, Imre Sándor (1877-1945) szintén ezekből a gondolatokból indul ki és fejleszti ki saját pedagógiáját.

elméletileg a személyiséghez, szervezésileg a társadalomhoz, kultúrpolitikailag pedig a nemzetneveléshez vezetett. A nevelői hatalom, mely ennek az útnak végén kiemelkedik: a nemzet, a nevelői munka pedig, amelyet végez: a kultúrpolitika.”³² „A pedagógia ezáltal nemzeti kultúrpolitikává szélesedik és mélyül ki. A kultúrpolitika célja a nemzeti műveltség egységes és tagozott, tárgyiasuló és személyes, konzerváló és alkotó értékrendszerének, mint a nemzeti szellem öncélúságából következő önfenntartás legfontosabb tényezőjének kiépítése.”³³

A kultúrpolitikai célok megvalósításában Makkai az iskolarendszert a nemzeti élet begyakorlásának színteréül és műhelyéül jelölte meg.³⁴ Az iskolának hármas feladatát határozta meg: „Az első az, hogy a világot, mint a természet, történelem és lélek tényeinek rendszerét megismertesse. A második az, hogy az ifjúságban az erkölcsi jellemet kifejlessze. Végül a harmadik az, hogy a felnövő nemzedéket öntudatos tényezőként nevelje bele a nemzeti közösség életébe.”³⁵ Így állhat az oktatás az élet szolgálatába, mert „az oktatás az életcél öntudatosítása és pedig az ember összes tevékenységeiben.”³⁶ Makkai az önértékű személyiség elérését tűzte ki célul. Meg volt győződve az ismeretek nevelői értékének személyiségképző erejéről, és arról, hogy ehhez egy új nevelői habitusnak kell járulnia. Pestalozzi nyomán új nevelői parancsot fogalmazott meg: a nevelőnek „örködni kell az ifjúság lelke felett”; „nem hajt, ostoroz, kényszerít, hanem támogat”; „az új nevelő nem vezér, hanem kísérő”; feladata tolmácsolás: „a tények beszédének lefordítása az ifjúság nyelvére”; „útmutatás, a lehetőségek hűséges feltárása”; „a saját életével dokumentálja növényeinek az emberi élet célját”.³⁷

A *Magyar nevelés – magyar műveltség* című kötet második részében a nemzeti műveltség alapvonalairól ír Makkai. Felfogása szerint a kultúra azt a kollektív műveltséget jelenti, amelyben három tényező adódik össze: művelt emberek, értékes művek és célszerű szervezetek. „Nemzeti műveltségünk, a magyar kultúra tehát művelt magyar emberek, értékes magyar művek és célszerű magyar szervezetek organikus egységét jelenti.”³⁸

Nemzeti műveltségünk értékeivel és nagy személyiségeivel kapcsolatban világossá teszi Makkai, hogy „a nemzeti pantheon nem bálványgyűjtemény, hanem önmagukkal való viaskodásban kibontakoztatott nagy szellemek és jellemek közössége, akik magukban is, nemzetükben is a tartós és értékes magyar jellemvonások kiműveléséért küzdöttek. Maga ez a küzdelem a jó és rossz között, a magyar természet bűnei ellen a magyar szellem értékeiért, rejti magában a történelem igazságát, a nemzeti műveltség hatótényezőjét.”³⁹

³² Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 51-52.

³³ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 51.

³⁴ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 57.

³⁵ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 61.

³⁶ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 68.

³⁷ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest. 1937. 85-86.

³⁸ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest 1937. 103.

³⁹ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest 1937. 116-117.

Makkai egy egészségesebb magyar nemzedék felnövekedése érdekében ad néhány jellemrajzot ebben a művében a múlt nagy nemzetnevelő személyiségeiről, akiket „műveltségünk örökhagyóinak” nevez.

Az önnevelő Bethlen Gábor fejedelem alakjában a magyar önerő példázatosan mérész vállalkozása tárul elénk. Életútja vetekszik egy népmesei hőséével: szegénységből, árvaságból, tudatlanságból indult és a fejedelmi élet csúcsára jutott. Előtte döntően az adottság szabta meg az életet (származás és vagyon), vele új tényező jött, a tehetség. A hit jellemformáló ereje tündöklük Bethlen Gáborban, akiben küldetéses öntudat és kiválasztottság-tudat élt. Kitartó teherhordozás és önmegtartózkodás, tudásszomj és alázat, önmérséklet és elégedettség jellemezte

Az ébresztő személyiségű Zrínyi Miklós sorsából Makkai a hitet, a nemzetszeretetet, a műveltséget és a hősiességet emeli ki, amely a magyar vitézi jellemet példázza. Mit lehet eltanulni tőle? Makkai szerint azt, hogy fontos a bűnismeret és a megbánás, hogy a megmenekedést nem idegentől kell várni, hanem fegyelmelzeten össze kell fogni, hogy a köztelherviselés és a köznép felemelése, megbecsülése felszabadító erő, valamint: Hit nélkül nincs nemzetszeretet, műveltség és fegyelem nélkül nincs hősiesség.

A „leghívebb magyart”, *Széchenyi Istvánt sorshordozó emberként állítja példának* Makkai, mert saját lelkületének szerkezetében nemzetének sorsára ismer rá. Széchenyi nemzetnevelő gondolatainak sajátosságát abban látja, hogy az életcél érvényesülésének gátjaként jelenik meg a saját sorsában és a nemzetében is a négy nemzeti bűn: a felelőtlenség, a szalmaláng, a lustaság és az irigység. A magyarság lelkivilága megváltoztatásra szorul. Széchenyi nemzetnevelő programja három problémakört érint: a magánjogi, a közjogi és a nemzetiségi kérdést. Négy alapértéket különösen nagyra becsült Széchenyi: a nemzetiséget (= öntudatos nemzeti magyarságérzetet), a polgári erényt (= kötelességérzet és kötelességteljesítés), az igazságot és a szabadságot. Ezeknek a fogalmaknak a kifejtése után párhuzamba állítja Széchenyi és Tisza István habitusát, amelyet izgalmas ellentétpárokkal jellemez.

Wesselényi Miklóst mint kultúrpolitikust mutatja be, aki összefüggést látott a nemzetiségi kérdés és a kultúrpolitika között. „Szerinte mesterségesen tettük idegenné a nemzetiségeket, azáltal, hogy kizártuk őket a polgári jog köréből. Nem törekedtünk arra, hogy előbb teljes jogú polgárokká tegyük őket, s azután magyarokká.”⁴⁰ Wesselényi felismerte, hogy a nemzetiségek jogfosztottságát orvosolni kell. Ehhez lényegesen fontos a műveltség szintjének emelése. Wesselényi szeme előtt a köznevelés megvalósítása lebegett, amelyben kulcsszerep vár az iskolára. Az iskola ugyanis a nemzeti egység előkészítője. Ezt a gondolatot viszi tovább és önti kultúrpolitikai programba Eötvös József (főbb célkitűzései: általános tankötelezettség, ingyenes oktatás, autonómiák felügyelete).

„*Erdély Széchenyi-jének*”, a *kisebbségi Mikó Imrének a bemutatása zárja a fejezetet*, akinek magasra ívelő és mélyre zuhanó életvonala regényes sorsot rejt. Az 1848-as forrada-

⁴⁰ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest 1937. 196.

lom kapujában mint az erdélyi kormányzat képviselője megy a császárhoz Olmützbe, de internálják. Innen szabadulva egy összeomlott világot talál. A letargiából feleszmélve új hivatástudat ébred benne: az erdélyi élet lelki-szellemi újjáépítésének víziója jelenik meg előtte. Sérelmi politika helyett kultúrpolitikát folytatott. Mikó Imre életének főművét az Erdélyi Múzeum és annak egyesülete létrehozásában látja Makkai, amely az erdélyi értelmiség és szellemi elit legjobbjait fogta össze. „Irányeszmék” címmel „a belső társadalmi és szellemi élet magasabbrendűségét” fogalmazta meg a pusztá politikum felett. A kicsiny nemzet fennmaradásához a legfontosabbnak az egyetértést, a nemzeti fegyelmezettséget tekintette.

A könyv utolsó fejezetei a népiség nemzeti műveltségben való megjelenését, a magyarság és európaiság kölcsönhatását tárják fel, s azt hangsúlyozzák: „Ki tudja, talán mi vagyunk azok, akik magyar nemzeti kultúránk által visszaadhatjuk az 'európai' szó elveszőben lévő hitelét, európai erényeket valósítván meg Európa bűnei nélkül.”⁴¹

A másik könyv - *Tudománnyal és fegyverrel - Arte et Marte*⁴² - a felerősödő fasizmus idején született, abból a felismerésből, hogy Magyarországot „mindenfelől idegen szellemiségek és léteérdekek fenyegetik, szorítják, ostromolják, befolyásolják, kerülgetik, édesgetik, hogy életterükké, eszközükké, szolgájukká tehessék. Épp ezért nem ismerhetünk tehát életbevágóbb és sürgősebb kötelességet magunkra nézve, mint a magyar szellemi egység megteremtését, mely a magyar önfenntartó, önvédő egység alapja is.”⁴³

A jó szándékú felismerés ellenére a mű akaratlanul is szerencsétlenül kapcsolódott a kor magyar belpolitikai eseményeihez: a hazánkat is elérő német nyomás erősödéséhez, a hazai cserkészlet törvényerejű militarizálását célba vevő igyekezetekhez, hiszen az 1939. évi 2. törvény intézkedett a leventeintézmény átszervezéséről. (Ráadásul a szerző Sándor fia maga is a katonai pályát választotta élethivatásul.)

A könyv a nemzetnevelés életkeretét (katonai nevelés), tartalmát (nemzeti műveltség) és alaplelkületét (keresztényesség) vázolta. Így került egymás mellé a megideologizált ősi magyar katonai lelkület és a korabeli magyar közélet militáns társadalmi szelleme; Mussolini és Hitler ifjúságot önbizalomra ösztönző, a nemzeti akaraterőt forszírozó példája és Zrínyi Miklós legendás alakja; valamint a keresztény ember „krisztianusz” megjelölése, mint Krisztus tagja és „a Kereszt katonája”.

A könyvvel kapcsolatban már a józanabb kortársak is méltató szavak közé rejtik óvatos aggályaikat, mint pl. a *Protestáns Szemlé*ben Harsányi István: „Mindaz, amit Makkai a katonai nevelés érdekében megvalósítandónak tart, a levente-nevelés és az iskolai testnevelés fokozott kiépítése teljes mértékben helyeslendő, csak a ma-

⁴¹ Makkai Sándor: *Magyar nevelés – magyar műveltség*. Révai kiadás. Budapest 1937. 242. Az „Európai magyarság” című záró fejezet önállóan is megjelent, mint Makkai Sándor 1937-ben, a Tisza István Tudományos Társaságban elhangzott székfoglaló előadása.

⁴² Makkai Sándor: *Tudománnyal és fegyverrel (Arte et Marte) A nemzetnevelés terve*. Révai kiadás. Budapest. 1939.

⁴³ TIREK Kt. 4941. Az írás címe: *A magyar szellemi egység*. Dátuma: 1939. március 2.

gyarázat indoklásában, tudományos megalapozásában nem tudunk vele egyetérteni, noha pedagógiai és művészi szempontból ezirányú fejtegetéseit is vonzónak és értékesnek tartjuk.”⁴⁴ Az a Makkai, aki a magyar korszellemnek már annyiszor ellent tudott állni, aki maga is harcolt az „új pogányság” és a „túlzó nacionalizmus” ellen, aki látta, hogy „az Isten trónusát a faj és a vér akarja elfoglalni”⁴⁵, az most ezen a ponton beadta a derekát a magyar valóság kísértésének. Ennél a múnél Makkai a próféataságot felcserélte a diplomáciával.

A második világháború végén éppen a *Tudománnyal és fegyverrel* című könyve miatt nem múltak el Makkai Sándor számára az embert próbáló idők. 1945. május 3-tól június 8-ig volt előzetes letartóztatásban. 1945. július 3-án a könyvből kiragadott idézetekkel érvelve vádat emelt ellene a Debreceni Népbíróság háborús büntett és népellenes büntett vádjával.⁴⁶ A tárgyalás után a vádat 1946. június 21-én elejtették⁴⁷. Makkai ezután fokozatosan került vissza az egyházi és a kulturális közéletbe.

Az egyházi felnőttképzés terve és beindítása

A második világháború után megélénkülő, 1945-50 közötti egyházi élet fontos szervező- és vezetőegyénsége lett Makkai Sándor, mint a Magyarországi Református Egyház Zsinatának missziói előadója. Ebben az időben tervezte el és indította be az egyházi felnőttképzés új műfaját, a *bibliaiskolát*. Mindezt akkor akarta mozgalommá tenni, amikor a missziói munka megbénítását célzó állami szorítások felerősödtek és nyilvánvalóvá lettek. Az állam eldöntötte, hogy az egyház egyesületeit felszámolja, oktatási rendszerét szétzilálja, diakóniai munkásait elbocsátja, a kötelező vallásoktatást megszünteti, amely intézkedések révén az egyház működési terét fokozatosan csökkenti. Ebben a szituációban kapott különösen lényeges szerepet Makkai missziói koncepciójában a laikusok kiképzésének és szolgálatba állításának programja.

Az Országos Missziói Munkaközösség nevelői munkaágának első konferenciáján (Debrecen, 1949. február 17-19.) bontakoztak ki a keretek a nyilvánosság előtt. A terv az volt, hogy elsősorban az egyház történelmi múltú kollégiumai a népfőiskolai tapasztalatok alapján adjanak otthont a bibliaiskoláknak, de máshol is alakíthatnának, s egész évben működnének, hogy nyaranta átvegyék „az egyre szűkebb körre szorító ifjúsági konferenciák helyét”. A tanfolyamok hármas tagolását tervezték, nagy hangsúlyt téve a bibliaismeret koncentrikus körökben történő tanítására, a hitvallásismeretre és a különböző egyházi szolgálati ágakban szerzett gyakorlatra.

⁴⁴ *Protestáns Szemle* 1939. 382.

⁴⁵ Makkai Sándor: *Küzdelem az örökségért*. Bp. 1935. 16.; *Szociális kérdések és a megoldási kísérletek*. Kálvin Könyvtár. 27-30. Bp. 1938. 95.

⁴⁶ A népbírósági ügy iratanyaga megtalálható a sárospataki Makkai-hagyatékban: TIREK Kt. 7330-7363. sz. alatt és Debrecenben: KLTE EK Kézirattári különgyűjtemény: Ms 84/43. 45. 49. 50. 51. 56. sz. alatt.

⁴⁷ KLTE EK Kézirattári különgyűjtemény Ms 84/50.

A tanfolyam elvégzése hitoktatásra és bibliakör vezetésre képesített volna.⁴⁸ Az itt kiképzettek lettek volna a szervezői a gyülekezeti bibliaiskoláknak. Így ír erről a tervről Makkai 1949-ben: „Úgy látjuk, hogy az evangélizáció különböző típusú szolgálatai által hitre ébresztett lelkeket az ország 10-12 helyén felállítandó, közös terv szerint működő, az eddigieknél nagyobb időtartamú és rendszeresebb bibliaiskolákba gyűjtjük s ott képezzük ki őket és indítjuk a kifejezetten gyülekezetépítő szolgálatba, mint önkéntes gyülekezeti munkásokat.”⁴⁹ Makkai a nevelés hármasságát emelte ki: a nevelés *figyelmezés*, *hittanítás* és *kulturális* nevelés.⁵⁰ Későbbi, de szintén ide vonatkozó elvi jellegű az a tanulmánya, amely „*A katechézis és a missziói bibliai tanítás kapcsolata*” címen jelent meg.⁵¹

A bibliaiskolák programjának szellemi előkészítésében Makkai felhasználta a saját maga által szerkesztett *Református Gyülekezet* című lap minden lehetőségét. Nemcsak a hivatalos fázisokról való folyamatos tájékoztatással⁵², az előadókat felkészítő konferenciáról szóló tudósítással,⁵³ hanem a szellemi háttérrel biztosító elméleti anyagok, vezérfonalak kidolgozásával is. Ezek közül a legjelentősebb teológiai téren is az alapfokú bibliai tanfolyamok anyagául munkaközösségekben elkészített, *Isten üdvterve* című tanulmány⁵⁴.

A bibliaiskolák hálózatának kiépítésével a helyi bázisok megerősödését, a református kollégiumok megmaradását szolgáló újabb funkciók szervezését, az ébredési vezetők gyülekezetépítő munkába történő bevonását, az elsorvadásra ítélt iskolai hitoktatás mellett egy új, a felnőtteket is célba vevő katechézis struktúráját kívánta megszervezni Makkai. A leépítő külső szándékkal szemben egy új és más típusú belső rendszer létrehozását akarta előmozdítani. A kezdeményezést elsöpörte a kor, de Makkai egyházi felnőttnevelési elképzelései ma is példaértékűek.

Összegzés

Személyiségpedagógiai elvekkel, érték alapú nevelési folyamattal és életmodellt adó felkészítéssel szállt síkra Makkai Sándor a figyelmezett, önértékű személyiség kiformalódásáért. Szemléletmódjában az oktatásnak az élet szolgálatában kell állnia. „Nevelőnek lenni nem jelent valami megélhetésért folytatott robotmunkát vállalni. Aki nevelő akar lenni, úgy kell bírnia sajátos Istentől jövő adománnyal, mint annak, aki művész akar lenni. Mert a nevelés alkotó munka és csakis teremtő erejű szemé-

⁴⁸ Török István: *A keresztyén nevelés mai problémái*. Református Egyház 1949. 3-4.

⁴⁹ Makkai Sándor: *Evangélizáció és gyülekezetépítés a magyarországi református egyházban* (1949) - kézirat, TIREK Kt 4958. 2-3.

⁵⁰ Török István: *A keresztyén nevelés mai problémái*. Református Egyház 1949. 3-4.

⁵¹ Református Gyülekezet 1950. 645-651.

⁵² Pl.: Református Gyülekezet 1949. 3. szám 38-41.; 6. szám 66-69.; 7. szám 80.;

⁵³ Református Gyülekezet 1949. 8. szám 80-81.

⁵⁴ Református Gyülekezet 1950. 167-227. Ez a „kis üdvtörténet” Oscar Cullmann 15 évvel megelőzve, gyülekezeti szinten terjesztette az ún. „üdvtörténeti bibliaszemléletet”, amelyről Cullmann *Heil als Geschichte* c. művében 1965-ben írt.

lyiség végezheti.”⁵⁵ „Ha a nevelő csak fegyelmez, vagy tanít, idővel elfeledjük, de ha személyiségének hatalmába kerített, mindig szeretettel gondolunk rá.”⁵⁶

A legkülönbözőbb egyházi tanító-nevelő szolgálatunkban erről a szemléletmódról nem feledkezhetünk el!

ABSTRACT

DIE ZUCHT UND SÁNDOR MAKKAIS WERKAUF DEM GEBIET DER CHRISTLICHEN ERZIEHUNG

Sándor Makkai (1890-1951) ist einer der richtunggebenden Theologen der ungarischen Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert. Sándor Makkai hat auch auf dem Gebiet der christlichen Erziehung ein bemerkenswertes Lebenswerk hinterlassen. Aus der Studie ergibt sich, wie der geborene Erzieher Makkai die Pädagogie von István Schneller, zusammen mit der Philosophie von Károly Böhm, zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet hat. So vertrat er eine ‘funktionelle Katechese’, in der sich die auf pädagogisch-psychologischen Erwägungen beruhende und die enthusiastische Methode gegenseitig ergänzen. Diese Katechese ist auch in den Religionsstunden in der Schule, welche Makkai als ‘globalen’ Religionsunterricht bezeichnet, anwendbar. Anschliessend gibt es über Makkai als Volkserzieher, woraus hervorgeht, dass der in Siebenbürgen geläufige Gedanke ‘mit meinem Volk für die Kirche’, auch in Makkais Leben immer anwesend war.

⁵⁵ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár 1912. 82.

⁵⁶ Makkai Sándor: *Bevezetés a személyiség paedagogikájába*. Kolozsvár 1912. 83.

FEGYELMEZÉS¹

A fegyelmezés nem csupán hittanórai feladat, még ha ott különösen is nagy kihívás. Meg lehet találni a bibliai alapjait is. Az alábbi gondolatok erről kívánnak valamit elibénk tárni. Az Ószövetségben és az Újszövetségben a fegyelmezés alapja egy és ugyanaz, még ha a gyakorlata nagyon különböző is. A Leveticus 19,2-ben ez így hangzik: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek, szent vagyok.” Hasonlóan találjuk Pál apostol levelében: „Mert ez az Isten akarata, a ti szentté lételetek” (1Thessz 4,3). „Mert nem tisztátalanságra hívott el minket az Isten, hanem megszentelődésre” (1Thessz 4,7).

A fegyelmezés alapja tehát Isten szentsége. Az ember ennek a szent Istennek a színe előtt él, sőt vele van közösségben, vele van szövetségben, ahogyan az Ószövetség ezt a kapcsolatot jellemzi. Az ószövetségi שָׁרָא fogalmát kell ahhoz megvizsgáljunk, hogy a bibliai fegyelmezés alapja világosan előttünk álljon, és gyakorlata érthető legyen. Ebből kiindulva lehet aztán külön az ószövetségi és újszövetségi gyakorlatról beszélni. Itt most maradunk inkább az ószövetségi alkalmazásnál, hogy egy külön alkalmon majd az újszövetségről is szólhasson valaki.

A שָׁרָא fogalmát gyakran vallástörténeti oldalról közelítik meg, és az emberre valami veszélyes démon képzetét vélik benne felfedezni, akitől az embernek félni kell. Két jól ismert történetre lehet itt utalni, amelyek kiinduló pontjai lehetnek az ilyen felfogásnak. Az egyik a szent láda filiszteusoktól történt visszaérkezésekor a bétsemesieket ért csapás esete. „Megverte az Úr a bétsemesi embereket, mert beledéztek az Úr ládájába. Megölt a nép közül hetven embert. A nép gyászolt, mert nagy csapással sújtotta a népet az Úr. Azért ezt mondták a bétsemesi emberek: Ki állhat meg az Úrnak, ennek a szent Istennek a színe előtt?” (1Sám 6,19-20) A másik eset Uzza tragikus története a szent láda Jeruzsálembe szállítása közben. „Amikor Nákón szérűjéhez értek, Uzza az Isten ládájához kapott, és megfogta, mert megbotlottak az ökrök. Ezért fellángolt az Úr haragja Uzza ellen. Nyomban lesújtott rá megdondolatlanságáért az Isten, és meghalt ott, az Isten ládája mellett.” (2Sám 6,6-7) Ezen esetekben nincsen közelebbi indoklás, amivel a tragikus sorsukat az áldozatok kiváltották volna, vagy okozták volna. A szent Isten érinthetlensége, megközelíthetlensége a magyarázat. Ha ugyan tágabb összefüggésben értelmezzük ezeket a történeteket, az engedetlenség vétkét itt is fel lehet fedezni, ami már elegendő etikai indoklás lehet a súlyos fenytékre.

Más helyeken azonban konkrétan is megnevezve találjuk az etikai összetevőt, amelyet Isten szentsége megkíván, és amelynek megsértése ítéletet von maga után.

¹ Elhangzott 2010. április 15-én Mályiban, a Tiszánineni Református Egyházkerület lelkésztozvább-képző napján

Ilyen Nádáb és Abihu megbüntetése az idegen tűz miatt. „Nádáb és Abihu, Áron fiai, fogták a maguk szenesserpenyőjét, tüzet tettek bele, füstölőszert raktak rá, és idegen tűzzel áldoztak az Úr előtt, amelyet Ő nem parancsolt nekik. Ekkor tűz csapott ki az Úr színe elől, és megemésztette őket, meghaltak az Úr színe előtt. Mózes így szólt Áronhoz: Erről beszélt az Úr, amikor azt mondta: A hozzám közel állókon mutatom meg, hogy szent vagyok, és az egész nép előtt, hogy dicsőséges vagyok!” (3Móz 10,1-3) Isten személye és szentsége megkívánja a teljes engedelmisséget. „Szenteljétek oda magatokat, és legyetek szentek, mert én az Úr vagyok a ti Istenetek. Tartsátok meg rendelkezéseimet, és teljesítsétek azokat!” (3Móz 19,7) Nemcsak szertartási, istentiszteleti rendelkezésekre terjed ki Isten személyének és szentségének követelménye, hanem az élet minden területére. „Ne lopjatok, ne hazudjatok, és senki se csalja meg honfitársát. Ne esküdjétek hamisan nevemre, mert meggyalázzátok Istenetek nevét. Én vagyok az Úr! Felebarátodat ne zsákmányold ki, és ne rabold ki. A napszámos bére ne maradjon nálad másnap reggelig! A süketet ne ócsárolj, a vak elé gáncsot ne vess! Félj Istenedtől! Én vagyok az Úr!” (3Móz 19,11-14) Hosszasan sorolhatnánk a rendelkezéseket, amelyek mögött indoklásul Isten szentsége áll. Ezért kell megtartani a rendelkezéseket, ez követeli meg a fegyelmet, mert a szent Istennel való kapcsolat, a szövetség csak így sértetlen. Ézsaiás látomása is ezt erősíti, amikor a szeráfok énekét hallotta: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!” A próféta válasza erre: „Jaj nekem! Elvesztem, mert tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép között lakozom. Hiszen a Királyt, a Seregek Urát látták szemeim!” (Ézs 6,3.5) A fegyelmezés alapja tehát az Ószövetség bizonyosága szerint minden területen Isten szentsége.

Isten szentségéhez tartozik kizárólagossága. Nem osztozik hatalmában és dicsőségében mással. Főként a bálványokkal nem osztható meg az egy Isten tisztelete. Itt találkozunk a sajátos kifejezéssel, amelyet jól kell érteni, az **קדש** megnevezéssel. A féltékenységet elkerülendő, így a vallástörténeti, istenek egymás közötti, vagy emberek iránti féltékenységét elvetendő, az új fordításunk is féltőn szerető Istennek fordítja. „Nem szabad leborulnod más isten előtt, mert az Úr, akinek Féltőn-szerető a neve, féltőn szerető Isten.” (2Móz 34,14)

Joggal említi meg Vriezen, hogy Isten szentségének két irányultsága van. A **קדש** fogalma már a babiloni-asszír szótó szerint is kettős: félelmetesnek lenni és fényesen ragyogni.² Isten szentsége félelmetes, ítéletes, de ugyanakkor oltalom és védelem is minden más hatalommal, erővel szemben. Jól kifejezi ezt az **קדש** kifejezés előbb említett fordítása, féltőn szerető. Ahogy a Tízparancsolatban is találjuk: „Én, az Úr, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiaikat is harmad- és negyedízig, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezerízig azokkal, akik szeretnek engem, és megtartják parancsolataimat.” (2Móz 20,5-6) Isten szentsége ítéletén, fegyelmezésén túl jóságának, szabadításának is alapja. Azt is mondhatjuk, hogy fegyelmezése magában foglalja a büntetést és a szabadítást egyaránt. Ahogy Ezékielnél találjuk Isten kijelentését: „Gyönyörködöm bennetek, mint a kedves illatú áldozatban, amikor kivezetlek a népek közül, és

² Vrieze, Th. C. : Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament. Wageningen, 1987. 324. p.

összegyűjtelek azokból az országokból, amelyekbe szétszóródtatok, és a népek szeme láttára bebonyolítom rajtatok, hogy szent vagytok” (Ez 20,41).

Isten népe megszabadítását szentségének megmutatásáért, szent nevének dicsőségéért viszi véghez, nem népe érdemeiért: „Így szól az én Uram, az Úr: Nem tiértetek cselekszem én, Izráel háza, hanem szent nevemért, amelyet gyalázatosá tettetek a népek között, amerre csak jártatok. Megmutatom, hogy szent az én nagy nevem, amely gyalázatos lett a népek között, mert gyalázatosá tettétek közöttük. Akkor megtudják a népek, hogy én vagyok az Úr - így szól az én Uram, az Úr -, amikor szemük láttára megmutatom rajtatok, hogy szent vagytok.” (Ez 36,22-23)

Isten szentsége magában foglalja az igazságszolgáltatást is. „Magasztos lesz a Seregek Ura, amikor ítéletet tart, és a szent Isten szentnek bizonyul, mikor igazságot tesz” (Ézs 5,16) - mondja Ézsaiás. Azt persze nem lehet mondani, hogy Isten szentsége az igazságtételben van. Szentsége több ennél, de ez is hozzátartozik. A próféták különösen is hangsúlyozzák Isten igazságtételét. Ámós határozottan síkra száll a szociális igazságosságért. A szent Isten nem fogadja el népétől az áldozatot és istentiszteletet, mikor gonoszsgot cselekszenek. „Mivel kihasználjátok a nincstelen, és gabonaadót szedtek tőle, ezért bár faragott kőből építettetek házakat, nem fogtok bennük lakni, bár gyönyörű szőlőket ültettetek, nem isszátok azok borát.” (Ám 5,11) „Ha égő áldozatot mutattok be nekem, vagy ételáldozatot, nem gyönyörködöm bennük. Rá se tekintek a békeáldozatra, melyet hizlalt állatokból mutattok bel!” (Ám 5,22) „Áradjon a törvény, mint a víz, és az igazság, mint a bővízü patak!” (Ám 5,24) Az Úr ítéletes tette a gonosz megbosszulása. Mégsem pusztán jogi síkra korlátozódik Isten igazságszolgáltatása. Az igazságosság az Ószövetségben nem jogi összefüggésbe tartozik, hanem a szövetség rendjébe, amelyben szintén nem a jogi vonatkozás a meghatározó, hanem a közösségi viszony. Isten, mint szent Isten népével közösségre lépett. Ez a közösség kihatással van az élet minden területére. Ez a közösségi viszony fegyelmező erő. Aki ebbe a közösségbe tartozik, nem tehet bármit, alkalmazkodnia kell a közösség rendjéhez, amelyet Isten szentsége határoz meg.

Isten szentsége, amely érinthetetlenségét is jelenti, amely fegyelmező erő is, egyáltalán nem gyengíti az embernek Istennel való kapcsolatát, sőt inkább elmélyíti, állapítja meg Vriezen.³ Igaz, nem olyan kapcsolatról van szó, ami természeti adottság volna. Ebben a tekintetben Ő a teljesen más, Ő az elérhetetlen, érinthetetlen. Mégis Isten olyan valóságos közösségre lépett embervilágunkkal, hogy az tökéletes közösség. Nemcsak a teremtéskor, a tökéletes állapotban volt így, hanem azt követően is. Amikor Mózes újból megkapta a Tízparancsolatot, „ekkor leszállt felhőben az Úr, odaállt mellé, és kimondta az Úr nevét. Elvonult előtte az Úr, és így mondta azt ki: Az Úr, az Úr irgalmas és kegyelmes Isten! Türelme hosszú, szeretete és hűsége nagy! Megtartja szeretetét ezerízíg, megbocsátja a bűnt, hűségét és vétet. Bár nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem megbünteti az atyák bűnéért a fiaikat és a fiak fiait harmad és negyedigig. (2Móz 34,5-7) Ez a közösség Isten irgalmával és bocsánatával teljes közösség. Ezért nem lehet róla pusztán jogi kategó-

³ Vrieze, Th. C. i.m. 338.p.

riákban gondolkodni. Ezért nem egyszerűen igazságszolgáltatás. Ezért Isten szent-sége nem önmagában megtapasztalható Isten népe számára, hanem kegyelmi szövetségén belül.

A fegyelmezés fogalma az Ószövetségben

A fegyelmezést az Ószövetség a **רַעַ** gyökkel fejezi ki, aminek a jelentésmezeje azonban sokkal tágabb, sőt elsődlegesen nem is a fegyelmezés a jelentése. Mégis érdemes áttekinteni ennek a gyöknek a jelentéstartalmát, hogy lássuk, milyen összefüggésben helyezi el a héber gondolkodás a fegyelmezést.

Jelenti ez a szó igei és főnévi formájában a fenyítést, a rendreutasítást. „Aki népeket fenyít meg, az ne büntetne?” (Zsolt 94,10) Itt és több helyen egyenesen párhuzamban áll a büntetéssel. A fenyítés alanya gyakran Isten, és a fenyítés célja a jó irányba terelés. Nem bántására történik az embernek, hanem segítségére, megtartására. Ugyanebben a zsoltárban így hangzik aztán tovább: „Boldog az az ember, akit te megfenyítesz, Uram, és megtanítasz törvényedre, hogy megóvd a rossz napoktól, míg a bűnösöknek megássák a sírját.” (Zsolt 94,12-13) A fenyítés lehet félelmetes is, mikor Isten haragjában, a bűnök büntetéseként alkalmazza a fenyítést. „Uram, ne feddj meg felindulásodban, ne ostorozz lángoló haragodban!” (Zsolt 38,2) A zsoltárokból többször felhangzik a kérés, ne feddj meg, ne büntess meg, de mégsem válik valami negatív cselekedetté a fenyítés. Mindig igazságos Isten fenyítése, sőt szinte mindig kapcsolódik hozzá irgalmassága. Ezért lehet kérni: „Fenyíts minket, Uram, de mértékkel, ne haragodban, hogy semmivé ne tégy!” (Jer 10,24) Rendkívüli eset csupán, ha minden fenyítés és csapás hiába, népe nem hallgat Istenné, akkor már a fenyítés önmagáért van, akkor már hétszeres. „És ha még azután sem hallgattok rám, hanem szembeszálltok velem, akkor haragomban én is szembeszállok veletek, hétszeresen fenyítelek meg benneteket vétkeitek miatt.” (3Móz 26,27-28) Lehet a szülő is a fenyítés alanya, hogy fiát a rossztól megóvjá, vagy eltérítse. „A bot és a fenyítés bölccsé tesz, a kényeztetett gyermek pedig szegényt hoz anyjára.” (Péld 29,15) A Példabeszédek könyve, ahol legtöbbször fordul elő a **רַעַ** szó, bővülködik azokban az igékben, ahol a szülői fenyítésről van szó. A fenyítés eszköze lehet a bot, ahogyan itt az említett igeversben van. Lehet azonban szóbeli figyelmeztetés. Vagy Isten fenyítése esetében csapás, csapások.

A leggyakoribb jelentés a **רַעַ** ige használatában a tanítás, oktatás. A családon belül a szülők oktatják gyermekeiket. „Hallgass, fiam, apád intésére, és ne hagyd el anyád tanítását, mert ékes koszorú ez a fejedén és ékszer a nyakadon!” (Péld 1,8-9) „Ha nem hallgatsz, fiam, az intésre, tévelyegni fogsz, okos tanítások nélkül!” (Péld 19,27) A szülői tanítás útmutatás a helyes életre, nélkülözhetetlen az élet dolgaiban való eligazodáshoz. Az ilyen tanítás az atyai szeretetből fakad. Azért hangzik el, hogy az élet tapasztalatai alapján megóvjá a tapasztalatlan fiataalt a rossztól. A legkülönbözőbb megfogalmazásaival találkozhatunk a Példabeszédek könyvében. Jó lehetőség arra is, hogy Isten tanításának ezt az atyai jellegét bemutassa. „Megértheted ebből, hogy úgy fegyelmez téged Istened, az Úr, ahogyan az ember fegyelmezi fiát.” (5Móz 8,5) A tanítás és fegyelmezés itt össze is ér. Nem ez az egyetlen hely. Tanítással fegyelmez az Úr. „Az Úr intését meg ne vedd, fiam, és a dorgálást meg ne utáld! Mert akit szeret az Úr, azt megdorgálja, de mint apa a fiát, akit kedvel.

(Péld 3,11-12) Hogy a tanítás cselekedete mégis tagadhatatlan tartalma ennek a szónak, abban is megmutatkozik, hogy egy példázat szól Isten tanításáról, ahogyan Ő a fölművelés rendjét az ember tudomására hozza. „Mindig csak szánt a szántóvető, ha vetni akar? Nem úgy van-e, hogy ha elegyengette felszínét, kaprot hint vagy köményt szór, vagy vet sorba búzát vagy árpát a kijelölt földbe és tönkölyt a szélére? Így szoktatta őt rendre, erre tanította Istene.” (Ézs 28,24-26) Isten azonban elsősorban törvényeire, parancsolataira oktatja, tanítja népét. A LXX fordítása különösen is a tanítás, nevelés értelmét ragadja meg a héber fogalomnak, amikor többségében a παιδευειν és a παιδεια szavakkal fordítja.⁴

A fenyítésnek, a tanításnak a célja, hogy az elhibázott utat kiigazítsa, a megromlott magatartást helyre igazítsa, a további romlástól visszatartson. A szótő értelméhez a korrigálás is hozzátartozik.⁵ „Keményen megfeddett engem az Úr, de nem adott át a halálnak.” (Zsolt 118,18) A feddés, a fenyítés nem önmagáért van, nem is csak a rossz megbüntetéséért, megbosszulásáért, hanem azért, hogy jó irányba fordítson. Nem pusztán valami jogi ügyet, ahol az elkövetett gonoszságra kiszabják az annak megfelelő büntetést, hanem minden büntetésnek, a legszigorúbbnak is a célja a jobbítás, a kiigazítás. „Jól hallom Efraim kesergését: Megvertél, mint egy tanulatlan borjút, és én elszenvedtem a verést. Téríts meg engem, hogy megtérjek, mert te vagy, Uram, az én Istenem!” (Jer 31,18)

Jelent a szótő büntetést is, csapást, amit az ember vagy a nép gonoszságával, engedetlenségével von magára. „Ezt mondja az Úr: Halálos a bajod, gyógyíthatatlan a zúzódásod! Sebedet senki sem orvosolja, gyógyír és kötszer sincs számodra. Szeretőid mind elfelejtettek, nem törődnek veled. Megvertelek, mintha ellenség vert volna, és kegyetlen ember fenyített volna. Mert sok a bűnöd, és súlyos a vétked. Miért kiáltozol bajodban, halálos zúzódásod miatt? Mivel sok a bűnöd és súlyos a vétked, azért bántam így veled.” (Jer 30,12-15) A csapások mégsem a megsemmisítést szolgálják, még ha egy időre úgy tűnhet is. Sokkal inkább bűnbánatra és megtérésre kívánnak indítani. Sőt még ettől függetlenül is tervez Isten megtartást és szabadítást a maradéknak. A büntetések között ott van az is, amikor valaki a vétkes helyett hordozza el a büntetést. Ide tartozik a kicsit nehezen fordítható Ézsaiás 53,5 is. Békességünk büntetése (a סר' ige főnévi formája a מוֹסֵר) őrajta van. Vagy ahogy az új fordításban találjuk: „Ő bűnhődött, hogy nekünk békességünk legyen, az ő sebei árán gyógyultunk meg.” Az Újszövetségben találjuk a bővebb kifejtését ennek és a megvalósulását.

⁴ Jenni, Ernst - Westermann, Claus : Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I. München – Zürich, 1971. 741. colom

⁵ Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament herausgegeben von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Band III. Stuttgart – Berlin - Köln – Mainz, 1982. 681 colom

ABSTRACT

DISCIPLINE

Discipline is not only a task to be carried out in religious education classes – even if it means a special challenge in that context. Discipline has its Biblical background, and the present study wishes to present some aspects of that background. The basis of discipline is the one and the same in the Old Testament and in the New Testament – even if its practice was rather different. We read in Leviticus 19:2: “Be holy because I, the LORD your God, am holy.” Similarly we read in Paul: “It is God’s will that you should be sanctified.” (1Thess 4:3). “For God did not call us to be impure, but to live a holy life.” (1Thess 4:7) The first half of the article is a study on God’s holiness as the basis for discipline – concentrating on the Hebrew term **שָׁקֵד**. The second half of the study looks at the Old Testament occurrences and meanings of **יָסַר** - to chasten, correct, punish; to admonish, exhort, instruct.

A SÁROSPATAKI KOLLÉGIUM PARTIKULÁI KAZINCZY KORÁBAN*

Közleményünkben a Sárospataki Kollégium partikulahálózatának jellemzőiről szólunk. A kollégium szellemi hatósugarába tartozó kisiskolák számát, földrajzi elhelyezkedését és az ott folyó munka minőségét próbáljuk meghatározni annak tudatában, hogy mindez szorosan kötődik Kazinczy Ferenc szellemi örökségéhez. Hiszen Kazinczy alma materének közvetlen hátszágáról szólunk, másrészt pedig - mivel a falusi iskolázás előmozdítása egyik meghatározó törekvése volt az életének - elegendő csak arra gondolni, hogy milyen szerteágazó, áldozatos tevékenységet fejtett ki Kazinczy II. József egyik tankerületi inspektorként az 1780-as években.¹

A partikulák száma és földrajzi elhelyezkedése

A pataki kollégium kisiskola-hálózatának nagyságára és kiterjedtségére vonatkozóan eddig csak hozzátvetőleges adatokat közöltek a témával foglalkozó kutatók. Benda Kálmán 80-100-ra becsülte a XVIII. század folyamán a Sárospatakhoz tartozó rectoriák, azaz a kollégiumból frissen kikerült öregdeákokat tanítóként fogadó gyülekezetek számát.² Ezzel szemben egy, az 1773 és 1826 között keletkezett kiskolai jövedelmi összeírásokat tartalmazó gyűjteményes kötet 21 vármegye 215 református gyülekezeté tanítójának juttatásait sorolja fel tételesen.³ E bőbeszédű és gazdag forrás ugyanakkor több módszertani nehézséggel is szembesíti a kutatót. Egyrészt semmi nem garantálja, hogy teljes körű a partikulák itteni összeírása. Sőt a szöveg gondozója, Dienes Dénes az Utószóban kiemeli, hogy a borsod – gömöri térségből ismert iskoláknak a felét sem tartalmazza a gyűjtemény. Dienes ennek

* Írásunk az MTA Bolyai János Posztdoktori Ösztöndíjának (2008-2011) támogatásával készült. A közlemény írásakor felhasználtuk frissen megjelent hosszabb tanulmányunk egyes szövegrészeit. A témáról részletesen: Ugrai János: A palléroztatlanság ellenében. Iskolázás a falvakban a polgárosodás hajnalán. Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest, 2010. (A továbbiakban: Ugrai, 2010.)

¹ Czeizel János: Kazinczy Ferenc, mint a kassai kerületi normális iskolák kir. inspektora. In: Magyar Paedagogia. 1903. (12.) 160-171. p.

² Benda Kálmán: A kollégium története 1703-tól 1849-ig. In: A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára. Budapest, 1981. 87-115.

³ A forrás önálló kiadványban megjelent: Dienes Dénes (s.a.r.): Megkívántatik a rectorban, hogy legyen kevelység nélkül való... A Sárospataki Református Kollégium partikulái, 1773-1826. Sárospatak, 2001. (A továbbiakban: Dienes, 2001.)

nyomán azt feltételezi, hogy csak a jelentősebb iskolákról készült ezen a helyen jövedelmi összeírás.⁴ Kénytelenek vagyunk továbbá azzal is számolni, hogy az időben első és utolsó bejegyzés között több mint fél évszázad telt el, s ennek megfelelően a gyűjteményes kötet csak korlátozottan alkalmas egyfajta pillanatkép rögzítésére. Ennyi idő alatt ráadásul nemcsak iskolák létesülhettek és szűnhettek meg – akár többször is –, hanem jelentősen változhatott az összeírók logikája is. Ez akkor is veszélyt rejt magában, ha Dienes Dénesnek igaza van, s csak a fontosabb partikulák feltérképezésére törekedtek. Hiszen a fontosság megítélése ennyi idő alatt, akár a folyton változó összeíró belátásának, akár az adott iskola állapotának függvényében jelentősen módosulhatott. Ugyanez áll fenn, ha esetleg más vezérlő elv diktálta az iskolák közötti válogatást.

Megjegyezzük, hogy a pataki kollégium partikulahálózatának pontosabb meghatározását nem segítik elő az eddigi debreceni kutatási eredmények sem. Az erre törekvő legfontosabb kísérlet, Dankó Imre tanulmánya inkább csak zavarosabbá teszi az összképet azzal, hogy megkülönböztetés nélkül a debreceni kollégium partikulái között sorol fel minden olyan kisiskolát, amely valaha fogadott tanítót Debrecenből. Az egyébként valóban hatalmas forrásanyagot feldolgozó, több évszázadot felölelő munka függelékében így a pataki partikulahálózat olyan kulcsintézményeit is felsorolta a szerző, mint a miskolci, a gönci, a tállyai vagy a tokaji iskola – sőt maga a sárospataki kollégium is szerepel az összeírásban. A korszakunkra érvényesnek nem tekinthető Dankó-féle összesítés egyébként 25 olyan települést említ, amelynek református iskolájáról biztosan tudjuk, hogy a pataki partikulahálózatba tartozott.⁵

Mindezek tükrében újabb források bevonására kényszerültünk annak meghatározására, hogy hány partikulája volt a pataki kollégiumnak. Közel azonos időben – az egyes egyházmegyékben 1800 és 1805 között – rögzített egyházlátogatási jegyzőkönyvek helyi iskolákat illető adatainak összegyűjtésével sikerült az egyházkerület határain belül egy pillanatfelvételt készíteni. Ennek köszönhetően kijelenthető, hogy a századforduló táján 252 kisiskola működött a pataki kollégium közvetlen vonzáskörzetében. (Ezek közül csak egy, a Debrecenben és Patakon végzett deákokat felváltva meghívó szikszói kisgimnázium nem tekinthető a pataki kollégium partikulájának.)⁶ Ez az 1799. évi nagy egyházkerületi belső határrendezés során összeírt 337 anyaegyház 75%-a.⁷

Egy másik forrásunk, a kollégiumban 1783-tól az intézményből kilépő tógátusokat – nontógátusokat összesítő távozási napló segítségével azt tudjuk rekonstru-

⁴ Dienes, 2001. 141-142.

⁵ Dankó Imre: A kollégium partikularendszere. In: Kocsis Elemér (főszerk.): A Debreceni Református Kollégium története. Debrecen, 1988. 776-810.

⁶ A szikszói iskola speciális helyzetéről: Papp Lajos: Hazai partikuláris iskolarendszerünk a szikszói iskola tükrében. Sárospatak, 1980. Kézirat. Tiszáninneni Református Egyházkerület Kézirattára. Kt. 8073., 1980.

⁷ Az egyházkerületben összesen 522 gyülekezet működött, ezek közül 337 volt matereklezsia, négy pedig egyesült gyülekezet, a többi valamelyik anyaegyház filiája. Ugrai János (s.a.r.): „Kis világnak világos kis tükröre”. Északkelet-magyarországi református lelkészek önéletrajzi nyilatkozatai 1807-1808-ból. Debrecen, 2004. 16-20.

álni, hogy hányan hányféle céllal és úti céllal hagyták el Patakot.⁸ Ez a korszakunkban folyamatosan vezetett névsor leginkább a tanítói tevékenység feltérképezésére alkalmas.⁹ Az 1783 és 1825 között feltüntetett 2912 kollégiumból távozó tógátus 81%-a, 2364 fő e célból hagyta el az intézményt. Közel 52%-uk (1227 fő) rectori, 41%-uk (970 fő) praeceptori, 6%-uk (136 fő) magántanítói tisztséget vállalt – a fennmaradó összesen 31 fő más elnevezéssel (conrector, paedagogus stb.) végezte szintén gyermekneveléssel kapcsolatos munkáját. Eredeti elvárásaink szerint ezzel a forrással lehetővé vált volna egyrészt a tanítói fluktuáció rectoriánkénti meghatározása, másrészt pedig a pataki kollégium egyházkerületi határokon túli partikuláinak beazonosítása.

Am a távozási napló alapos vizsgálata egy eddig a szakirodalomban nem körülírt, sőt nem is igazán jelzett jelenséggel szembesíti a kutatót: hiába létezett az egyházkerületben 252 kisiskola, s hiába számolt a jövedelmi összeírás adatai alapján Dienes Dénes közel 100 jelentős, a Tiszáninneri Egyházkerületen kívüli pataki partikulával, a kollégiumból kilépő ifjak lényegesen kevesebb településen vállaltak rendszeresen tanítói tisztséget. Az egyházkerületen belül mindössze 53 olyan iskolát találtunk, amely 1783 és 1825 között – a korszak egészében, vagy legalább egyik vagy másik felében – valóban gyakran, 2-3 évenként fogadott kollégiumi öregdeákot. További 94 iskolát találtunk, ahová eseti jelleggel, 40 év alatt egyszer-kétszer kerültek Patakon frissen végzetek. Ez azt jelenti, hogy száz fölött volt azoknak a falusi iskoláknak a száma, ahová korszakunkban egyetlenegyszer sem érkezett közvetlenül Patakról tanító, s 200 körül, ahol általában fiatalok tanítottak.

Mindez legalább két következtetés azonnali levonását teszi lehetővé. Egyrészt szakítanunk kell a szakirodalom egyöntetű megállapításával, miszerint a falusi református iskolák még ekkor is az anyaiskolából kikerülő, peregrinációra készülő, tanítóként 2-3 évet eltöltő ifjak munkaerejét vették igénybe. Valójában ez az academia promotiónak nevezett rendszer már csak az iskolák közel felében lehetett szokásban, a többi helyen állandósított tanítót alkalmaztak. Ennek megfelelően elkülöníthető a partikuláknak egy olyan típusa, amely korszakunkat megelőzően letért a tradicionális protestáns iskolaszervezés útjáról. E ténynek a művelődés-, egyház- és társadalomtörténeti jelentőségét jelenleg nem tudjuk felbecsülni. További kutatásoknak kell tisztázni, hogy ez az új szempont miként változtathatja meg például a tanítói szakma professzionalizálódásának üteméről, az egyes egyházközösségeken belüli (lelkész–tanító–gyülekezet közötti) erőviszonyokról, vagy éppen az iskolakollégiumokban tanult deákok elhelyezkedési lehetőségeiről és a vidéki értelmiség létszámáról eddig kialakított képet.

⁸ Protocollum Schola Patakiana Valedicentium. Tiszáninneri Református Egyházkerület Levéltára (A továbbiakban: TIREKLt.) K.a. I. 21. (A továbbiakban: P.S.P.V.) Ezt a vaskos dokumentumot jelenleg szerkesztjük és rendezzük sajtó alá. Reményeink szerint hamarosan önálló forráskiadványban válik a nagyközönség számára hozzáférhetővé.

⁹ Erre a kísérletre először Kődöböcz József vállalkozott. Értékes eredményeit kutatásunk során többféle módon is felhasználtuk, de – élve a számítógépes adatrögzítés és –felhasználás új lehetőségeivel – a napló elemzését megismételtük. Kődöböcz József: Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középiskolai képzés négy évszázada. Budapest, 1986. 52-57.

A másik tanulság, hogy a távozási naplóban szereplő helységek névsora nem egyezik meg a pataki kollégium partikuláinak névsorával – az előbbi halmaz lényegesen nagyobb, mint az utóbbi. Ez pedig azt jelenti, hogy az anyaiskola központi dokumentumaiból lehetetlen pontosan meghatározni az anyaiskola partikuláinak számát és elhelyezkedését. Az egyházkerületen belüli iskolák számát könnyen meg lehet állapítani a vizitációs jegyzőkönyvekből, esetleg más, egyházkerületi szintű összeírásokból, felmérésekből. Az egyházkerületi határokon túli érdekeltségekről azonban csak véletlenszerűen szerezhethünk biztos vagy bizonytalan információkat.

A Dienes Dénes által gondozott jövedelmi összeírás 92 olyan gyülekezetéről tudósít, amely a pataki kollégium jelentős partikuláját tartotta fenn, noha nem a tiszáninneni szuperintendenciában helyezkedett el. E települések 15 vármegyéhez tartoztak, amelyek közül kiemelkedő Bereg (18 iskola), Szabolcs és Szatmár (16-16) részesedése. További 8 település Pest, 6 Veszprém és 5 Fejér megyéhez tartozott. E gyűjteményes összeírás szerint a többi vármegyének (Baranya, Esztergom, Heves, Hont, Máramaros, Nógrád, Tolna, Ugocsa, Ung és Zala) csak egy, esetleg két gyülekezete ragaszkodott a pataki anyaiskolához.

A távozási napló 1781 és 1825 között 165 olyan, a tiszáninneni egyházkerületen kívüli településről tesz említést, amelyek legalább egyszer Patakról fogadtak rectort. Eszerint a pataki tógátusok 26 különböző vármegyébe jutottak el, az említettek mellett például Csongrád, Komárom, Sáros, Somogy vagy Szepes megyébe is. Ám ha a rendszeresen academia promotiót vett fiataalt fogadó, „stabil” iskolákat vizsgáljuk, akkor 19 ilyen, az egyházkerületi határon túli helyről találunk bizonyítékot: 5 Bars, 4 Szatmár, 3-3 Fejér, Szabolcs és Veszprém, valamint 1-1 Nógrád és Pest megyei település református kisiskolája tartozott a pataki partikulahálózatba.

A távozási napló alapján „stabil” partikulának tekinthető iskolák mindegyike szerepel a jövedelmi összeírásban. Ezeket annak ellenére a pataki kollégium kisiskolái közé soroljuk, hogy Dankó Imre tág időhatárokat átfogó összeállításában a 19 közül 11 iskola megtalálható. Ezen kívül a jövedelmi összeírásban további 73 iskola szerepel, ezek közül mindössze 16-ról állítja Dankó, hogy a debreceni kollégiumnak volt köze hozzá. Ez azt jelenti, hogyha a debreceni adattárat minden kritika nélkül el is fogadnánk, abban az esetben is legalább 76 egyházkerületen kívüli sárospataki kisiskolával számolhatunk. Mivel azonban Dankó adattára a mi szempontunkból nem számított korábban sem perdöntőnek, könnyen lehet nagyobb is ez a szám.

Összességében, minden bizonytalanságot mérlegelve, egyelőre az állapítható meg, hogy a 18-19. század fordulóján a pataki kollégium saját egyházkerületében a gyülekezetek közel háromnegyedében rendelkezett partikulával. Ez a mintegy 250 kisiskola kiegészült továbbá több mint egy-egy tucat beregi, szabolcsi, szatmári, valamint a reformátusok lakta megyénként egy-két távolabbi vidéken elhelyezkedő, összesen 70-100 körüli filiális iskolával. A pontosabb mennyiségi és földrajzi meghatározást pedig nemcsak a forráshiány nehezíti, hanem a távolabbi intézmények változó hovatarozása, valamint a legkisebb oskolák folytonos működésének bizonytalanságai is.

A partikulák működési jellemzői – az abaúji példa

Annak bemutatásához, hogy ezekben a kisiskolákban milyen körülmények jellemezték a mindennapi életet, az oktató-nevelő munkát, az egyházkerület legtöbb gyülekezetet tömörítő tractusát, az abaúji egyházmegyéet választjuk ki példának. E kiváló forrásadottságokkal bíró egyházigazgatási egység 78 anyaegyházat és 51 filiát tömörített.¹⁰ A gyülekezeteket hat, többé-kevésbé azonos nagyságú járásba (csereháti, kassai, szántai, szépsi, szikszói, vágási) sorolták.¹¹ Az 1800. évi vizitációs jegyzőkönyvek¹² az összes anyaegyház állapotára kitérnek, s az iskolát érintő feljegyzésekben szinte kivétel nélkül megnevezik a rectorot, akit általában röviden, egy-két szóval jellemeznek is. Továbbá az iskola nagyságáról is pontos képet kaphatunk, mivel számszerűen jelzik, hogy hány tanítványa volt az adott falu iskolájának. Végül az inspektor vagy helyi iskolai felügyelő meglétéről, illetve hiányáról emlékeznek meg az összeírók. Ez utóbbi különösen fontos körülmény, mivel az állandó helyi ellenőrzés megléte valamiféle tudatosságot feltételez a gyülekezet részéről, s azt, hogy a helyi hívek tisztában voltak az iskola és a tanító szerepének, s így munkája ellenőrzésének jelentőségével.

A közel 80 anyaegyház közül a századfordulón kilencről jegyezték fel a tanítás teljes hiányát, ami különböző okokra volt visszavezethető.¹³ Így például a péderi és a szépsi gyülekezet pusztán iskolával és tanítóval nem rendelkezett, de a gyermekek iskoláztatására volt igényük. Ennek megfelelően a szomszédos eklézsiába küldték iskoláskorú gyermekeiket. Ugyanakkor több helyről (Alsókemence, Korlát, Makranc, Pusztafalu) is azt jelentették, hogy vagy egyáltalán nincs tanítható gyerek a faluban, vagy a szülők nem küldik őket iskolába. Korlátban az a helyzet állt elő, hogy alkalmaztak tanítót a hívek, aki azonban tanuló híján pusztán a prédikátornak segédkezett. A vizitátorok Pusztafaluban az iskoláskorúak azonnali összeírását rendelték el, míg Bistében erősen megintették a helyi konzisztóriumot, hogy a szülők legalább a prédikátor gondjaira bízzák arra érett gyermekeiket. Külön iskolamester hiányában további hét településen¹⁴ a prédikátor látta el a tanítói feladatokat – a feljegyzések szerint kivétel nélkül kifogástalanul.

A fennmaradó 61 gyülekezetben (78%) tehát folyt valamilyen iskolai oktatás. Az esetek többségében a vizitátorok nem tapasztaltak semmilyen rendkívülit, s a hívek sem panaszkodtak rectorukra. „*Dicséretes*”, „*szorgalmas*”, „*jól forgolódik*”, „*erkölcsös*” – ilyen és ehhez hasonló jelzővel, megjegyzéssel illették az iskolamestert. Nehéz persze megítélni kétszáz év távlatából, hogy ez az általános elégedettség pontosan mit is takar. De például a felsődobszai Bogoly Gergelyről egyenesen azt örökítették meg, hogy hivatalában nemcsak maradéktalanul eljár, de ráadásul sosem

¹⁰ TIREKLt. A. XXVIII. 10.366.

¹¹ A legkisebb a vágási járás volt, ide mindössze 10 saját papot tartó gyülekezet tartozott, a legnagyobb, a szántai járás 16 anyaegyházat tömörített.

¹² TIREKLt. R. A. III. 3/11. 11-30. p., 405-412. p.; R. A. IV. 3/1. 11-22. p., 437-452. p.; R. A. V. 3/4. 11-22. p., 363-379. p.

¹³ A következő településeken nem folyt semmilyen szervezett nevelői tevékenység: Abaújnádasd, Alsókemence, Bárca, Biste, Hernádszadány, Korlát, Makranc, Péder, Pusztafalu, Szépsi,

¹⁴ Csenyete, Eszkaros, Fülökércs, Füzérkajata, Hernádszadány, Nagykinizs, Tarcavajkóc.

kegyetlenkedik a gyermekekkel, s féltő törődése meg is látszik a tanulók teljesítményén.

Előfordult azonban, hogy a rector személyétől függetlenül is kétségesnek mutatkozott az oktatás színvonala. Így például az egyházlátogatók Beszterben azt jegyezheték fel, hogy a tanulók nem értenek magyarul, s ezért a tanítás hamar félbeszakad. Ezzel szemben Csobádon az oktatáshoz és a tanító lakásához méltatlan iskolaház okozott megoldhatatlan gondot. Sajátosan tragikus helyzetbe került Rásony tanítója, Nagy László, akitől – érdemeitől függetlenül – azért kívánt megválni az eklézsiá, mert „*egész háza veszedelmes nyavalyában van, és így a gyermekek hozzá nem járhatnak*”.

Ahol a tanító személyével szemben kifogások merültek fel, ott általában az erkölcös, de kevésbé szorgalmas rector képe tűnik fel. Mindössze két tanító magatartásával szemben merültek fel komolyabb kifogások. A hejcei iskola vezetőjének, Vas Józsefnek helyenként botrányos magaviselete ellenére a tanulók „*meglehetősen viseltetik magukat*”. Hernádbúdön pedig Illyés Dániel prédikátor Együd Péter tanítóról híresztelte, hogy részeges, tobzódó, az iskolát hanyagoló korhely ember. Ez utóbbi eset az egyetlen Abaújban, amelyet ebben az esztendőben részletes vizsgálatra utaltak a vizitátorok.

A létező abaúji iskolák túlnyomó többsége egészen kicsiny volt ekkoriban. Ötvennyolc iskola létszámáról van pontos képünk, ezek közül – a fiúk számát tekintve – mindössze négy érte el az 51, s további hét a 26 fős létszámot.¹⁵ Az iskolák négyötödében legfeljebb kéttucatnyian tanultak egy időben, de 11 intézményben maximum 5 gyerek rendszeres jelenlétéről tudtak beszámolni az egyházlátogatók. Igaz, ezeket az értékeket még növelheti a lányok száma. Ám egyes településeken lányokat egyáltalán nem tanítottak, máshol az egységes létszámba számították be őket, s csak a gyülekezetek egy részében jegyezték fel külön az iskolai oktatásban részesülő lányok számát. Ezek alapján azt jelenthetjük ki, hogy az esetek túlnyomó többségében legfeljebb a fiúk számának felét, de általában inkább csak a harmadát érte el az iskolapadba ülő lányok mennyisége. Jellemző erre a legnagyobb fiúiskolával bíró Abaújszántó példája, ahol a 70 fiúval szemben csak 13 leány tanult – pedig itt külön lánytanítót is alkalmaztak. (Külön lánytanító még egy helyen, Bőcsön szolgált.) A szepsi járáshoz tartozó Szeszta esete ebből a szempontból egészen kivételes: itt két fiú és 13 lány volt a rector gondjaira bízva.

Az iskolák valamivel több mint a fele, 35 állandó felügyelővel rendelkezett. Az inspektor több esetben mindössze a prédikátor volt, ezeken a helyeken tehát a gyülekezet lemondott az iskola közvetlen ellenőrzéséről, s az általuk felügyelt prédikátor feladatává tette azt. A fennmaradó 26 településen egyértelműen kijelentették, hogy nincs rendszeres inspektora az iskolának, vagy valamilyen bizonytalan, illetve kitérő válasszal hártották el a vizitátorok érdeklődését. Hejcen például azt vallották be, hogy az eklézsiái kurátor „*néha*” vizitál az iskolában. Több helyen elismerték, hogy szükség lenne a rendszeres felügyeletre, máshol pedig (pl. Szemere, Vily) ígéretet is tettek arra, hogy hamarosan pótolják ezt a hiányosságot. Tanulsa-

¹⁵ A legnépesebb iskola Abaújszántón (70 fő), Bőcsön (60), Göncön és Alsóvadászon (52-52) működött.

gos, hogy ez utóbbi csoportba tartozott az egyik legnépesebb iskolát fenntartó Gönc is.

Az iskolalátogatás arányai Abaújban

Általában egyáltalán nem könnyű meghatározni, hogy kétszáz évvel ezelőtt egy-egy iskola az adott település vagy gyülekezet iskoláskorú (6-12 éves) gyermekeinek hány százalékát tudhatta saját tanulójának. A tankötelezettség, valamint a teljes lakosságra kiterjedő egységes és rendszeres felmérések hiányában igen ritkán lehet pontos választ adni az iskoláztatás mértékét firtató kérdésekre.¹⁶ Ezért különös szerencse, hogy az 1804. évi források kivételes alkalmat biztosítanak arra, hogy Abaúj tractus gyülekezeteinek többségére vonatkozóan egészen pontosan megállapítsuk, az iskoláskorú gyermekek hány százaléka járt az adott helyen iskolába. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy az egyházlátogatási jegyzőkönyvek ebben az esztendőben tartalmazzák az iskolások nemekre lebontott létszám-adatait.¹⁷ Emellett az egyes gyülekezetek iratcsomói között – néhány kivételtől eltekintve – rendre megtalálhatók az 1804-ből származó gyülekezeti lélekösszeírások, amelyek minden református hívőt regisztráltak életkoruk feltüntetésével együtt. Ezek alapján egyszerűen meg lehet határozni, hogy az egyes gyülekezetekben hány iskoláskorú, 6-12 éves kálvinista gyermek élt.¹⁸ Ehhez hasonlóan kedvező forrásadottságokkal más egyházmegyében nem találkoztunk. Sajnos itt is van néhány olyan egyházközség, ahol nem készült – vagy legalábbis jelenleg nem fellelhető – népösszeírás. Ezek száma nem túlságosan nagy, aggasztó viszont, hogy időnként egészen jelentős eklézsiák (pl. Abaújszántó, Alsóvadász, Szikszo) népességéről nem nyerünk pontos képet.

Adataink két következtetés megfogalmazására alkalmasak. Egyrészt annak a pusztá ténynek a leírására, hogy az érintett települések református gyülekezetében egyetlen kiemelt esztendőben a gyermekek hány százaléka jutott valamilyen oktatáshoz. Ráadásul korábbi kutatási eredményeinket felhasználva további feltételezésekkel is kiegészíthetjük pillanatképünket. Nagyjából meghatározható ugyanis, hogy a korszakban – adott esetben az 1804-es aktuális viszonyoktól függetlenül – az egyes járásokban mely iskolák számítottak népesnek, illetve kicsinynek. Ennek ismeretében pedig valamivel merészebb állítások is megfogalmazhatók annál, mintha csak az 1804. évi létszámadatokat ismernénk. Másrészt mivel a népösszeírás teljességre törően, az iskolai vizitátoroknak pedig a többsége elkülönítette a feljegy-

¹⁶ A megfelelő források hiányában alkalmazható módszerekről és azok buktatóiról is szól a hazánkban a legkorábbi időszakra, a 17-18. századra vonatkozó értékes alfabetizációt kutató kísérlet: Tóth István György: Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon. Budapest, 1996.

¹⁷ TIREKLt. R.A. III. 3/1. 481-496. p.; R.A. III. 3/11. 67-81.; R.A. III. 3/11 453-475. p.; R.A. IV. 3/1. 51-66. p.; R.A. V. 3/4. 421-434. p.; R.A. V. 3/4. 55-65. p.

¹⁸ A gyülekezeti népösszeírások lelőhelyeit nem jelezzük külön. Azok a Tiszáninneni Református Egyházkerület Levéltárában az illető település dobozában időrendbe helyezve, az 1804-es esztendőnél találhatók.

zésekben a fiúkat és lányokat, helyenként a nemek szerinti iskolázottsági mutatókra is következtethetünk.¹⁹

Már a különböző járások beiskolázási rátáinak szélsőséges adataiból is izgalmas képet nyerhetünk. Az abaúji tractus hat belső igazgatási egysége között ugyanis markáns különbségek fedezhetők fel. A szántai járásban 100, a vágásiban 84, a szikszóiban 83, a cserehátiban viszont csak 54, a szépsiben 50, a kassaiban pedig 44% volt a legmagasabb beiskolázási arány. A legmagasabb szintet általában egészen kicsiny, jellemzően állandósított tanítót alkalmazó falvakban érték el. Így például Felsőcécén (szántai járás) minden gyerek, szám szerint 12 fő járt iskolába. A szikszói járásban Kupa került az élre – az itteni iskola is mindössze 25 fős volt. Ehhez képest a népes, ekkoriban 108 iskoláskorú gyereket számláló Ongán alig valamivel többen, 35-en vették igénybe a rector szolgálatait. Hasonló összefüggés mutatható ki a vágási járásban, ahol a mindössze 13 nagybózsvai gyerek közül 11-en iskolába is jártak, miközben a népes, 151 gyereket számláló Telkibánya iskolája mindössze 38 főt okított.

A 75-nél több gyerekkel bíró gyülekezetekben a tractus egészében átlagosan 21%-os; az 50-74 gyermekkel rendelkezőkben pedig 28%-os volt a beiskolázási ráta. Az igazán népes gyülekezetek – Szepsi (43%), Gönc (42%), Bócs (39%) – felfelé húzták ezt az arányszámot, miközben egyes, a gyermeklélekszám szerint a következő (76-100 fő közötti) kategóriába tartozó települések feltűnő mértékben rontották az átlagot – pl. Pusztafalu (0%), Fügöd (9%), Györke (14%).

Az abaúji egyházmegye minden járásában a 0%-os volt a legalacsonyabb beiskolázási érték, hiszen mindenhol volt iskolahiányos eklézsia. A századfordulón a járások többségében kettő-négy anyaegyházból hiányzott a tanító. De a legrosszabb mutatókkal rendelkező kassai járásban a 14 gyülekezet közül 8 nem biztosította gyermekeinek a szervezett oktatást. Ahol tanító nem szolgált, ott előfordult, hogy a prédikátor tanítgatta a legfontosabb vallási és közismeretekre a kisebb gyerekeket. De ez nagyon bizonytalan formája lehetett a falusi iskolázásnak – a szepsi járáshoz tartozó Makranc vizitátorai például azt jegyezték fel, hogy ilyen foglalkozásokra csak „*melegebb napokon*” került sor. Megjegyezzük, hogy olyan helyzet is többször előadódott, amikor a tanító szolgálataira egyáltalán nem tartott igényt egyetlen család sem. Ilyenkor tanítvány hiányában szakadt félbe a helyi iskola működése.

A következőkben azt vizsgáljuk meg járásonként, hogy az iskolával – és használható adatokkal – rendelkező települések összességében átlagosan mekkora volt a beiskolázási arányszám (zárójelben pedig megadjuk az iskolahiányos települések 0%-os adataival számolt, kisebb értéket is). Eszerint az iskoláskorú kálvinistáknak a szikszói járásban a 48 (ill. 43), a szántai járásban a 43 (ill. 40), a cserehát járásban a 31 (ill. 24), a vágási járásban a 44 (ill. 24), a kassai járásban a 23 (ill. 17), a szépsi járásban pedig a 35 (ill. 23) százaléka járt iskolába. Miközben hangsúlyozzuk, hogy a viszonylag nagy számú hiányos adat miatt ezek a számok csak hozzávetőleges információértékkel bírnak, az adatsorok segítségével egy másik szemszögből is láthatjuk, hogy igen jelentős különbségek alakultak ki nemcsak egy-egy település, hanem egy-egy térség között is.

¹⁹ Részletes adatsorok már említett kötetünk függelékében található: Ugrai, 2010. 120-131.

A források lehetőséget adnak az iskolások nemek közötti megoszlásának megvizsgálására is. Ennek a szempontnak a mérlegelése azonban nem jár egyértelmű tanulsággal. Szinte gyülekezetenként változott ugyanis mind az iskolába járó fiúk és lányok, mind pedig a településen élő református fiú- és leánygyermekek egymáshoz viszonyított aránya. Így például a kicsiny korláti vagy abaújdevecseri iskolában épp fele-fele arányban tanultak fiúk és leányok, miközben a szintén egy-kéttucatnyi diákot fogadó kupai iskolában a lányok, a tomoriban viszont a fiúk voltak egyértelmű többségben. Feltűnő, hogy például Kupán nemtől függetlenül majdnem minden 6-12 éves gyermek járt iskolába. A nagyobb iskolákat végignézve sem bukkanunk általánosabb tanulságokra. Mert a szepsi iskolában például háromszor, a szikszóiban pedig kétszer több fiú tanult, mint lány, de a szintén kiemelt alsóvádszi vagy a bőcsi partikulában már közel sem volt ilyen nagy a különbség. Ezek a nyers számok tehát egyáltalán nem igazolják a lányok iskolába jutásának lényegesen rosszabb esélyeit – sem az egészen kicsiny, sem pedig a nagyobb gyülekezetekben. Az adatok az esetek többségében ugyan a fiúk kisebb-nagyobb iskolai fölényét, valamint az összlétszámukhoz mérten a fiúk iskolázáshoz jutásának nagyobb esélyét alátámasztják, de mindez egyáltalán nem volt sem egészen markáns előny, sem pedig áthághatatlan törvényszerűség.

Egy másik, 1827. évi forrás azonban árnyalja ezt a képet. A szintén az egyes gyülekezeti anyagokban található iskolai állapotfelmérés tartalmazza a kisiskola tanulóinak nevét, életkorát, valamint azt, hogy hányadik éve járt abban az esztendőben iskolába. (Mivel más fontos adatot nem rögzítettek benne, az iskoláztatás arányainak megállapítására ez a forrás sem alkalmas.) Ez alapján már egyértelműen jelentős különbség mutatkozik a fiúk és a lányok iskolába jutási esélyei között: a fiúk általában egy-két évvel fiatalabb korban kerültek iskolapadba, s többnyire – legalábbis ahol egyáltalán erre lehetőség kínálkozott – több évig is maradtak ott, mai kifejezéssel élve: több „osztályt” végeztek, mint a lányok.

Még egy fontos tanulság levonását teszi lehetővé az 1827. évi iskolai felmérés – még akkor is, ha ez a dokumentum az abaúji anyaegyházi kisiskoláknak csak valamivel több, mint a feléről maradt fenn. Az oktatás színvonaláról és hangulatáról ugyanis sokat elárulnak a jegyzékek mulasztást rögzítő adatai. Ebben a tekintetben többnyire egészen lesújtó kép tárulkozik elénk. Az általában a tanév közepén készített gyülekezeti-iskolai összeírásoknak szinte mindegyike feltüntet olyan diákokat, akik csaknem az egész tanulmányi időt elmulasztották: nem ritkák a 130-150 nap feletti hiányzások sem. Például a fonyi iskola 56 tanulójának 23%-a (13 fő) 50 napnál többször volt távol, sőt közülük négyen 100 nap fölötti mennyiségben hiányoztak a tanítástól. Ebből a szempontból már-már üdítő élmény a novaji iskola listáját megnézni: itt három gyermekről egyáltalán nem, másik kettőről pedig csak hat, illetve nyolc napos hiányzást jegyeztek fel. Igaz, a többiek nevéhez ebben az iskolában is 30-60 nap került, sőt az egyik gyermekről csak annyit írtak le sokatmondóan, hogy beteges. Kijelenthető, hogy egy átlagos falusi kisiskola átlagos tanulója nagyjából minden harmadik tanítási napon távolmaradt az iskolától. Az egyébként notórius hiányzóktól mentes abaújkéri vagy göncruszkai iskolában mindenkinek összegyűlt már az adatfelvétel idejére 20-40 elmulasztott napja. Az ongai iskolában három, 20 nap alatti hiányzást összegyűjtő leányka kivételével 25-92 nap között

terjedt egyénenként a távolmaradás hossza. Végül érdemes egy nagy iskola hiányzási adatait átvizsgálni. A gönci iskola 56 fiútanulója közül négyről azt jegyezték fel, hogy mindig hiányzik. További hatan 120-130, 18-an 50-99, 14-en pedig 20-49 napon át voltak távol, s csak négy név mellett maradt üres a hiányzási mező. Ráadásul Göncön külön listán tüntették fel azokat, akik végleg elhagyták az iskolát, így ez a 8 diák már nem rontja az összképet.

Az abaúji adatok tágabb kontextusban

Természetesen felmerül a kérdés, hogy mennyire tekinthetőek általánosnak a mindössze két mintaévre (1804 és 1827) korlátozódó abaúji következtetések, illetve hogy az abaúji reformátusok iskolai viszonyai mennyire számítottak átlagosnak a közvetlen régióban. Egy hosszabb kutatás keretében mindkét kérdésre igyekeztünk válaszolni.²⁰ Az abaúji egyházmegye 1800 és 1830 közötti állapotát az e tekintetben aránylag bőbeszédű vizitációs jegyzőkönyvek ciklikus, tízévenkénti elemzésével térképeztük fel. Ennek megfelelően kijelenthetjük, hogy az 1804. évi iskolalátogatási arányok semmilyen tekintetben sem rendkívüliek. Ebben az időmetszetben nem történt semmi olyan, amely közvetlenül befolyásolta volna a tractus gyülekezeteit, iskolafenntartó kálvinista közösségeit. A reformkort megelőző évtizedekben mindvégig megmaradtak a falusi iskolázást a századfordulón meghatározó jellemzők.

Ezek közül egyfelől ki kell emelnünk a területi különbségeket. Abaúj elég nagy és domborzati, valamint gazdaságföldrajzi szempontból egyaránt elég sokszínű volt ahhoz, hogy akár ebben az egyetlen egyházmegyében tetten érhetőek legyenek bizonyos egyenletlenségek. Az említett két déli járás (a szántói és a szikszói) mindvégig jobb iskolázási lehetőségeket kínált az ott lakó hívek számára, mint a két hegyközi (a vágási és a csereháti), illetve a két északi (a kassai és a szepsi) egység. Különösen az utóbbi két járás hátrányai szembeötlőek, amelyek megmutatkoznak mind az iskolahiányos, mind a kicsiny létszámú iskolákat működtető, mind pedig az iskola helyi felügyeletével nem sokat törődő gyülekezetek számában.

A másik fontos, az egyházmegye egészét meghatározó általános jelenség, hogy mindenhol előfordultak olyan kisiskolák, amelyek a tanítványok egészen alacsony száma – sokszor mindössze 3-4, esetleg 8-10 főről van szó – miatt, a szülői érdektelenség okán létükben is veszélyeztetve voltak. Ha az iskolahiányos gyülekezetekhez ezeket a helyeket is hozzáadjuk, azt mondhatjuk, hogy az egyházmegye majd' minden harmadik református egyházközségében hosszú távon nem garantálta semmi a partikula fennmaradását.

Ugyancsak ehhez a bizonytalansághoz járult hozzá a tanító személye és a gyülekezeten belüli pozíciója. Visszatérően gondot jelentett a tanító marasztásának kérdése. Vagy ő vágyott el egy-egy gyülekezetből, vagy a hívek sokallották kihágásait, kötelességétől való tartózkodását. További konfliktusforrást jelentett a lelkésznek való alárendeltsége, illetve a tanítói járandóság kérdése. Ennek megfelelően az 1800-1830 közötti mintaévekben időről időre más helyen bukkannak fel ugyanazok a tanítók. Bár ez további, részletes vizsgálatot igényel még, az eddigi eredmények

²⁰ Ennek részletes bemutatása: Ugrai, 2010. 85-111.

alapján is kijelenthető, hogy kialakult a kizárólag tanítóskodásból élő belső egyházi személyeknek egyfajta munkaerő-piaca, amelynek lényeges jellemzője a helyváltogatás. Különösen a kicsiny iskolával rendelkező eklézsiák ekkorra már kiestek a partikularendszer hagyományos tanítói utánpótlás-biztosításából, s így nem a kollégiumot (esetünkben a sárospataki anyaiskolát) frissen elvégzett, lelkeszségre készülő fiatalok közül kaptak rendszeresen valakit az iskola élére. Ez pedig azt jelenti, hogy miközben időről időre új tanítónak kellett elnyerni a gyülekezet bizalmát, s kivált az iskoláskorú gyermekek szüleinek jóindulatát, ez az új személy nem hozta magával az új idők friss szellemiségét és tudományos eredményeit. Nehezen megválaszolható kérdés, hogy mindezt mennyire kompenzálta az évtizedes gyakorlattal rendelkező új rector tanításban és gyülekezeti életben szerzett tapasztalata.

Az abaúji viszonyok vizsgálatának utolsó jelentősebb eredménye az volt, hogy az 1800 és 1830 közötti esztendőket nem feltétlenül számítottak a falusi kisiskolázás fejlődése időszakának. Bár 1820-ig némi előremozdulás tapasztalható: különösen az 1810-ben, sőt még iskolával öt-hat év múlva sem rendelkező gyülekezetek esetében, ahol 1820-ra általában valami szerény szervezett oktatásnak a nyomaira bukantak a vizitátorok. Ugyanakkor az iskolák többségében a tanulói létszám 1830-ban a tíz évvel korábbihoz képest csökkent vagy stagnált. A 19. század eleji viszonyok tehát radikális mértékben nem változtak meg a következő három évtizedben.

Az abaúji adatok a Tiszánineni Egyházkerület egészéhez viszonyítva átlagosnak, közepesnek tekinthetők. Az egyházkerület határait 1799-ben rendezték újra, ekkor a korábbi nagy egyházmegyei egységeket több kisebbre osztották. Így önállósult Alsó- és Felső-Borsod, Gömör, Torna, Alsó-Zemplén, valamint az egyesült Felső-Zemplén és Ung. Az újonnan létrejövő határok Abaújt csak kis mértékben érintették, ez a tractus maradt a korábbiakhoz képest a leginkább érintetlen – s nem mellesleg a legnagyobb és a leginkább sokszínű egyházmegye. Ám ennek ellenére máshol is megfigyelhető az Abaújban leírt térségi egyenetlenség. A legtisztábban a szintén többféle kisebb gazdasági egységet alkotó alsó-zempléni tractusban érzékelhető számottevő különbség egy-egy járás között, amelyet a századfordulón rögzített egyházlátogatási jegyzőkönyvben a tanítók jövőre vonatkozó eltérő tervei tükröznek a leginkább. Miközben a többnyire jómódú hegyaljai településeken szolgálók önszántukból nem kívántak távozni, a Bodroghözől feltűnő számban vágyódtak máshová az iskolamesterek. Innen hatan is továbbköltöztek, illetve kinyilvánították egyértelmű szándékukat – közöttük olyanok is, mint a kistárkányi, örösi vagy a bacskai tanító, akik úgy nyilatkoztak, hogy mennének, ha lenne másik szolgálati helyük. Így az összesen 27 bodroghözi gyülekezetből 6-6 település kapcsán nincs szó a dokumentumokban iskoláról, illetve menni akartak onnan a tanítók, továbbá két helyen a gyülekezet kívánt megszabadulni tanítójától, azaz az idetartozó falvak kevesebb mint feléről (13-ról) állítható, hogy legalább valamennyire rendezett viszonyok jellemezték a helyi iskolázást. A megyasszai járásban lényegesen kiegyensúlyozottabb kép fogadhatta a kortársakat, hiszen innen önszántukból csak ketten kívántak távozni.

Az egyházkerületi középértékhez közelít az abaúji iskolával rendelkező gyülekezetek 78%-os aránya is. A legrosszabb mutatókkal Felső-Zemplén és Ung rendelkezett, itt csak a kálvinista eklézsiák 45%-ában működött kétszáz évvel ezelőtt

valamilyen kisiskola. A kicsiny tornai tractusban minden második gyülekezet, Gömörben pedig a református egyházközségek 62%-a foglalkoztatott tanítót. Felső-Borsodban 88, Alsó-Zemplénben pedig 90%-os volt az iskolával való ellátottság, míg a meglehetősen nagy Alsó-Borsodban teljes körű volt a lefedettség – sőt itt a külön lányiskolák miatt valamivel 100% fölötti az arányszám. Megjegyezzük azonban, hogy az abaújinál jobb mutatókkal bíró három tractus tanügyi viszonyai számottevően jobbak voltak, mint amit a százalékos számok mutatnak. Mindhárom esperességben arányaiban több nagyobb gyülekezet, gazdagabb mezőváros található ekkoriban, így ezek iskolái is rendre népesebbek voltak. Ez ugyan nem feltétlenül jelenti azt, hogy az adott településeken nagyobb volt a beiskolázási ráta is – ennek kijelentéséhez jelenleg nem rendelkezünk elég ismerettel és feldolgozható forrással –, de ez a körülmény az iskola stabilabb fennmaradását garantálta. Azaz: elvileg előfordulhatott, hogy egy nagyobb gyülekezet népesebb iskolája arányaiban kevesebb iskoláskorút tanított, mint egy kisebb település néhány fős iskolája, ám az utóbbinak a hosszú távú fennmaradási esélyei mégis sokkal rosszabbak voltak.

Végül röviden az országos kisiskola-történeti kutatások eredményeivel vetjük össze a sajátunkét. Az 1970-es évektől visszatérően foglalkoztak a történészek, helytörténészek, esetenként történeti statisztikusok a falusi iskolázás 18. század végi állapotával.²¹ A döntően a Dunántúlra koncentrálódó vizsgálatok megállapításait jobbra megerősítik a Tiszáninneni Egyházkerületben, s azon belül az Abaúji Egyházmegyében tapasztaltak. A tanító személye, felkészültsége, javadalmazása, lakása, lelkésszel és gyülekezettel szembeni bizonytalan pozíciója körül éppen úgy rendszeresen alakultak ki konfliktusok bárhol az országban, mint a gyermekeik iskoláztatásától vonakodó, esetleg a tandíjat sokalló szülők magatartása vagy a helyi közösség hanyagsága körül. A tananyag, az alkalmazott módszerek és taneszközök, de még a tanítás helyszíne és időpontja kapcsán is kaotikus sokféleség jellemezte a polgárosodás hajnalán a falusi kisiskolákat. Egyáltalán nem számított kirívónak az abaúji tanügy állapota az iskolahiányos települések és a rövid távon is bizonytalan sorsú kisiskolák száma, vagy a viszonylag szűk határok között is markáns területi egyenlenségek terén sem.

A jelenleg áthidalhatatlannak tűnő forráshiányok és módszertani nehézségek miatt szinte lehetetlen megbecsülni, hogy országosan a települések hány százaléka rendelkezett iskolával, s még nehezebb lenne az iskoláztatás arányaira vonatkozóan bármi konkrétumot írni. Benda Kálmán mindenestre – hangsúlyozva a becs-

²¹ Ezen kutatások teljes körű összegzése máig nem történt meg. A számtalan, egymástól elszigetelt, különböző kiterjedtségű és színvonalú kutatás eredményeit a közeljövőben kívánjuk összegyűjteni és feldolgozni. Így a legkülönbözőbb helyeken publikált tanulmányok közül ezúttal csak a legfontosabbakra hivatkozunk. Benda Kálmán: Az iskolázás és az írástudás a dunántúli parasztság körében az 1770-es években. In: Somogy megye múltjából. Kaposvár, 1977. 123-134. (A továbbiakban: Benda, 1977.); Hajdu Lajos: Népiskolai szerződések Magyarországon a felvilágosult abszolutizmus időszakában, 1770-1795. In: Somogy megye múltjából. 17. Kaposvár, 1986. 159-197.; Kanyar József: Népoktatás a Dél-Dunántúlon a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakában: 1770-1868. Budapest, 1989.; Szántó Imre: A falusi kisiskolai oktatás helyzete Magyarországon (1790-1848). In: Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica. Tom. LXII. Szeged. 1978. 61-76.; Tóth Lajos: Békés megye iskolái az 1770/72. évi összeírás tükrében. In: Magyar Pedagógia. 1979. (79.) 1. sz. 53-66.

lés rizikóit, valamint az egészen nagy területi különbségek lehetőségét – országosan 40% körültre teszi azon falvak arányát, ahol működhetett tanító.²² Ugyanakkor e nyers – s közel sem biztos – számon kívül semmit nem tudunk. Így például azt sem, hogy ezen iskoláknak mekkora hányada működött ténylegesen, s amelyek működtek, azok az ott lakó gyerekek hány százalékát érték el. A sokféle nehézséget mérlegelve jutott Kosáry Domokos a következő megállapításra: a népoktatás ügyét felkaroló felvilágosult abszolutista államnak „*nagy erőfeszítéssel valami olyasmit kellett megkísérelnie, mintha (...) oly széles medencében akarná a víz szintjét emelni, hogy akárhány vödört önt is bele, igyekezetének alig van látszata.*”²³ Ehhez a képi hasonlathoz hozzájárulva: úgy tűnik, az abauji reformátusok az átlagosnál hatékonyabb vízholdók közé tartoztak.

ABSTRACT

THE PARTICLES OF THE SÁROSPATAK COLLEGE IN KAZINCZY'S TIME

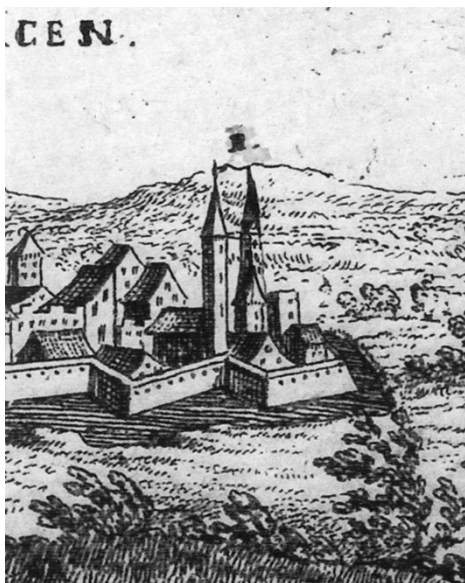
The article presents the characteristics of the *particula* system of the Sárospatak College. It makes an attempt to define the number and the geographical locations of the elementary schools belonging within the scope of the College and the quality of education carried out by them. This is done with the awareness that all this is closely tied to the legacy of Ferenc Kazinczy since, on the one hand, we speak of the immediate hinterland of Kazinczy's *alma mater*, and on the other hand, promoting rural schooling was one of the main efforts of Kazinczy's life. It is sufficient just to mention the far reaching and selfless activities of Kazinczy as one of the local educational inspectors of Joseph II during the 1780s.

²² Benda, 1977. 123.

²³ Kosáry Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Budapest, 1996. 455.

DEBRECEN KOLLÉGIUMA KAZINCZY DIÁKKORÁBAN

Kazinczy hét éves korára emlékezve írja az alábbiakat: „Néhány hetekig Dénes öcsémmel együtt 1766-ban a debreceni collegiumban is tanultam, mert mindig betegébbé válván anyám testvére, hogy orvost és patikát találhasson ... nagyatyám és nagyanyám ... ott gyógyíttatá.”¹ Lényegében ennyit tudunk Kazinczy debreceni tanulmányainak indokáról. Az iskolai élményekről az ő tollából sem ismerünk további részletet. Tartózkodása Csernák László (a majdani németalföldi professzor) széniorisége idején történt, de nem tudjuk ki lehetett publicus praeceptor, és volt-e privát praeceptor, találkozott-e az 1766. augusztusában Debrecenbe érkező három bázeli diákkal, mert bizony szabályt erősítő kivételként nemcsak magyar peregrinusokról, hanem hosszabb ideig Debrecenben tanuló svájci diákokról is tudunk. Ebben az évben a váradi püspök vizsgálatot kezdeményezett Debrecenben, mert úgy vélte, hogy a Kollégiumban a tilalmak ellenére új auditorium épül.² A professzorokat törvény elé idézték, és ekkor még folyt ellenük a fiskális akció a szupplikáció (a vidéken történő pénz és segélygyűjtés) engedélyezése miatt.³ De örömteli eseményt is hozott az 1766. esztendő: újból engedélyezték a 3 évvel korábban betiltott peregrinációt!⁴



A Kollégiumi Levéltárból a kisdíák jelenlétéről máig nem került elő dokumentum, de arra vonatkozóan sem, hogy nagyatyja, Bossányi Ferenc, Bihar megye főszolgabírája és országgyűlési követe a város és a Kollégium vezetőinél előkészítette volna debreceni tartózkodását vagy unokája neveltetését. Toldy Ferenc minden indoklás nélkül pontosan három hónapra teszi e „néhány hetes”-nek mondott

¹ Kazinczy Ferenc: Pályám emlékezete. Bp. 1879. 12.

² Barcsa János: Debreczeni egyházi élet Mária Terézia és II. József alatt. Protestáns Szemle, 1905. 40.

³ Uo. 41.

⁴ Fináczy Ernő: A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában. I. k. Bp. MTA. 1899. 59.

periódust.⁵ Kazinczy idézett emlékirata a város egészségügyi ellátottságát említi, mint a tartózkodás okát, és ez nem véletlen. Debrecenben csupán az 1760-as években egyidejűleg négy, Bázelen és Utrechtben tanult orvos dolgozott, köztük Hatvani István professzor.⁶ Talán az sem véletlen, hogy Benda Kálmán négykötetes kronológiája 1766-ban az év kiemelkedő eseményei között említi Weszprémi István (a Kollégium egykori könyvtáros diákja) Debrecenben megjelent *Bábamesterségre tanító könyvét, az első magyar szülészeti tankönyvet*.⁷

Valójában az ekkor még Biharban, Érsemjénben élő Kazinczy családjának számos egyéb oka is lehetett és volt is arra, hogy gyakran menjenek az öt órányi székérútra, 35 kilométerre lévő városba, melynek iskolája Rácz István kutatásai szerint 39 megyéből vonzotta a növendékeket.⁸ Összehasonlító várostörténeti és statisztikai elemzések (a népesség száma, gazdasági, kulturális pozíciói és közigazgatási szerepe alapján) a 18. század egészében az ország első helyére sorolták.⁹ Pest város lakossága 1720-ban mindössze kettőezer fő volt, melyhez képest Debrecen szinte „metropolisz” lehetett. (Pest népessége csupán II. József népszámlálása idején érte el a 22 000 főt...) A debreceni vásár két hete alatt folyamatosan több ezer székér időzött itt, az ország minden részéből.¹⁰ Sehol ennyi iparos és kalmár nem működött,¹¹ a város ezen a téren még a nyolcvanas években is őrizte fölényét.¹² Mária Terézia 1754-es vámrendelete után azonban lehanyatlott a civisek távolsági kereskedelme,¹³ csaknem felére csökkent a kereskedők száma, így a település mezővárosi jellege fölerősödött. Ugyanakkor különös kettősség volt tapasztalható: a sivár külsőségek mögött is érvényesültek európai hatások. 1848-ig pl. nem fordult elő, hogy „domidoctus,” azaz hazai neveltetésű professzor kerüljön kollégiumi katedrára.

⁵ Toldy Ferenc: Kazinczy Ferenc és kora. I. k. Bp. 1859.8. és Váczy János: Kazinczy Ferenc. Bp. 1909. 3.

⁶ Ez a szám azért is az országos állapotoktól való jelentős eltérésre, kiváló körülményekre utal, mert az egész 18. század folyamán a történelmi Magyarország teljes területén összesen 200 külföldön végzett orvosdoktor működött. Lásd: Kosáry Domokos: Művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Bp. 1980. 160. 165.

⁷ Magyarország történeti kronológiája. Főszerk.: Benda Kálmán. II. k. Bp. 1982. 582. Weszprémi műve megjelenésének helyi előzménye, hogy Hatvani István, a valószínűségi számítás hazai úttörője a csecsemőhalandóság debreceni arányaira vonatkozó statisztikai számításokat is közölt filozófiai főművében, sőt a bábaképzés jelentőségére is felhívta a figyelmet. (Hatvani István: *Introductio ad principia philosophiae solidioris*. Debrecini, 1757. Caput III. De probabilitate.)

⁸ Rácz István: Az ország iskolája. A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai. Debrecen, 1995. 32.

⁹ 1828-ban már második. Gyimesi Sándor: A városok a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakában. Bp. 1975. 262-266.

¹⁰ Nagybakay Antal: Debrecen és a vas. Debreceni Képes Kalendárium, 1940. 107. Csaplovics János a 19. század első éveiben még 13-14 000 székér érkezéséről tudósított.

¹¹ A század derekán 1265 céhbeli és 963 céhen kívüli iparos, 173 kalmár működött a városban. Nagybakay Antal: Egy barokk-kori debreceni főbíró élete. Debrecen, 1939. 18.

¹² 1782-ben még több mint ezer mesterral vezetett az élenjáró királyi városok között, ekkoriban azonban a termelékenység fő mutatója a segédek száma volt, amely területen már hat település megelőzte. Debrecen története. 2.k. Debrecen, 1981. 311.

¹³ 15 éven belül a kereskedőtársadalom 44%-a hagyott fel hivatásával. Debrecen története. 2.k. Debrecen, 1981. 379.



A protestáns kollégiumok különbségei és azonosságai

Az alábbiakban megkísérlek úgy szólni a debreceni nevelésről Kazinczy korában, hogy fél szemmel a távol lévő Kazinczyra és a többi hazai kollégiumra is tekintek. Az effajta „körültekintés” azért is indokolt, mert a különféle kollégiumtörténetek általában nagyobb figyelmet fordítanak a különbségek taglalására, mint az elvekben, módszerekben, tanrendben, tananyagban, törvényekben, külső és belső körülményekben mutatkozó lényegi, szerkezeti azonosság ismertetésére. Ha azonban a református előljárók a 18. század második felében rendszeresen részt vettek a testvérintézmények ünnepélyes vizsgáin, egyeztették nevelési elveiket, ha például a pataki közvizsgán a debreceni szuperintendens ápolta a szülei által kínos helyzetbe hozott ifjú Kazinczy lelkének sebeit,¹⁴ ha debreceni professzor fiából pataki tanár lehetett és viszont, a valóságban aligha a különbségek domináltak, akkor sem, ha azok valóban léteztek, és esetenként karakterisztikusak voltak. Mert ha a családiás, olykor néhány tucat diákot nevelő Pápai Kollégium nem mutat jellegzetes módszerbeli és stílári különbségeket az 1200 növendékét tápláló Pataktól, vagy a 2000 diákot tanító debreceni nagyüzemtől, az bizony megbocsáthatatlan vétek lett volna. Karakterisztikus eltérés mutatkozott a diákság szociális összetételében is, és egy jó iskola effélékre is érzékenyen reagál. Debrecenben a 19. század első harmadában a diákoknak csupán 15,5%-a volt nemes, míg Patakon a legutóbbi kollégiumtörténet adatai szerint 4-5% birtokos nemes, és hihetetlenül sok, 50-55% kismes tanult.¹⁵ A neveléstörténet debreceni irodalma gyakran megemlékezik a préceptorának

¹⁴ Az eset leírását a *Pályám emlékezete* is megőrökíti. (Bp. Lampel, 1899. 15-16.)

¹⁵ A Sárospataki Református Kollégium. Bp. 1981. 96.

anyagi ellenszolgáltatás helyett (nemritkán cselédhez illő) munkájával, csizmatisztítással, fűtéssel, mosással, takarítással fizető, mostoha sorsú szolgáladiakokról, széken háló sellistákról. Meglepő, hogy Debrecenben ebben az egyetlen kategóriában a szolgáladiak között volt feltűnően magas a nemesek aránya: 1792-ben a 315 szolgáladiak közül 143 fő, azaz 45% volt nemesi származású.¹⁶ (Ez a tény elsősorban arra utal, hogy a minden áron való tanulás igénye erősebb lehetett az elszegényedett kisnemesi származásúakban, mint az egyéb rétegek között. De talán többről is szó lehet: Lúdas Matyi „szülővárosában” a leggazdagabb kalmár is egy asztalnál étkezett cselédeivel...) A valóságos különbségek között talán a leglényegesebb, hogy amíg Pápa és Patak időnként a saját földesurával folytatott élet-halál harcot, addig Debrecen mint kegyúr, egyházáért, Kollégiumáért és nyomdája megmentéséért küzdött a központi hatalommal. A professzorok a Tanárkari Jegyzőkönyvben örökítették meg, hogy Domokos Márton főbíró 1764-ben halálos ágyán, utolsó kívánságaként kérte tőlük, hogy „állyunk mellé a collegiumnak és azt el ne hadjuk semmi bajaiban.”¹⁷ A Kollégium melletti kiállítás azért is hatékony lehetett, mert a városban még 1849-ben is 95% volt a református népesség, Pápán már generációkkal korábban is csak 10%, Patakon pedig 45%.¹⁸ Domokos Márton halála évében, 1764 januárjában tárgyalt a debreceni konzisztórium annak az általános böjtnek a feloldásáról, melyet az iskola fenyegetettsége miatt rendelt el.¹⁹ Az alábbiakban csupán felületesen érintetem, hogyan következett Debrecen és iskolája helyzetéből, vállalt szerepéből az ostromlott vár pszichózisa, és ez milyen hatással volt a város szellemiségére sőt akár Kazinczyval való kapcsolatára is.

„Még bírom egy 1764. december 3-án írt levelemet” – utal Kazinczy otthoni neveltetése kezdeteire.²⁰ Levelezésének első kötete egyenesen 1763 februárjában, három és fél éves korában írott levéllel kezdődik, igaz ez az utóbbi szöveg nagyapjának sajátkezü „pótlékairól” és a bakafántos körmondatok felnőttes jegyeiről is árulkodik.²¹ Az iméntiekből következik, hogy Kazinczy semmiképpen nem az első, Abecedárius klasszis óráit látogatta Debrecenben. Az alsó osztályokban egyébként szinte kizárólag debreceniek gyermekei tanultak, mai fogalmaink szerint iszonyatos tömegben. A kettőszáz fölötti osztálylétszám a kezdő évfolyamokon nem számított ritkaságnak. A helybéli tanulók aránya (az iskola jelentős vonzásának köszönhetően) évfolyamról évfolyamra fokozatosan csökkent, a távolból érkezőké növekedett, így a debreceniek száma a főiskolai tagozaton már csupán 15% körül volt.²² Amit

¹⁶ Rácz István: i.m. 47.

¹⁷ G. Szabó Botond: A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában.” Debrecen, 1996. 223. (A kötet a legfontosabb 18. századi debreceni neveléstörténeti forrásokat a latin szövegek fordításával együtt tartalmazza.)

¹⁸ Rácz István: i.m. 286.

¹⁹ „1763. die 25. sept. A Consistoriumban ... meghatározottat, hogy böjtöljön ez az ekklézsia vasárnaponként közönséges okért, ezért minden jelek arra mutatnak, hogy ebben az időben végképpen ki akarnak bennünket szakgatni a pápisták.. Collegiumunknak is mi leszzen dolga az investigatio eránt: igen kérdéses.” Sinai Miklós sajátkezü naptári jegyzetei. Közli Rácz Károly. = Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező. 1873. 223.

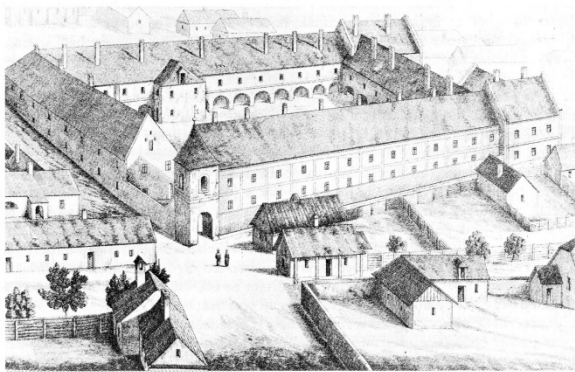
²⁰ Kazinczy Ferenc: Pályám emlékezete. Bp.1879. 11.

²¹ Kazinczy Ferenc levelezése. Közzé teszi Váczy János. 1.k. Bp. 1890. 1.

²² Rácz István: i.m. 34-35.

Kazinczy a Kollégiumban tapasztalhatott, bizonyára gazdagította valóságismeretét, de aligha boldogította a generálisnak szánt ifjú Ferencet, akinek otthon cselédek, majd házitanító lestek lépéseit. Korai levelei tényből következtethetünk kimagasló képességeire, de a szellemi nagyság előjeleként talán többet mond Kazinczy egyik pataki elszólása: "Pray Hunnjainak olvasások alatt azon gondolat ére, hogy ha a történeteket akarom tudni, eléb a földdel kel megismerkednem."²³ A történelem földrajzi determinációjának gyermekember általi felismerése olyan összefüggés, amelyet a neveléstörténeti irodalom is ritkán érvényesít. Ahogy a földrajzi adottságok felőli tájékozódás alapja lehet egy mélyebb társadalomtörténeti megismerésnek, éppen úgy adhatja egy iskolaépület adottságainak figyelembe vétele a régmúlt iskola életviszonyainak valóságos dimenzióit

Kövessük hát Kazinczy módszerét. Érkezése előtti évtizedben keletkezett az alábbi feljegyzés a debreceni osztálytermek állapotáról: „Minthogy az Abeces, Declinista és Conjugista gyermekeknek Classisai az Oskolákban annyira el rongyollottak, hogy sem tetjét, sem falait már foldozni nem lehetett, ezenn kívül a tanulógyermeknek számok is annyira meg szaporodott, hogy az említett Classisbelieknek majd egy negyed részek a Classisokban bé nem férvén, azoknak ablakai körül állongottak”²⁴ (Jóllehet az idézett forrás egy pénzért folyamodó levél, a cél érdekében szükséges sarkítások ellenére is jellemzi a helyzetet.) Kazinczy már az új osztálytermekeket látogathatta, az összkép, a hangulat azonban a század végéig érdemben aligha módosult, azok a körülmények sem változtak, amelyek között a privát préceptorok működtek kamaráikban: „gyűlvén pedig napjában kétszer tanítványaiik, alig lehet azokban megfordulni, a' minémű szorongás mennyire akadályoztatja a szorgalmatos tanulást, könnyű elgondolni.”²⁵ Ilyen körülmények között érthető, hogy bizonyos foglalkozásokat jó idő esetén engedélyeztek a szabadban, sőt amint Csokonai peréből jól ismert, a Nagyerdőn is. Egy angol utazó 1793-ban düledező menhelyhez hasonlította az iskolát: „Szabálytalan, ódon és roskatag, nagyon hasonlít a mi szegényházainkhoz ...”²⁶ Elgondolkodtató viszont, hogy az Erdélyből Göttingába tartó Fogarasi Sámuel 1795-ben őszinte lelkesedéssel írta le ugyanezt



²³ Kazinczy Ferenc: Pályám emlékezete. i.m. 31.

²⁴ A Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárának kéziratára (a továbbiakban TtREK) R 718/7.

²⁵ TtREL 35.d.1. 1801. okt. 6.

²⁶ Idézi Szilágyi Ferenc: Deákok tüköre. Bp. 1986. 63.

az intézményt,²⁷ és tanulságos a 18. század végén a Patakkal való összehasonlítás is: az új Nagykollégium felépítése előtti pataki épületkomplexum elért volna (a Trója-Huta-Fazekas és Berna sorral együtt) két-három debreceni szárnyépületben. A helyzet tehát Patakon is nagyon hasonló lehetett: Benda Kálmán szerint „a diákok nagyrésze állt, vagy ha már nagyon elfáradt, a földre ült, a tanterem zsúfolt volt, a világítás gyenge”²⁸ Szathmári Paksi Pál a következőket jegyezte föl 1763-ban: „amit rajzoló, azt ... húsz legény sem igen látja, a nagy setétség miatt”²⁹ De egyáltalán milyen lehetett volna egy ónkarikás vagy marhahólyaggal borított ablakú tanterem egy borús téli délutánon? A helyzet sehol sem lehetett rózsás, ha egyszer II. József szabványiskolája – mintegy ideális állapotot előrevetítve, csupán 54 négyzetmétert írt elő 100 gyermekre.³⁰

A Debreceni Kollégium működtetése és hatékonysága. (Hogyan lesz majdnem semmiből valami?)

A Türelmi Rendelet előtti források sűrűn hangoztatják a református kollégiumok szüntelen zaklatását, létbizonytalanságát.³¹ Mária Terézia 1762-ben még az esztergomi érsekre bízta az iskolák **állami** felügyeletét. A Debreceni Kollégium már ismertetett létfeltételeit, a mostoha körülményeket figyelembe véve, az iskola működése ésszerű és igen hatékony volt. Mert a lehető legkevesebb forrásból, bámulatos szervezettséggel hozták ki a lehető legtöbbet, az adott körülmények között a legmagasabb szellemi hozadékot. Amint ez közismert, a 18. század folyamán a 4 professzor csupán a felső tagozat 300-400 diákjával foglalkozott.³² Mivel a felső tagozatnak a század második felében is csak két nagyobb Auditórium volt, a professzorok hetenkénti váltásban tanítottak, kettesével. Az adott munkahéten fejenként 1-1 órájuk lehetett, délelőtt és délután. (Egyikük reggel 6 és du. 13 órától, a másik 9 és 15 órától, az ún. „delyesti” alkalommal.³³) Ennél több tanítási lehetőség a diákság elfoglaltságai miatt sem adódott, a préceptorok ugyanis délelőtt-délután két-két órát tartottak. (Egy-egy órájuk még vasárnap délelőtt és délután is volt) Ezen túl, délelőtt és délután adódott még 1-1 óra a számos privat préceptor számára. A Konzisztórium oktatási reformjai hatására az 1740-es évektől már magántanító is csupán az lehetett, akit az első 80 deák közé soroltak. Az eminensek rangsorát verseny alapján határozták meg, miközben nyilvánvaló volt, hogy a diá-

²⁷”Amíg Debrecenben voltunk... csak bámultam az ott való derék embereken és a rengeteg nagy kollégiumon, amilyent képzelnem sem tudtam.” Fogarasi Sámuel: Marosvásárhely és Göttinga. Bukarest, 1974. 165.

²⁸ A Sárospataki Református Kollégium. Bp. 1981. 100.

²⁹ Uo.

³⁰ Szilágyi Ferenc: Deákok tüköre. Bp. 1986.. 33. (A tervezetben 16 négyszögöl = 54 négyzetméter szerepel.)

³¹ Amint Hatvani István írja: „ide jövelemtől fogva, több Tanító Társaimmal edgyütt, éjjel és nappal való szomorúságban és bánatban, félelmek és rettegések között töltöttük napjainkat.” Ped. száz. 96.

³² A levéltári források szerint 1763-ban 347 helvét és 7 lutheránus felső tagozatos diákja volt a kollégiumnak, 1765-ben a 6 lutheránussal együtt 368. Lásd: G. Szabó Botond: A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában.” Debrecen, 1996. 227.

³³ Ezen a gyakorlaton az ötödik professzor alkalmazása módosított, ideiglenesen a század közepén, majd a század végén.

koknak nem csupán napi megélhetésük függött tanulmányi eredményüktől (hiszen a fizetett tisztségek, és a jól fizető legációk helyek is ezen az alapon osztódtak) de ettől függött távoli jövőjük, érvényesülésük, egész életük. A tanulmányok nélkülszétől mentes befejezésén kívül a préceptori, könyvtárosi, szeniori tisztség betöltése szinte feljogosította a viselőjét a peregrinációra,³⁴ a Nyugat-Európában szerzett tudás viszont magától értetődően a legmagasabb posztok betöltésére jogosította birtokosát.

Az irtóztatós osztálylétszámokat valamelyest ellensúlyozták a magántanítók egyéni magyarázataival, vagy éppen Kazinczy korának újdonságával, a kollációk vitának, önállóságnak is teret engedő kiscsoportos foglalkozásaival. Az iskola rendszeres készpénzkiadásait 2000 forint évenkénti városi segély nagyjából fedezte 1752-ig. Miközben a bécsi Hofbibliothek őrei fejenként évi 1200 forintos fizetést kaptak, a debreceni professzorok éves fizetése az adott időszakban 333 Rhénes forint volt, míg a 8 préceptor és a német nyelv tanítója ennek alig tizedét kapta.³⁵ Egy bécsi könyvtárőr fizetéséből tehát a teljes debreceni oktatói gárda finanszírozható volt, a professzorok megélhetését ugyanis a debreceni polgárokat megillető naturálék is segítette. (Legelő, tűzifa, ház után járó föld és egyebek). És az említett összeg működtetni volt képes egy 3-400 kilométeres vonzáskörben ható rendszert, amely befogadott évente több mint száz diákot³⁶ és egyes periódusokban évi 60-70 rektort bocsátott ki. A város akkor mutatta meg leginkább erejét, amikor Mária Terézia 1752-ben eltiltotta a tanácsot a Kollégium támogatásától.³⁷ Angol, svájci és holland közreműködéssel,³⁸ a helyi céhek és végrendelkezők segítségével hamarosan akkora tőkét halmoztak föl, hogy néhány évtized múltán a Kollégium vált a Tiszántúl legtekintélyesebb hitelintézetévé, melynek kamatbevételei már a kilencvenes években elérték az évi 7-9 ezer forintot.³⁹ (Kazinczy testvére, Dénes pl. 1788-ban 1200 forint kölcsönt vett fel.⁴⁰)

Az iskolában szigorú törvények uralkodtak, mert könnyen belátható, mi történt volna a 2000 növendék között, ha nem írják szigorúan elő még azt is, hogy csupán szerda és szombat délután lehet zenélni. (Ugyanekkor tanították az felüldülésnek tekintett matematikát, de főként ekkor volt lehetőség a festészet és rajzolás gyakorlására is.) A tekintéllyel átítatott, latinra kényszerített kollégiumi világot gyakorta oldotta fel a cselekvés kötelezettsége: a tanítva tanulás, a temetési szertartásokban való naponkénti részvétel, a deák tűzoltók gyakori „bevetései”, a legációk, a szupplikáció, melynek során nemcsak az igehirdetés, a terménygyűjtés, de a kapcsolattartás, a falusi nép gyámolítása is szerepelt a kitűzött célok között. Sőt ez volt a

³⁴ Előtte általában akadémikus rektorságra, azaz olyan fontosabb partikula tanári állására, amelynek saláriumát úgy állapították meg, hogy az fedezze a peregrinusok (az évenkénti átlagban 6-7 debreceni diák) nyugat-európai tanulmányútjának költségeit.

³⁵ 1732-től volt 333 Rhft, 1789-től 500 Rhénes forint. Révész Imre: Sinai Miklós és kora. 124-126.

³⁶ Az érkezők száma éppen az 1760-as évektől haladta meg a 100 főt, 1822-ben ez a szám 200 fölé ugrott. Rác István: i.m. 29.

³⁷ Még az 1770-es kamarai összeírás szerint is csak 354 katolikus élt a 23 144 református mellett. Mária Terézia. arra hivatkozott, hogy a város nem segíti a katolikus iskolát.

³⁸ Rác István: i.m. 139. (Csak a három országból összesen 24 780 forint érkezett)

³⁹ Rác István: i.m.208.

⁴⁰ Révész Imre: i.m.. 118.

leginkább remélt erkölcsi haszon, melynek értékes hozadéka lehetett a nép-, és országismeret, tapasztalatok szerzése. (A források megemlékeznek arról, hogy a vakáció tudatosan azért volt igen hosszú, 22 hetes, hogy a diákok az ország legtávolibb sarkaiban is felkereshessék a több mint 1200 református egyházközséget.) A tűzoltó diákok rendszeres testedzéssel és gyakorlással készültek életveszélyes munkájukra. A gyakorlati tapasztalatok kultusza, a „non verba sed res” elve valósággal átjárta a 18. századi mentalitást, aligha véletlen, hogy Kazinczyt szülei kivégzésektől megyegyűlésekig mindenhová elviszik, ahol valamit tapasztalhatott, minden alkalmat megragadtak a közéletre felkészítéséhez.

Közmegegyezés szerint Kazinczynak legifjabb éveiben, (már nagyatyja házában is) a memoriterek elsajátítása, ill. erre való állítólagos képtelensége okozta a legnagyobb szenvedést. A szóról szóra tanulás kényszeréből bőségesen részesült házitánítói, préceptorai, és a késmárki evangélikus diákok hibájából is. Egy vizsga alkalmával belesült a reá bízott verszetbe, ezután a tanmesére emlékeztető történet szerint kedvelt tanára, Szentgyörgyi István mentette meg publicus és privát préceptorai kínzásától, (mondván, hogy „néked ezután nem szabad könyv nélkül tanulnod.”)⁴¹ A Debreceni Kollégium alsó tagozatának bemutatása közben kövesük ismét Kazinczy szempontjait. A memorizáltatás az ő diákkorában Debrecenben is mindennapos része volt az iskolai életének. Ezt nem csupán onnan tudhatjuk; hogy az írott neveléstörténeti források nemzedékek óta harcoltak ellene, sőt a nyomtatott módszertani útmutatók is ellenzik és tiltják. A mindennapos jelenlét abból a tényből is nyilvánvaló, hogy az 1770-es debreceni Methodus, miközben elítélte a túlzott magoltatást, évről évre meghatározta a fejből elsajátítandó tananyagot.⁴² A debreceni Methodus általános utasításai hangsúlyozzák, hogy a tanítók az emlékezetet ne terheljék, az önálló gondolkodást fejlesszék, rendszeresen ismétlenek, villámkérdéseikkel adjanak alkalmat vitára, az anyanyelv használatának engedjenek teret (a vallással kapcsolatos stúdiumokban minden évfolyamon, azokban a felsőbb osztályokban is, ahol már kötelező volt a latin). Szorgalmazták az anyanyelvű bibliaolvasást, az imádságok saját szavakkal való megfogalmazását, de osztályonként és évenként rögzítették a (természetesen magyarul) megtanulandó zsoltárok számát is. A tanulóknak a felsőbb tanulmányok megkezdése előtt mind a százötven zsoltár szövegét fejből kellett ismerniük, az Úri Imádsággal, az Apostoli Hitvallással, a Tízparancsolat szövegével és a Szentírás részeinek sorrendjére emlékeztető verssel együtt.⁴³A préceptoroknak a nyájas, szeretetre méltó és könnyed viselkedés javallott, kerülniük kellett a hosszú, unalmas, és túlzottan nehéz gyakorlatokat, a kemény szigort, a komor ábrázatot. Hangsúlyozták a polgári életben hasznos ismereteket, a földrajzot, a térképek használatát, az éneklés tudományát anyanyelvű könyvekből. A szépírást a rézmetszők mintái alapján sajátították el.

⁴¹ Váczy János: Kazinczy Ferenc és kora. Bp. MTA, 1915. 58. és 60.

⁴² G. Szabó Botond: i. m. 336-372 lapján olvasható a Methodus teljes szövege. (Az 1770. évi Methodus nyomtatásban is rögzítette a század derekán megfogalmazott, és azóta gyakorlatban is kipróbált reformokat. 1791-ben újabb kiadásban, nagyon kevés, néhány mondat terjedelmű változtatással közlik.)

⁴³ G. Szabó Botond: i.m. 340. 345. A Heidelbergi Káté esete már nem ennyire egyértelmű, a préceptorral kapcsolatban inkább a részletes magyarázatot hangsúlyozták.

Minden osztályban használták Maróthi György debreceni professzor magyar nyelvű Arithmetikáját, amely Kosáry Domokos szerint a 18. sz. legsikeresebb matematika tankönyve volt, mivel a legkülönbözőbb mesterségek, a kereskedők gyakorlati problémáit, a kamatszámítást, mértékegységek átszámítását, öröklési osztozkodást, bérmunkások kifizetését is segítette gyakorolni. A Methodus kifejezetten tiltotta (a Kazinczy által egyáltalán nem kedvelt) Hübner bibliaismereti könyvének memorizálását. Azokban az osztályokban is utasították a tanítókat a választékos latin és magyar beszéd gyakoroltatására, melyekben a magyarul szólást már latin igék ragozásával büntették. A magyar nyelvű levélírást (a görög nyelv tanulása mellett) az oratoroknak is gyakorolniuk kellett. A poéták tanrendjét Piskárkosi Szilágyi Sámuel professzor (a majdani Voltaire-fordító püspök) állította össze, aki a „csengőtlen hexameterekben” való verselés hazai úttörője volt, aki iránt Kazinczy soha nem titkolta szeretetét, életét ő maga is feldolgozta.⁴⁴

A korábbi századok kíméletlenségéhez képest az új idők jele volt, hogy a debreceni Methodus szerint a „vesszőzéstől amennyire lehet tartózkodni kell”.⁴⁵ Mindaddig, amíg a testi fenytés (a deresre húztatás, a parázna személyek korbácsoltatása) a társadalomban általános volt, iskolai alkalmazása is magától értetődő lehetett.⁴⁶ A Ratio Educationis szerint az „iskolában szokásos” három fenytési fokozat közül az első a kisgimnáziumban a vessző, gimnáziumban a botozás volt, melyet az igazgató jelenlétében kellett gyakorolni.⁴⁷

Kazinczy diákkorában a Kollégium felső tagozatán csak azok lehettek a hároméves teológiai tagozat növendékei, akik a hároméves filozófiai kurzust már befejezték. Ez a tény Fináczy Ernő korában még ismert volt, Mészáros István már úgy véli⁴⁸, hogy a két tagozat együttes képzési idejét emelték 3 évre a század közepén, ezért több vonatkozásban is vizsgáltam és közöltem a 6 éves képzésre vonatkozó forrásokat.⁴⁹ Vitatott a partikulák és anyaiskolák kapcsolatának kérdése is. Debrecenben az iskolát elhagyó leendő rektor írásban tett esküt arra, hogy munkája során a Kollégiumban alkalmazott módszert fogja követni.⁵⁰ Tanulságos a nemzetközi viszonylatban is számon tartott debreceni professzor, Hatvani István panaszos levele arról, hogy a filozófia keretében három év alatt túl sok tárgyat kénytelen tanítani. Ezek között szerepelt a logika, ontológia, kozmológia, arithmetika, geometria ... optika, csillagászat, kronológia, mechanika, hidrosztatika, aerometria, hidraulika, polgári és katonai építészet, algebra, tehát az alkalmazott matematika

⁴⁴ Kazinczy Ferenc: Debreceni Superintendens Piskárkosi Szilágyi Sámuel' Élete. Tudományos Gyűjtemény, 1820. 93- 104.

⁴⁵ G. Szabó Botond: i.m. 71-72.

⁴⁶ Az iskolán kívüli közállapotokra az átlagnál jóval műveltebb és „felvilágosultabb” Kazinczy család történetéből is akad példa: a börtönből szabaduló Ferencet egy feltűnően csinos, 15 éves cseléd lány ápolására bízták, majd amikor kiderült, hogy a vonzalom nem pusztán fizikai közöttük, a lányt ütni-verní kezdik, végül Ferenc Debrecenben gyógyíttatta. Kazinczy Ferenc válogatott művei. Bp. 1960. Szauder József: Bevezetés. LVI.p.

⁴⁷ Ratio Educationis. Ford. Mészáros István. Bp. 1981.

⁴⁸ Mészáros István: Az iskolaügy története Magyarországon. 996-1777. 536. Ugyanitt az a megállapítás is szerepel, hogy nem tudjuk, mi lett Maróthi György javaslatainak sorsa...

⁴⁹ G.Szabó Botond: i.m. 54-55. és a 273. jegyzetpont.

⁵⁰ Az eskü szövegét lásd: G. Szabó Botond: i.m. 308-309.

számos eleme, köztük a napóra készítés is.⁵¹ A Kazinczy joggyakorlatának utolsó évében, 1781-ben született tanulmányi rendelkezés szerint⁵² a debreceni tanároknak megtiltották a különféle illusztris szerzők szavainak közönséges felolvasását. (Hasonló tanári módszerekre Kazinczy is panaszkodott Patakon.⁵³) A tárgyalt művet ezután részleteiben is meg kellett világítani, megmagyarázni azok összefüggéseit. Sinai Miklós professzor kétségbeesítően terjengős módszereire tekintettel az előljárók arra is felhívták a figyelmet, hogy a történelem tanítói ne csak eseményekkel és kronológiával tömjék a deákok fejét, ítélőképességüket is fejlesszék, a történetek okait és összefüggéseit is vizsgálják.

A teológiai oktatás részleteiről idő hiányában nem szólhatok, mindenesetre a 18. századi iskolai törvények azt a gyakorlatot rögzítik, hogy a debreceni professzori állás üresedése esetén mind a négy egyházkerület jelölt professzort.⁵⁴ (Bizonyos, hogy ez az eljárás sem a Kollégiumok közötti különbségeket erősítette...)

A téma számos vonatkozása, így többek között a Debrecenben használt tankönyvek kérdése önálló előadást érdemelne. Ha némi összegzéssel mégis tartozom, említést érdemel egyrészt az a tény, hogy a Kollégium a helyi nyomdának köszönhetően az átlagos iskoláknál lényegesen jobb helyzetben volt: latin és magyar ABC, katekizmus, erkölcstan, latin nyelvkönyv és a különböző auktorok a 18. század folyamán több tucat alkalommal jelentek meg Debrecenben. Gyakran megtörtént, hogy néhány tankönyvből a „Togata Ifjúságnak resolváltattott egy-egy exemplar ingyen,” a helyzet mégis távol volt az optimálistól. Csaknem a század végéig alkalmazták a diktálás módszerét, míg ezt az 1792-es egyházkerületi közgyűlés kifejezetten be nem tiltotta.⁵⁵ Igen jelentős volt a Nagykönyvtárban olykor sokszáz példányban árusított európai szerzők műveinek szerepe is, köztük a wittenbergi Weidler, vagy leideni newtoniánus szerzők (Musschenbroeck és mások) könyvei már a század negyvenes éveitől feltűntek, amikor Debrecenben felépült a kísérleti fizika előadóterme, azaz „Theatrum Physicum” néven a második Auditorium.⁵⁶ Nem meglepő, hogy az 1740-es évek debreceni nevelési reformjaiban felfedezhető minden lényeges elem, melyet Bél Mátyással kapcsolatban emleget a neveléstörténet, hiszen a debreceni professzor primárius saját gyermekét is Pozsonyba küldte „német szóra.” Mégsem közismert – vagy inkább Fináczy Ernő óta ismét feledésbe merült ez a kapcsolat. Forráskiadványomban húsznál több, Debrecenben évtizedekig használt hallei, zürichi, göttingeni evangélikus szerző nevét sorolom föl, köztük Heineccius, Hieronymus Freyer, Cellarius, Christian Wolff és Baumeister műveit.⁵⁷ (De használtak a Kollégiumban olyan, a Ratio Educationis által javasolt tankönyveket is, mint pl. Nieupoort római régiségtnani műve volt.) A „magyar szóra” Debre-

⁵¹ G. Szabó Botond: i.m. 383.

⁵² Uo. 369. 371.

⁵³ Kazinczy Ferenc: Pályám emlékezete. i.m. 28.

⁵⁴ A Debreceni Kollégium törvénye azért nevezhette az iskolát „az egész magyar református egyház veteményes kertjének” mert a valláspolitikai helyzet miatt a Dunamelléknek nem lehetett kollégiuma, a Tiszáninnent és a Dunántúlt pedig időnként megfosztották központi iskoláitól.

⁵⁵ G. Szabó Botond: i.m. 414.

⁵⁶ Uo.:51-53.

⁵⁷ Uo.: 62.

cenbe érkező Rummy Károly György arról is megemlékezett, hogy a Kollégium remek könyvtárát a diákság is kedve szerint használhatta, ezért az iskola nagy előnyben van az általa ismert evangélikus tanintézetekkel szemben.⁵⁸ Kirívó esetekről is tudunk: volt olyan esküdtdiák, akinek a kunyhójában egy tüzeset alkalmával 40 saját könyve mellett 34 könyvtári kötet is elpusztult.⁵⁹ Az olvasónaplók tanúsága szerint a század végén Rousseau Emilje és a Voyageur dictionnaire tartoztak a legnépszerűbb olvasmányok közé.⁶⁰

Kazinczy és Debrecen kapcsolatának alakulásáról elmondható, hogy az első éles véleménykülönbség 1788 táján, Kazinczy tankerületi inspektorsága miatt jelentkezett, a történet gyökerei azonban igen messzire nyúlnak.⁶¹ A debreceniek a Ratio Educationis⁶² után az ún. Normalis Nationalis Oskolákat is elutasították, iskoláik királyi direktor alá helyezését bizalom hiányában és a közélet valós tényei miatt egyaránt ellenezték. A Helytartótanács 1788-ban név szerint kérte azok listáját, akik az új normát ellenzik, (korábban többször is egész évi fizetésmegvonással és választáson kívül, katolikus szenátorok kinevezésével büntették Debrecent.) Ennek ellenére a teljes debreceni Konzisztórium aláírta, hogy a királyi küldöttség „ide többször ne fáradjon ... oskoláinkhoz való igaz jussunktól semmi részben el nem állunk.”⁶³ A Ratio Educationisszal és a királyi direktorokkal kapcsolatos ellenállást azonban fatális félreértés az államival és a „felvilágosulttal” szemben, az egyházi irányításhoz való ragaszkodásként értelmezni. A Tiszántúlon ekkoriban a „világi urak” kemény kézivezérlése lépett érvénybe. 1788-ban a „világi külső előljáróknak” az volt az egyik fő sérelme, hogy az új Norma szerint a szuperintendenstől függött az igazgatók és tanítók kinevezése, és ezt a tényt a Konzisztórium világi tagjai úgy értelmezték, hogy „meg sem hallgattatik az Eklésia, a’ melynek tulajdona az oskola.”⁶⁴ II. József őszinte szándékait illetően bizonyára igaza lehetett Kazinczynak, de az egyházpolitikai erőter megítélésével kapcsolatban Debrecen volt realista, amit a

⁵⁸ Uo.: 67.

⁵⁹ A Debreceni Református Kollégium története. Szerk.: Barcza József. Debrecen, 1988. 425. p. 186. jegyzet.

⁶⁰ A Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár Kézirattára R 73/1 2-5 és 73/2 2.5.

⁶¹ A Pályám emlékezetéből ismert, hogy Kazinczy József milyen lelkesedéssel fogadta Beleznay generális kezdeményezését a protestánsok új típusú érdekképviseletére vonatkozóan. Így járhatott a gyermek Kazinczy a patakiak nevében a Beleznay házban. Elsősorban a tiszántúliak voltak, akik néhány év után (egyes tervek kiszivárgása miatt) úgy ítélték meg, hogy a generális és munkatársa ingoványos terepre tévedtek. A debreceniek ugyanis az 1790. évi 26. cikkely elfogadásáig egyáltalán nem kívántak előmerészkedni a sáncok mögül, hiszen még 1779-ben is börtönöztek be református tanítót egyetlen evangélikus növendéke miatt (Lásd Kosáry Domokos:i.m.464.) Az udvar számára egyszerűsítette volna a helyzetet, ha nem a négy egyházkerülettel, hanem egyetlen főkurátorral tárgyalhat, Beleznay generálissal, és titkárával Bessenyei Györggyel (szintén Mária Terézia bizalmasával). A Beleznay ügy háttéréről: Liszky József: A bugyi konferencia és konvent. MPEI Figyelmező, 1876. 319-322. és Bessenyei György: A bihari remete. Debrecen, 1894. Széll Farkas előszava. III-XXXII.p.

⁶² A Ratio Educationisban a püspöki liceumok és papnevelő intézetek – protestáns megfelelőiktől eltérően - nem kerültek a tankerületi főigazgatóktól függő helyzetbe. A főigazgatók között nem volt egyetlen protestáns sem, és mivel a törvények önkényes átértelmezése generációk óta folyt, a személyükben elfogadható főigazgatókat bármikor ellenséges érzületűekkel lehetett felváltani.

⁶³ G. Szabó Botond: i.m. 75.

⁶⁴ G. Szabó Botond: i.m. 20.

Türelmi Rendeletben foglaltak kínos hátráltatásán kívül Kazinczy sorsa is kellőképpen igazol. A tankerületi inspektor ugyanis már a legelső kisebb politikai fordulat után elveszítette állását, melyet csak azzal a feltétellel tarthatott volna meg, ha katalizál.

Összegzőképpen elmondható, hogy Kazinczy gyermekkorától óta számtalanszor tartózkodott Debrecenben, debreceniek tucatjaival levelezett, rendszeres, sőt baráti kapcsolatot tartott velük. Itt élt a Kazinczy család ügyvédje, Nagy Gábor, és orvosa, Szentgyörgyi József is. Az iskolai inspektorság után a Debreceni Grammatika és a nyelvújítás körüli viták okozták a második törést.⁶⁵ A debreceniek nem helyeselték Kazinczy módszerét Csokonai életművének sajátos „gondozásában” sem, a költő síremlékének terve pedig az Árkádia-pörbe torkollott.⁶⁶ A város és iskolája mégis sokat köszönhet Kazinczy kezdeményezéseinek, többek között a botanikus kert vonatkozásában, de figyelemmel kísérte a helyi rajzoktatást,⁶⁷ a könyvtár ügyeit, és a város új épületeit is. Kazinczy reménysége azonban, hogy „lefარagódik az az alföldiség” Debrecen növendékeiről,⁶⁸ nem valósult meg. Kölcsey esetében sem, aki a „széphalmi mesternek” hódolva, fiatalságában elhatárolódott a debreceni diákköltészet tónusától, végső üzenete mégis határozottan eltér Kazinczy felfogásától: „a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni”⁶⁹ - azaz egy nagy magyar költészet csak saját kincseink alapján, a népdalra épülhet.

ABSTRACT

THE DEBRECEN COLLEGE AT THE TIME OF KAZINCZY'S STUDIES

The article makes an attempt to describe the Debrecen college in Kazinczy's time with keeping an eye on both Kazinczy's personality and the characteristics of other Calvinist colleges in the country. In comparing the colleges the author concentrates on the substantial and structural similarities in principles, methods, curricula, syllabi, laws, as well as in the outer and inner circumstances. Kazinczy stayed in Debrecen several times. He made correspondence and friends with dozens of

⁶⁵ A Mondolat ügy: Szentgyörgyi szelíd paródiáját a dunántúli Somogyi Gedeon fordította Zafir Czenciyt mardosó gúnyjá. Egy konkrét vitában egyébként tíz vitatott kérdésből öt esetében még Kazinczy is a Debreceni Grammatikának adott igazat.

⁶⁶ Szauder József előszava szerint Kazinczy több ízben, huzamosan foglalkozott Barthelemy Anacharsisával, ennek ellenére nem lehetetlen, hogy elkerülte figyelmét az ott szereplő definíció: kitűnő marhalegelő, amely főként a szamaraknak jó. Az ügyben inkább az tűnik érdekesnek, hogy Debrecenben voltak néhányan (mint Kis Imre salétrominspektor), akik francia. eredetiben olvasták az Anacharsist, és emlékeztek erre a jelentéktelen részletre. Schwartner Márton levele: „ennek utána Debrecen nem a magyar Árkádiában felkeressük már...” sem Kazinczy változatát támasztja alá. Sz. Kürti (Kazinczy és a debreceni művészeti élet, 103. p.)

⁶⁷ Nagyon tanulságos, hogy Kazinczy szinte közömbösen reagál a Kollégium első rajztanára, Kiss Sámuel remek portréira, ugyanakkor őszinte lelkesedéssel méltatja másolatait, melyeket bécsi múzeumokban hideg klasszicista márványszobrokról készített.

⁶⁸ Kazinczy Szentgyörgyi Józsefhez írott levelében a fiatal Kölcseyvel kapcsolatban reménykedett az alföldiség „lefარagódásáról.” Kazinczy levelezése: i.m. 1642. sz. VII.k. 207.

⁶⁹ Kölcsey Ferenc: Nemzeti hagyományok. = Kölcsey Ferenc válogatott művei. Bp, 1975. 276.

people residing in Debrecen. The study briefly describes the two major conflicts Kazinczy had, first as the local educational inspector, and second as a participant in the debates about neology. The Debrecen people did not agree with Kazinczy's way of treating Csokonai's oeuvre either. Still the town and its school owe a lot to Kazinczy, for example, in relation to the botanical garden, the way he paid attention to teaching art, to the matters of the library and the new buildings in town.

A KÁLVINI REFORMÁCIÓ ÉS A REFORMÁTUS EGYHÁZ SÁROS VÁRMEGYÉBEN

Sáros vármegye területén már a 16. század huszas és harmincas éveiben meghonosodott a reformáció, s így ez az országrész, Felső-Magyarország néhány többi vármegyével együtt azokhoz a területekhez tartozott, amelyeken az elsők között győzött Luther Márton tanítása. A reformáció gyors előrehaladása főleg a vármegye területén lévő szabad királyi városoknak köszönhető. A Pentapolis nevű városszövetséget alkotó öt szabad királyi város (Kassa, Eperjes, Bártfa, Lőcse, Kisszeben) közül három (Eperjes, Bártfa, Kisszeben) ebben a vármegyében található. Mindhárom város lakosai többségükben német nyelvűek voltak, és jelentős kiváltságokat élveztek. Ezek közé már a középkor óta a vallási és az egyházirányító előjogok tartoztak, úgy mint a szabad lelkészválasztás, a nemzeti prédikátorok tartása vagy a városi tanácsok beleszólási joga az egyházi ügyekbe. Tekintettel ezekre a tényekre is, a felső-magyarországi városokban már a századfordulón előfordultak olyan események, amelyek előre jelezték a reformáció érkezését. Így már az 1490-es években a városi prédikátorok erélyesen bírálták a bártfai szerzeteseket és magát a bártfai plébánost is. Még a reformáció előtt, 1522-ben az eperjesi városi tanács a teológiai konfliktus miatt megfosztotta állásától a helybeli plébánost.¹

Természetesen a városi német polgárok élénk és sokoldalú kapcsolatokat tartottak a német tartományokkal és érdeklődéssel követték az ottani eseményeket. Nem lehet tehát csodálkozni, hogy az elsők között éppen ők terjesztették az országban Luther Márton iratait, amelyeket szintén a városi származású diákok hozták a németországi egyetemekről. Már a wittenbergi eseményeket követő években olyan prédikátorokat választottak, akik tovább terjesztették a reformáció tanait. Az első prédikátor, aki a lutheri szellemben működött Eperjesen és Bártfán, Schusstel Farkas (Wolfgang) volt, aki azután, hogy Kassáról távozott, 1527-ben prédikátornak került Bártfára, ahol a következő évben a városi plébánossá választott. Ebben a hivatalban erélyesen elutasította a katolikus vallás fő elemeit, mint a miseszolgálat, a templomok díszítését, a szentek tisztelését és a bűnbocsánatok árusítását. Így éppen ezzel a prédikátorral van összekapcsolva Bártfa reformációja az 1520-as évek végén.² Ugyanabban az időben Kisszebenben is működött Szaniszló nevű lelkész, aki a várost reformációra vezette.³ Művét a 20-as évek végén Philadelphus

Antal folytatta, akit viszont a városi tanács elengedett, és a következő években egy anabaptista lelkészt alkalmaztatott.³ Eperjes polgársága 1531-ben jelentkezett a lutheri reformáció tanításához, ami két prédikátor, Bogner Mátyás és a már említett Philadelphus Antal érdeme volt.⁴ Így már az 1530-as évek elején mindhárom város a reformáció jelentős központjává vált Felső-Magyarországon.

A városokból tovább terjedt a reformáció a környező falvakba. Csak Bártfa összesen tizennégy falunak a földesura volt és néhány más falut Eperjes és Kisszeben is tartott a tulajdonában. A városi prédikátorok hatása alá a reformáció kezdetétől több nemesi család is került. Az új tanítás meghonosodása a nemesség körében már a század közepe előtt lehetővé tette a reformáció kiterjedését a vármegye majdnem egész területére (nagyjából az ortodox ruszinok lakta északi vidéken kívül).

A reformáció sikeres térhódításával napirendre került az új területi szervezet létrehozása. Ez Sáros vármegye területén az 1546. évi eperjesi zsinattal, az ország egyik első zsinatával, egy évvel az erdődi zsinat után, áll kapcsolatban. A zsinaton nemcsak az öt felső-magyarországi szabad királyi város képviselői voltak jelen, hanem a sárosi falusi parókiák és a szepesi városok követői is részt vettek. A zsinat fő céljának tekinthető elsősorban a katolikus egyház részéről érkező támadások elleni védekezés, a radikális irányzatok megakadályozása és az egység létrehozása a legszükségesebb teológiai, jogi és iskolai kérdésekben. A zsinat tizenhat végzést (kánont), úgynevezett sárosi cikkeket fogadott el, amely az új egyházi rendtartás alapvető szabályait tartalmazta. A vallás teológiai alapjának az Ágostai hitvallást és Melanchthon Loci Comunesét ismerte el. Az egyes kánonok a gyülekezetek életének legszükségesebb kérdéseivel foglalkoztak, úgy mint az Úrvacsora kiszolgálásával, az egyházszerkezet építésével, a lelkészválasztás rendjével, az iskolák vezetésével s fenntartásával, az egyházlátogatások végrehajtásával, a lelkészi jövedelem szedésével, stb.⁵ A zsinat eredetileg a lelkészek szentelését is elrendelte, ami azonban Oláh Miklós erős elutasítása után nem valósulhatott meg. A zsinat egyik fő eredménye az új egyházszerkezeti egység létrehozása volt. Az öt felső-magyarországi szabad királyi város területén létrehozott az öt-városi esperesség, amelybe viszont a vidéki egyházak is tartoztak. Az első esperesnek Radácsi (Radasinus) András bártfai pap választottott.⁶

Három év múlva, 1549-ben ez a vármegye (vagy inkább a területén lévő városok) egy másik rendkívül fontos esemény folytán belépett a magyarországi reformáció történetébe. A felső-magyarországi városok Ferdinánd király felhívására kénytelenek voltak bemutatni a hitvallási cikkeket. Az öt szabad királyi város városi tanácsai erre saját hitvallásukat, a Confessio Pentapolitanát, dolgoztatták ki. Ennek az első magyarországi lutheri hitvallásnak a legvalószínűbb fő szerzője, Stöckel Lénárd, a bártfai gimnázium rektora volt.⁷ A tizenkilenc cikkelyből álló hitvallás az Ágostai hitvalláson alapult, amiből a szerzők kihagyták a pápát és a római egyházat támadó részeket, s így nem is a katolikusok ellen, mint inkább az anabaptisták és a szakramentáriusok (zwingliánusok) ellen irányult. A Confessiot később mind a király, mind az esztergomi érsek fogadta el, és tíz év múlva mintájául szolgált a következő lutheri hitvallásnak, a bányavárosi hitvallásnak.⁸

A Confessio Pentapolitana és a sárosi cikkek a 16. század második felében irányították a vallási életet nemcsak a Pentapolis városaiban, hanem a sárosi vidéki gyülekezetekben is. Így az egyházi élet és a reformáció további fejlődése Sáros vármegye területén szilárd kereteket kapott. Emellett a városi tanácsok is szigorúan felügyelték a vallás tisztaságát, és a legkisebb gyanú esetében is leveleztek a wittenbergi teológusokkal (főleg Melanchthonnal).⁹ A tanácsok, amelyek az öt, városi esperest s a többi lelkészt is irányították, a vidéki lutheri gyülekezetek vallási fejlődését is befolyásolták.

Természetesen ilyen helyzetben csak nagyon nehezen honosodhattak meg ezen a területen a svájci reformátorok tanításai. Zwingli, s később Kálvin követői ezen a területen csak titokban a kriptokalvinizmus formájában hirdethették nézeteiket. A városok közül először Kassán jelentek meg a kálvini szellemben működő prédikátorok. Dévai Bíró Mátyás után, az 50-es években Szegedi György is megfordult a városban, akinek szintén el kellett távoznia ugyanúgy, mint Károly Andrásnak a 80-as években.⁹

Ez a kriptokalvinizmus azonban a többi városban is elterjedt, nemcsak mindig a magyar, hanem a német vagy szlovák nyelvű polgárok között is. Így 1586-ban az eperjesi zsinaton a városi követek a kriptokalvinizmus miatt Piltz Gáspárt ítélték el.¹⁰ Hasonlóan 1593-ban Sauter, eperjesi lelkész a zsinaton megtámadta Mylius János, lőcsei rektort. A konfliktus tovább folytatódott, Mylius oldalára a Thököly által támogatott Lám Sebestyén, késmárki lelkész állt, ellene viszont Horváth Sztancsics Gergely lépett fel.¹¹

Ilyen helyzetben volt az alakuló református egyház a 16-17. századi Felső-Magyarországon. Noha a kálvini reformáció már a 16. század közepén győzelmesen terjedt a Tisza mindkét partján és a Dunántúlon, az északi és az észak-nyugati vármegyékben megállították a szigorúan szervezett lutheri egyházszerkezeti egységek.¹² Így ott a század végétől csak az ún. kriptokalvinizmus alakjában jelenhettek meg a kálvini tanítás elemei a lutheri gyülekezetekben. Ezekkel a Melanchthon Fülöp hatása alatt álló prédikátorokkal heves vitákban álltak a lutheri teológusok, a városi tanácsok nem egy esetben megfosztották őket hivatalukról, s ahogy láttuk, a nyílt vagy titkos kálvinistákkal olyan nagyhirű prédikátorok is harcban álltak, mint Stöckel Lénárd vagy Sztanchich Horváth Gergely. Főleg a szabad királyi városokban és az azok befolyása alatt álló vidéki gyülekezetekben az egyházi hatóságok szigorúan őrizték a vallási életet.¹³ A kálvini egyház követői évtizedekig küzdöttek a szabad vallásgyakorlatuk engedélyezéséért, ami csak a külső hatalom beavatkozásával valósulhatott meg. Így Kassán Bocskai István, majd véglegesen I. Rákóczi György fejedelem hadserege lehetővé tette a református gyülekezet kialakulását.¹⁴

Annak ellenére, hogy helyi szinten nem egyszer együttműködtek mindkét protestáns egyház tagjai, ami kivételesen az egyház-igazgatási egységhez is elvezethető, mint a 16. század végén Dunántúlon¹⁵ vagy a következő században a zempléni református esperességben,¹⁶ az evangélikus-református viszonyt a 17. század utolsó harmadáig jellemezte az ellenségeskedés. Ez sokszor a teológiai vitákban és konfliktusokban nyilvánult meg, miközben a lutheri egyház tovább őrizte területét a kálvini reformáció térhódítása ellen. Jelentős fordulópontra a hazai protestantizmus fejlődésében a század utolsó harmadában következett be, amikor a pozsonyi vér-

törvényszékek után, az ún. gyászévtizedben, mindkét protestáns egyház tagjai egyformán ki voltak téve a kemény vallási üldözésnek.¹⁷ Így a közös sors megcsendesítette a vallási viszályokat, mindkét egyház együttműködni kezdett a megmaradás érdekében, s tagjaik együtt fogtak fegyvert a kurucok és Thököly Imre felkelésében. Sajnos akkor is lehetett találkozni a lutheri intolerancia megnyilvánulásaival.

Így tehát érthető, hogy a kálvini reformáció Sáros vármegyében csak nagyon nehezen fogadtatott el. Az esperesek, a nagytekintélyű városi német parochusok és a városi tanácsok nem tették lehetővé a református prédikátorok működését. Ennek ellenére azonban néhány faluban a kálvinista nemesek pártfogása alatt létrejöttek a református gyülekezetek. Egyetlen szabad királyi város, ahol a hosszú küzdelem után kialakult egy rövid életű kálvini egyház, Eperjes volt. Itt nagyobb számban élt a magyar nemesség és polgárság.

A szlovák evangélikus egyháztörténeti irodalom és világi történetírás szerint Sárosban nem létezett semmilyen református anyaegyház.¹⁸ A valóság azonban más volt, ezen a területen is működött református egyház a 16-18. században, csak a kisebbségi helyzetben. Arra az eredeti források is rámutatnak, hogy ezek azonban nagyon kis számban maradtak meg, és rendkívül hiányosak. Az összesen húsz gyülekezet közül részletesebb információkkal csak a legrövidebb életű, eperjesi református gyülekezetről rendelkezünk.

A 16. században Sáros vármegye területén a következő református anyaegházak működtek: (Sáros)Szentmihály, Ásgúth, Kende, Sebes, Ternye, Komlóskeresztes, Szentpéter, Tótselymes, Tölgyszék, Szedikert, Deméte, Kapu, Somosújfaló, Lapispatak, Sóvár, Finta, Csalfalu, Kisszilvás és Nagy Sáros, számos leányegházzal (Mocsármány, Enyicke, Nagyszilvás, Komlós, s mások). E gyülekezetek nagy része vagy a többségi lutheri egyházakba olvadtak be, vagy áldozatai lettek a 17. század elejétől induló rekatalizálásnak. A 17. század második felében viszont még megmaradtak: Nagy Sáros, Balpataka, Tótselymes, Somos, Ásgúth, Nagyszilvás, Szedikert, Ternye, Szentpéter és Mocsármány.¹⁹

Az erős lutheri egyházszervezet jelentős központokkal három vármegyei szabad királyi városban ugyan nem tette lehetővé a kálvini reformáció előrenyomulását Sáros vármegye területén, ennek ellenére azonban a 16. század második felében ott is mindösszesen húsz református gyülekezet keletkezett, szlovák és magyar hívőkkel. Jelentős szerepet ebben a folyamatban kétségkívül a sárosi magyar nemes családok, az említett falvak földesurai játszottak. Ilyen családok voltak például: Kapu, Soós, Úsz, Darholcz és mások. A sárosi református gyülekezetek jelentős jótévedőinek említették pl. Forgách Zsigmondné, Sellyei Balog János, Madarasi János, Tarcsai János vagy Berethi István.²⁰ Egy közülük, Darholcz Kristóf Fintáról, magyarra fordította, s kiadta Tolnai Dali János „Novissima Tuba” című művét.²¹

A kálvini gyülekezetek először a sárosi evangélikus, azaz lutheri esperesség egyházigazgatása alá tartoztak.²² A 17. század elején azonban felszabadultak a városi esperes befolyása alól, és önálló református esperességet hoztak létre. Így ezek a Sáros megyei kálvini gyülekezetek 1609-ben létrehozták a sárosi református esperességet, amely része lett a Tiszáninneni Református Egyházkerületnek.²³ Az egyházkerületet keletkezése idején állítólag 20 anyaegyház alkotta, többségük viszont több ok miatt nem élt tovább néhány évtizednél.

A Sárosi Egyházmegye mint a kerület legkisebb esperessége nem rendelkezett teljes esperességi jogokkal. Ami talán a legfontosabb, esperese nem ordinálhatta az új lelkészeket, hanem a jelölteket átküldte az ordinációra a szomszéd esperességekbe, a Kassa völgyibe (abaújiba) vagy a zemplénibe. Így 1630-ban a kerületi zsinaton Sátoraljaújhelyen Abanyi János sárosi esperes három lelkészjelölt beiktatását kérte (Somosi Mártont Szentpéterre, Mohácsi Jánost Ternyére és Mosotzki Mihályt Nagyaszilváásra).²⁴ A sárosi esperesség azonban, mint a legkisebb és a nem teljes jogú egyházmegye nem létezett sokáig, mindössze 1644-ig, amikor a maradó sárosi anyaegyházak és leányegyházak bekebeleztek a Kassa völgyi esperességbe.²⁵ Utána Tolnai János, abaúji esperes esküvel kötelezte a sárosiakat a maga felügyelete alá, és magához vitette az esperesség pecsétjét, ládáját és levéltárát.²⁶ Az addig önálló sárosi esperesség élén ezek az esperesek álltak: Szentgyörgyi András tölgyeszéki lelkész, Abani János somosi parochus és Losonczy S. Orbán lapispataki lelkész.²⁷ Az egyesülés után egy ideig a volt esperesség élén saját társesperes (konsenior) állt. Az első társesperes Somosi Márton lett, utána Szerdahelyi Benedek töltötte be ezt a hivatalt.²⁸

A század második feléig már jelentősen csökkent a református gyülekezetek száma Sáros vármegye területén, később a kisebb létszámú egyházak többsége nem élte túl az első rekatolizálási hullámot. De nemcsak a megújult katolikus egyház és az állami hatalom veszélyeztette a református gyülekezeteket Sáros vármegyében. Még majdnem az egész 17. század folyamán a legnagyobb veszélyt jelentette számukra a vármegye területén uralkodó evangélikus egyház. Már a század első felében több helyen konfliktusba kerültek a kálvinista prédikátorok és hívők a lutheri lakossággal, s földesuraival. Néhány esetben a református nemesek vagy lelkészek segítséget kértek a vármegyétől.

Így 1644 áprilisában Rákóczi György, erdélyi fejedelem Szerencsről írt levelében kinevezte a református prédikátort a szentpéteri anyaegyházba.²⁹ Valószínűleg nem a helyi földesurak egyetértésével, mert a lelkész bejövetele ellenállást váltott ki a lakosság körében, amivel a vármegye ugyanazon a közgyűlésen foglalkozott.³⁰

A század közepén két évig húzódott a reformátusok és az evangélikusok konfliktusa Budaméren. A vármegye 1656 nyarától többször tárgyalta ezt a problémát, amelynek megoldására egy bizottságot is nevezett ki Barna György, Ibrányi István és két Keczer képviselőben, s végül 1657 áprilisában jutottak döntésre. Annak értelmében azután a templom, a harang és a temető a két gyülekezet által használtatott, a vasárnapi istentiszteletet felváltva tartották, a templomi vagyont közösen használták, a templomi kassza úgyszintén közös volt, az egyházi jövedelmet két részre osztották, a személyi járandóságot a hívők saját lelkészüknek szolgáltatták, mindkét gyülekezet saját gondnokot választott, s közülük az idősebbik őrizte a templom kulcsát, amelyet évente egyszer kérhettek a hívők a bíró és a gondnok választására. Ezeket a határozatokat 12 Ft-nyi bírság terhe alatt mindkét fél köteles volt betartani.³¹

A következő évben, 1658-ban egy hasonló konfliktusba kerültek a kálvinisták Komlóson és Ásgúton az ottani földesurakkal. Az üggyel ismét foglalkozott a vármegye, amely a közgyűlésen egy bizottságot nevezett ki a dolog kivizsgálására.³²

A következő évtizedben, 1665-ben perbe kerültek a reformátusok az evangélikusokkal Kendén, az egyházi jövedelmek miatt. Ez a konfliktus is a vármegye elé került, amely szintén egy bizottságot nevezett ki megoldására.³³

Közvetlenül az erőszakos rekatolizálás előtt, 1670-ben egy újabb kálvinista-lutheránus konfliktus alakult ki Sárosban: Ásgúton és Lapispatakán. A reformátusok és az evangélikusok nem tudtak megegyezni a templom, az egyházi jövedelmek és a temető közös használatáról. Ezzal is a vármegye foglalkozott közgyűlésén 1670 márciusában. Abaúj vármegye javaslatát fogadták el az ügy megoldására. Azon a közgyűlésen, amelyen egy bizottságot neveztek ki az ásgúti vallási konfliktus megoldására, a bizottság tagjaként Kapy Gábor, Újfalussy Zsigmond és Úsz János vettek részt.³⁴

Sokkal nagyobb csapás azonban a sárosi reformátusokat a rekatolizálás oldaláról érte. Még a gyászévtized előtt több templomát elveszítette az egyház. A pozsonyi vértörvényszéken is jelen volt egy sárosi lelkész, Szádi András nagysárosi pap.³⁵ Az egyetlen új gyülekezet, amely a következő időszakban keletkezett, az 1707-ben alapított eperjesi református anyaegyház volt. A következő években, a Rákóczi szabadságharc után csak három református anyaegyház maradt Sáros vármegyében: Somos, Ásgút és Deméte, miközben Ásgúth leányegyházaiaként szerepelt Szedikert, Ternye és Eperjes.³⁶

Az utolsó, a szatmári béke utáni időszakban még létező sárosi református gyülekezetet az 1713. és az 1714. évi egyházlátogatási jegyzőkönyvek jegyezték fel. Az első vizitálás, amelyet 1713 januárjában Zemlényi Ferenc abaúji esperes hajtott végre, öt református egyházközséget tartott számon a vármegye területén: Somost, Ternyét, Szedikertet, Eperjest és Ásgútot. Sajnos feljegyzései túl szerények ahhoz, hogy részletesebb képet szerezhessünk egyházi életükről és belső szervezetükről. A somosi lelkész annak idején Kígyósi Sámuel volt, akit a hívők dicsérték, s ő is dicsérte a falu népét. Az egyházközségben szigorú fegyelmet tartott. Az ottani református templomban őriztek egy ezüst kelyhet, egy ezüst tányért, három úrasztali terítőt, három palástot és három énekeskönyvet. Deméte és Szedikert az ásgúti anyaegyház leányegyházai voltak. Deméte patronusa Úsz Gábor, Szedikerté Kapy Gábor volt. Szedikerten akkor más földesurak, Megyeri András és Sztankay László, elfoglalták a templom földjeit. Az ásgúti anyaegyház élén, amelyet több más, név szerint fel nem sorolt leányegyházzal vizitáltak, Lévay István állt, akit a hívők dicsérték. Egyik leányegyházaként Eperjes is említettett, de egyéb adat nélkül.³⁷

A következő évben, 1714-ben ismét Zemlényi Ferenc, abaúji esperes vizitálta a kerület egyházait. Sáros vármegye területén akkor három gyülekezetet jegyeztek: Somost, Ásgútot és Demétét. Somoson és Ásgúton ugyanazok a prédikátorok szolgáltak, mint az előző évben, s mindhárom egyházban a hívők dicsérték a lelkészeket, további információkat azonban az egyházlátogatási jegyzőkönyv nem tartalmaz.³⁸

Az 1725-29-es összeírásban az abaúji esperesség keretében már csak két sárosi református anyaegyház találtatott: Ásgúth négy leányházzal (Ternye, Deméte, Szedikert, Szilvás) és Somos két leányegyházzal (Mocsármány és Szentpéter). A somosi lelkész Kígyósi Sámuel, az ásgúti prédikátor Beszerményi Mihály volt. Ugyanabban az időben még Tótselymesen és Komlóson is éltek a reformátusok, de

egyházszervezeti egység nélkül.³⁹ A század végéig azonban ezek is megszűntek, s így a 19. század végéig nem létezett Sáros vármegyében semmilyen református gyülekezet.

A sárosi református gyülekezetek belső életéről, nagyságáról s fejlődéséről szinte semmilyen adat nem maradt meg. Legtöbb információ a legfiatalabb és a legrövidebb ideig létező gyülekezetéről áll rendelkezésünkre, az eperjesiről. Nincsenek adatok arról, mióta éltek a városban Kálvin János hívei. Lehet viszont feltételezni, hogy a 17. század 40-es éveiben, a kassai református anyaegyház alapítása után, Eperjesen is megerősödtek a helybeli református polgárok vagy nemesek. Ugyanakkor a század második negyedében jelentősen megnőtt a magyar polgárok száma, akiknek 1642-1647-ben a város az új magyar evangélikus templomot építette. Éppen köztük lehettek a kálvinizmus első eperjesi követői. A lutheri városi tanács azonban ugyanúgy szigorúan őrizte a város vallási életét, és nem tette lehetővé a másik protestáns egyház működését. Tanúskodnak erről azok az események is, amelyek össze vannak kötve a Comenius tervezett működésével a városban.

Az eperjesi evangélikus egyház vezetéséből és a helyi humanista evangélikus gimnáziumból indult a kezdeményezés a nagyhírű pedagógus megnyerésére városuk számára. Comenius a század közepén kétszer állt meg a városban. Először 1650-ben, amikor Lorántffy Zsuzsanna és Rákóczi Zsigmond meghívására utazott Sárospatakra, hogy átvegye az ottani Református Kollégium vezetését. A néhány napig tartó látogatás alatt, amikor Klobusiczky Andrásnak, a Rákóczi birtokok gondnokának vendége volt, megismerkedett a nagyszínvonalú városi iskolával. A gimnáziumi tanárok az eperjesi iskolában is szívesen látták volna, de ezt a városi tanács és Madarász Márton, az akkori magyar evangélikus prédikátor szigorúan elutasította.⁴⁰

Comenius 1655-ben, a pataki Kollégiumból való távozásakor meglátogatta Eperjest. A híres rektort annak idején két híve és volt tanítványa hívta meg a városba: Sartorisu (Schneider) János eperjesi német evangélikus lelkész, és Curiani György, a gimnázium addigi konrektora, az új magyar evangélikus lelkész. Ennek a két személyiségnek (és valószínűleg több polgárnak is) nagy befolyásuk ellenére sem sikerült azonban meggyőzni a város vezetőit Comenius rektorra választásának szükségességéről.⁴¹ A kezdeményezés, amely kétségkívül nagy hasznot hozott volna az egész városnak, ismét nem valósulhatott meg. Az eperjesi evangélikus parókia vezetői és a városi tanács számára nem Comenius európai pedagógiai elismertsége volt a legfontosabb. Döntő szerepet véleményükben teológiai okok játszottak. Comenius, mint a református egyházhoz közeledő Cseh Testvér-egység utolsó püspöke, nem volt elfogadható a szigorúan lutheri, ortodox eperjesi egyház rektoraként. Ő maga sem titkolta a lutheri ortodoxia elleni kifogásait, s Eperjesen is nyíltan kijelentette, hogy a reformátusok „sokkal vallásosabbak voltak a lutheránusoknál.”⁴²

Igy a református polgárok és nemesek Eperjesen a 17. század közepétől működtek anélkül, hogy rendes egyházi gyülekezetet alapítottak volna. Valószínűleg (mint a katolikus polgárok is) csak a magánházakban találkoztak, és az istentiszteletekre a környékbeli prédikátorokat hívták. Ezt is felügyelte a városi tanács, és lehetséges, hogy éppen a nem engedélyezett református istentiszteletek megtartásáért

lépett fel szigorúan 1662-ben Kiss Ádám kassai református prédikátor ellen, „a város jogainak megsértése miatt.”⁴³

A református gyülekezet Eperjesen tehát a „gyászévztizedig”, de a Thököly-felkelés kitörése után sem alakult meg. Sőt, sajnos akkor is lehetett találkozni a lutheri intolerancia megnyilvánulásaival. Ennek egyik bizonyítéka lehet az alábbi okirat az eperjesi (sárosmegyei) levéltárból:

„Tekentés Nemes Vármegye csak ezért kellett Nagyságtokat s Kegyelmeteket ez alázatos Suplicationk által meg találtunk mivel Isten eő Felsege minket fel indítván maga dűcsőségének elő mozdítására, és ebben az helybe beállítására közinkben. Ez méltó kívánságunknak pedig boldogabbúl és nagyobb mértékben való végben vitelének okáért, kérjük alázatosan Nagyságtokat s Kegyelmeteket, hogy az Istenes kívánságunkat méltóztassék respectusban venni. És Nemes Vármegyének Nemes Ország Gyűlésére választott követeinek Instructiojokban adni, ilyen punctumokban, hogy ebben az Városban Vallásunknak Szabados Exerticiuma ahhoz való helyel harangszó temetési kereszletetessel edgyütt adatassék. Hogy mind Istentől előnkben állítatott Kegyelmes Fejedelmünknek mind eő Nagysága mellett fegyvert viselőviézeknek s számos esztendőnkűl fogva való bujdosásinak szám-kivettetések sokaknak vérek kiontások, minekünk is egész Országostól való Istennek dűcsősége hazánk szabadsága mellett való hadakozásunknak gyümölcse mutatodjék meg mi közöttünk is ebben az helyben. Mely Nagyságtok s Kegyelmetek hozzánk megmútatandó, jó akarattyában, semmit nem kételkedvén, köteles kész szolgálattára ajánlyuk edgyen edgyen magunkat Nagyságtoknak s Kegyelmeteknek.

Anno Domini) January 1683

Nagyságtoknak Kegyelmeteknek kész szolgálái, Nemes Eperjes Városában Lakozó Helvetica Confession lévő Nemes és Concivis rendek.”⁴⁴

Így a városban, amely a kurucok kezébe került (1682 augusztus 17-én), és amelyben már néhány nap múlva ismét hatalomhoz jutottak az evangélikus polgárok, a lutheri városi tanács újból szembeszállt nemcsak a katolikusokkal, de a református testvérekkel is.

A kurucpárti református polgárok és a Sáros megyei nemesek viszont nem voltak hajlandók továbbá túrni a lutheránus többség diktátumát, és nemcsak a vármegyének, hanem magának Thökölynek is panaszkodtak. Igyekezetük végül sikeres lett. Valószínűleg a fejedelem kezdeményezésére a következő években normalizálódott a két vallás viszonya, és már 1684-ben szolgált Eperjesen református prédikátor. A prédikátort úgy, mint az evangélikus lelkészeket, attól fogva a városi tanács fizette.⁴⁵ A templomot viszont a református polgárok még nem építették, és valószínűleg továbbra is valamelyik polgárházban gyülekeztek.

Az eperjesi reformátusok békés együttélése az evangélikus többséggel fennállt a következő években is, legalábbis a Thököly-felkelés végéig. 1685.szeptember 11-én, a hosszú ostromlás után elfoglalta a várost Schulz Bálint generális, a vallási viszonyok azonban még a következő és végéig nem változtak meg. Feltehetően a helyi reformátusok is élvezték a vallásszabadságot. A helyzet azonban 1687 elején jelentősen megváltozott. Az ideiglenes vallásszabadságnak véget vetett a gróf Csáky

István felső-magyarországi főkapitány által vezetett bizottság. Ez a „Comissio Csakyana” 1687. január 7-én jött létre Eperjesen, ahol elkobozta mindhárom evangélikus templomot, a Kollégiumot, a parókiát és a régi iskolaépületet. Az evangélikus egyház számára a soproni vallási cikkek értelmében, telket jelölt ki a Felső Hustákon (külváros) az új templom és iskola építésére.⁴⁶ Mivel a bizottság nagy felháborodást keltett a polgárok között, az egyház vezetése elutasította a kijelölt külvárosi helyet, és az evangélikus polgárok továbbra is egy belvárosi polgárházban tartották az istentiszteleteket.⁴⁷ Azt viszont már néhány hónap múlva el kellett hagyniuk és a Csáky-bizottság által kimért telket nem is kapták vissza. Közben az elkobzott egyházi épületeket a jezsuiták, a minoriták és a katolikus plébánia kapta meg. Ebben a helyzetben az evangélikus polgárok Bécsbe küldték Seredi János polgártársukat, aki a következő hét évben igyekezett telket szerezni a templom- és iskolaépítésre mind a három eperjesi evangélikus nemzetiség számára, mind a helyi reformátusoknak. Seredi azonban hiába törekedett, tárgyalt az országgyűlési követekkel, a nádorral, az országbíróval és az uralkodóval is, végül 1694-ben siker nélkül, jött haza.

Így a reformátusok Eperjesen, hasonlóan az evangélikusokhoz, 1687-től 1704 végéig a szabad vallásgyakorlat lehetősége nélkül maradtak. Változást csak a Rákóczi szabadságharc eseményei hoztak. Amikor 1704. december 4-én a majdnem egy évig tartó ostromlás után bevonultak a városba a kuruc csapatok, a katonákkal együtt az evangélikus lelkészek is érkeztek, köztük valószínűleg a református prédikátor is. A régi, katolikus polgárokból álló városi tanács vonakodott engedélyezni a protestáns istentiszteleteket, és csak a fejedelmi biztosok közbelépése tette lehetővé az evangélikusoknak a városi vendéglő és egy polgárház használatát, a reformátusok pedig a sóvári Soós István házában gyülekeztek.⁴⁸ Soós István patrónusa volt az itteni kisszámú református gyülekezetnek, amely főleg a városban lakó nemesekből és magyar polgárokból állt. Az ő udvari prédikátora, Rimaszombati Kazai János lett a gyülekezet első lelkésze.⁴⁹

Nagy reményekkel nézett a kis eperjesi református gyülekezet a szécsényi országgyűlésre, amely a három bevett vallás szabadságát elfogadta. A következő hónapokban azonban újból küzdenie kellett a helyi evangélikusok vallási intoleranciájával. Az országgyűlésen felmerült az eperjesi reformátusok ügye, akik szintén saját templomot vagy legalább építési telket követeltek. Az evangélikus rendek azonban összefüggésbe hozták az eperjesiek ügyét a losonci evangélikusok kérvényével, akiknek a református városi tanács nem akarta engedélyezni a templom építését.⁵⁰ Így az országgyűlés vegyes vallási bizottsága, amely 1705 október végén meglátogatta Eperjest, csak az evangélikus és a katolikus egyház között osztotta el az egyházi épületeket.⁵¹

Mivel a következő hónapokban sem oldódott meg az eperjesi-losonci kérdés, és a reformátusok erélyesen követelték törvényes jogaiknak elismerését, az eperjesi városi tanács 1706. áprilisában levéllel fordult a fejedelemhez, kérve tőle a probléma megoldását.⁵² Maga a fejedelem 1706. júliusában az Érsekújváron tartott szenátusi ülésen Galambos Ferenc, szatmári kapitányt bízta meg a losonci evangélikusok ügyének elintézésével, és Berthóti Ferenc, szenátort az eperjesi reformátusok kérésének teljesítésével.⁵³ Ők sem tudtak viszont érvényt szerezni a fejedelem ren-

delésének. Eperjesen 1707-ben feltehetően jelentősen megnőtt a reformátusok száma a nagyszámú „exulánsok” következtében, akik a nyugati vármegyéből és Erdélyből menekültek a császári hadsereg előtt. Így a probléma továbbra megoldhatatlan maradt, és a következő év februárjában Rákóczi újból és szigorúbban elrendelte mindkét város ügyének mihamarabbi elintézését.⁵⁴ A fejedelem határozott közbelépése következtében újból érkeztek a városba a vallási biztosok, a katolikus Bornemissza István, a református Becskeházi Zsigmond és az evangélikus Görgey Imre, akik 1707 tavaszán kijelölték a református gyülekezetnek a régóta várt telket a templom építésére. A 16 öl széles és 50 öl hosszú telek az akkori Tót (később Magyar, ma Szlovák) utcán terült el.⁵⁵ Ezzel azonban nem ért véget az eperjesi reformátusok küzdelme a szabad vallásgyakorlatért. A városi tanács továbbra sem engedte a telek elfoglalását és a templom építését, amire a reformátusok az ónodi országgyűlésnek panaszkodtak.⁵⁶ Az országgyűlés újból elrendelte a vallási sérelmek orvoslását, s így az eperjesi református gyülekezet is megkezdte a fatemplom építését, miközben 1708 januárjában a losonciak ügye is megoldódott.⁵⁷

Így 1708-ban épült a város keleti részében a kis református fatemplom. Első prédikátor a már említett Rimaszombati Kazai János volt, aki 1709-ig működött Eperjesen. Helyére Németi P. János, a volt tábori prédikátor jött, aki a következő évben a nagy pestisjárvány áldozata lett. A város utolsó református lelkésze Zemlényi Ferenc, későbbi kassavölgyi esperes volt.⁵⁸ A templom és a gyülekezet 1711 nyaráig működött.

Közben 1710. november elején Wirmond generális kezdte Eperjest ostromolni, a város azonban nem vállalta a hősi ellenállást, és rábírta az utolsó kuruc parancsnokát, Bagossy László ezredest a kapitulációra. Annak alapján Eperjest december 10-én megszállta a császári katonaság.⁵⁹ A következő napokban átadták ugyan az evangélikusok a katolikus plébánosnak a Szent Miklós plébániatemplomot, a reformátusok helyzete azonban nem változott. A következő év elejétől viszont a hatóságok többször figyelmeztették a városi tanácsot, hogy a vallásügyet vissza kell állíttatni a soproni törvénycikk keretébe. Az evangélikusok ellenálltak egészen szeptember 30-ig, amikor a királynő rendelete után Pálffy János nádor szigorúan megparancsolta nekik a belvárosi épületek átadását, megerősítette a kijelölt telket az új templomok s iskola építésére a nyugati külvárosban. Mivel a megszállt helyen nem állt semmilyen használható épület, a téli hónapokban megengedte az evangélikus gyülekezetnek a református fatemplom használatát.⁶⁰ Így paradox módon az evangélikus polgárok a reformátusokkal együtt jártak abba a templomba, amelynek építését olyan erősen akadályozták. Ez azonban nem tartott sokáig. A visszatért jezsuita szuperior nem volt hajlandó kibékülni a belvárosi protestáns templommal, és annak elkobzását és szétszedését követelte. Ez meg is történt 1711. december 14-én. A református fatemplom anyagából a következő években ugyanazon a helyen épült a katolikus kórház, amelynek épülete máig létezik.⁶¹

A templom megsemmisítésével véget ért a rövid életű, létéért sokáig küzdő eperjesi református gyülekezet is. A pestisjárvány alatt megtizedelt református közösség nem volt már képes az újrászerveződésre, és a 18. században csak az egyes polgárok vagy nemesek vallották a református vallást. Az új református gyülekezet,

mint a missziókör csak a 19. század végén, a századfordulón alakult ki több mint 500 hívővel.

Jegyzetek

1 BODNÁROVÁ, Miloslava: Reformácia vo východoslovenských slobodných kráľovských mestách v 16. storočí. In: Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí (Ed. Uličný, F.). Prešov 1998, 24-25. l.

2 Uo, 26. l.

3 Uo, 27. l.

4 Uo, 28. l.

5 Uo, 28. l., KVAČALA, Ján: Dejiny reformácie na Slovensku. Liptovský Svätý Mikuláš 1935,

6 Bodnárová, M.: i. m., 28. l., Kvačala, J.,

7 HAJDUK, Andrej: Tri vyznania viery na Slovensku. KVAČALA, Ján: Dejiny reformácie na Slovensku. Liptovský Svätý Mikuláš 1935, 69-70. l.

8 Uo.

9 A városi tanácsok nagy gondot fordítottak arra, hogy parókiáit a képzett, rendszerint Wittenbergben tanult lelkészek vezessék, és a legkisebb gyanú esetén az anabaptizmusból vagy a zwinglianizmusból tanácskoztak Melanchthonnal vagy más wittenbergi tanárokkal, aminek alapján a lelkészt nem egyszer el is bocsátották (mint pld. Kassán, Kiszzebenben vagy Eperjesen). Bodnárová, 28. l.

10 Bodnárová, M.: i. m., 32. l.

11 Uo, 32. l.

12 A 16. század közepén már a lutheri gyülekezetek, főleg a városokban s a be-folyásuk alatt álló területeken nagyobb területi egységekbe tömörültek, s így kelet-keztek a fraternitások, esperességek, s más egyházi szövetségek, amelyeket nemcsak a városi, hanem a vármegyebeli vidéki parókiák is alkottak.

13 Az eperjesi városi tanács pl. nem egyszer írt Melanchthonnak vagy a wittenbergi egyetemnek a városi prédikátorok ügyében (legismertebb a jótettekről szóló tanai miatt gyanús Lauterwald Mátyás volt).

14 SZABÓ, Lajos: Kassai kálvinista krónika (1644-1944). Kassa 1944, 19. l.

15 Dunántúlon 1591-ig működött a közös protestáns egyházkerület Beythe Ist-vánnal az élén.

16 Felső-Zemplénben 1597-ben kialakult a protestáns unió, amelynek értelmé-ben a vidéki evangélikus gyülekezetek több mint egy fél évszázadig a Zempléni református esperességbe tartoztak. DIENES, Dénes: Zempléni vizitációk. Sárospa-tak 2008, 439. l.

17 Mindkét protestáns egyház, mint törvényen kívül álló meg volt szüntetve, az egyházszervezeti egységek fel voltak függesztve, a lelkészek nagyjából elhagyták az országot és a hívők ki voltak téve sokoldalú üldözésnek.

18 Pld. ULICHNÝ, Ferdinand, ml.: Reformácia v Šarišskej stolici. In: Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí (Ed. Uličný, F.). Prešov 1998.

19 LAMPE, Adolf: Historia Ecclesiae Reformatae. Utrecht 1728.

- 20 Uo.
- 21 ZOVÁNYI, Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. Budapest 1977, 134. l.
- 22 Uo, 511. l.
- 23 Uo.
- 24 LAMPE, Adolf: *Historia Ecclesiae Reformatae*. Utrecht 1728.
- 25 Uo.
- 26 Uo.
- 27 Uo.
- 28 Uo.
- 29 ŠA (Állami területi levéltár) Prešov, ŠŽ (Sáros vármegye) 624/8: Közgyűlési jegyzőkönyv, 1644 április 20.
- 30 Uo.
- 31 ŠA (Állami területi levéltár) Prešov, ŠŽ (Sáros vármegye) 18/9: Közgyűlési jegyzőkönyv, 1657 április 110 TÓTH, Sándor: Sáros vármegye monografiája III. Budapest 1912, 242-243. l.
- 32 ŠA (Állami területi levéltár) Prešov, ŠŽ (Sáros vármegye) 34/9: Közgyűlési jegyzőkönyv, 1658 március 27.
- 33 ŠA (Állami területi levéltár) Prešov, ŠŽ (Sáros vármegye) 187/9: Közgyűlési jegyzőkönyv, 1665 április 15.
- 34 ŠA (Állami területi levéltár) Prešov, ŠŽ (Sáros vármegye) 236/11: Közgyűlési jegyzőkönyv, 1670 március 12.
- 35 RÁCZ, Károly: A Pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben, II. Lugos 1899, 188. l.
- 36 TIREL (Tiszáninneni Református Egyházkerületi Levéltár) Sárospatak, R. G. VII. 4/1: Abaúji esperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1713, 1714.
- 37 Uo.
- 38 Uo.
- 39 A magyarországi református eklézsiák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725-1729. (Ed. Esze, T.) In: *Egyháztörténet* 1, 1958, 49-50. l.
- 40 FRENÝÓ, Ľudovít: Prečo nepovolali Prešovania Jána A. Komenského za rektora Kolegia? In: *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove* 1940. Prešov 1940, 164-166. l.
- 41 Gömör, János: Az Eperjesi ev. Kollégium 1531-1931. Prešov 1933, 55. l. HÖRK, József: Az Eperjesi ev. Ker. Collegium Története. Kassa 1896, 61. l.
- 42 Uo. 55. l.
- 43 ŠA Prešov, ŠŽ Knihy 9: A Sáros vármegye közgyűlési jegyzőkönyve 1656-1668, 118. l.
- 44 ŠA Prešov, ŠŽ 2, N 19/1688: Az eperjesi reformátusok levele Sáros vármegyének.
- 45 ŠOKA Prešov, Mag. Prešov, 15.
- 46 Az eperjesi á. h. evangélikus gyülekezet levéltára: *Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiensiensis continentes ab anno 1671 usque annum 1721 opera egregii Michaelis Melcz in gratiam posteritatis conscripti et post funera ejus Communitati hujati evangelicae oblati. Liber primo.*

47 Uo.

48 Uo.

49 ESZE, Tamás: Az eperjesi református egyházközség. In: Rimaszombati Kazai János: Zöld olajfaágat szájában hordozó Noé galambja. Budapest 1844, 4. l.

50 Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről. In: Rákóczi tükör (Ed. Köpeczi Béla, R. Várkonyi, Ágnes). Budapest 1973, 172. l.

51 Annales fata et vicissitudines.

52 Esze, T.: i. m., 5-6. l.

53 MOL Budapest, G-19: Az eperjesi városi tanács levele 1706. április 8-ról.

54 Esze, T.: i. m., 6. l.

55 Uo.

56 ZSILINSZKY, Mihály: A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai IV. Budapest 1897, 251. l.

57 Esze, T.: i. m., 7. l.

58 Uo.

59 ŠA Prešov, ŠŽ K 23, Sáros vármegye közgyűlési jegyzőkönyve 1710, 1794-1804. l.

60 ŠA Prešov, EKP, 101: Eleonóra Magdolna királynő és a gróf Pálffy János rendelete 1711 júliusából és szeptemberéből (másolat).

61 Esze, T.: i. m., 10. l.

ABSTRACT

THE CALVINIST REFORMATION AND THE REFORMED CHURCH IN SÁROS COUNTY

The Reformation was established in the territory of Sáros County (*comitatus Sarossiensis*) in the twenties and thirties of the 16th century. Accordingly, this part of the country (Upper-Hungary) along with some other counties belonged to those territories where the teachings of Martin Luther first gained ground. The rapid progress of the Reformation was due to the attitudes of the free royal cities (Eperjes/Preschau, Bártfa/Bartfeld, Kisszeben/Zeben) of the county. The majority of the inhabitants of all the three cities were German-speaking and enjoyed significant privileges, such as free election of ministers, maintaining national preachers and the rights of the city councils to intervene in church affairs. With respect of these factors, there were various realities and signs that forecast the arrival of the Reformation. Thus already in the 1490s the city preachers sharply criticized the monks and the vicar himself in Bártfa. Already before the Reformation, in 1522 the city council of Eperjes removed the local vicar from office due to a theological conflict. From these cities the Reformation spread further in the neighbouring villages. In the second half of the 16th century church life and the spread of the Reformation were granted solid framework in the territory of Sáros County. It was partly due to

this stability that the teachings of the Swiss Reformers gained ground with great difficulties in this region. The followers of Zwingli and Calvin were able to proclaim their views only as crypto-Calvinists in the beginning. However, this crypto-Calvinism gradually spread not only among Hungarian-speaking citizens, but among German- and Slovakian-speakers as well. The article presents details of the spread of the Calvinist Reformation in Sáros County, its reoccurring conflict with the Lutheran churches as well as some characteristics of its inner church life.

AZ ADAKOZÁS BIBLIAI ÉRTELME ÉS GYAKORLATI TEOLÓGIAI VO- NATKOZÁSAI¹

Bevezetés

Az adakozás az istentiszteletnek az a része, amelyet talán a legtöbb értetlenség és félreértés vesz körül. Kéreget az egyház – állítja a világias felfogás. Vannak lelkészek, akik nem merik, vagy nem akarják hirdetni az adakozást, mert valóban félnék a kéregető egyház bélyegétől, vagy egyszerűen csak feleslegesnek tartják, mondván: úgysis mindenki önként és az ige buzdítására ad, miért kellene külön felhívni erre a figyelmet.

Mások pedig túlhangsúlyozzák, az istentiszteleti hirdetések középpontjába állítják, és bibliátlan, anyagias szemléletmóddal taglalják az adakozást és a gyülekezet életének anyagi vonatkozásait.

Gyülekezeteink sem értik igazán a lényegét. Jó példa erre, hogy vannak helyek, ahol előre bedobják a pénzt a perselybe, s valljuk meg, az sem éppen a legjobb megoldás, hogy az istentisztelet vége után, a kimenetkor adjuk perselyadományunkat.

Újra meg kell értenünk az adakozás lényegét, ennek érdekében a Szentíráshoz kell fordulnunk, s meg kell néznünk, mi az adakozás bibliai értelme, és ezt követően le kell vonnunk a szükséges gyakorlati teológiai következtetéseket.

Adakozás a Szentírásban

A Biblia sok helyen beszél arról, hogy az ember adhat, visszaadhat valamit Istennek. A legjellemzőbbekre hadd tegyünk itt utalást.

Az őstörténet áldozatbemutatásai, Kain és Ábel (Gen 4), Nóé (Gen 8) áldozata, Ábrahám oltárai (Gen 12kk) erről szólnak. A szövevény könyvében, különösen a kultuszi rendelkezések, az ünnepek elrendelése (Ex 34; Lev 23; Deut 16; stb.) szakaszaiban sokszor olvasunk az Úrnak adandó áldozatok és ajándékok különféle formáiról, köztük az adakozásról is. Jellemző parancs hangzik itt el: *De senki se jelenjék meg üres kézzel az Úr színe előtt!* (Deut 16,16; vö.: Ex 34,20)

Dávid a felépítendő templomra gyűjt adományokat. Az 1Krón 29-ben szép összefoglalását találjuk az adakozás ószövetségi értelmének. A fejezet 14. versében így

¹ Az előadás elhangzott a Doktorok Kollégiuma gyakorlati teológiai szekció évközi ülésén, Nagykőrösön, 2010. január 29-én.

szól Dávid imádságos szava: *Bizony, tőled van mindez, és csak azt adtuk neked, amit kezedből kaptunk.*

Jóás a templom javítására gyűjt adományokat, itt látjuk először a perselyt mint az adakozás eszközt (2Kir 12,10). Ezdrás és Nehémiás könyveiben is a templom és a város építésére gyűjtenek adományokat: *Nem fogjuk elbanyagolni Istenünk házát!* (Neh 10,40) Az adományok kérdése természetesen megjelenik a prófétai istentisztelet-kritikában (pl.: Ézs 1,13; Mal 1,6kk), a Zsoltárok könyvében (pl.: 50,9k; 116,12) és a bölcsességirodalomban is (pl.: Péld 11,24k).

Az Újszövetségben Jézus tanításai több ponton is érintik az adakozás kérdését, így a Hegyi beszédben, a kegyességi megnyilvánulások között szól erről az Úr (Mt 5,23k; 6,2k). Az özvegyasszony két fillérének története, az ott elhangzó tanítás legtisztábban tükrözi Jézus felfogását ezen a területen (Mk 12,41-44; Lk 21,1-4). E történetben találkozunk a templomi persellyel (gadzofülakion – amely kincseskamrát, de e helyen a templomban többfelé elhelyezett trombita formájú perselyt jelent).

Az ósgyülekezet életének egyik karakterisztikus vonása a közösségvállalás volt, amely magában foglalta az anyagi javakat is. Az apostoli levelek több ponton szólnak az adakozásról. Az 1Kor 16,1 alapján az valószínűsíthető, hogy az adakozás szinte a kezdetektől fogva a hét első napjához, az istentisztelethez kapcsolódott.

Ki kell emelnünk a szegénnyé lett jeruzsálemi gyülekezetnek összegyűjtött adományok ügyét, amelyet több helyen (pl.: Róm 15,26; 1Kor 16,1), de legrészletesebben a 2Kor 8-9 részeiben taglal Pál apostol. Itt kiderül, hogy az adakozás *a szentek iránti szolgálat* (8,4), amelyet úgy végeztek, hogy *először önmagukat adták az Úrnak* (8,5). Az apostoli levelek más helyein is találunk tanítást az adakozásról (pl.: 1Tim 6,18; Zsid 13,16).

Az adakozás kontextusa és alapja

Az adakozás kérdése nem önmagában és önmagáért jelenik meg a Szentírásban, hanem része egy nagyobb összefüggésnek. Ez a nagyobb összefüggés az, hogy Isten szövetséget kötött népével, s ebben a szövetségben ő cselekszik, ő a kezdeményező. Annak, hogy az ember adhat, visszaadhat valamit az Úrnak, teológiai, ezen belül **szoteriológiai alapja van.**

Az adományt adó ember azzal az Istennel áll szemben, akié minden, az egész teremtett világ, aki nem szorul az ember adományára: *...enyém az erdő minden vadja... Ha ébezniem nem szólnék neked, mert enyém a világ és ami betölti* (Zsolt 50,7kk). Dávid előbb említett imája ugyanezt hangsúlyozza: *Tied, Uram, a nagyság, a hatalom és a fenség, a ragyogás és a méltóság, bizony minden, ami a mennyben és a földön van! ... ki vagyok én, és mi az én népem, honnan volt erőnk ilyen önkéntes adakozásra? Bizony, tőled van mindez, és csak azt adtuk neked, amit kezedből kaptunk. ...Ez az egész halom kincs, amelyet összeadtunk, hogy neked, a te szent neved tiszteletére templomot építsünk, a te kezedből való, és a tied lesz mindez* (1Krón 29,10kk)!

Ez a hatalmas Úr a szabadító Isten. Azért vannak ünnepek, s az ünnepeken azért nyílik lehetőség áldozatra, adományok adására, mert Isten valamit tett, szabadítást adott népének, kihozta őket Egyiptomból, beviszi Kánaán földjére (Deut 16,1kk; Ex 34,23k). Ígéreteit beteljesíti, ő adja a földet (Lev 23,10), és megáldja a

földet, hogy teremjen. Ajándékot aszerint kell vinni, amilyen áldást adott Isten (Deut 16,17).

Látjuk tehát, hogy az ószövetségi tanítás szerint az adakozó ember tette bele van ágyazva Isten csodálatos tetteinek kontextusába. Abba, hogy Isten *adott*, és adománya megelőzi az ember adományát. A törvény kitétele – *senki se jelenjék meg üres kézzel az Úr színe előtt* (Deut 16,16) – nem negatív parancs, hanem emlékeztetés a hálás válaszadásra. A második fogságból kiszabadult nép is ugyanezt élte át, bűneik megvallásában elismerik, hogy mindent Istentől kaptak (Neh 9), és elkötelezik magukat a szövetség mellett, az engedelmes életre, s ezen belül az Istennek szánt áldozatokra és adakozásra (Neh 10,33kk).

Az Újszövetség megerősíti az adakozásnak ezt a szoteriológiai alapját azzal, hogy Pál apostol a Krisztus-esemény kontextusába helyezi az adománygyűjtés ügyét: *Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét; hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok* (2Kor 8,9).

Az adakozás alkalmi és formái

Isten megelőző cselekvése adja az igazi alkalmat az adomány felajánlására. Az adakozás tehát mindig a hála megnyilvánulása. Az ünnep, azon belül az adakozás aktusa a hálaadással és örvendezéssel párosul (Deut 16,10-11). *Hálaadással áldozz Istennek* – szól a zsoltáros (50,14); Pál is tisztázza, hogy a gyülekezet adománya *hálaáldozat és nem kényszerű adomány* (2Kor 9,5).

A **rendszeres adakozás** elsősorban az ünnephez, az Úr színe előtt való megjelenéshez kötődik. A mózesi törvények részletesen leírják az ünneptartás Isten által elrendelt menetét (*így ünnepelj, így emlékezz!*), van viszont négy visszatérő konkrét felszólítás, amely az ünnep egészére vonatkozik. Az első a munkaszünet megtartása, a második az összegyülekezés elrendelése, a harmadik az adakozás, az áldozat felajánlás fontossága, a negyedik pedig az örvendezésre és közösséggyakorlásra való felhívás (ld.: Lev 23,1kk; Deut 16,1kk).

Az adakozás tehát nem járulékos vagy esetleges eleme az ünnepnek, hanem az előfeltételek, a lényegi dolgok közé tartozik. Az ünnepre való készülés fontos része az adomány elkülönítése, „szentté tétele”. Az ember saját odaszánásának tükrö az adakozás alkalmára való felkészülés. Azt, hogy az újszövetségi gyülekezetben is hasonló hangsúly került erre, jól mutatja Pál apostol utalása: *Mindenki úgy adjon, ahogyan előre eldöntötte szívében* (2Kor 9,7).

A hétköznapiak is adnak alkalmat az Isten iránti hála kifejezésére. Az elsősülöttek, illetve a föld első termésének felajánlása (Ex 34,19.26; Lev 23,9kk) Isten életadó kegyelméért való hálaadás. Ugyanezt fejezi ki a tized és a fogadalmi adomány is (Deut 12,6). A szövetség rendjében Isten beteljesített ígéretere válasza az emberi ígéret és annak megtartása.

Az adakozás **rendkívüli** alkalmainak nevezhetjük azokat a fentebb már említett eseteket, amikor az egész nép, vagy a gyülekezet közösségét érintő gyűjtést hirdettek. Ilyen pl. Dávidnak a templom építésére, Jóásnak a templom javítására, Esdrásnak és Nehémiásnak az újjáépítésre hirdetett gyűjtése, illetve az újszövetségi gyülekezetek adománygyűjtése a jeruzsálemi gyülekezet javára.

Az adományok adásának sokféle formáját látjuk a Szentírásban. A legfontosabb az áldozat, amely a kultusznak nem pusztán egy eleme, hanem központi eseménye, az ószövetségi istentiszteletnek mintegy a lényege volt. Ez, mivel kötelező és előírt formája az adományadásnak, nem azonosítható a mai adakozás fogalmunkkal. Találkozunk állat- és terményáldozattal. Több helyen, pl. a Lev 23,37-ben látjuk az áldozat alfajainak felsorolását: égő-, étel-, véres- és italáldozat. Ide sorolható a tized is (Deut 14,22kk), mint **kötelezően előírt** adomány. Az áldozatok felajánlásánál Isten törvényének több előírása van, ezek közül a minőségi elvet emeljük ki, az oltárra csak tökéleteset, épet lehet hozni.

A Neh 10,33-ban pedig azt olvassuk, hogy a babiloni fogságból hazatértek kötelezik magukat arra, hogy évente egyharmad sekelt adnak Isten háza szolgálatára. Talán ebben az adakozási formában ismerhetjük fel az egyházfenntartói járulék ósét...

A kultuszi törvény (ld.: Lev 23,38) viszont olyan adakozási formákról is említést tesz, amelyekből inkább le lehet vezetni a mai adakozás-fogalmat. Ilyen

- az ajándék (*mittáná*, a *nátan* adni igéből),
- a fogadalmi adomány (*néder*, a *nádar* esküdni igéből)
- és az önkéntes áldozat (*nödábá*, a *nádab* készségesnek lenni igéből).

Ezeket egyrészt a **spontaneitás**, másrészt az **önkéntesség** motívuma köti egybe, arról az élethelyzetről van itt szó, amikor az egyén a maga akaratából Isten megtapasztalt kegyelmére válaszol. Ez az adakozási forma a későbbi korokban is kísértte Isten népe életét (vö.: 1Krón 29,5kk; Ezsd 2,68, stb.).

Az Újszövetségben ugyanúgy megtaláljuk a kötelező áldozatokat, mint a személyesen befizetendő templomadót (Jézus maga is befizeti különös módot választva – ld.: Mt 17,24kk.) Viszont az önkéntes ajándékokról is esik szó, ilyen a korbán, áldozati ajándék, amelyről maga Jézus is tanít (Mk 7,11). Az első gyülekezetben az adakozás önkéntes és spontán, készség alapú – ezzel kapcsolatosan az apostolnak kérései és nem parancsai vannak (2Kor 8,8).

Az Úrnak szóló adakozás a Szentírásban sokszor egy kontextusba kerül a **jótekonysággal**, a rászoruló embertársak megsegítésével. Ez nem jelenti azt, hogy a kettő közé egyenlőségjel tehető. Jó tisztán látni a kettő különbségét, de jó azzal is tisztában lenni, hogy nem véletlenül kerül egymás mellé az Istennek szóló adakozás és az embert segítő alamizsna.

Az Úrnak szánt áldozat valóban az Úré, sokszor meg kellett semmisíteni, vagy a szent hely szolgálói részesülhettek belőle Isten parancsa szerint. Az adakozásnak ez a vertikális vonatkozása mindig elsőbbséget élvez, de ezt követően több helyen látjuk, hogy megjelenik a horizontális vonatkozás is. Ilyen pl. a Lev 23, amely részletelesen szól az Úrnak szánt áldozatokról, s a 22. versben arról rendelkezik Isten, hogy az aratás maradékát a nyomorultnak és jövevénynek ott kell hagyni.

Az Újszövetségben az Úr Jézus adakozás-kritikája pedig arról szól, amikor az önző ember a kettőt ki akarja egymással játszani (ld.: a korbán-kérdést, Mk 7,11; vö.: Mt 5,23k). Jézus szerint épp az irgalmasság gyakorlása hitelesíti az Istennek szánt adomány valódi értékét.

Az újszövetségi gyülekezet a kettő harmóniáját teremtette meg az elszegényedett jeruzsálemi gyülekezetnek gyűjtött adományok által. E harmónia jelenik meg a Zsid 13,16-ban is: *a jótékonyaságról és az adakozásról pedig el ne feledkezzetek, mert ilyen áldozatokban gyönyörködik az Isten.*

Az adakozás módja és célja

Amikor az adakozás formáiról beszéltünk, már érintettük a *hogyan?* kérdését (önkéntesség, spontaneitás). E nyomon érdemes tovább haladnunk, mert a Szentírás komoly figyelmet szentel az adakozás módjának és az adakozó szándékának.

Első helyen az **örömet**, örvendezést, illetve a hálaadást kell említenünk. Maga az ünnep, amelyen történik az adományok odaadása, az öröm alkalma. Az ünneplés alapja Isten szabadító és megáldó tette, az adakozás, mint az ünnep szerves része, erre a tetre adott emberi válasz. Aki ennek tudatában van, az örömmel ad, így adománya valóban hálaáldozat lesz, nem pedig kényszerű adomány (vö.: 2Kor 9,5). *Aki hálaadással áldozik, az dicsőít engem* (Zsolt 50,23). Az ilyen adakozásnak a következménye is öröm, hiszen Istennek is és az emberi közösségnek is örömet szerez. Erről számol be a szentíró a dávidi gyűjtéskor (1Krón 29,9: *és örült a nép az önkéntes adakozásnak... Dávid király is nagy örömmel örvendezett*) és erről ír Pál apostol a jeruzsálemi gyülekezetnek szánt adományok gyűjtése kapcsán (2Kor 8,2: *bőséges az ő örömeik*).

Az önkéntesen adakozó Isten előtt is, és emberi viszonyok között is átéli azt a törvényszerűséget, amit Pál szerint maga Jézus fogalmazott meg: *nagyobb boldogság adni, mint kapni* (ApCsel 20,35). A másik jól ismert igében, amit Pál idéz (*a jókedvű adakozót szereti az Isten* 2Kor 9,7), a *híralos* jelző szerepel, amely örvendezőt, szívest, jókedvűt jelent. Varga Zsigmond így fordítaná e helyet: *aki jó szívvel, jó vagy örvendező lélekkel adakozik, azt szereti az Isten*. Itt is tetten érhető az adakozás és az öröm összetartozása.

Többször említi a Biblia a helyes adakozás módjaként a buzgóságot és a **bőkezűséget**. Mivel Isten áldása és kegyelme gazdagon árad népére, ezért a neki szóló válasz sem lehet kimért. Dávid is bőkezű önkéntes adakozást kér (1Krón 29,5), Pál is ezt mondja: *ebben az adakozásban is legyetek bőkezűek* (2Kor 8,7), sőt egy zsolttart idézve így ír: *Bőkezűen osztott a szegényeknek, igazsága megmarad örökké* (9,9).

A bőkezűséget nem az adomány fizikális mennyisége jelenti. Fontos tanítást ad erről maga Jézus az özvegyasszony két fillérjéről szóló történetben. A gazdagok sok pénzt dobtak a perselybe, az özvegyasszony csak két fillért, Jézus szerint mégis *ez a szegény özvegyasszony többet dobott a perselybe* (Mk 12,43; Lk 21,3). A krisztusi számítás szerint a mindennél (egész vagyonnál) nem lehet több a sok, a fölösleg. Itt látjuk meg a bőkezűség titkát, amely a szív készségében van.

S ezzel eljutunk a *hogyan?* kérdésre adott legfontosabb válaszig. Az adakozásnak **szív szerintinek** kell lennie. Isten a szív tisztaságára, az adakozási szándék őszinteségére tekint.

A templomra gyűjtött adományok azért okoztak örömet, *mert tiszta szívvel, önként adakoztak az Úrnak* (1Krón 29,9). A képmutatás és színlelés lehetetlen, hiszen – szól Dávid imádsága – *Tudom, Istenem, hogy te a szíveket vizsgálod, és gyönyörködössz az őszinteségben. Én mindezt őszinte szívvel, önként adtam, és most örömmel látom, hogy önként*

adakozott neked néped, amely itt összegyűlt (17). Pál tanításában is fontos a tisztaszívűség, mely az adakozás forrása (2Kor 8,2).

Ezekkel szemben az adakozás megcsúfolása a hazug áldozat, amelyet ostromoznak a próféták (Ézs 1,13; Mal 1,6-14). De ugyanígy félrevezető az adakozás képmutatató, farizeusi módja, amely ellen Jézus annyit küzdött (Mt 6,2k; Mk 7,11). Pál is szól a szeretet nélküli adakozás haszontalanságáról (1Kor 13,3), de szíves adakozásra buzdítja a gazdagokat (1Tim 6,18), és szerénységre int minden adakozót (Róm 12,8).

Az adakozás végső célja a konkrét célok megvalósulásán túl **az Úr dicsőítése**. Ő fogadja el (*az Úr rátekintett* Gen 4,3k) vagy ő utasítja el az áldozatot. Ő tekint kedvesen a készséggel adakozóra (2Kor 9,7), és ő ítéli meg a képmutatót (Mt 6,2).

Hogy mennyire ez a végső cél, azt a dávidi és páli adománygyűjtésnél látjuk világosan. A templomépítésre összegyűjtött adományok felett Dávid Istent magasztaló imát mond, őt dicsőíti a készségért, lehetőségért és az adakozás eredményéért (1Kron 29,10kk). Amikor Pál az adakozásra buzdítja a korintusiakat, a végső érve az, hogy Isten dicsőíttetik e szolgálat által. Így az adakozás az egész istentisztelet, illetve a teljes keresztyén élet célját hivatott megvalósítani: az Isten dicsőítését, az engedelmisséget és a Krisztus evangéliumáról való vallástételt (2Kor 9,13). Az adományadás titkosságára vonatkozó jézusi tanítás is (Mt 6,3-4) ezt húzza alá: adományunk Istennek szól, az ő dicsőségét szolgálja.

Gyakorlati teológiai vonatkozások

A Szentírásból merített példák és tanítások szerint érdemes átgondolni és újra-gondolni az adakozással kapcsolatos felfogásunkat, szokásainkat és tennivalóinkat.

Ekkléziasztikai (és ezzel együtt oikodometikai) feladatunk az egyházi pénzügyek, pénzkezelés teológiai átgondolása. A „minden Istené” elvnek és az adományok „visszaadás” jellegének hangsúlyozása lehet a kiindulópont. Ez teremtheti meg azt a felelősséget, amit a babiloni fogságból visszajött nép érzett: *Nem fogjuk elbányagolni Istenünk házáát* (Neh 10,40).

A pénzkezelés anomáliáira, a rossz szokások és a visszaélések okozta károokra az ige több helyen figyelmeztet: 1Kir 12,7kk – gyűlt a pénz a templomjavításra, de a papok maguknak tették el, e visszaélés megszüntetésére kellett a zárt persely, és a pénz rendszeres megszámlálása (10kk). A Neh 13,10kk pedig arról ír, hogy az előljárók nem fizették ki a lévitákat, ezért azok elszökdöstek szolgálatukból (vö.: 1Tim 5,17k) – a következmény: elhagyatott lett Isten háza.

A gyülekezeti pénzügyekre és adminisztrációra nézve örök szabály lehet, amit Pál mond az összegyűjtött adományok kezeléséről: *gondunk van a tisztességre nemcsak az Úr előtt, hanem az emberek előtt is* (2Kor 8,21).

Liturgikai szempontból fontos átgondolni, hogy az adakozás jel, annak a jelképe, hogy az egész élet Istené, neki ajánljuk fel. Ezért az adakozásról szóló teológiai oktatást a Róm 12,1-gyel kell kezdeni: *okos istentiszteletként szánjátok oda testeteket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek*.

Fel kell készíteni a leendő liturgusokat arra, hogy az adakozásra való felhívás nem a lelkipásztor kedvétől vagy a gyülekezet igényétől függ, hanem prófétai elemként az Isten igényének és akaratának kijelentéséről van szó. A verba solemnium

körébe tartozó adakozás-felhívást mindig biblikus pontossággal és nyelvilag is helyesen kell megtenni.

A legfontosabb igék választékát az ágendák közlik, ezek közül itt is hadd szerepeljen néhány:

Mindenki aszerint vigyen ajándékot, amilyen áldást kapott... az Úrtól (Deut 16,17)

Uram, ...bizony tőled van mindez, és csak aztadtuk neked, amit kezedből kaptunk (1Krán 29,14)

Aki hálaadással áldozik, az dicsőít engem (Zsolt 50,23)

Nagyobb boldogság adni, mint kapni (ApCsel 20,35)

Mert ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét; hogy gazdag létére szegénnyé lett értetek, hogy ti az ő szegénysége által meggazdagodjatok (2Kor 8,9)

Mindenki úgy adjon, ahogyan előre eldöntötte szívében, ne kedvetlenül vagy kényszerűségből, mert „a jókedvű adakozót szereti az Isten” (2Kor 9,7)

A jótékonyásgról és az adakozásról pedig el ne feledkezzetek, mert ilyen áldozatokban gyönyörködik az Isten (Zsid 13,16)

Magát az adakozás hogyanját is meggondolás tárgyává kellene tennünk, és egy új ágendában legalább lehetőségként ajánlani kellene az adományok istentisztelet közbeni összegyűjtését és a felettük való hálaadó imát. Mindenképpen olyan megoldásra kell törekednünk, ami az adakozást, ezt a papi elemet jobban integrálja az istentisztelet egészébe.

Homiletikai szempontból azt kell hangsúlyoznunk, hogy érdemes rendszeresen prédikálni az adakozás lényegéről. Maga Jézus vezet minket ebben, amikor „ügyet csinál” a tanítványok előtt az özvegyasszony két filléréből. Hasonlóan tesz Pál is, amikor az adománygyűjtésről olyan részletes, ószövetségi idézetekkel megalapozott tanítást ad. De jó példákért nem kell túl messzire mennünk az igehirdetés későbbi történetében sem. Kálvin és Ravasz László egy-egy igemagyarázatát hadd említsem itt.

Kálvin a Mk 12,41kk magyarázatánál nagyon világosan fogalmaz, az adakozás bibliai értelmét mintegy dióhéjba foglalva: „mindazt, amit az emberek Istennek felajánlanak, nem a külső becsük szerint kell értékelnünk, hanem a szív indulata szerint”. S a továbbiakban e textus kettős homiletikai hasznáról tesz említést: ez ige alapján bátorítani lehet a szegényeket, hogy ne szégyelljék a legkisebb adományt se, de figyelmeztetni lehet a gazdagokat, „hogy nem elegendő, ha ajándékozásban messze felülmúlják a közönséges és szegény embereket”.

Ravasz László 1939-ben a 2Kor 9,5-9-ről prédikált „*A jókedvű adakozót szereti az Isten*” címmel. Először felveti az adakozással kapcsolatos kérdéseket, félreértéseket, kifogásokat (felesleges, nincs sok haszna...). Majd tagolva mondandóját, arról beszél, hogy az adakozás Isten ajándéka, amelyet testvéri kezeken át akar adni. „Mind den darab kenyérben és fillérben, amelyet jó szívvel adtak, Isten áldása, gondolata és dicsősége megy tovább a világon.”

A következő gondolatban kifejti: „Isten ajándékából adunk ugyan, de bőjttel kell, hogy adjunk”, ne a feleslegről, ne úgy, hogy észre sem vesszük. Az igazi, Istentől való adakozás az, hogy bőjttel, lemondással adunk, de jókedvű adakozók

vagyunk. Ez csak úgy történhet, ha hálából adunk, úgy adakozunk, hogy átéljük, Krisztusban megajándékozottak vagyunk. Végül az adakozás jutalmáról beszél az igehirdető: a jókedvű adakozót *szereti az Isten*. „Isten szeretete nem változik, de Isten változatlan szeretetét az adakozással fedezzük fel, ismerjük meg, és tesszük a magunk életére nézve kibeszélhetetlen ajándékká”.

Az ilyen tiszta, biblikus igehirdetések hatékonyan segíthetik a gyülekezeteket az adakozás értelmének és céljának megértésében.

Diakónikai szempontból a tisztánlátás érdekében meg kell húzni a határokat és ki kell jelölni a közös területeket az adakozás és az alamizsnázkodás között, ahogy erre már utaltam fentebb is. Nagy az elvárás a világ részéről abban a tekintetben, hogy az egyház elsősorban karitatív, jótékonyági területeken jeleskedjen. Sokan szinte azonosítják az egyház munkáját a jótékonyással. A dolgok összemossa nem lehet célunk. Az anyaszentegyház semmiféle immanens alapú, humanista elveken nyugvó jótékonyásra nem kapott küldetést. Persze, az sem lehet a küldetése, hogy önmagáért való istentiszteletet végezzen, illetve, hogy az Isten tisztetének és az embertárs szeretetének parancsát egymással kijátssza, ahogy erre Jézus a korbánkérdésnél figyelmeztet (Mk 7,11k).

Ha megértjük az ige alapján, hogy Isten dicsőítése mindenek felett való, akkor és csak akkor leszünk képesek megérteni, hogy mennyire az Úrtól való küldetés a szegények, jövevények, rászoruló felkarolása és támogatása. A diakónikának segítenie kell abban, hogy eljussunk a Zsid 13,16 megértéséig és hiteles gyakorlásáig.

Befejezés

Az elején az adakozás körüli értetlenségekről és félreértésekről szóltam. Abban a reményben fejezem be e rövid áttekintést, hogy a bibliai összefüggések feltárása, és a gyakorlati teológiai következtetések rövid megfogalmazása segíthet abban, hogy helyére kerüljön gondolkodásunkban, kegyességi, valamint istentiszteleti elveink és gyakorlatunk rendszerében az adakozás.

Az adakozás nem pénzgyűjtés, nem világi elem, nem az istentisztelet járulékos része. Az adakozásban az valósul meg, amit Isten az ember életétől és istentiszteletétől vár: az Úr dicsőségének szolgálata. Kálvin két fő részre osztotta az istentisztelet elemeit, az ige(hirdetés) és az imádság cselekményére. Isten kijelentése, megszólító szava az ige, ezzel szemben az emberi válasz az imádság. E körbe sorolta az adakozást, amelyről ezt mondta: ***cselekvő imádság***.

E körbe véshető megfogalmazás megértése és megvalósítása egyházi életünk megújulásának egyik záloga.

Főbb irodalom:

- Anderson, Bernhard W.: The Living World of the Old Testament, Longman Group, Essex UK, 1991.
- Bartha Tibor, szerk: Keresztyén bibliai lexikon, Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.
- Vriezen, Th. C.: An Outline of Old Testament Theology, Oxford. Basil Blackwell, 1958.

- Kálvin János Magyarázata Mt, Mk, Lk összhangba hozott evangéliumához, III. kötet, Sylvester Nyomda, Budapest, 1941.
- Nagy Sándor Béla: A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint, Debrecen, 1937.
- Ravasz László: A jókedvű adakozót szereti az Isten, prédikáció, in: Isten rostájában, Franklin Társulat, Budapest, 1941. 270-277.
- Varga Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár, Ref. Zsinati Sajtóosztály, Budapest, 1992.

ABSTRACT

THE BIBLICAL MEANING AND PRACTICAL THEOLOGICAL ASPECTS OF OFFERING

Offering is a frequently misunderstood and incorrectly interpreted element of our worship. This study is an attempt to clarify the most important Biblical and theological aspects of offering. A lot can be found about giving offerings in the Bible; in the Old Testament laws, in the prophets, in the teachings of Jesus and in the epistles of the apostles. The most important theological aspect of offering is that it appears in a soteriological context, as an answer to God's saving and blessing act. The study also discusses the forms, ways and purposes of offerings. Finally, it formulates some practical theological conclusions – ecclesiastical, liturgical, homiletical and diaconial ones.

RÉSZE-E JÉZUS KÜLDETÉSE ÉS ÜZENETE AZ ÚJSZÖVETSÉGI TEOLÓGIÁNAK?¹

Könnyű meglátni Jézus halálának, feltámadásának és felmagasztaltatásának újszövetségi teológiára gyakorolt kreatív és formáló hatását. De mi a helyzet Jézus saját nagypéntek előtti üzenetével és húsvét előtti küldetésével? Tekintheszünk ezeket az újszövetségi teológia részének? Erre kérdésre Rudolf Bultmann remek nemleges választ adott Teológiája bevezető szavaiban.² Föltehetjük a kérdést másként is: Jelentős szakadás van-e Jézus küldetése és az első tanítványok húsvéti hite között? Állítottak-e az első keresztyének olyasmit Jézusról, amit ő nem mondott, vagy nem állított volna magáról? Többször lehetett találkozni azzal a kijelentéssel, hogy Pál a keresztyénség igazi megalapítója, vagy hogy a két alapító, Jézus és Pál közül ténylegesen Pál volt a befolyásosabb.³ Ha az Ószövetség szerepét az Újszövetség teológiájában vagy azzal összefüggésben, valamint az Ószövetség és Újszövetség kontinuitását a bibliai teológia fő problémái között tartjuk számon, akkor Jézus saját igehirdetésének és tanításának szerepe az újszövetségi teológián belül még vitatottabb.

A kérdésnek nem kis jelentősége van a keresztyén teológiára nézve. Ha ugyanis a Jézus és a keresztyén hit közötti folytonosság hiányzik, ha Jézus nem gondolt és soha nem is vonatkoztatta volna magára azokat a kifejezéseket, melyeket vele kapcsolatban használtak, ha a keresztyénség kezdeteiben történeteknek egyáltalán nem volt köze Jézus saját küldetéséhez, akkor mindez alapos aggodalomra ad okot a hívő ember számára.

¹ Dunn, J. D. G.: *New Testament Theology*. Nashville, 2009, 26-35. A fordítást az eredeti angol szöveggel egybevetve lektorálta: Füst-Molnár Pálma.

² Jézus üzenete sokkal inkább előfeltétele az újszövetségi teológiának, mint a része magának a teológiának ... Az Újszövetség teológiája a legkorábbi egyház kérügmájával kezdődik, nem pedig korábban (Theologie, 1.3); ; H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1969) egyetért Bultmann-nal, ugyanakkor kritizálja őt, hogy túl kevés figyelmet szentel a szinoptikus hagyománynak (7-8), mint J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg, Germany: Herder, 1994), 11. Contrast J. Jeremias, *New Testament Theology. Vol. One: The Proclamation of Jesus* (London SCM, 1971).

³ A legkiválóbb W. Wrede által, Paul (London: Philip Green, 1907): Ez a keresztyénség második megalapítója összehasonlítva az elsővel, minden kétséget kizárva az erősebb – nem pedig jobb – hatást gyakorolt (180).

Azt, hogy Bultmann Jézus saját teológiáját kiutasította az újszövetségi teológia arénájából, kritikusan kell szemlélnünk, hiszen az evangéliumok kétség kívül központi szerepet játszanak az újszövetségi teológiában, és Jézus saját küldetése is központi helyet foglal el témáik között.⁴ Húsvét jelentőségéből következik, hogy visszatekintünk Jézus földi küldetésére, mivel csak így tudjuk megérteni, miért is írták tulajdonképpen az evangéliumokat. A kérdést nem intézhetjük el a történeti Jézus és a hit Krisztusa között felállított ellentéttel, mely olyan sok kárt okozott a huszadik században, mint amennyit az evangélium és törvény ellentéte is szült oly hosszú ideig. Amint az Ószövetséget/Torah-t sem tekinthetjük olyan befejezett anyagnak, mely szemben áll az evangéliummal, mivel a törvény és az evangélium egyaránt ugyanannak az inspirált/teologizáló folyamatnak a megnyilvánulása, ugyanúgy a történeti Jézus sem zárható be egy kis jelentéktelen hátszobába, melynek ajtaja a húsvéti eseménnyel bezárult, és azóta is hozzáférhetetlen marad számunkra, akiket elvakít a húsvéti hit ragyogása. Mert az evangéliumok tartalma evangélium, és ekként gazdag beszámolót tartalmaznak Jézus tanításairól és tetteiről, saját teológiájáról, amit élete tükrözött, és amit tanított.⁵ Hagyományaik az első tanítványok húsvét előtti és húsvét utáni teologizálásának részét alkották. Ezt az álláspontot egy kicsit bővebben is kifejtem majd, miközben egyéb legutóbbi munkámat is felhasználom, mivel úgy látom, ez igen fontos az újszövetségi teológia/teologizálás célja és feladata szempontjából.

Úgy tűnik, néhány magyarázó meggyőződése szerint (vagy legalábbis úgy tesz, mintha az lenne) úr tátongott Jézus beszédei és cselekedetei között, valamint az azokra történő emlékezés és azok feljegyzése között – olyan szakadék, mely legalább az első nagypéntekig, húsvétig és azon túl húzódott, de valójában akkor szűnt meg, amikor a hagyományanyagokat a Q, vagy Márk, vagy bárki írásba foglalta. Mintha valaki egyszerűen hallotta volna és szemtanúja lett volna annak, amit Jézus mondott és tett, és elraktározta az információt az emlékezetében, várva a húsvéti eseményre vagy a kutatást végző hagyomány-gyűjtőre, hogy ezek segítsenek az emlékezésben, és újra felszínre hozzák és (csak akkor) hitelesítsék, feljegyezzék a történeteket.⁶ Semmi hitelt érdemlőt nem találok egy ilyenfajta rekonstrukcióban, mert majdnem biztos - ezt az érvet *a priori* fogalmakkal kifejtve - hogy az első tanítványok egymással beszélgettek arról, amit láttak és hallottak, ami a tanítványok

⁴ A Bultmann -nak adott leghatásosabb válaszok egyikét itt találjuk: N. A. Dahl, "The Problem of the Historical Jesus," *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. D. H. Juell (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 81-111.; „Bár az Evangéliumok igehirdetések és bizonyágtételek, de elmentmondana az evangélisták szándékának, ha az elbeszélések historicitására vonatkozó vizsgálatot irrelevánsnak nyilvánítanánk (103). Christopher Tuckett kérdésére határozottan igenlő választ ad: "Does the 'Historical Jesus' belong within a New Testament Theology?" in Rowland & Tuckett, eds., *The Nature of New Testament Theology*, 231-47; A történeti Jézus elválaszthatatlanul hozzátartozik mindenféle próbálkozáshoz, amely részt vesz az Újszövetség teológiai értelmezésében, azaz abban, hogy újszövetségi teológiát teremtsen. (244).

⁵ Az evangéliumok minden verse azt mutatja, hogy szerzőik a keresztyénség eredetét nem a kériügmában látták, hanem a názáreti Jézus megjelenésében (Schnelle, *Theologie* 32; továbbá 30-34).

⁶ Vincent Taylor megjegyzése jut eszembe diákkoromból: Ha a formakritika képviselőinek igazuk van, a tanítványoknak közvetlenül a feltámadás után el kellett ragadtatniuk a mennybe (London: Macmillan, 1935), 41.

közé, a velük való közösségbe vonzotta őket. És majdnem ilyen biztos, hogy amikor a Jézusra való legfontosabb, sorsdöntő emléküket és Jézus rájuk gyakorolt hatását megbeszélték és megosztották egymással, elkezdődött az, amit mi ma Jézus-hagyománynak nevezünk. Ennek a tradíciónak a megbeszélése, megosztása, majd ismétlése (továbadása) és kommunikálása már a legkorábbi keresztyén teologizálásnak is része volt, de a legkevésbé sem azzal a céllal, hogy saját akaratukat és életfelfogásukat hirdessék.⁷ Lényegében az ilyen beszámoló és kommunikáció szükségszerűen magában hordozta az értelmezés és változtatás elemét, mely elkerülhetetlenül hozzátartozik a szelektáláshoz, elrendezéshez és ahhoz, mit hangsúlyozunk. Az első arám visszaemlékezéseket ráadásul nagyon gyorsan lefordították görögre, és a fordítás során megtörténtek azok a változtatások és kiegészítések, amelyek egy ilyen munkafolyamattal elválaszthatatlanul együtt járnak.

Ami most evangéliumaink szövegében megjelenik, az nem Jézus egy szavának vagy tettének (úgymond) „emberi kéz érintése nélkül” történő közvetlen átvétele a Q vagy Márk tekercsbe. Az szűrődik át a legkorábbi apostolok és tanítók visszaemlékezése, elmondása és tanításai során, amit Jézustól hallottak, és amit láttak, hogy tesz. Annak megfogalmazása történt meg, ahogyan a hagyományt értelmezték, és ahogyan arra reflektáltak. Ez az ő Jézussal kapcsolatos teológiai feldolgozásuk, mely magában foglalta szavait, gondolatait, tetteit és mindezek meg nem szűnő jelentőségét. Hogyan is kezdhünk el foglalkozni az evangéliumok tartalma közötti eltéréssel, és az abból adódó különbségekkel, ha más és más kap hangsúlyt, ha nem ismerjük fel: ezek ennek a folyamatnak a példái? A teologizálás változatos karaktere húzódik meg az evangéliumok mögött, s ez nyilvánul meg a különbségekben és eltérésekben. Mivel Márk és Máté különböző módon mutatják be Jézus törvénnyel szembeni magatartását (Mk 7/Mt 11), értelmetlen például azt a kérdést kutatni, hogy melyik pontosabb vagy hitelesebb. Azt illusztrálják, hogy az emberek sokféleképpen hallották Jézust, továbbá úgy emlékeztek, más jutott kifejezésre Jézus tanításában. A Jézus hagyomány teologizálását nem jellemezhetjük helyesen úgy, hogy azt mondjuk: néhány későbbi keresztyén/szerző szerkesztette vagy állította azt össze néhány már megszilárdult hagyományból saját céljainak megfelelően. A hagyomány ugyanis nem szilárdult meg. Ez a lényeg! Folyamatos, mozgásban levő, élő volt, egyszer egyféleképpen került megfogalmazásra, máskor pedig más szavakkal. Ahhoz, hogy ezt – amennyire csak lehet – megértsük, a folyamat szereplőjévé kell válnunk, és inkább teologizálnunk kell, mintsem hogy egyszerűen jellemezzük a teológiát.

A legújabb *Jesus Remembered* című tanulmányomban, amelyet a fenti reflexiókhoz is felhasználok, két dolog különösen is fontossá vált számomra.⁸ Cáfolunk

⁷ Ez látható Pál, Jakab és Péter első levelében Jézus tanításának különféle utózenésében (például Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1.301-4; és a szerző *Jesus Remembered* 181-84 műve) és a teljesen ide illő korai forma-kritikai következtetésben is, mely a Jézus hagyomány alakját tükrözi, legalábbis bizonyos mértékben azokat a formákat, melyekben a Jézus-hagyományt használták, és arra építettek a legkorábbi keresztyén közösségek saját katekézisükben és intéseikben.

⁸ Közelebről is koncentrálok a két pontra: *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic/London: SPCK, 2005). Lásd továbbá a Robert Morgan-nal folytatott vitámat (1. fejezet 75-ös jegyzet).

kellott azokat a korábban említett feltevéseket, melyek szerint a hit megakadályozza a Jézusról alkotott teljesen történeti álláspontot,⁹ és hogy az egyetlen hit, amellyel az evangéliumok Jézus-ábrázolásánál számolnunk kell, a húsvéti hit. Természetesen nem akarom vitatni, hogy az evangéliumok pontosan azért evangéliumok, mert a húsvéti hit fényében mutatják be Jézust, s mindegyikük Jézus Krisztus szenvedésében és feltámadásában éri el tetőpontját. Álláspontom szerint mégis inkább tiltakozom a végkövetkeztetés ellen, miszerint a Jézus-hagyomány teologizálásának folyamata csak húsvét után kezdődött. Ellenkezőleg: már az első tanítványok Jézushoz vonzódása is megalapozta, hogy ők tanítvánnyá legyenek. Az a tanítványság, amelyben elhagyták egyéb kötelességeiket (megélhetés után nézni és családjairól gondoskodni), már a Jézusba mint Isten szószólójába vetett hit, bizalom kifejezése, s életük odaszánása volt az ő követésére. Ez még nem volt húsvéti hit, de kétség kívül teljes mértékben kiérdemli a hit, bizalom és elkötelezettség fogalmát.¹⁰ Meggyőződésem, hogy olyan sok Jézus-hagyomány tükrözi ezt a hitet, és annyiféle egyedi hagyomány tartalmazza a passió előtti hátteret és a galileai kontextust,¹¹ hogy határozottan kijelenthetjük: már az első tanítványok húsvét előtti, galileai tanítványságában el kellett kezdődnie a Jézus-hagyomány testet öltésének. Valóban készen állok arra, hogy érvekkel támasszam alá, hogy sok hagyomány kapta meg formáját abban a nagyon korai, húsvét előtti időszakban, mégpedig azt a formát, mely még a mi evangéliumainkban is fennmaradt.

Figyelemre méltó – legalábbis ami a szinoptikus hagyományt illeti –, hogy nem vetette el a húsvét előtti hitet, s az nem is csupán átdolgozott formában maradt fenn, mint amelyet a húsvéti hit formált volna át. János evangéliuma és az úgynevezett apokrif evangéliumok világosan mutatják, hogy mi történhetett volna ott, ahol a húsvéti hit egyszerűen kíméletlenül végigmegy azokon a kifejezéseken, amelyekben Jézus húsvét előtti missziójának hatása érvényesült. Ebből arra következtettek, hogy az első keresztyének közvetlen folytatását látták a Jézusról szóló eme korai emlékek és a maguk kiteljesedett húsvéti hite között — ez volt a teologizálás folytonossága. Ezenfelül úgy tűnik, teljes mértékben képesek voltak ezeket a korai Jézus impressziókat, amelyekre azok emlékeztek, akik tanítványai voltak „a János keresztségéből”, a saját, Jézusra és jelentőségére vonatkozó, kiteljesedett evangéliumi értelmezésükbe integrálni. Nem szakították ketté az ő életben betöltött küldetését, valamint megváltó halálát és feltámadását. Mindez egyetlen nagy egészet alkotott. És újra csak arról van szó, hogy a Jézussal kapcsolatos teologizálásuk olyan folytonosságot mutatott, mely egészen a kezdetekben megnyilvánuló hatásától

⁹ Watson aláhúzza a lényegét: A szokásos történeti Jézus és a hit Krisztusa szembeállításban a „történeti” a realitás szinonimája, míg a hitet vagy az illúzióval azonosítják, vagy legjobb esetben egy alaptalan irracionális meggyőződéssel (Text and Truth, 38).

¹⁰ Álljon itt ezzel szemben Strecker megjegyzése, aki egyike azoknak, akik Bultmann befolyását mutatják: a keresztyén hit csak a kereszt és feltámadás reális előfeltétele nyomán jelenik meg (Theology, 242).

¹¹ Nagy hatást gyakorolt rám H. Schürmann fontos cikke - "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu" in H. Ristow and K. Matthiae, eds., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin: Evangelische, 1961), 342-70.

János evangéliumáig, továbbá az egyetlen mozgásban lévő és élő folyam volt.¹² Hogy ez miként érinti a krisztológia kérdését, azt, hogy az első keresztyének megértették-e világosan, mire mondott volna Jézus nemet, vagy nem sikerült ennek felismerése, olyan téma, melyre a 3. fejezetben még visszatérünk.

A másik lényeges kérdés a Jesus Remembered tanulmányomhoz vezető munka eredményeként vált fontossá számomra, az az eltérés, mely akkor jelenik meg, amikor szájhagyományként szemléljük a tradíció élő áramlásának a legnagyobb részét, melyek között az evangéliumok rögzített formákat öltöttek.¹³ Az újszövetség kutatói megengedték maguknak, hogy nagyon is kötődjenek az írott hagyományhoz, vagy pontosabban fogalmazva a Jézus-hagyományhoz mint írott anyaghoz. Ez az, ami minden másnál jobban homályba borította számunkra a hagyomány élő és mozgásban lévő anyagként való érzékelését, és megakadályozott bennünket abban, hogy az újszövetségi teológiában teologizálást lássunk. A szájhagyományhoz viszonyítva ugyanis az írott szöveg valóban rögzített. Annak kötöttsége pedig arra bátorít minket, hogy a Jézus-hagyományra úgy tekintsünk, mint olyan szilárd és határozott képződményre, amelyet bővítettek, vagy amelyből elvettek. A hagyomány rétegeire gondolunk egy könyv kiadásának, vagy egy archeológiai ásatás rétegeinek analógiájánál. Azt feltételezzük, hogy ott lenn a mélyben létezik valami tömör anyag, amely egy szilárd fizikai tárgyhoz hasonlóan az ásás folyamatában, a rétegekben keresztül közelíthető meg.

A szájhagyomány azonban más. Egy szóbeli előadás nem hasonlítható egy könyv másik kiadásához. Egy könyvnél megtehetjük, hogy szünetet tartunk, hogy reflektáljunk, vagy visszatérünk néhány oldallal korábbra, vagy előre lapozunk pár oldalt. Egy könyvet félre tudunk tenni, majd később utalhatunk rá. Vagy feldolgozhatjuk egész egyszerűen úgy, hogy kijavítjuk a pontatlanságokat, helyesbítjük a stílust és magyarázatokkal egészítjük ki. Mindebből semmi nem tehető meg egy olyan szájhagyománnyal, mely csak szóbeli előadásban él. Az ugyanis lényegében tovatűnik. Az előadó pedig (apostol, tanító, vén, tanítvány) semmiféleképpen sem fogja a hagyományt valamilyen rögzített anyagként megőrizni memóriájában azért, hogy majd minden alkalommal tovább szajkózza. A szájhagyományban jellemző módon a történetet, ugyanazt a történetet(!) változatosan ismétlik különböző hangsúllyal, és különbözőek a részletek; a tanítást is, ugyanazt a tanítást(!) különböző csoportosításokban, különböző árnyalatokkal és magyarázó megjegyzésekkel vagy részlete-

¹² Fontos megjegyezni, hogy nem támogatom Jézus szavainak és tetteinek az újszövetségi teológia részeként való történeti rekonstruálását (amitől Morgan is óv - *New Testament Theology*, 114). Inkább megpróbálom aláinni a történeti Jézus és a hit Krisztusa ellentétét azzal a megokolással, hogy magában a Jézus-hagyományban megnyilvánuló teologizálás biztosítja azt a folytonosságot, mely Jézus küldetésének történeti hatásától az első keresztyének teljes mértékben kibővült evangéliumáig terjed.

¹³ Lásd a következő tanulmányomat: "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition," *NTS* 49 (2003): 139-75, újabb kiadása (a görög szövegek angol fordítását használva) függeléként található az *A New Perspective on Jesus* tanulmányhoz. Esler is hangsúlyozza a szájhagyomány aspektusát az újszövetségi teológia céljai között: *New Testament Theology*, különösen a 4. 6. és 7. fejezetek.

zéssel alkalomhoz illően végzik, amint azt a Jézus-hagyomány szinoptikus szemlélete nyomán megfigyelhetjük!

Talán legfontosabb ezek között a szóbeli hagyományhoz ragaszkodók részéről annak hangoztatása, hogy nekünk, akik szájhagyományként tanulmányozzuk a Jézus-hagyományt, fel kell adnunk azt a kritikai feltételezését, hogy „eredeti verzió”. Pontosan ez az a szűklátókörű magatartás, melyet a saját irodalmi gondolkodásmódunk kényszerít ránk. Mert az írott szó kultúrájában természetes, hogy az eredeti kiadást kutatjuk azért, hogy megvizsgáljuk, miként változtak a következő kiadások az eredetihez képest. A szájhagyományban azonban nem létezik eredeti; másként fogalmazva, mindegyik elmondás eredeti. Jézus esetében magától értetődőnek vehetjük, hogy tanításainak és tetteinek szemtanúi voltak. Ma azonban nagyon is tisztában vagyunk azzal, hogy ugyanannak az eseménynek a tanúi mindig különböző, sőt eltérő módon számolnak be a történeletről. Valójában nem egyetlen esemény történt, hanem több, vagyis az eseményt különböző tanúk (máshogyan) látták. Ugyanaz igaz Jézus sok tanítással kapcsolatos anyagára is, mivel különböző tanítványokra különbözőképpen hathatott. Ha Jézus több alkalommal ugyanazt, vagy hasonlót tanított – ami természetesen így is volt –, akkor az, amire emlékeztek, és amit visszaadtak, kezdettől fogva más is lehetett.

A következmény természetesen az, hogy Jézus szavainak és tetteinek egyetlen és páratlan eredeti verziójára vonatkozó feltételezés igen megtévesztő látásmód, amely megrontja az újszövetségi teológia/teologizálás célkitűzéseinek összességét. Mivel ez azonnal maga után vonja, hogy a Jézus hagyomány egyetlen hiteles verziója az eredeti verzió, és minden más változat valahogy kevésbé hiteles és kevésbé érvényes. Ezzel szemben az álláspontom éppen az, hogy csak az eredeti verzió mítoszának vagy eszméjének a feladása után kezdhetjük el helyesen megítélni a hallás vagy látás, reflektálás, szavakban történő megfogalmazás, előadás, kommunikáció folyamatát, mely a hagyományozás folyamata volt (és az is), vagy a jelenlegi kötet gondolkörében maradvá beszélhetünk a teologizálás folyamatáról, amely írott szövegekben öltött testet mai evangéliumaink formájában.

Ezen túlmenően, miközben elismerjük a Jézus-hagyomány hagyományozási folyamata nagy részének szóbeli karakterét, megszabadulunk attól a feltételezéstől, hogy a különböző újszövetségi és korai egyházi írók rendelkezésére csupán egy vagy több kanonikus evangélium írott szövege állt tájékozási pontként. Azonnal eljutunk oda, hogy elismerjük azt, a Jézus-hagyománnyal kapcsolatos sok visszajelzést és utalást Pál leveleiben, Jakab és Péter első levelében – nem beszélve a Didacheről és a többi apostoli atyáról – és nagyobb jelentőséget tulajdonítsunk ezeknek. Vagyis oda, hogy elismerjük: ezek szintén annak a teologizáló áramlásnak a részei voltak, mely Jézus küldetéséből fakadt. Pál, aki egyszerűen a saját intésébe építette be Jézus tanítását, a teologizálás egyetlen aspektusát szemlélteti csupán. Ugyanaz a Pál az, aki szükségesnek látja Jézus tanításának válással kapcsolatos hagyománya feldolgozását (1 Kor 7,10-16), viszont figyelmen kívül hagyja Jézus azon támogatásra vonatkozó tanítását, mely a hozzá hasonló apostolokat megillet-

hette (1 Kor 9,14-18). A szájhagyomány folyamát nem alakították át maradéktalanul, amikor az írott evangéliumok megalkotása történt, de ez a folyamat nem is apadt ki pusztán azért, mert az írott evangéliumok szükségtelessé tették a szájhagyományt. Túlságosan élő volt ahhoz, hogy véglegesen konkrét írásokba rögzítsék. Ugyanakkor el kell ismernünk: a konkrét írásos megfogalmazások kanonikus evangéliumokká lettek, és arra a fokra jutottak, hogy meghatározóak lettek annak a sokféleségnek milyenségére és mértékére nézve, melyet a Jézus-hagyomány tudott kifejezni, és tolerálni anélkül, hogy az mássá lett volna. Tamás evangéliuma már túlságosan nagynak mutatja az eltérést. Ennek azonban nem kellene megakadályoznia bennünket abban, hogy helyesen ismerjük fel annak a teológiának a gazdag és élő karakterét is, mely az elfogadott keretek között maradt. János evangéliuma a nyilvánvaló példája annak, aki széllel szemben vitorlázik.

Pontosan a Jézus hagyomány karaktere, amint azt az újszövetségi írásokban (és azokon túlmenően) is látjuk, ami olyan fontossá teszi azt, hogy a Jézus hagyományt az újszövetségi teológia szerves részének tekintsük. Ez a Jézus hagyomány ugyanis az – a négy evangélium ábrázolásának sokféleségében, és javarészt a többi újszövetségi írás teológiájára gyakorolt rejtett szubstrukturális hatásában is –, amely rávilágít az újszövetségi teológia dimenzióira. Ezeket pedig nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Mivel a Jézus hagyomány sem egy rögzített kész anyag volt, melyet a későbbi írók szigorúan objektíven vizsgáltak és tudományosan jellemeztek, hanem olyan élő hagyományként jelent meg, amit az írók ugyanúgy alakítottak, ahogyan az is formálta őket. Az újszövetségi teológia írójának tehát meg kell őriznie az egész anyagra nézve azt a szemléletet, hogy az mozgásban van, és interaktív jellegű. Egyébként az újszövetségi teológia annak a klinikai patológiának a jellemzőit ölti magára, amely csak tetemekkel foglalkozik.

A Lélek megtapasztalása

A trinitás keresztyén doktrínája hangsúlyozza, hogy az első keresztyén teológusok Isten kijelentésének minden korábban ismert formáit nem egyszerűen lerombolták, vagy beleolvastották Jézus Krisztus kinyilatkoztatásába (ez inkább egy binitárius modell követése lett volna). Számukra Isten Léleke az isteni kijelentés jellegzetes módja maradt, mely egyben megfelelt a Krisztus és természetesen az általa (Krisztus Léleke) történő kijelentésnek, de mégis mindig megkülönböztethető maradt, és döntő viszonyítási pontot jelentett az újszövetségi teológia meghatározásánál. Ezért fontos, hogy sajátosságait felismerjük, és azok megfelelő hangsúlyt kapjanak.¹⁴

¹⁴ Lásd Scobie, *Ways of Our God* (A mi Istenünk útjai), 5. fejezetét; ellentétben Stuhlmacher-rel, aki a Léleket csak a #22-ben főcímként említi ("Sacrament, Spirit and Church" - Szentség, Lélek, Egyház - *Biblische Theologie* #22); Hahn úgy látja, hogy a Szentlélek munkájának helye a "The Revelation Act of God in Jesus Christ" - „Isten kijelentő tette Jézus Krisztusban” című részben van (*Theologie* 2. Teil II), bár felismeri mindkettő - a húsvét, mint a hiteles keresztyén igehirdetés ősdátuma, és a pünkösöd - döntő fontosságát (*Theologie*, 1.131-32).

Pünkösdi hatása

Ha az a kijelentés volt az első döntő lökés ahhoz az új mozgalomhoz, amely Jézus halála után született, majd kereszténységgé teljesedett ki, hogy Isten feltámasztotta halottaiból Jézust, a másodikat jól jelzi az ApCsel 2 Lélek kitöltésével kapcsolatos pünkösdi beszámolója. Lukács beszámolója valószínűleg kellő módon reflektál arra az eseményre, amelyet néha a kereszténység kezdeteinek „első tömeges eksztázis”-aként emlegetünk.¹⁵ Akár kielégítően történeti hitelességű leírásról van szó, akár nem, tényként kell kezelnünk, hogy a Lélek megtapasztalása, vagy az Isten Lelekének, a Szentléleknek tulajdonított megtapasztalások az első keresztyén gyülekezetek fő ismertetőjegyei voltak. Olyannyira nyilvánvaló volt ennek intenzitása, hogy egy ilyen történet, mint a pünkösdi (ApCsel 2,1-11), ha nem létezett volna, meg kellett volna alkotni, azért hogy kifejezze ezeknek a megtapasztalásoknak a mélységét és intenzitását. Azért, hogy érthetővé váljon a lényeg, gondoljunk az olyan szövegrészekre a páli levelekből, mint a Róm 8,15-16 és Gal 3,1-5, vagy a Zsid 2,4, Ján 4,14. és 7,39 versei. Természetesen nem szabad elfelejtenünk János saját egyedülálló magyarázatát a keresztre feszített és feltámadott Krisztus Lelekének ajándékával kapcsolatban, mely a „jánosi pünkösdi”.¹⁶ Mindig is különösen fontosnak tűnt számomra, hogy a szóban forgó Pál ilyen kifejezéssel definiálja a keresztyén embert: „van Lelke” – „Akinek nincs meg a Krisztus Lelke, az nem az övé” (Róm 8,9). Különösen Pálnál a Lélek ajándéka volt az üdvösség folyamatának kezdete, mely a test feltámadásában csúcsonyul ki,¹⁷ a Lélek pedig a jövőben esedékes, teljes örökség arrabõn-ja (előleg, garancia) és aparchē-ja (első termés).¹⁸

Ugyanaz más újszövetségi részekre is igaz. A prófécia megújulása vagy újbóli felbukkanása volt tapasztalható Keresztelő Jánosnál, Jézusnál, és az első tanítványoknál¹⁹ – amikor már úgy tűnt, a prófétálás Lelke régóta visszavonatot –, mely jelezte: most érkezett el az a kor, amelyre régóta vágyakoztak. Természetesen az is világos az evangéliumi beszámolókból, hogy a Jézusra szálló Lélek volt az, aki megadta küldetéséhez a kezdő lökést (Mk 1,10-11 és par.), mint ahogy az is tény, hogy Jézus a Lélek hatalmával űzött ki ördögöket, mely nyilvánvalóvá tette, hogy elközelgetett hozzájuk az Isten királysága (Mt 12,28 és par.). Hasonlóképpen egyértelműen a Lélek megléte, adatása, elnyerése volt az elengedhetetlen feltétele annak, hogy valaki keresztyén legyen, amint Lukács is világosan utal beszámolóiban arra, ha a Lélek valahol hiányzik.²⁰ A Zsidókhoz írt levélben a Lélek az eljövendő világkorszak erőinek előíze (Zsid 6,5-6). János első levelében a nekik adatott Lélek

¹⁵ A további megbeszéléshez lásd a szerzőtől *Christianity in the Making. – A kialakulóban lévő kereszténység* 2. kötet: *Beginning from Jerusalem - Jeruzsálemtől kezdve* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), #22.3.

¹⁶ Jn 20,22; 19,30 is (szó szerint "átadta a Lelket").

¹⁷ Róm 8,11; Gal 3,3

¹⁸ Róm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14.

¹⁹ Lukács azzal az ismétléssel toldja meg Jóel jövendölését, hogy „ők (mindannyian) prófétálni fognak” ApCsel 2,18.

²⁰ ApCsel 8,14-17; 19,1-7.

jük a következtetést: ilyen kulcsfontosságú írott próféciaik és azok aktuális megtapasztalása közti élő kapcsolat nélkül a korai keresztyénység mozgalma képtelen lett volna azt a hitét fenntartani, hogy mindez Izráel reménységének beteljesedése volt.

Mindennek természetesen szerves része volt az a meggyőződés, hogy a Lélek által lehetséges az írások helyes értelmezése. A témával kapcsolatos kulcsfejezetben (2Kor 3) Pál szembeállítja a Lélek életet adó hatalmát a felszínesen kezelt (látható betű - 3,3-6) Ószövetség halált jelentő hatásával, azután tér át a 2Móz 34 kifejtésére abban az értelemben, hogy csak amikor valaki a Szentlélekhez fordul (az Úr a Lélek) akkor vétetik el az a lepel, amelyik megakadályozza az Ószövetség jelentőségének helyes értelmezését (3,12-18). Amint azt a 2Pt is mutatja, kétségtelenül már a legkorábbi keresztyénység általános meggyőződése volt, hogy ahhoz, hogy helyesen értelmezzük az írást, ugyanannak az inspirációnak az elnyerésére van szükség, mint amely először is megteremtette a próféciaát (2Pt 1,21). Még általánosabb alapelv szerint a Lélek ajándéka, állította Pál, tette képessé az első hívőket arra, hogy értsék az Istentől számukra adatott ajándékokat, valamint hogy lelki igazságokat értelmezzenek és felismerjék Isten akaratát és azt, ami fontos.²⁷

A keresztyénység kezdetekor a Lélek ajándéka tehát nem csupán egy, hanem a dinamikus tényező volt, és mint ilyen, olyan döntő és meghatározó volt az újszövetségi teológiában, mint Jézus Krisztus kijelentése.

FORDÍTOTTA: ENGHY SÁNDOR

²⁷ 1 Kor 2,13. 15.; vö. Róm 12,2; Fil 1,9-11.

KÖZLEMÉNY



KONCZ SÁNDOR: BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

Dr. Koncz Sándor (1913-1983) özörényi majd miskolci elemi iskolai éveit és az ugyancsak miskolci református főgimnáziumi tanulmányait követően 1931-ben iratkozott be a Sárospataki Református Teológiai Akadémiára. Harmadéves korában, az 1933-1934-es tanévben a genfi Protestantische Zentralstelle ösztöndíjával a bázeli egyetemen tanult, Barth Károly szülővárosában. Ez a tanulmányút több szempontból is meghatározó lett Koncz Sándor tudományos munkásságában. Még Bázélből írta meg azt a beszámolóját az Egyetemes Konventnek, melyben egyrészt a német nyelvben elért eredményeiről, másrészt a német nyelvű rendszeres teológiai szakirodalomban való elmélyüléséről adott számot.¹ Később így fogalmazott erről az időszakról egy önéletrajzában: „Thurneysen Eduard bázeli lelkész, volt professzorom tanácsára ekkor kezdtem el a Kierkegaarddal való foglalkozást”², ami azért fontos, mert 1938-ban doktori dolgozatát is e témakörben írta. De azért is lényeges ez az életrajzi adalék, mert Thurneysen Barth kortársa, munkatársa, barátja volt, s általa közvetlenül ismerkedett meg Koncz az Ige teológiájával, az újreformátori teológiával vagy dialektika teológiával, melynek maga is elkötelezettje lett. A Konventnek küldött beszámolójában hosszan sorolja továbbá a Bázélben megismert német teológiai irodalmat, mely lista Barth Károlynak több írását is tartalmazza: *Erklärung des Philipperbriefes* (1928), *Süchet Gott so werdet ihr leben* (1928), *Der heilige Geist und das christliche Leben* (1929)³.

Hazatérve folytatta pataki tanulmányait, s 1935-ben készítette el *Barth Károly teológiája* című dolgozatát az Akadémia által kiírt pályázatra. Egyetlen munka érkezett a meghirdetett témában (bizonyára annak újszerűsége és nehézsége miatt), ezt az egyet azonban elismerően méltatta a tanári kar, és teljes jutalommal, azaz 40 pengővel díjazta készítőjét⁴.

Nem az első tanulmánya volt ez a fiatal teológushallgatónak, hiszen 1933-ban, másodévesként *Kant és Fichte* címmel már írt filozófiai pályaművet, amiről ugyancsak elismeréssel nyilatkozott mind a bíráló tanár, mind a teológia tanári kara. „Pályázó nemcsak a Kant és Fichte bölcseletében mélyült el, hanem önálló véleménynyilvánítással helytálló kritikát is gyakorol a két filozófus felett, s ügyesen tárja fel azokat a különbségeket, amelyek a két bölcsész filozófiai rendszere és módszere

¹ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Levéltár (SRKL) D/CL/ 85.371 Az Egyetemes Konventnek írt jelentése az 1933/34. évi bázeli útról

² SRKL D/CL/ 85.371 Életrajz

³ SRKL D/CL/ 85.371 Az Egyetemes Konventnek írt jelentése az 1933/34. évi bázeli útról

⁴ SRKL K. e. III. 27. A Teológiai Kar jegyzőkönyve 1934/1935

között vannak. Gondos, alapos mű; méltó a teljes díjjal való jutalmazásra.⁵ Rövidebb írásai, igemagyarázatai, fordításai, könyvismertetői ettől az évtől a *Sárospataki Ifjúsági Közöny* számaiban gyakran megjelentek. 1935-ben már a *Sárospataki Református Lapok*, a *Sárospataki Közöny* és a *Magyar Protestánsok Lapja* is közölte írásait. Mindez azonban csak kezdete volt annak a kiterjedt tudományos munkásságnak, írói tevékenységnek, mely élete végéig jellemezte. Alig volt olyan év, hogy ne jelent volna meg kisebb-nagyobb publikációja, dolgozata, prédikációja. Ha mégis volt ilyen esztendő, Koncz Sándor akkor is alkotott, még ha tudta, hogy írásai beláthatatlan ideig csak az asztalfiók számára készülhetnek.

A *Barth Károly teológiája* című dolgozata tehát nem az első, de mindenképpen egyike volt az első nagyobb műveinek. Elismerésre méltó, hogy milyen korán és milyen alaposan ismerte Barth teológiai munkásságát és az újreformátori teológiát. Dolgozatában hivatkozott az 1919-es *Römerbriefte*, az 1927-es *Prolegomena zur christlichen Dogmatik*ra, az 1928-as *Erklärung des Philipperbriefes*re, valamint az 1932-ben megkezdett nagy műre, a több kötetesre tervezett *Die Kirchliche Dogmatik*ra. Ismerte a *Zwischen den Zeiten* és a *Theologische Existenz heute* folyóiratban megjelent Barth-írásokat. Szólt Barth követőiről, sőt magyar követőiről is. Megemlíti dolgozatában Tavasz Sándort, aki az első magyar interpretálója volt a svájci teológus írásainak (*Az Út* 1925. és 1926. évi számaiban), illetve Mátyás Ernőt, aki a dialektika teológia másik kiváló magyar ismerője a korban.

Barth írásain kívül is jól ismerte a legújabb teológiai irodalmat: többek között Gogarten *Politische Ethik* (1932), vagy Brunner *Das Gebot und die Ordnungen* (1933) című műveit. De többször hivatkozott mások mellett Thurneysenre és Bultmannra is.

Mindezekon kívül Németország 1933 utáni, azaz a náci hatalomátvételt követő politikai-egyházpolitikai helyzetével kapcsolatban is tájékozott volt. Ismerte a Hitvalló Egyház törekvéseit, s megemlítette írásában azt a tényt is, hogy mindezek miatt Barth (1934-ben!) elvesztette bonni teológiai professzori állását, s pillanatnyilag „egyedül maradt”. Mindazáltal a fiatal teológus 1935-ben tisztában volt azzal, hogy „a barthi teológia jelenlegi helyzete ... korántsem jelenti azt, hogy ez a jövőben is így lesz”⁶.

Dolgozata végén – helyesen – a szerző meghatározta a kutatás folytatásának lehetőségét, sőt szükségességét, mivel Barth teológiája is még folytatódni, fejlődni, „szépülni” fog. S e lezárás nem pusztán formális befejezés volt Koncz Sándor részéről. Munkásságának további hosszú évtizedeiben tartotta magát az itt megjelölt programtervéhez.

⁵ SRKL K. e. III. 26. A Theológiai Kar jegyzőkönyve 1932/1933, 1933/1934

⁶ Koncz Sándor: Barth Károly teológiája. Kézirat, 1935. 25. p.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

Pályázat a Sárospataki Református Teológiai Akadémiai Kar által hirdetett pályátételre

Jelige: *Őrizd meg, ami rád van bízva* /I.Tím 6:20/

1935. május hó

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJA

BEVEZETÉS

E dolgozat két főrészt tagolódik. Az első főrész Barth Károly teológiájának formális, a második főrész Barth Károly teológiájának tartalmi kifejtésével foglalkozik. Az első főrész alá tartoznak azok a problémák, amelyek a barthi teológiának a történetben való megértéséhez szükségesek. Itt tárgyaljuk az ú.n. dialektikai teológiát, amitől Barth és ami Barhtól mind fellépésében, mind hatásában teljesen elválaszthatatlan. A második főrész alatt pedig azoknak a gondolatoknak a rendszeres összefoglalása következik, amelyek a barthi teológia tartalmi részét alkotják.

I.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK FORMÁLIS KIFEJTÉSE

1. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA TÖRTÉNETE

Barth Safenwilben volt lelkész, amikor 1918-ban kiadta a Római Levél exegézisét. Az 1918-as dátumot úgy lehet tekinteni, mint a dialektikai teológia születési évét; a Római Levél exegézisét pedig úgy, mint a dialektikai teológia első jelentkezését. Ez a könyv a maga páratlanságával és újszerűségével olyan nagy hatást keltett, hogy nyomában, jobbára Barth régi barátaiból, egy minden addigitól különálló teológuscsoport keletkezett.

Ennek a csoportnak a világhírre emelkedett tagjai: Emil Brunner, Eduard Thurneysen, Fridrich Gogarten, később Rudolf Bultman voltak. Barth, Gogarten és Thurneysen Georg Merz-cel együtt 1922-ben teológiai gondolataik képviselésére folyóiratot is indítottak „Zwissen den Zeiten” címmel. Ezt a folyóiratot – a Barth szavai szerint – az újprotestáns pozitív-liberális vagy liberális-pozitív teológia ellen alapították, hogy ledöntsék az emberistént, hogy megtisztítsák magukat a feltételektől és a „dologra” térjenek /1/. A „Zwissen den Zeiten” volt a Barthék teológiai csoportja külső jele mindaddig, amíg a bomlás jelei fel nem tűntek. A széthúzásra az első nyílt alkalmat Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen* című művének 1933-ban való megjelenése adta, amelyben Barhtal ellenséges nézetek láttak napvi-

lágot, s amely egyúttal a Barth és Brunner között levő kapcsolat végleges megszűntetéséhez is vezetett. /Barth a Brunner tanaiban általában a kapcsolópont, az általános kijelentés, az analogia entis stb. problémáit nehezményezi./ A bomlás azonban már akkor elkezdődött, amikor 1932-ben Gogarten: Politische Ethik című műve megjelent, amelyben Gogarten – Barth szerint – teljesen az antropológia irányában tolódik el. A szakadék Barth és Bultmann között is egyre mélyül. Barth nem nézi jó szemmel az existenciális gondolkodásnak a teológiába való bekapcsolását, amit Bultmann végez, mert ebben – szerinte – nemcsak az ember absztrahálódik, hanem az a veszély is fennforog, hogy a kijelentés nem jelent többet az emberi existencia pusztá meghatározásánál. Közben pedig maga Barth is változott. A német egyházpolitikai harcok következtében ugyanis neki szüksége volt arra, hogy gondolatait világos tételekben szövegezzék meg, és a másfajta teológiai elgondolásokkal szembe saját teológiájának próbáljon érvényt szerezni. Az érvényszerzésnek egyik legtermészetesebb módja az, hogy Barth a maga teológiáját rendszerbe kezdi önteni, ami ellen munkálkodása kezdetén annyira tiltakozott. Barth így teológiájának második korszakába lép, amit – ha az elsőt szabad az ő „exegetikai” korszakának nevezni – bátran nevezhetünk a barthi teológia dogmatikai vagy skolasztikus korszakának. Ebben a korszakban semmi nagy, új teológiai gondolatot nem hoz Barth. De nem is hozhat, mert az igazi teológus minden problémája – az ő tanításai alapján – az exegetikai munkálkodásában bukkan fel. A változás tehát Barthenél nem teológiájában következett be, hanem teológiájának közlésében. Míg tehát Brunner, Gogarten és Bultmann – ha bárhogyan és bármilyen irányban is, de – fejlődnek, addig Barth pusztán régi elveiben erősödik, és egyen csontosodik is meg. „Confessions-Theolog” és „Orthodoxer Calvinist” lett /2/. S bár nincs kellő történeti távlatunk, de a Barth előnyére állíthatjuk, hogy tiszta teológiájában a német egyházi és evangéliumi harcok során Luther és Kálvin kiáltását ismétli: Das Wort Gottes allein. Amikor tehát azt állítjuk, hogy Barth dogmatikusabb, skolasztikusabb lett, azt is meg kell vallanunk, hogy ugyanakkor – előző korszakával szemben inkább az élet teológusává vált, mert prédikátor, „kiáltó szó a pusztában”. Még egy dolgot kell megemlítenem. Barth kezdettől fogva látta, hogy a dialektika nem fejezheti ki a teológia lényegét, s így nem is nagyon bánta, ha a mások által oly előszeregettel emlegetett, de előtte nagyon ellenszenves elnevezésű „dialektikus” teológuscsoport felbomlik. S amint az együvé tartozás külső jele a „Zwissen den Zeiten” megindítása volt, úgy lett a bomlás befejező állomása 1933-ban ugyanennek a folyóiratnak hivatalos megszűnése.

Az elmondottakban a dialektikai teológia rövid történetét óhajtottuk nyújtani. További feladatunk a barthi teológiának a történetben való jelentkezésével kapcsolatban a dialektikai teológiának a világháború utáni teológiában való elhelyezkedése megrajzolásában áll előttünk.

2. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA ELHELYEZKEDÉSE A VILÁGHÁBORÚ UTÁNI TEOLÓGIÁBAN

Amikor a dialektikai teológiának a háború utáni teológiában való elhelyezkedéséről szólunk, mindenekelőtt röviden össze kell foglalnunk a háború utáni teológia jellemző vonásait. Jóllehet a XIX. sz. és a háború előtti időből datálódó nagy teológusok követői még élnek és gondolataik hatnak, mégis a háború utáni teológia a háború előttivel szemben egységesnek mondható. Ez a teológiai egység a mai teológia alapjából és az ez alapon tárgyalt problémakörből folyik. Az az egységes alap, amelyre minden teológus épít, a teológiai tudomány egyetlen feltétele, és pedig objektív feltétele: a kijelentés. Az a problémakör pedig, ami erre az alapra épül, a Krisztus személyének és az egyháznak fókuszba való állítása. Az egységes alap és az egységes problémakör miatt nyeri meg a háború utáni teológia az egységes jelzőt, mint az első karakterisztikumot. A második jellemző vonás megállapításához az a megfontolás vezet el, hogy a XIX. sz. teológiája valamilyen filozófiai irány függvénye volt. A ma teológiája ellenben a legélesebb megformulázásában hangsúlyozza, hogy a teológiának és a filozófiának egymáshoz semmi köze nincsen. Míg tehát a XIX. sz.-ban a teológiai problémákat a szerint fogták fel és tárgyalták, amilyen filozófiai alapon állanak, addig a jelen teológusai minden eszmeáramlattal szemben a bibliai kijelentés mellett döntenek. Ezért nyugodtan állíthatjuk azt, hogy a ma teológiája: az Isten melletti döntés teológiája. Ha tehát első karakterisztikumul az egységet jelöltük meg, úgy másodikul a döntésre mutathatunk rá. Több közös saját-sága nem is igen van a ma teológiájának. Legföljebb még az, hogy éppen a mondotak alapján a ma teológiája nem csak tudomány, hanem építő irat, nemcsak rendszer, hanem propagandaeszköz: reklám, nemcsak objektív állásfoglalás, hanem szubjektív, megragadó, elhatározó döntés is.

A háború utáni teológia két legjellemzőbb közös vonásának felemlítése után, e teológia irányainak érintésében van adva legközelebbi feladatunk, amiben egyúttal a dialektikai teológia elhelyezkedéséről is képet kapunk.

Az egyik irány spekulatív beállítottságú. Vezér-képviselője: Karl Heim. Ez a teológia új-lutheri teológiának is nevezhető, mert benne kizárólag evangélikus teológusok csoportosulnak. Születési évüül az 1917-es nagy jubileumi Luther-évet szokták megjelölni. E spekulatív beállítottságú teológia tartalmát a hit melletti döntés adja az értelemre való folytonos spekulatív, metodológiai apellálás által.

A háború utáni teológia második jellemző iránya: az etikai-szociális színezetű irány, amelyik a társadalmi problémák megoldása érdekében a Smith, Marx stb. tanai ellen, az evangélium mellett dönt. Ez a teológia társadalmi teológiának is nevezhető, mert a kor kényszerű viszonyai szülték. Etikai színezetét pedig onnan nyerte, mert hangsúlyozta a kötelesség, felelősségre vonás stb. gondolatait. Ez a teológia annak az elismeréséért is küzd, hogy a keresztyénséget Isten a világi rendbe alapította bele, hogy itt legyen Isten országa hírnöke. Még nem volt teológia, amelyik Isten országa realitását éppen a társadalmi bajokkal kapcsolatban annyira hangsúlyozta volna, mint ez. Ez a teológia a két Blumhardtól indult ki, nagy folytatója lett Hermann Kutter, gyakorlati lecsapódása pedig a Keller Adolf vezetése alatt álló gyakorlati keresztyénség világmozgalma életében, s az egész ökumenikus mozga-

lomban szemlélhető. Elméletileg a szociális színezetű teológia a Ragaz-féle túlhajtások miatt kezdi magát teljesen lejárni.

E két említett teológiai irány mellett áll a dialektikai teológia, amit a világháború utáni teológia irányainak vonatkozásában bibliai teológiának is szoktak nevezni. Szándékosan mondjuk, hogy az „új biblicizmus”, mint a világháború utáni kor harmadik nagy teológiai iránya a másik kettő mellett áll. Azt jelenti ez, hogy nem szemben áll velük. E fejezet elején tárgyalt közös vonások felemlítése is csupán annak belátása szempontjából volt fontos, hogy a dialektikai teológia a másik két irány mellett indult az azokkal összehangzó egységes alapelveken, de semmi esetre sem ellene, új területet követelve magának. Sőt az etikai-szociális irány – amint ezt látni fogjuk – a két Blumhardtban a dialektikai teológia tanítómestere volt. Ha a dialektikai teológia forradalminak vagy kritikainak nevezhető, úgy ez semmi esetre se a világháború utáni teológia egységes indulása ellen értendő, mert a dialektikai teológia nem is vállalkozott, de nem is vállalkozhatott a világháború utáni teológiai szituáció egységének megtörésére. Hogy mégis miben és mennyiben jelentett kritikát, azt a következő fejezetben tárgyaljuk. Ezt a hevesnek mondható kritikát egészen természetesnek kell vennünk, mert a dialektikai teológia küldetése éppen az volt, hogy a világháború utáni teológiai egység alapján megindítsa a legélesebb kritikát a konkrét szituáció összes tévedései ellen. Hiszen éppen ez az éles kritikai magatartás okozta azt, hogy nagyságban és hatásban a dialektikai teológia a másik két fejlődő irány közül – amelyek épp oly komoly alapokkal indultak, s ugyanazt tűzték ki célul, talán csak eszközeik tértek el valamennyire a dialektikai teológia eszközeitől – az egyiket kezdetben majdnem magába olvasztotta, a másikat pedig csaknem teljesen háttérbe szorította, annyira, hogy bár mindkét irány megvolt és élt, de senki sem, vagy nagyon kevesen törődtek velük. Ezeknek az elmondása azért volt szükséges, mert a következő fejezetet, ahol dialektikai teológia jellemzését adjuk, ezeknek a gondolatoknak és tényeknek a magunk előtt való látásával és feltételezésével kell beindítanunk.

3. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA JELLEMZÉSE

A dialektikai teológia a Barth tanításainak szellemi központiségével egy „rendkívüli, szabály nélküli és forradalmi lökés volt”/3/, ami mindennek előtt kritikát jelentett. Egyszerre csak Barth lett az az ember, akivel szemben mindenkinek orientáldnia kellett, és a dialektikai teológia az az „irány”, amivel minden más irány harcba keveredett. Ez érthető is, mert „a dialektikai teológia konkrét mondanivalói egy sajátos konkrét szituáció számára szólnak, s éppen ez által is egyenesen prófétai küldetést hordoznak, s ennek a küldetésnek minden ismérve ott ragyog ennek a teológiának karakterén”/4/. A dialektikai teológia kritikai karakterét azonban csak úgy tudjuk megérteni, ha nézzük, hogy milyen kritikai magatartást jelentett a szelemtudományokkal és az előző teológiákkal szemben.

a/ A dialektikai teológia mint a szellemtudományokkal szemben álló kritikai magatartás

Ha a dialektikai teológia a szellemtudományokkal meg akar mérkőzni, első feladata az lesz, hogy jól megismerje ezeket a szellemtudományokat. Ez a harchoz szükséges ismeret pedig a XIX. sz. szellemi világában van adva, aminek nyúlványa egészen a világháborúig ért el. Mielőtt azonban a dialektikai teológiának a szellemtudományokkal való szembenállására rátérnék, még egy kérdésre kell megfelnünk. Arra, hogy hol és miért kötött bele a dialektikai teológia a szellemtudományokba? Erre a feleletünk az, hogy ott, ahol a XIX. sz. félreismerte az embert; és azért, mert ezen a félreismert „igazságon” egy rendszert épített fel, amibe beleszorította az egész keresztyénséget, hitet és Istent. Példának megemlíthetjük Kant posztulált vallástanát, Fichte „filozófiai és keresztyén” etikáját, Schelling: *Offenbarung der Philosophie* című művét, Hegel hatalmas rendszerét, aminek alapját az abszolút ideává személytelenített Isten alkotja.

Ezek és ezeknek a kiteljesedése a következőkben, valamint a racionalizmussal, humanizmussal, természettudományi empirizmussal, történelmi relativizmussal, egy szóval immanenzizmussal is nevezhető modern tudományos világszemlélettel való összeházasodása azt eredményezték, hogy a keresztyénséget is az emberből magyarázták. A tiszta humanitás kora volt ez az idő – Gogarten *Politische Ethik* című műve bevezetésének megállapítása szerint is – mert az embert tette a világ szuverén urává. Az emberbe bezárt ugyan valami „istenit”, de ez nem a kijelentés volt. A humanitás mellett azonban még egyéb, éppen a humanitás szelleméből folyó ismerető jegye is van a XIX. sz. szellemvilágának. Ha ennek a századnak a problémáit a teológiától kezdve a filozófián át a biológiai és mechanisztikus világszemléletig a fellépési igényt és a jelentkezési formát tekintve továbbra is egységesen akarjuk karakterizálni, azt kell mondanunk, hogy ez a kor a szellemi konstruktivitás kora. Konstruktív ez a kor azért, mert benne mindenki rendszert épít, egységes szisztémát ad és végleges, lezárt eredményeket nyújt. A XIX. sz. szellemi életének ezért fő jellemvonásait a zártság, egység, kompaktság és szépség adják. A logika, mint gondolkodási eszköz, nem hagy egyetlen nyílást sem a zseniálisabbnál zseniálisabb rendszerekben. Az egység, mint minden gondolkodónak önmaga előtt látott célja, az eredmény leszűrésében a problémák összes ajtóit bezárja. A kritikának csak a bevezetésben van helye, s így semmi nem zavarja a gondolatok szálait kereső gondolkodást mint módszert, és a szisztémát építgető értelmet, aminek kivetítését és tudatosulását mutatja minden eredmény. Innen érthető meg az, hogy a múlt század szellemi életének, aminek határköve a világháború, minden mozgalmassága, frissessége és lüktetése ellenére is legszebb verete a nyugalom, legszebb kerete az egység, s egyetlen központja az öntudat marad.

Amikor a dialektikai teológia e szellemvilág téves alapját a humanitásban, hibás alakzatát pedig a rendszert építő konstruktivitásban felfedezte, egyszerűen nem akarta, hogy a szellemvilág áramlatai közé „keveredjék”. Isten kijelentésének egyetlen fontosságát hangsúlyozva tiltakozott minden humanitás és az embernek minden központi szerepe ellen, ami által élesen elmetsződött a filozófiától, és mereven

elkülönült valamennyi eszmeiránytól. Éppen így, a konstruktivitásban is felfedezte az Isten és az ember között fennálló határ eltörlésének óriási veszélyét, támadni kezdett minden rendszert, és irtózott attól a gondolattól, hogy a saját maga által felfedezett igazságnak vagy igazságoknak rendszert adjon, vagy azokat bárki is rendszerbe foglalja.

Az általános és uralkodó szellemvilág kritikájává tehát két nagy ponton lett a dialektikai teológia. Kritikájává lett akkor, amikor elvetette annak mind tartalmát: a humanitást, mind pedig formáját: a konstruktivitást.

b/ A dialektikai teológia mint a XIX. század teológiájával szembenálló
kritikai magatartás

A dialektikai teológiának teológiai jellegéből következik, hogy ha összeütközött az általános szellemtudománnyal, akkor meg kellett birkóznia e szellemtudomány függvényével: a teológiával is. Látnunk kell tehát, hogy milyen volt ez a teológia, hogy azután összefoglalhassuk a dialektikai teológiának erre vonatkozó kritikáját.

A XIX. sz. teológiáján két vonal húzódik végig. Egy szkeptikus és egy tradicionális vonal. Szkeptikusan léptek fel: a felvilágosodás, racionalizmus és liberalizmus; tradicionálisan: az absztrakt biblicizmus, dogmatizmus és konfesszionizmus. Ezeknek az irányoknak továbbfejlődéséből, személyhez való kapcsolásából vagy összekeveredéséből keletkezett a teológiai tudomány további osztódásaképpen: a kritikai liberális, a neokantiánus vagy ritschliánus, a pszichológiai, kulturprotestáns és vallástörténeti teológia. Az itt felsorolt irányok valamennyien megegyeznek abban, hogy a keresztyén vallás lényeges tartalmát az általános szellemtudomány alkotó részeként fogják fel, ami egyben azt is jelenti, hogy a teológia elveszti önálló területét, és a tudományokkal való összehasonlítás révén azoknak gyermekévé, sőt amennyiben azoknak az eredményeit a saját területén érvényesíteni igyekszik, azoknak rabszolgájává válik. Az történt tehát, hogy „a vallástudománnyá lett teológia végül is csak filológiai, történelmi, pszichológiai és filozófiai feladatok előtt látta magát, s tulajdonképpen teológiai feladatai háttérben maradtak” /5/.

A múlt század és a világháború előtti évek teológiai irányainak általános felvázolása és a dialektikai teológia erre vonatkozó általános kritikája megemlégtése után Schleiermacher és Ritschl teológiájával kell közelebbről foglalkoznunk, mert a dialektikai teológia kebelében a múlt és jelen legnagyobb kritikusa: Barth összes támadásait szinte csak e két név hordozója ellen sorakoztatja fel. Hogy ez az összpontosított támadás Schleiermacher és Ritschl ellen irányul, ez onnan érthető, mert minden előbb említett teológiai irány e kettőből fut ki, s még a forrástól eltérő elferdüléseikben és oldalnövéseikben is e kettőre, mint alapra vezethetők vissza.

Schleiermacher mint romantikus és inkább esztétikai beállítottságú teológus saját magát az univerzumban, amit egyenlővé tesz az Istennel, próbálja felfogni. Éppen ezért ő a vallás szubjektív jelenségei, a kegyesség ideái és a lelki tények iránt érdeklődik. A vallást, mint élményt fogja fel és a személyes kegyes tapasztalásból vezeti le, hogy így a vallás lényegének és igazságának a kérdésére megfeleljen /6/. Schleiermachernek a vallásról alkotott felfogása így az ő szubjektív kiindulásában

gyökeredzik. A vallás – szerinte – közvetlen tudás arról, hogy minden végesnek a végtelenben, és minden időinek az örökkévalóban van az alapja, de úgy, hogy az örök és a végtelen nem az időin és nem a végesen kívül léteznek. A vallás ezért a belső lényeg és a lélek meggyőződése /7/. Cselekvéseinkben el vagyunk zárva az örökkévalótól, de érzésünk univerzális jellegű, ahol minden praktikus és teoretikus egyoldalúság elesik. Minden érzés tulajdonképpen vallásos karakterű, és ez érzésbe való elsüllyedés a vallás. Isten sem annyira külön lényeg, mint inkább a belső egység és a lelki erő. Ezen az alapon Isten kijelentése sem lehet más, mint valami egészen misztikus élethatás, indítás, mely az öntudatot befolyásolja; ezért mondhatjuk a schleiermacheri kijelentés-fogalomról azt, hogy az nem „teológiai, hanem vallásfilozófiai kategória”/8/. Vagy ahogy Barth formulázza: a schleiermacheri kijelentés „az Univerzum szemlélete közben támadt eredeti, új igazságra való ébredés... Egy meglevő valamire való ráébredés, rátalálás”/9/. A vallásnak tehát, mint az ember félreismerhetetlen és természetesen külön-érezésének, mint a szellem öneszmélésének és függésérzetének alapja a magát érzéseinkben kijelentő Istenben van. Mivel pedig a függésérzet a bizalom teljességében „él”, a schleiermacheri teológia optimisztikus és harmonisztikus teológiai világszemléletet nyújt.

Ha Schleiermacher romantikusnak mondható, Ritschlról azt kell mondanunk, hogy etikus. Komorabb természet, mint az előző, és inkább a vallás erkölcsi oldala iránt érdeklődik. Ritschl Schleiermacherral ellentétben a vallást nem szubjektív tényeiben, hanem inkább objektív feltételeiben: Istenben és az Ő kijelentésében igyekszik megragadni. Amikor ezeket az objektív feltételeket fejtegeti, teológiájába gondolatainak a filozófia előtt való igazolása végett sok metafizikai spekulációt importál. Abból pedig, hogy a vallás objektív kellékei alkotják érdeklődési körét, az következik, hogy szorosan a történethez kapcsolódik, ahol a Krisztus-probléma köti le figyelmét. De míg Schleiermachernél a Krisztus-kép absztrakt-spirituális, addig Ritschnél ez a kép étellel teljes, ami mögött egy valóságos erkölcsi-vallásos személyiség áll. Ez az etikai személyiség – a Schleiermacher „metafizikai istenségével” szemben – hat, amely hatás Isten hatalmát és szeretetét együtt jelenti.

A XIX. sz. teológiájával azért foglalkoztunk bővebben, mert a dialektikai teológiát igazában véve ennek a teológiának a tévedései hozták létre; ebben a teológiában látta Barth a „teológia ördögét”. Schleiermacher és Ritschl teológiai gondolatait pedig azért fejtegettük bővebben, mert annak a problémakomplexumnak minden gyökere, amit legújabb nagy művében: Keresztyén Dogmatikájában Barth „Irrlehre” néven emleget a „Lehre”-vel szemben, ide fut vissza, mint ahogy innen indul ki a Troeltschben kifejlődött kultur-protestantizmus minden tévedése is, ami szintén a barthi teológiai attak középpontjában áll. Ezzel azonban azért nem foglalkozunk bővebben, mert nekünk jelenleg nem célunk sem a schleiermacheri, sem a ritschli, sem a Troeltsch-féle teológiai rendszer ismertetése. Hogy a két előbbi mégis tárgyaltuk, annak világos oka abban keresendő, hogy a dialektikai teológia ezekkel szemben fejtegette ki teológiai kritikáját, s amit a Troeltschben megszemélyesített kultur-protestantizmusnak szemére hányt, az nem más, mint a Schleiermacherre, még inkább pedig a Ritschlre vonatkozó kritika megismétlése, mint ahogy a Troeltsch tételei sem mások, mint a Ritschl tételeinek továbbfejtése.

Ígéretünkhöz híven most a dialektikai teológiának a fent vázolt teológiákra vonatkozó kritikai állásfoglalását kellene nyújtanunk. Mivel azonban az ezekre vonatkozó kritikai megjegyzések kisebb részben a fenti tárgyalások során már elhangzottak, nagyobb részben pedig egybeesnek azokkal a pozitívumokkal, amiket a dialektikai teológia hozott, a kritikák negatív jellegű előterjesztése helyett inkább az értékek pozitív előterjesztésére törekszünk, amiben egyfelől kidomborodik majd a kritikai állásfoglalás is, másfelől pedig a dialektikai teológia jellemzésének pozitivitását is megkapjuk. Eddig ugyanis a jellemzés negativitásán volt a hangsúly, amiben a dialektikai teológia nagyon jellemző, de mindamellert pusztán kritikai oldalával foglalkoztunk. A dialektikai teológia jellemzésének pozitív oldalát a dialektika teológia sajátosságai címmel jelöljük.

c/ A dialektikai teológia sajátosságai

Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy a Barth körül elhelyezkedett dialektikus teológiai csoport nem úgy indult, mint tudományos teológiai rendszer. Az „új irány” igényének a követelésével sem lépett fel. Hogy mégis újnak tűnt fel és nagy hatást keltett, azt nem önmagának, de nem is annak az igazságnak köszönheti, ami a „birtokába” került, hanem annak, hogy a legnagyobb igazság megtalálta és megérintette e „teológia” alázatos „képviselőit”, akik így nem is tudományos gondolataik képviselői, hanem annak az igazságnak boldog bizonyágtevői, ami rabul ejtette őket. Ez a foglyul ejtő igazság pedig nem valami spekulatív, metafizikai gondolat, nem is valami élményszerű ködös hatás, nem is a történeti relativitásnak vagy kultúrának „nagy eredményekben” lecsapódó tanulsága volt, hanem az élő Istennek élő Igéje: a kijelentés. Most már világosan megértjük, hogy az a teológia, amelynek „tárgya” a kijelentés, nem lehet „csak” „tudomány.” S az a teológus, aki felett a kijelentés a szuverén, nem lehet „csak” személytelen és tárgyilagos „tudós”. Az ilyen teológus bizonyágtevő. Teológiája pedig bizonyágtevés, mert a kijelentés teológiája. A dialektikai teológia első sajátossága tehát az, hogy a kijelentésről való bizonyágtételt állította a teológiai munkálkodás középpontjába.

Isten Igéjének a központisága világosan megmutatta, hogy a teológiában „az elmentét az antropocentrikus liberális és történeti teológia, valamint a teocentrikus dialektikai teológia között áll fenn”... Így „nem az emberi lét, hanem annak túlvilága, Isten existenciája a kérdések kérdése... csak a kijelentés és a hit alapján lehet szólni Istenről... Isten pedig úgy jelenik meg előttünk, mint teremtő, személyes szellem, mint akaró és cselekvő Isten... nem Istenről, mint tárgyról van szó... Itt Isten inkább úgy jelenik meg, mint életet meghatározó értékvalóság, mint az ember életfolytatásának végső normája, előfeltétele”. Ez a teológia nem Istent akarja „levonni az emberi gondolatok körébe”, hanem az embert akarja felemelni „az ő transcendens világába, ahol emberfeletti feszültséggel telik meg az öntudat, ahol energiák halmozódnak fel az emberben, hogy megváltást találjon, emberi mivoltából” /10/. Láttuk, hogy Schleiermacher a vallás alapján akarta megérteni a keresztyénséget. Azonban ahol ez pusztán élménynél nem jelent többet, ott... dein Eindruck von Offenbarung, deine Ergriffenheit, dein Erlebnis, deine Begeisterung

ist Fleisch, ist von dieser Welt /11/. Schleiermacher nem hangsúlyozta az ember menthetetlen nyomorúságát, sőt nála az ember az isteni szubjektivitást önmagának tulajdonítja /12/; így Schleiermachernél tulajdonképpen tudat-teológiával állunk szemben. Ritschl és követői pedig, mivel a teológia „a tudományos fórumok előtt hitelét veszítette” /13/, a modern tudomány eszközeivel és módszereivel kutatták a vallást, hogy biztosítsák a teológia számára a tudományos jelleget. A két utóbbi teológusnál – ha a végső következtetést levonjuk – világossá válik, hogy a vallás egyfelől a belső bizonyosságon, másfelől pedig a történeti fejlődés által hozott tudományos tételeken épül fel. E teológiák specifikus vonásainak megjelölésére bátran mondhatjuk, hogy ezek az individualizmus és a történelmi relativizmus karakterét hordják magukon. Ha most visszagondolunk arra, hogy a dialektikai teológia első jellemző vonását az Isten Igéjében adott „objektív iránti” /14/ „ízlés” adja, akkor nem csodálkozhatunk azon, ha az Isten Igéjéről bizonyosságot tevő teológia az összes eddigi teológiák krízisét jelentette. Jegyezzük meg jól, hogy ez a krízis nem csupán negatívnak nevezhető kritikát jelent az előző teológiával szemben, hanem a mindenkori teológiai tudomány existenciájának feltételét is jelenti. A teológia ugyanis mindenkor krízisben van, mert amikor Isten Igéjéről „kénytelen” bizonyosságot tenni, ugyanakkor „kénytelen” tudomány is lenni. A dialektikai teológia második pozitív sajátossága így az Isten Igéjéről való bizonyosságtétel állandó nézőpontja alatt a krízis teológiája elnevezésben határozható meg.

Az által, hogy a dialektikai teológia a teológiai tudomány egyik normáját az állandó, permanens krízisben állapította meg, minden hidat felégetett a teológia és a filozófia között, ami az előző teológiai tudományosság alapjául szolgált. A dialektikai teológia – élén Barth Károllyal – az élmény pán-szubjektivitását áttörve, az egész előző teológiát a legsúlyosabb kritikával: „nur das klare Verderben der protestantischen Theologie” /15/ nevezve, a kijelentés objektivitásán keresztül akar eljutni az Isten és az örökkévalóság gondolatainak a teológiába való importálásához. Ebből az tűnik ki, hogy Isten Igéje a teológiai tudománynak szükséges előfeltétele. De kitűnik az is, hogy amennyire szükséges, éppen annyira lehetetlen előfeltétele is, mert nem kevesebbről, mint az isteni kijelentésnek „eltudományosításáról” van szó. Amikor a kijelentésről, mint a teológia szükséges és lehetetlen előfeltételéről szövegezzük, akkor a reformáció legmélyebb teológiai problémáját érintjük, amit így foglалhatunk össze: Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unser Bedrängnis” /16/. Ebben az utolsó mondatban van benne az, hogy az Isten Igéjéről való bizonyosságtétel kényszerűség. A reformáció éppen e kényszerűség alapján küzdött az igazság tiszta tanáért, e tiszta tannal az igaz engedelmeségért, az igaz életért és az egyház igaz alakjáért /17/. Amikor tehát azt állapítjuk meg, hogy a dialektikai teológia a reformáció teológiai igazságain nyugszik, s hogy ezeknek az igazságoknak akar alázatos folytatója, új szószólója, modern harcosa és bizonyoságtevő tudósa lenni, jutunk el ahhoz, hogy a dialektikai teológia harmadik sajátosságát abban jelöljük meg, hogy az reformátori teológia. Barth pl. magát egyenesen a reformátoroktól származtatja /18/.

Abból, hogy a dialektikai teológiát reformátori teológiának nevezzük, következnek – rendszerezésünk szerint – a dialektikai teológia negyedik jellemző sajátosságának a megkeresése. A reformáció legnagyobb ténye az volt, hogy Istent Istennek ismerte el, és ez a dialektikai teológia legnagyobb ténye is. Istent Istennek pedig nem lehet másként elismerni, egyedül csak az Ő kijelentése alapján. Hol van ez a kijelentés? Tudjuk, hogy amit „Paulus dixit, nem kijelentés, hanem bizonyágtétel arról, amit Deus dixit” /19/. Kijelentés pusztán Isten kijelentése; ennek a kijelentésnek helye pedig az Írás. Isten Igéjéről a Szent Írás tesz mindenkor bizonyágot. Az elmondott gondolatok mögött az az igazság rejlik, hogy Isten kijelentéséhez az egyetlen út: a Szent Írás „indirekciója”. Ebből – célunk pontos kereteinek szemmel tartásával – levonva a konzekvenciát azt kapjuk eredményül, hogy az Isten kijelentése alapján álló, a maga krízisét mindenkor érző s az önmegújításra örökké kész reformátori teológia szükséges, hogy az Írás teológiája legyen. A dialektikai teológia utolsó jellemvonása tehát az Írás vagy a Biblia-teológiája meghatározó terminusban áll előttünk.

x - x

Ezzel a dialektikai teológia negatív és pozitív metódusú jellemzését befejeztük. Nem vitatjuk, hogy még több jellemvonást is lehetne felsorakoztatni. Lehetne szólni a dialektikai teológia prófétai küldetéséről, a gyakorlati igehirdetés magas igénye alá való állíttóságáról stb. Azonban úgy gondoljuk, hogy a dialektikai teológia nagy missziója – amivel a kijelentést, „ami a teológiai munkának létjogosultságot, kötelezést, célt, tartalmat” ad, a teológia „központi valóságává” tette – az előzők alapján eléggé bőven és több oldalról kifejtve előttünk áll.

A barthi teológia formális kifejtésében a dialektikai teológia jellemzésével azért foglalkoztunk részletesebben, mert a Barth teológiája szorosan hozzákapcsolódik a dialektikai teológiához, jobban mondva: a dialektikai teológia tartozik lényegesen hozzá a Barth Károly teológiájához. Amint Keller Adolf írja: „Barth... akarata ellenére új teológiai iskola megalapítója lett, amely a reformátorok szellemi örökségéhez visszatérve, hangsúlyozza a keresztyénség objektív vallási tartalmát és transcendentális tartalmát azzal a szubjektív keresztyénséggel szemben, amely a keresztyénséget csak a vallásos lélek életjelenségének tekintette” /20/.

Még a következő fejezetben is a dialektikai teológia egyetemes szemlélete alatt nézzük a barthi teológiát. Ebben a fejezetben a dialektikai teológia mestereiről lesz szó. A szóba kerülő „mesterek” – egyet kivéve – mind úgy hatottak Barthra, ahogy a dialektikai teológusok baráti közösségére „általában” hatottak.

4. A DIALEKTIKAI TEOLÓGIA MESTEREI

Ez alatt a cím alatt azokat fogjuk tárgyalni, akikről a dialektikus teológusok valami lényegest rendszerükbe átvettek, vagy valamilyen alapvető gondolatot elsajátítottak, s akik nélkül a dialektikai teológia lényegében érthetetlen lenne.

a/ Kierkegaard

Kierkegaard „Meister der Dialektik im neunzehnten Jahrhundert” /21/. Ez a megállapítás jó alapul szolgál annak a kérdésnek a kifejtéséhez, hogy miben és mennyiben hatott Kierkegaard a dialektikai teológiára.

Kierkegaard élete egy nagy harc a német idealizmus esztéticizmusa és különösen a Hegel spekulációja ellen. Mikor ő ezek ellen harcol, akkor fejt ki azt a dualisztikus világnézetet és azt a paradox-módszert, ami a dialektikai teológia szempontjából leginkább tekintetbe jöhet. Mikor a szisztéma-csinálások heve dühöng, Kierkegaard nehéz és komoly élete súlyos lélekemésztése után, értelmének könnyű fegyverzetével megtalálja a hibát: az abszolút nem a dolgok lényegében, nem az univerzumban, nem is a világtörténelemben van, hanem az egyes örök lélek visszautasíthatatlan szükségében /22/. Ebben a nagy égő szükségben az ember egyedül állana az örökkévalósággal szemben és egyedül is maradna, ha nem lenne Istene. Ezt az Istent csak az egyes tudja megtalálni. Ebben sem tanítás, sem ismeret, sem közösség nem segít. Itt vannak elásva Kierkegaard szubjektivizmusának alapjai. Ez a szubjektivizmus azonban nem az idealisztikus normák magunkévá tétele, hanem a végeesség és végtelenség messze eső határai között való folytonos „pillanatban” feszülése az élet egészének. A kierkegaardi alapszemlélet ezen a ponton fokozódik existencializmussá, melyben nem az „izmus” a fontos, mint a spekulatív elméletek gimnasztikáiban, hanem maga az existencia, amelyik pillanatról pillanatra megújuló szenvedélyes döntése által az örökkévalónak az időben való megvalósítására törekszik önmaga teljes egészének állandó ismétlésével. De mikor az existencia az örökkévalót akarja behozni az időbe, akkor tárul fel előtte, hogy neki csak kétféle módosulása lehet. Az egyik a kétségbeesett, a másik a lehetőségeket rejtegető existencia. Az elsőt kétségbeesésnek nevezi Kierkegaard. Ez a kétségbeesés abban áll, hogy az existencia felfedezi önmaga koncentrált valóságának tehetetlenségét, nyomorúságát /a koncentrált büntudat/ és e „kétségbeesítő” felfedezés közben feltárul előtte az a kvalitatív differencia, ami az örökkévaló és ő közte van. Az existencia azonban mindig a pozitívum képviselője. A kétségbeesés örökké magában hordja az existencia másik módosulását: a lehető existenciát: a lehetőséget. Ez a lehetőség azt mutatja meg, hogy van valami, amiről az emberi tudás nem értheti meg azt, hogy az „valami”; ez a valami nem koncesszió, nem kategória, nem metafizikai meghatározás, hanem maga a nagy Paradox: Isten, aki a kvalitatív dialektika velünk szemben álló, s gyökeresen ellentétes oldalán áll, s a mi hozzánk való viszonyát csak a paradox érthetlenségében lehet „felfogni”. (Ilyen értelemben paradox a testet öltött Isten: Krisztus is.) A lehetőség azonban nemcsak az Isten és a köztem lévő szakadék mélységébe pillant be, hanem elfog egy sugarat, ami a másik oldal fénytömbjéből kiindulva átíveli a szakadékot. De hogy ezt így felfoghassa, ahhoz az önmagából való kilépés szükséges, azaz az önmagával való kontinuitás széttépése. A kontinuitásnak ez a széttépése az ugrás. Az ugrás állapota és következménye pedig a hit. Íme, ez az egész kierkegaardi életelgondolás: egyik oldalon a kétségbeesésben élő bűnös ember, a másik oldalon: az Isten, aki az alázatos existenciának megadja a hit lehetőségét. Az élet e valóságának kettősségére gondol Kierkegaard, amikor leírja azt a sok félreértésre alkalmas adó gondolatát: ”Das

Leben muss rückwärts verstanden werden. Dagegen muss man vorwärts leben.” Az élet lényege ezért a hitben van, a hitben, amelyik „objektive Ungewissheit, verbunden mit dem Abstoss des Absurden, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit, die gerade das Verhältnis der Innerlichkeit ist in der Potenzierung zu seiner höchsten Höhe” /23/.

Ebben próbáltuk röviden összefoglalni Kierkegaard gondolatainak a lényegét, amelyből kitűnik, hogy a dialektikai teológia, s főleg a barthi teológia egész alapszemlélete a kierkegaardi alapokat vette át, s építette tovább teológiai síkba. Az alap mellett azonban Kierkegaardnak a hitre, kijelentésre, történetre, bűnre, emberre és Istenre vonatkozó gondolatai is helyet találtak a dialektikai teológiában. De nekünk most meg kell elégednünk azzal a megállapítással, hogy a dialektikai teológia alapjai a múlt század nagy „Dán”-ja gondolatainak nyugszanak.

A dialektikai teológia következő mesteréhez való átvezető tételül szolgáljon az, hogy a hitnek, mint az előrelés lehetőségének a felfogásával Kierkegaard is sokat foglalkozott, és érintette a keresztyén eszkatológia problémakörét is. (A hit, mint kifelé való pillantás.) Az eszkatológia élő valóságára azonban a dialektikai teológia inkább a két Blumhardt, mint Kierkegaard élete tanulságaként figyelt fel.

b/ A két Blumhardt

Amit Barth a fiatalabb Blumhardtra megállapított, az érvényes az ő atyjára is: Blumhardt stellt keine Thesen auf. Er produziert keine historischen und psychologischen Ableitungen, Er philosophiert und er politisiert nicht. Es werden keine Probleme angebohrt und keine Linien gezogen, und es wird kein System aufgebaut” /24/. Miben áll tehát a két Blumhardt óriási értéke a dialektikai teológiára vonatkoztatva? Abban, hogy a dialektikus teológusok tőlük tanulták meg az evangélium tanításának az életben konkretizálódó erejét. Az idősebb Blumhardt imádságos harca Gottlibin Dittusért megbizonyította, hogy betegségek, nyavalyák felett is: Christus ist der Sieger. Ez az alapvető hatalmas élettapasztalat eredményezte, hogy az egész möttingeni gyülekezet Istentől egybehívott, megtért emberek serege lett. Ugyancsak ez eredményezte Bad Bollt, ahol százak és százak gyógyultak meg testi betegségeikből az imádság és a hit „puszta” erői által. A két Blumhardt mindent úgy „tett”, hogy Istent hagyták élni magukban.”Gott leben! O wenn das doch würde”. Éppen ezért mindent elhívásuk tudatában, megbízásban tettek (Jederman sei seines Berufes gewiss.) Ennek a megbízásnak a területe ez a világ. Ha valaki Istennel igazán közösségben akar lenni, úgy be kell lépnie ebbe a világba. Mert Isten nemcsak az érzésben, gondolatban, a szubjektivitásban van, hanem Isten ezen a földön van. Isten szuverenitása éppen abban mutatkozik meg, hogy ő köztünk és velünk van, s hogy mi így az övéi vagyunk. „Von jeder Kanzel und in jeder Mission sollte verkündigt werden: Ihr Menschen seid Gottes! Ob ihr noch gottlos seid oder fromm, in Gericht oder in Gnade, in Seligkeit oder in Verdammnis, Gottes seid ihr...” Hogy mi, mint bűnösök, mint hitetlenek, az Istenéi vagyunk, ez akkor lesz mindnyájunk előtt világos, amikor Isten a visszatérő Krisztus személyében újra nyíltan e földre jön. Egész keresztyén életünket ebben a

nagy várakozásban kell megélnünk, aminek egyik lehetősége az e világban beszélő Istenre való ráhallgatás, a másik lehetősége pedig e várakozó „ráhallgatásban” való engedelmesség. Az élet megszínesítője Krisztus második visszajövetelének hite, amikor e földön a Lélek önmaga kitöltésében végleg megalakul az Isten országa. A keresztyén élet minden idegszálával, elméleti kérdésével és gyakorlati problémájával az Isten országa realitásába torkollik. A hit igazi, kemény próbaköve is ebben van. Azért ebben, mert az Isten országa „az elgondolhatatlan”. Ahogy a fiatalabb Blumhardt is megerősíti: Reich Gottes, was ist es?... Reich Gottes ist Kraft Gottes, ist Regiment Gottes, ist Lebensoffenbarung Gottes, ist die Schaffung neuer Herzen, neuer Gesinnung und neuer Gefühle, dass wir auf's Rechte hingelenkt werden. Reich Gottes – wer kann es fassen, wenn Gott regiert! Es ist fast zu gross auch für die Christen heutiger Tage” /25/.

A dialektikus teológusok közül főleg Barth és Thurneysen látták a két Blumhardt hitében igazinak, élőnek és valóságosnak az Isten országát. Hogy Barth ezt a maga gondolatai központi tényévé tette, az innen következik. A reformáció e felfedett, de elfeledett igazságát valóban eddig senki sem mutatta be frissebben és megragadóbban, mint éppen a két Blumhardt. A közvetítést Blumhardték és Barthék között egyik kortársuk H. Kutter (+1931) zürichi lelkész végezte gyakorlati gondolataiban és munkáiban. Vele azonban nem foglalkozunk, mert feleslegesnek tartjuk a blumhardti alap gondolatok ismétlését.

c/ Dosztojevskij

Dosztojevskijből szintén felfedezhető egy darab a dialektikai teológia lényegében. Ha a Blumhardték élettelen hite az eszkatológiát, úgy a Dosztojevskij költészetének zsenialitása az „embert” tette realisabbá Barthék előtt. Dosztojevskij „fájdalmas műtétet” hajt végre rajtuk. „Néha oly irgalmatlanul szenvedünk, hogy azt a férfit, aki így garázdálkodik bennünkben, szeretnők karjánál fogva megragadni, sőt szeretnők őt megölni. Elkínzott testünknek utolsó lehetősége ez a gyűlöletünk... Nem a mi javunk vezérli, hanem pokoli tudománya, amelynek kísérleti állatjaként él vissza mivélünk. Ám megannyiszor, amikor már-már gáztettek tartjuk ezt a költészetet, átborzong rajtunk a megváltás új kilátása...” – így jellemzi őt egy nem-teológus ismertetője /26/. Dosztojevskij gondolatainak igazán két pólusa van: az élet, ahogy lezajlik – az egyik; és az örökkévalóság – a másik. Azaz itt: az ember; ott: az Isten /27/. Ez utóbbira azonban mindig csak utal, míg az előbbivel valami ijesztő önmarcangolással foglalkozik: tépi, operálja, vágja és szaggatja. Egész sereg érdekes embert mutat be, akik ég és pokol között lebegnek, akik a legkülönbözőbb társadalmi kasztok kínjait cipelik egyéni életük alig viselhető terheként, vagy akik tulajdon nyílt sebük vérét akarják ráfesteni ismertetőjegyül a meglévő, és reklámul a képzeletükben élő társadalmi rendre. Ha Dosztojevskij orientálódik is a „túloldal” felé, igazában csak egy kérdés izgatja: mi az ember? S ennek a kérdésnek a feltárásában oly mély alapokig jut el, hogy a feltett kérdésre adott felelete bármennyire tele van is az ismeretek bőségével, mégis kérdés marad. Az élet határain azonban ezek a végső kérdések teljes ismeretet nyújtanak a korlátok közé szorított ember korlátolt kíváncsisága számára. A Dosztojevskij felelete tele kérdés, kérdése

tele ismeret /28/. Ez az ismeret arra vonatkozik, hogy az ember előtt az élet lehetőségeiben van kimérve. A lehetőségek azonban mindig korlátokba ütköznek. Az élet korlátok között mozgó lehetőség; s e korlátok közti mozgás színezője az ember. De a baj éppen az utóbbiban van. Ha korlátok közötti életünket mi magunk „színezzük”, akkor az egyúttal „a bűnös élet” lesz. A szenvedélyes bűn hatalmas uralkodása bontakozik ki a Dosztojevszkij regényekben; aki Dosztojevszkij regényt olvas, nem csuda, ha megtanulja, hogy „még” önmagában sem bízhat. A dialektikai teológia ezt az emberrel szemben megnyilvánuló pesszimizmust vette át a Dosztojevszkij regényekből, s egyben a korlátok között élő ember reális ábrázolásának nem annyira művészetét, mint inkább természetét.

d/ V. Hermann

Kierkegaard a dialektikai teológia valamennyi képviselőjére egyformán hatott. A két Blumhardt és Dosztojevszkij hatása inkább csak Barthon és Thurneysenen érezhető. A Hermann hatása pedig már pusztán Bartha korlátozódik, ami azért érthető, mert Barth Hermann személyes tanítványa volt.

Hermann a maga teológiájában az elsők közé tartozott, akik azt hirdették, hogy a spekulatív gondolkodás útján nem lehet megismerni Istent, s így felé sem lehet közeledni /29/. Teológiája kiindulási pontját az a kérdés alkotja, hogy hogyan lehetünk mi „meleg és kegyes” emberek. Ez a kérdés egy tovább fejtett formulázásában szisztematikai teológiájának alapkérdésévé is válik, aminek az a tartalma, hogy hogyan szolgálhatunk személyes valóságunkban keresztyén módon ebben a világban. E kérdést megokoló fejtegetései summáját a történeti Jézus személyére koncentrálja; a történeti Jézusban az a csodálatos, hogy lényének természetfeletti vonásai vannak, ami a hit tárgyaiul szolgál. A hitnek ilyen Jézusban adott két főtárgya: 1./ az Isten szeretetéről való meggyőződés, 2./ az erkölcsi tökéletesség. E két erőteljes vonás a Jézus belső élete titkát alkotják. – Hermann ezekkel a tételekkel kezdte megdönteni a XIX. sz. teológiáját, és tolta el a hit és kijelentés teológiája felé. A teológiai dialektika kezdete is nála található meg először, amikor a kijelentést úgy formulázza meg, mint ami a múltba horgonyozódik, s mégis a jelenhez tartozik /30/. Jézus személyével kapcsolatban szintén szól az ő múltban való történeti valóságáról és az ő belső életének „jelenlényéről”. A jelenlévő Jézus, mint Krisztus, a botránkozás, a hit alapja, és a keresztyén életnek az az „ugrás” által szerzett bizonyossága, ami a bűnöst megmenti.

Kritikai megjegyzésül iktasunk ide annyit, ami a Barth Hermann-nal szemben való kritikájának is az alapja. A Hermann-féle teológiában ugyanis dominál a teológiai problémáknak az ember köré sűrített centralizmusa. Ez a teológia – ha nem is merev antropológia, mégis fő problémája dialektikus metódusa ellenére is: az ember útja Istenhez, míg a barthi teológia alapja: az Isten útja az emberhez /31/.

5. BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK MAI ÁLLÁSA

A dialektikai teológia története című fejezet második felében érintettem azt a lényeges változást, ami az utóbbi évek alatt „a dialektikusok” szétválása után magánál Barthnál végbement. Hogy ő frissebbnek és exegetikainak nevezett korából megállapodottabb korába: a dogmatikainak nevezett korba jutott, az egyúttal azt is jelenti, hogy teológiájának forradalmi korszaka lejárt, melyben hatalmas lendületével, merészségével sok ellenséget, de minden bizonnyal jóval több barátot szerzett. A dialektikus csoport szétválása után az ún. barthi teológia azonban sokat gyengült. Mintha nagy misszióját már befejezte volna, s minden hódító ereje szűnni kezdene. A német hitvallásos egyházért hallatott hangja – bár óriási szolgálatokat tett az evangélium érdekében – nem találta meg a remélt visszhangot. Pedig ebbe Barth sok energiát befektetett. És míg ez az egészen „konkrét szituáció” elfoglalta minden idejét és lefoglalta összes gondolatait, addig az ő külföldi követői is többet nyertek mástól, mint tőle. Világosan megfigyelhető ez a tény nálunk, ahol a Barth-követők legújabb írásaikban mind több és több tért engednek az existenciális teológiai gondolkodásnak, amit nagy tévedés a barthi teológiával azonosnak venni, vagy a barthi teológia egy bizonyos irányú fejlődésének tartani. Tudjuk, hogy az ilyenfajta kísérletek ellen maga Barth tiltakozik a legélesebben. Barth teológiájában, nem úgy a Barth elgondolásaiban, de teológiája fejlesztésében, hatása szélesedésében kétségtelenül változást okoz az a tény is, hogy ő bonni tanszékéről elmozdított, s helyére egykori munkatársa, Gogarten került. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Németországban jelenleg a Heim–Gogarten-i teológia kerül az élre, ami a luteránus németeknek, valamint a változott német viszonyoknak is jobban megfelel, s talán a felől is jó reményünk lehet, hogy a keresztyénség nagy igazságait is sikerül a németországi nagy támadásokkal szemben kivédenie anélkül, hogy e támadások heve a viszonyokra szabott, de mindemellett józan keresztyén alapról letérítene.

Barth teológiája jelenlegi állását – külsőleg nézve – az a tény méri, hogy Barth régi munkatársi s bonni hallgató diákserege a változott viszonyok következtében széteszolt, s maga Barth egyedül maradt. Hogy Thurneysen még mellette s vele együtt áll, az nem változtat azon a tényen, hogy Barth jelenleg a maga teológiájával egyedül van, mert Thurneysen sokkal inkább gyakorlati lelkész, mint tudós teológus. Irodalmilag sem olyan tevékeny, hogy ezzel a barthi teológia olyan munkásának tekinthetnénk, mint a dialektikai teológia régi barátai közül akár Brunnert, akár Gogartent. A barthi teológia jelenlegi helyzete azonban korántsem jelenti azt, hogy ez a jövőben is így lesz. Hogy azonban a jövőben a folyton mozgó korviszonyok következtében mi hogyan történik, erről legfeljebb fantasztikus merészség, de mindenesetre tudománytalan bármilyen jóslatokba is bocsátkozni.

+ – + – +

Ezzel a barthi teológia formális kifejtését befejeztük, s rátérhetünk Barth teológiai alapgondolatainak kifejtésére. Eddig Barth teológiáját jobbra a dialektikai teológia történeti s gondolati összefüggésében néztük, a következő fejezetben pedig a dialektikai teológiától elkülönítve, de nem mesterségesen elválasztva próbáljuk tárgyalni. Barth teológiájának a szempontjából nem mondható lényegesebbnek az a tartalmi kifejtés, ami ezután következik annál a formális kifejtésnél, ami már előttük

áll. Sőt hangsúlyozni kívánjuk, hogy a Barth teológiája csak úgy érthető meg igazán, ha a formális és a tartalmi kifejtés egymás mellett, egyforma fontosságú szerepben és elbírálásban részesülnek.

II.

BARTH KÁROLY TEOLÓGIÁJÁNAK TARTALMI KIFEJTÉSE

Előbb úgy gondoltam, hogy e fejezet két alfejezetében külön fogom tárgyalni az exegeta és a dogmatikus-skolasztikus Barthot. Most azonban látom, hogy ennek a felosztásnak nem sok értelme lenne, mert a barthi teológiai alapelvek mindkettőben ugyanazok, mindössze az egyes igazságok megformulázása más: pontosabb és világosabb a második korban. A tartalmi kifejtésnek pedig nincs más célja, mint az alapgondolatokat megmutatni, amiben előny, ha az általunk exegetikainak és dogmatikainak nevezett korszak egyes igazságai a megfogalmazás világosságában átütik egymást, ha együtt tárgyaljuk, és nem keresztezik, mint abban az esetben, ha egymás után tárgyalnók. – A következőkben tehát különböző címek alatt próbáljuk megkísérelni a barthi teológia tartalmának felfejtését. Természetesen minden cím a legszorosabb vonatkozásban hozandó a „Barth” vagy „barthi” kiegészítővel, mert ezeket a címfelírásokban a magától érthetőség miatt mellőzöm.

1. A TEOLÓGIA FOGALMA ÉS TÁRGYA

Minden teológusnál a teológia fogalma és tárgya a leglényegesebb kérdés, mert a rendszer, a teológiai „világnézet”, szempont stb. az e kérdésre adott feleletből következnek.

Mikor Barth a teológiáról, mint tudományról beszél, a háttér az Isten ítélete realitása adja. Úgy értendő ez, hogy mind a teológus, mind a teológiai tudomány Isten ítélete alá esnek, s ezért a teológus előtt, amikor a teológiát, mint tudományt körül akarja írni, világosnak kell lennie annak, hogy Isten ezért őt megítéli, s bármit is egyedül csak az Isten ítélete feltétele alatt mondhat. De e feltétel alatt feltétlenül mondania, beszélnie kell, mert „die Aufdeckung des Unsinn ist auch die Offenbarung des Sinns. Das ist auch die tiefste Wahrheit des Alten” /1/. – A teológia tehát mindig csak Isten ítélete alatt existálhat. Isten ítéletének pedig, mint háttérnek, az előttünk álló valósága: a kijelentés. Isten ítéletének realitása a nekünk szóló ítélet realitása is egyben. Ha tehát a teológia fogalmát meg akarjuk határozni, akkor azt kell mondanunk, amit Thurneysen mondott a teológia s egyben a barthi teológia meghatározásáról: Die Theologie ist die Besinnung auf das, was Gottes Wort sei in den hier auftretenden menschlichen Worten, das Bemühen dieses gottmenschliche Wort als solches in der ihm einen Gültigkeit her-auszustellen und rein zu erhalten /2/. Vagy ahogy maga Barth ugyanezt az igazságot kifejezi: Theologie ist in einem bestimmten Jetzt und Hier in den Formen begrifflichen Denkens sich vollziehende Dienst bestimmter Menschen an Gottes Offenbarung /3/.

Ha most már megsejtettük a barthi teológia háttéréből adódó teológia-fogalmat, akkor arra kell feleletet adnunk, hogy mi a teológia feladata. A teológia feladata – Barth szerint – az ő tárgyának megkeresésében van. A teológia tárgya biztosítja a teológia számára a tudományok között a „Daseinsrech”-et /4/. Ha pedig ezt a „Daseinsrech”-et vizsgálat alá vesszük, mindjárt megállapíthatjuk, hogy a tudományok között a legnagyobb jogra és igényre éppen a teológia tarthat számot. Minden tudománynak a tárgyát a tapasztalható szellemi vagy materiális létezők alkotják. Itt azt kell élesen hangsúlyoznunk, hogy a teológiának ebben az értelemben nincsen tárgya. Ezért van az, hogy míg a tudományokban külön beszélhetünk a tudomány tárgyról és feladatáról, addig a teológiában a kettő egybeesik. Az aztán egyre megy, hogy azt tárgynak vagy feladatnak nevezzük-e. De mégis jobb a teológia tárgyát feladatnak nevezni, mert a „feladat” szó jobban kifejezi a teológia „tárgyához” való tudományos magatartásunkat. A teológia feladata ugyanis – amint ez a teológia fogalmában is kifejezésre jutott – a kijelentés, ami egyúttal a teológia legnagyobb tudományos jögalapja is. Mivel pedig a kijelentést sohasem tudjuk magától Istentől elvonatkoztatni, elválasztani vagy feloldani, és Isten maga sem választható el az ő kijelentésétől, ezért adva van a legkomolyabb indok ahhoz, amiért a teológia tárgya egybeesik a teológia feladatával, mely feladat abban konkretizálható, hogy a teológusnak állandóan bizonytságot kell tennie a kijelentésről. Így lesz a teológia, mint tudomány: bizonytságtétel.

A bizonytságtétel azonban mindig csak egy meghatározott most- és ittbén – amint ezt a fentebb idézett barthi meghatározás fogalmazza – folyhat le. A teológia számára ez a meghatározott most és itt az egyház. Amint a barthi teológiához hozzátartozik az, hogy tárgyánál fogva a legmagasabb tudományos igénnyel lép fel, éppen úgy hozzátartozik az is, hogy nála nincs teológia egyház nélkül. Barth legújabb nagy művének: Dogmatikájának mindjárt a második mondata elárulja ezt: „Theologie ist aber eine Funktion der Kirche” /5/. A teológia joggal csak az egyházra, Isten Igéjén alapuló egyházra irányíthatja kérdéseit /6/; azt lehetne mondani, hogy Barth a teológiára vonatkozó összes gondolatát ezen a ponton fejt ki. Mert az egyház Istentől adva van, ezért a teológia sem maga keresi meg a maga tárgyát, hanem ez neki adva van. Nem magától választ egy igazságot, hanem ez számára már kiválasztott. A teológia ezért a legszabadabb és a legkötöttebb tudomány. A legszabadabb azért, mert szabadsága az Isten szabadságában áll. De a legkötöttebb is, mert hozzá van kötve Istennek az egyházban adott kijelentéséhez: az Íráshoz. A teológia éppen ezért, mert az egyházon épül fel, nem lehet sem szkeptikus, sem idealisztikus, sem pozitív, sem olyan világnézet, amit mi csinálunk. A teológia nem is „az igazság tana” /7/, nem gnózis, nem próbálja meg a kijelentést és az ész, Istent és az embert, kegyelmet és természetet az Isten „szempontjából” egy egységes össz-szemléletben nézni. Hanem a teológia az a „tudomány”, mely mindig Istenre hallgat, és Istennek az emberi értelemhez való viszonyát úgy érti meg, mint beszédet. A teológia így semmiképpen sem megváltás, hanem utalás arra, hogy a megváltás maga a Jézus Krisztusban cselekvő Isten. A teológia tehát nem emberi mű, de nem is isteni mű. A „teológia csak teória, nem praxis, csak intellektuális munka, nem élet, csak igazság, nem valóság” /8/. De mint teória van a praxisért,

mint intellektuális munka van az életért, mint igazság van a valóságért. A teológiában az életnek zengünk himnuszt az intellektuális munka, az ismeret és a hitvallás orgonáján. Azonban, ha nem is praxis a teológia, mégis praktikus érdeklődése /9/ miatt, „Nur theologischer Übermut könnte hier anders als praktisch argumentieren wollen” /10/.

A teológiának ez a nem praktikus és mégis praktikus magatartása hozza magával azt, hogy a teológián, mint tudományon is, mint életen is principiell szükségszerűen egy sajátos külön-existenciát kell értenünk /11/. Ez a külön-existencia a teológiának az istentiszteleti szolgálatára vonatkozik. „A teológia az egyház beszédjét kíséri annyiban, amennyiben ez maga sem más, mint emberi „Istenről való beszéd” /12/. A teológia így az egyházi liturgia körébe tartozik. Hogy nem öleli fel az egész liturgiát, ez természetes. A teológia csak egy az egyházi liturgia funkciói között, de ez a praktikus funkciókkal szemben az ún. „nem-praktikus” funkció, mely az egyházi ígéhirdetés egyik eszköze. A teológia így pusztán a keresztség és az úrvacsora, a Szentírás és magyarázata meg hirdetése között existál /13/. Existálása a kegyelemnek való engedelmség tényében egy kritikai magatartás. Mégpedig az egyház „kritische Selbstbesinnung”-ja /14/ vagy „Selbstprüfung”-ja /15/, ahogyan az új Dogmatikában említve van. A teológia feladata tehát abban áll, hogy az egyházban mind a predikátorok, mind a gyülekezetek mindig az evangélium törvénye alatt álljanak, mely törvény azt írja elő, hogy Istent hallgatni kell /16/.

Így tehát a teológia is, mint minden egyházi funkció arra a tényre irányul, hogy Isten beszél, amit az ember hallhat, amit hallgatnia szabad, mivel azonban az egyházban van, hallgatnia is kell. A teológia így nem művészet, nem tudomány, hanem szolgálat, mely által a teológia az egyháznak és az egyházban az egyház Urának szolgál. Ha a teológia nem tudomány, akkor nem mutathatja meg „tudománya” határait, sem „tudománya” problematikáját elő nem adhatja. És ha a teológiának feltétele a kijelentés, azaz magának Istennek a munkája az ő Igéjében és az ő Lelke által, akkor a teológia ezeknek a bizonyítására sem vállalkozhatik – mint ahogy a „közönséges” tudományok alapelveik igazolására vállalkoznak –, mert a teológia ebben az esetben megszűnne teológia lenni. (Hogy a teológia tárgyánál fogva nem bizonyíthat, ez is mutatja, hogy a teológia és a filozófia között semmi kapcsolat nincsen.) Mivel Isten kijelentése az, amin a teológia existál, mégpedig önmagában fiktív existál, a teológia csakis úgy existálhat, ha „eleve” bizonyos existenciája felől. Existenciája felőli bizonyossága pedig egyben nemcsak existenciája lehetősége, hanem szükségessége felől is „meggyőzi.” A teológia tehát egyfelől így az alázat aktusa, másfelől azonban az állandó szükségesség aktusa is, melyben folyton érthetőbbé kell válnia az új egyház valóságának, azaz annak, hogy az egyház, amikor van, akkor mindig újra van, és újra lesz. A teológia így nemcsak az egyházban, hanem az egyházért is van.

Ha a teológia az egyházért van, akkor mindig azt kell vizsgálnia, hogyan beszél itt Isten, és hogyan adja az Ő akaratát. Ebből az is következik, hogy a teológia nem a teológusok, nem a professzorok, nem a papok privát dolga, hanem a gyülekezetnek, az egyháznak a dolga /17/. Ha pedig a teológia az egyháznak a dolga, akkor a gyülekezetben nincsenek nem-teológusok. A laikus kifejezés csak a vallásos, de

nem a keresztyén nyelvben használatos. Mivel azonban másfelől a teológia, mint tudomány, mégiscsak emberi dolog, azért az egyháznak pusztán emberi szempontból szüksége van tudós teológusokra. Bár „Wir hören Kierkegaard: „Professor darin, dass Christus gekreuzigt wurde.“ Wir hören Overbeck: Theologen „die Dummlinge der menschlichen Gesellschaft.“ Nein, es geht wirklich nicht! Aber wiederum: „Vielleicht!“ Das Anliegen der Theologie besteht jedenfalls, gerade angesichts des grossen Fragezeichens, so gewiss dieses Fragezeichen das – Ausrufzeichen der Auferstehung ist” /17a/. A teológus az egyházban egy olyan eszköz – az előzők alapján – mint a szemüveg, amelyik nem változtatja meg sem a szemet, sem az embert, de mégis élesebbé és világosabbá teszi a látást. – A teológia tulajdonképpen így az egyház mikroszkópja vagy nagyító lencséje, a szerint, hogy melyikre van inkább szüksége az egyháznak. A lényeg csak egy, hogy a teológia, mint a kijelentés, az Írás, az egyház teológiája, a teológus személyiségére nézve pusztán a hit teológiája lehet. Barth teológiája ezek alapján nem csupán glossza és széljegyzet, hanem az a pozitívum, amelyik a teológiának „in der Zurückführung der christlichen Gedankenbildung auf das durch Schrift und Geist vermittelte Wort Gottes” /17b/.

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a Barth teológiája apiori teológia, mert ez: teológia a kijelentésből az egyházban az egyházért. Ebben van egyben annak is az alapja, amiért Barth a teológiát, a tudományos teológiai munkálkodást oly mértékűn fontosnak tartja. Csak a tudományos teológiai munka véd meg az Irrlehre-től vagy a kriptokatolicizmustól, amiben Barth az Ige legveszedelmesebb ellenségét látja.

2. A TEOLÓGIAI DISZCIPLÍNÁK

Láttuk, hogy Barth szükségesnek tartja a tudományos teológiai munkát. És bár hangsúlyozza, hogy a teológia tárgyánál fogva nem tudomány, és így nem is igazságok rendszere, mégis a tudományos teológiai munka, mint eszköz, maga is eszközöket igényel. Az egyetemes és azonos teológiai munka tudományos eszközeinek kell tartanunk az egyes teológiai diszciplínákat is. Most ezeket a diszciplínákat fogjuk szemügyre venni, mert a barthi teológia tartalmi kifejtésének ezek is lényeges részét alkotják. Tárgyalásunk során nézni fogjuk Barthnak az exegézisről, dogmatikáról, etikáról és minden teológiai diszciplína praktikus beállítottságáról szóló gondolatait.

Barth teológiai „rendszerének” az alapját az exegézis adja. Éppen az ő teológiája alapján állapította meg Mátyás Ernő, hogy „a teológia a legszorosabb kapcsolatban van az exegézissel” /18/. Mondottuk, hogy a teológia egyetlen lényeges kelléke a kijelentés. A kijelentés Isten beszéde. Isten beszéde pedig számunkra a megszólításban van adva, mely megszólítás határozott helye a kánoni textusban van.

Ha tehát mi Istenről „valami” bizonyosságot keresünk, a textushoz kell folyamodnunk. Ez a textushoz való folyamodás az exegézis útja. Amint Barth mondja: „A mi Istenről való beszédünk alapja után mindig az exegetikai teológia kérdez” /19/. Ezért lesz a teológia első feladata az exegézis. Mít jelent Barthnál az exegézis,

mint a legelső rangú teológiai diszciplína? Hogy erre a kérdésre megfelelhessünk, lássuk meg előbb azt, hogy mit jelent maga az exegézis? Közlelebbbról: mit jelentett előbb, Barth előtt az exegézis? Az ortodoxiában az exegézis az egységet jelentette. Az egységet abban a formában, hogy itt az exegézist csak a tanfogalmak egymenetű „tisztázása” céljából használták fel. A történelmi exegézis a koreszmék segítségével az írók vallásos életének feltárására törekedett. A történelmi exegézissel bizonyos értelemben rokon a pszichológiai exegézis, amelyik a vallásos élet sokféleségének a támpontjait látja és keresi az egyes textusokban. Ezekkel szemben azonban nekünk Strauch-hal meg kell állapítanunk, „dass Barth für die Wissenschaft der Exegese der Fahnenträger einer sehr notwendigen Reaktion gegen die herrschende Methode geworden sei” /19a/. Barthnak ez a „reakciós” exegézise, amit többen pneumatikus exegézisnek próbáltak elnevezni, de amely elnevezést ő az Erklärung des Philipperbriefes című művében visszautasít – az előző exegézisektől lényegesen különbözik. A különbség alapját az adja, hogy Barth az exegézisben mindig a textus „dologi” tartalmát keresi, amiért ezt az exegézist legjobban talán teológiai exegézisnek lehetne nevezni. Ez az exegézis a „keresésnél” elismeri a történelmi-grammatikai stb. módszerek bizonyos mértékű jogosultságát, de bármilyenfajta világnézetnek a textusra való rávitele helyességét tagadja. A textusban mindig a „dolog” a fontos, az ami „theolog” benne. Tovább fejtve: a textusban az a tény a fontos, hogy Isten „onnan” üzen nekem „ide”: Minden textusnak van tehát egy belső dialektikája, aminek az alapténye abban az igazságban fejezhető ki: „Gott ist im Himmel und du auf Erden. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel...” /20/. A textusban e belső dialektikán kívül, melyben „Isten hozzám” szól, még egy dialektika fedezhető fel. Mégpedig az, hogy a textusban Isten a textus konkrét szituációjából szól bele az én konkrét szituációmiba. A textusban így mindig az akkor-ott és az itt-és-most tényei érvényesülnek. A textusban az Isten szól az akkor-ott emberén át az itt-és-most emberéhez, amiért az „exegetikai teológia Istennek és az Isten által meghatározott embernek az egyes textusok útján megismerése” /21/. Az exegézisben éppen ezért mindig ügryről van szó. Olyan ügryről, amelyet Isten és emberek képviselnek. De ez az ügry mentes minden teológiai tény megüresítő kairos-filozófiai elemtől. Azaz a textusban Isten önmaga mellett tesz bizonyosságot, az exegetának pedig nincs más kötelessége, minthogy elvárja azt, hogy a textusban Isten neki is bizonyosságot fog tenni önmagáról. Az exegézis ezért nem más, mint Isten kijelentése bizonyosságának elvárása, felvéve és elfogadása. Az exegézis így tulajdonképpen respektus, figyelés a textusra, vagy másképpen: a textus kinyitása akkor, amikor az az Isten önmaga mellett való bizonyosságtételében, a számomra szóló bizonyosságban kinyílik. Az exegézis – röviden kifejezve – rávárás a kijelentésre. Mivel a teológiában a legfontosabb az, hogy Isten mit mond, és mivel az, amit Isten mond, az exegézisben tárul ki számunkra, így eléggé megokolt, ha a teológiai tudományok sorrendjében Barth első teológiai diszciplínaként az exegézist nevezi meg.

Az exegézis után a dogmatikának, mint a második fontos teológiai diszciplínának a tárgyalása következik. Hogy azonban a rendszert itteni fejtegetéseinkben is

megőrizni próbáljuk, először a barthi teológia története folyamán az egymástól egy kissé eltérően előadódó dogmatikára vonatkozó különböző meghatározásokat fogom közölni egy pár szükséges reflexió kíséretében, ezután pedig a barthi dogmatikára vonatkozó jellegzetességek leszűrése fog következni.

Barth első dogmatikája: a *Christliche Dogmatik* (megj. 1927) alapján a dogmatikát az „Úr szaváról szóló tannak” szokták nevezni. Maga Barth a dogmatikát „az Istenről és az emberről szóló Krisztus szerinti beszéd megismerésre irányuló törekvés”-nek tartja /22/. Új dogmatikájában Barth az előző meghatározásoktól egy kissé elhajolva, a dogmatikáról a következő meghatározást adja: „Dogmatik ist die Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott” /23/. (Ez a dogmatika 1932-ben jelent meg.) Ez a meghatározás a dogmatikának az exegézistől való függését, illetve az azon való felépülését is implicite magában hordja; az Isten beszéde tartalmára vonatkozó egyházi, dogmatikai, önkritikai megállapítás ugyanis csak az exegetikai teológia „beständig vor Augen” /24/ tartásával lehetséges. Kattenbusch a barthi dogmatikát az Isten és ember közötti határ tudatossá tételében jelöli meg /25/. Ez a meghatározás azért fontos, mert ebben szemlélhető legjobban Barthnak a filozófia szellemével a dogmatikában is keresztülvitt radikális szakítása. A *Theologische Existenz heute* címet viselő „barthi” sorozat egyik füzetében pedig az olvasható, hogy a dogmatika a textus kifejtéséhez tapadó, relatív szabad, olykor modern fogalmi képzeteknek és az egyházi igehirdetés gondolat-tartalmának kritikai vizsgálata /26/. Ez a vizsgálat legelsősorban magára a dogmára vonatkozik. Dogmán az isteni igazságnak e világhoz való hozzámérését kell értenünk. De vonatkozik a kritikai vizsgálat a dogmákra is, azaz azokra a tételekre, amelyekben mint meghatározott tételekben és pontokban az isteni igazságnak a „világ” konkrétumaihoz való hozzámérése jut kifejezésre.

Az előttünk fekvő, lényegükben jobbára homogén természetű meghatározások tanulságaképpen leszűrhetjük azt, hogy a dogmatikának is éppen úgy, mint az exegézisnek forrása: az Isten Ige, kiinduló pontja pedig az az ember, akit Isten megszólít. A dogmatika is tehát egyfelől az Isten Ige reprezentációja, másfelől pedig a dogmatikusnak, mint embernek a kritikai munkája. A dogmatikában ugyanis Isten Igéje „müsse... in seiner ganzen Unbegriflichkeit begriflich geworden sein” /26a/. Az előző dogmatikák „tudást” közöltek Istenről, ez a dogmatika azonban minden ilyen Istenről való tudás ellen van. A Barth-féle dogmatika a Lehre – mint isteni kijelentés – és az Irrlehre – mint ehhez való emberi hozzátétel – között akarja mindig a kritika mérlegét tartani. Ez a kritika azonban semmiképpen sem történhetik az egyházon kívül. (Dogmatik ausserhalb der Kirche ist keine Möglichkeit. Barth: *Kirch.Dogm.* /16/.) Nem lehet a dogmatika az egyházon kívül azért, mert a kijelentés és a kijelentés hite az egyházban él. A kijelentés-hitből kialakul konkrét időben egy bizonyos ismeret, amit – ha ez helyes – hitvallásnak nevezünk. Hogy a kijelentésről alkotott ismeretünk kialakulása és a hitvallás helyes legyen, erre ügyel a dogmatika. A dogmatika tehát a teológia „Wächteramt”-ja /27/. Ezzé azonban egyedül csak a hitben lesz. Im Glauben wird Selbstprüfung im Blick auf die Verantwortung vor Gott notwendig /28/.

A teológiai diszciplínák között Barthnál elválaszthatatlanul a dogmatikához kapcsolódik az etika. „Wo ist da eine Grenze zwischen „Ethik“ und „Dogmatik“? es soll eben keine sein, eine ist nichts, wenn sie nicht auch die andere ist”, veti fel Barth a kérdést és adja meg rá röviden a feleletet a Filippi Levél exegézisében /29/. Az etika és a dogmatika között nem lehet semmi határ, mert mi a „szellem egységében” élünk, amelyik nem ideál, hanem amelyik Jézus Krisztusban nekünk adott. Jézus pedig „kein Sollen, sondern lauter Sein und Vollendung ist” /30/. – Az etika problémájának Barth a Római Levél exegézisében egy nagy fejezetet szentel. Kiindulópontul azt az igazságot használja, hogy „Gott selbst, Gott allein”! nem egy isteni dolgot jelent, hanem azt a kikutathatatlan isteni relációt, amiben mi benne élünk. De mivel a dogmatikánál is ugyanez az eset forog fenn – vagyis annak a kikutathatatlan isteni relációnak a ténye, hogy Isten és a világ között radikális dualizmus van, ami feloldhatatlan –, ezért nem lehet „etikai”, „szabályok” szerint cselekedni. Különben is minden etikai szabály etikai titanizmushoz vezet. A nagy Isten–emberi relációban élő ember így nem cselekedhetik szabályok szerint, hanem egyedül a dogmatika és minden teológia egyetlen égíszre: a Soli Deo Gloria elve alatt. Das Problem der „Ethik” ist identisch mit dem der Dogmatik: Soli Deo Gloria! /31/. Ugyanezt mondja ezekről az igazságokról Barth egyik legnagyobb ismerője: Daraus ergibt sich als ethische Pflicht des Menschen weder ein fröhliches Mitbauen, noch ein neutrales Beiseitestehen, sondern ein Handeln und Tun als Demonstration, als Protest gegen das *σχημα του κοσμου του τον* und als bedeutungsvoller Hinweis, als sinnvolles Zeugnis für die Ehre Gottes. Das Thema der Ethik ist also identisch mit dem der Dogmatik: Soli Deo Gloria! Dies Thema aber fordert eine Entfaltung als Ethik der Gnade, nicht als Ethik des Gewissens.” /32/. Az van további megállapításként ezekben a gondolatokban, hogy a kegyelem etikájában az ember nem „boldogul” aprócska tetteivel; ezzel ellentétben azonban minden „igazi” emberi tett, mint „olyan” „hasonlata és bizonyága az Isten cselekedetének” /33/. De mit jelent az „igazi” emberi tett? Itt konkrétan azt jelenti, hogy Isten parancsát nem kicsi, elaprózott tettekben cselekedjük, hanem magában az egész emberi magatartásban tesszük. Nincsenek tehát tetteink, csak tettünk van, melynek pozitív lehetősége az a negatív lehetőség, hogy mi nem tehetünk semmit, hanem Isten tesz mindent. S minden bennünk végbemenő isteni tettben az ő di-csőségének szolgálata válik nyilvánvalóvá mibennünk. Ez egyúttal a mi gondolataink, cselekedeteink krízisét is jelenti, s egyben azt, hogy az „etikai cselekedet” számunkra Isten szava hallására és az ő munkája térhódításának hagyására /34/ „korlátozódik”. „Darum eben die Notwendigkeit, gerade im Blick auf das wirkliche Leben das Wort Gottes zu hören und zu reden” /35/.

Az elmondottakból mindenütt élesen kiütözik a barthi teológia teocentrizmusa. A teológia feladata az Isten Igéjében áll előttünk, melynek felfejtése az exegézis. Az exegézis igazsága pedig a dogmatikának az egyházi tanra és a dogmatikával azonos tárgyú etikának az emberi cselekedetre irányított kritikai magatartásában jut szóhoz.

Barth nem akar kifejezett teológiai rendszert felépíteni, ezért nem ad teológiai enciklopédiát. A teológia többi diszciplínája teóriáját így nem fejt ki részletesen a

maga álláspontján. Az exegézis fogalmát tisztáznia kellett, mert exegetikai munkát végzett. A dogmatika fogalmát is ki kellett fejtenie, mert ő nemcsak exegeta, hanem dogmatikus is. Sőt ma, amikor előttünk áll 5 kötetes dogmatikája terve, amiből eddig már két kötet megjelent, mondhatjuk, hogy pusztán dogmatikus. Az etikáról is kénytelen volt bővebben nyilatkozni, mert a Római Levél exegézise felvetette a problémát. De meg mint bonni szisztematikus az egyetemen etikát is adott elő, amit ha csak stúdium-formában is, részletesen, mintegy ezer oldalon kidolgozott.

Még azt kell megemlítenünk, hogy a Barth által fejtegetett teológiai diszciplínák a legkonkrétabb gyakorlati célt szolgálják. Ez érthető is, mert az Isten Ige áll mindeniknek a centrumában, amelyik a prédikáció és a sákramentumok által hirdettetik és hallatik /36/. S bár Barth a gyakorlati teológia alapelveit nem fejtegeti, de gondolatai alapján az a meggyőződésünk, hogy az egész barthi teológia egy tágabb értelemben vett praktikus teológia. Amint a prédikáció nem szolgálhat semmi másodlagost, egyedül az Ige kifejtését, éppen úgy a teológia sem adhat mást, mint magát az Igét. Ha mást adna, győzelme is csak másodlagos lenne. Pedig a teológiának, mint a legpraktikusabb tudománynak, nem szabad szégyellenie, hogy ő maga az egyházban harcol az igazabb egyházért, mely egyháznak abban van egyetlen létjogosultsága, ha egész praxisában: teológiájában és igehirdetésében valami mást mond. És ezt a mást mondania is kell, mert ebben a másban van elrejtve az a különbség, ami a teológiát elválasztja e világtól. A Barth „elméleti” teológiája csak a praxis égisze alatt állhat fenn és élhet.

Befejezésül még annyit kell megállapítanunk, hogy Barthenál a teológiának diszciplínákba történő rendszerezése minden régi értelemben vett tudományos látszatot nélkülöz. Ezt a tudományos látszatot a régi teológiának a filozófia adta. Barth megszabadult ettől a teológiai áltudományosságtól, s a teológiát szinte a tudományfeletti tudományosság magaslatára állította; ebben az értelemben mondja magáról: „Nekem az áldás jutott örökül, nem az átok, ami Ábrahám nemzetségét nyomja. Nekem szabad volt, mint zsidónak a zsidóságtól, mint teológusnak a teológiától megszabadulnom” /37/.

3. A TEOLÓGIAI MÓDSZER

Ha a tudományos teológiai munka egyik eszközének a teológiai diszciplínákat tartjuk, másik eszközként a teológiai módszert nevezhetjük meg. De amint a teológiai diszciplínákra vonatkozólag egységes, rendszeres kifejtést nem adott Barth /egy-egy diszciplínákra adott/, még kevésbé adott a módszerre nézve. A diszciplínák teóriája kifejtésénél még szerencsés helyzetben vagyunk, mert Barth helyel-közzel erről összefüggő részekben beszél. A teológiai módszerre vonatkozó gondolatait azonban nemcsak, hogy a sorok közül, de valósággal a sorok mögül kell kiolvasnunk. Barth, amint ellensége minden rendszeres, éppen úgy, sőt még jobban ellensége minden módszeres teológiai gondolkodásnak. Ezeknek a módszer negativitására vonatkozó gondolatoknak az előrebocsátása után szóljunk egy pár szót magáról a „barthi módszerről”.

Kiindulásul szolgáljon az az igazság, hogy amint az existenciális filozófia az embert, úgy a barthi teológia az Istent szabadítja ki a kauzális összefüggés törvénysze-

rűsége alól. De éppen az a csodálatos, hogy ez a világ-kauzalításban el nem helyezkedő Isten mégis értünk van az ő kijelentésében, amely kijelentés a maga alapját önmagában hordja. Ezért az önmagában levő kijelentés csupán közvetve az emberé. És mert „csak” közvetve a miénk, azért róla semmiféle megállapítást nem tehetünk.

A kijelentésről tehát nem állapodhatunk meg sem egy tudományos fogalomnál, sem egy rendszernél, sem egy ítéletnél, sem egy szónál. Ebből az is kiderül, hogy Isten igazsága mindig két állítás között „in der Mitte” van. Az ember sohasem találja el azt, ami az Isten igazsága. Ezt az el nem található, mély igazságot akarja kifejezni a dialektikai gondolkodás, amelyik /Tavaszi után közölve/ egy borotvaéles hegygerincen való haladás, amelyen csak haladni lehet, de megállani nem, mert ha megállunk, a hegy éle súlyunk következtében alulról kettévágja egész testünket, s mi jobbra vagy balra menthetetlenül leesünk. A teológiában nincs idő a megállásra, de nincs idő az összehasonlítgatásokra sem. A teológiában idő csak a problémák felvetésére van, amiben kérdés és felelet merednek egymással szemben. A teológia tehát semmit sem egymás mellé állít, hanem kérdés és felelet formájában a teológiai gondolkodás örökösen involválódó mozgásában mindent szembeállít egymással. Ha pedig a teológia semmit sem állít egymás mellé, akkor világos, hogy semmit sem állapíthat meg. Minden megállapítás túl van a mi igenünkön és nemünkön. Isten igazságáról így semmit sem meg nem állapíthatunk, sem meg nem tagadhatunk. Egyikben sem találjuk meg az Isten igazságát. Így minden kérdés és minden felelet, ahol a kérdés egyúttal maga a felelet is, és fordítva – a felelet maga a kérdés, a transzcendenciákban találja meg a maga érvényének a titkát és alapját /38/. Egy lépéssel tovább lépve a módszer szemszöge alatt azt is mondhatjuk, hogy minden kérdés az emberé, és minden felelet az Istené. Ezzel azonban már nemcsak egy lépést léptünk, hanem beléptünk a végtelen paradoxonok világába, ahol a Jenseits und Diesseits, Isten és a világ, szellem és test, igazságosság és kegyelem, élet és halál egymással örökre kibékíthetetlen paradoxonai metszik egymást. – A paradoxban a dialektikai teológia egy új dimenziót talált. Míg az eddigi teológia egyedül a „Horizontalebene”-re /38/ néz, és immanens szférában mozog, amiben Istent és embert egy vonalban szemléli, addig most a paradoxonális vonal „felfedezésével” az immanenciával, a relativitással ellentétes vonal függőlegesen felfelé mutat, és semmi közösséget nem vállalva a vízszintessel, „egyszerűen” áttöri azt. A dialektikai módszer tehát nem valami spekulatív filozófiai módszer, nem is metodológiai eljárás, mellyel tézist és antitézist legyőzve, szisztémát lehet építeni, hanem annak az óriási ténynek az elfogadása, hogy az egyik oldalon áll: Isten, a másik oldalon állok: én, és a kettő között nincs egyensúlyi helyzet. Ennek a ténynek az érvényesítése írása minden sorában az ún. barthi-dialektikai módszer, ami tulajdonképpen nem is módszer, hanem tény. Ha pedig nem módszer, hanem tény, akkor „ezzel” nem is lehet rendszert építeni, mert „e tény” nem az élek lefaragását, hanem az élek kifaragását „tűzi ki” célul, és minden törekvése arra irányul, hogy a „dolgokat ne rendszerben szemléljük”. Amint Barth írja: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung

möglichst beharrlich im Auge behalte.” /39/ Ez a módszer tehát nem az örökkévalóság és az idő, az Isten és az ember közti viszonyokat akarja lemérni, mert ha ezt akarná, spekulatív filozófia lenne, hanem a kvalitatív különbséget akarja köztük meghagyni, hogy az örökkévaló: ez a teljesen más, a végtelen, az abszolút az idő felett, mint törvény a véges felett, mint bírói fórum a relatív felett, mint ítélet álljon is egyben. Ebben a teológiai módszerben így teljesen a via negationis útja érvényesül, mely semmit meg nem old, semmit le nem szűr, semmit le nem zár, hanem mindent nyitva hagy. Hogy mégis képes előremenni, azt annak köszöni, hogy minél több probléma kinyitásával mindig több kérdést vet fel. A „dolgok” tisztázása ugyanis ezen az alapon sohasem a feleletben, hanem mindig a kérdésben nyílik meg. A kérdés a mienk. A felelet Istenre tartozik, aki a mi összes és sok kérdésünkre egyetlen feleletet ad: Jézus Krisztust. Jézus paradox személyiségében csúcspontként ki végül a dialektikai módszer minden várakozása, célja és eredménye.

+ - + - + - + - +

Mikor Barth egyes alapvető gondolatait a teológia fogalmára, tárgyára, az általunk érintett teológiai diszciplínákra vonatkozólag tisztázni igyekeztünk, túljutottunk a barthi teológia tartalmi kifejtésének inkább „bevezető”-nek nevezhető részén, amelyben többszörösen megállapítottuk azt, hogy Barth nem rendszeres teológus. Ezzel nem azt mondjuk, hogy gondolataiban, mondanivalóiban nem érvényesül a logika, az alapvetés és a célnak biztos látása, ahová el akar jutni stb., hanem azt, hogy Barth teológiájának csak tartalma van, de nem rendszere. Itt is kívánjuk hangsúlyozni, hogy a következőkben mi sem a barthi rendszert akarjuk felépíteni, hanem csupán a Barth teológiája tartalmának alapvető kérdéseit óhajtjuk felvetni és ismertetni. Azt is hangsúlyozzuk, hogy nem térünk ki a barthi teológia minden problémájára, hanem csak a legjellegzetesebbeket ragadjuk ki, mert ezekben a részproblémák érintése vagy a rájuk való gondolati utalás úgyis benne foglaltatik. A Barth teológiája tartalmi kifejtésében az első tartalmi részt a teológiai dualizmus problémája alkotja. Azért is tesszük ezt a módszer után, mert abban találjuk meg erre a legegyszerűsebb irányú utalásokat, ami egyben az egyik fejezetről a másikra való átmenetel logikai útja is.

4. A TEOLÓGIAI DUALIZMUS

Eddigi tárgyalásaink során már többször sejtettük azt aényt, hogy a barthi teológia lényegét az ősdualizmus adja. Ennek az ősdualizmusnak egymással ellentétes két oldala sem egymásból le nem vezethető, sem egymásra rá nem vezethető. Erről a dualizmusról alig tudunk többet mondani, mint azt, hogy ez a dualizmus m e g v a n. Mi csak a dualizmus létét tudjuk konstatálni, de leírására képtelenek vagyunk. Teológiai alapokon állva azt kell mondanunk, hogy az ősdualizmus adottság, ami minden teológiai vizsgálódás alapp princípiuma. Ezt az ősdualizmust éppen ezért teológiai dualizmusnak is nevezhetjük. A barthi teológiai dualizmus Isten és az ember radikális, Isten világa és az ember világa, vagy másképpen az örökkévalóság és a világ kozmikus és harmadszor: az elmúló és a közeledő vagy új világ eszkatologikus ellentéteit foglalja magában. Barth fejtegetéseiben ezek természetesen átszövik egymást, de nem is csuda, hiszen szétválasztásuk természetellenes

lenne. Mi azonban a problémák könnyebb kezelhetősége végett a dualizmust három tagolásban: radikális, kozmikus és eszkatológikus tagolásban fogjuk nézni. Ha nem tudjuk őket egymástól pontosan elkülöníteni, annak oka nemcsak a dolgozat fogatkozásában, nemcsak a barthi teológia erre vonatkozó pontos körülírásai és megfogalmazásai hiányában, hanem főleg a dualizmus természetében keresendő, amiről mi kevés megállapítást tehetünk, szinte csak annyit, hogy ez a dualizmus l é t e z i k. Tárgyalásunk megkezdése előtt még azt is tekintetbe kell vennünk, hogy célunk nem csupán a dualizmus vázlatos felvetése, hanem – adott körülményekhez képest – a dualizmus „levezetése” is. Ha tehát fejtegetéseink során „mellékvágányra” siklunk, ahol talán „mellékproblémáknak” tetsző kérdéseket érintünk, az abból a körülményből értendő, hogy keresni fogjuk a barthi teológiában a dualizmus „folytatását”, „levezetését” vagy „teoretikus” „áthidalását” is, amivel egyúttal másfajta, kisebb jelentőségűnek mondható barthi teológiai problémákra is rávilágítunk, amelyek különben – mivel csak az alapelvek ismertetését tűztük ki célul – teljesen érintetlenek maradnának.

Célkitűzésünk szerint tehát a radikális dualizmust kell a maga mellékproblémáival együtt szemügyre vennünk.

a/ A radikális dualizmus

A radikális dualizmus Isten és az ember közötti kvalitatív differencia problematikáját öleli fel. A teológiának nem lehet célja Isten létének bizonyítása, mert Isten valóságos léte az a feltétel, amin az egyház, így a teológia is egyedül és kizárólagosan felépülhet. De a teológiának az Isten tulajdonságainak a felsorolása sem lehet a célja, mert Isten számunkra mindig az „ismeretlen Isten” marad. A teológiának, ha Istenről szól, csak egy teendője lehet: állandóan megállapítani azokat a lényegminőségi különbségeket, amelyek Istent tőlünk elválasztják. Így igazat adhatunk a Barth teológiáját a missziói parancs feltétele alatt vizsgáló Hartensteinnek, aki azt mondja, hogy Istenről csak bibliai dualizmusban beszélhetünk /40/. Ennek a bibliai dualizmusnak az alapját pedig az adja, hogy Isten az ősparadoxon, aki minden emberi értelemben vett szubjektum és objektum másik oldalán áll. Isten mindig a túoldal. Isten személyét tekintve azonban mégis azt kell mondanunk, hogy Isten szubjektum. A szubjektum itt személyt jelent. Csak ebben az értelemben mondhatjuk el, hogy „Isten minden körülmények között szubjektum, aki sohasem lehet a feléje irányuló gondolkodásnak objektumává. Ő csak Úr lehet gondolatainkban” /41/. Isten Úr-voltában áll előttünk teljesen az az igazság, hogy Isten a tőlünk teljesen különböző: „das ganz Andere”. Istennek, mint „das ganz Andere”-nek a megjelölésében az jut kifejezésre, hogy Isten nem egy hatalom, nem egy igazság, nem a lét, amit az ember megfejthet, vagy amit az istenség titulussával ruházhat fel, hanem Isten az, aki az ember számára mindig, mint az ő v a l ó d i U r a jelenik meg, mialatt ő az emberrel, mint a cselekvő, az irányító, a megbocsátó, a szentséges, az ígéretes áll szemben; és míg Isten így velünk szemben áll, az alatt ki is jelenti magát nekünk /42/. Isten tehát, mint az ősdualizmus vagy teológiai dualizmus másik oldalán álló, existáló személy, nem mint a világ lényege, nem mint a világ

princípiuma, hanem úgy, mint a világ szabad Ura /43/ jelenik meg előttünk az Ő kijelentésében. A kijelentésben található meg annak az alapja, hogy mi Isten és az ember között dualizmusról beszélhetünk. Kijelentés nélkül semmiféle dualizmusról, de magáról Istenről sem lenne semmiféle fogalmunk. Az önmagában megismerhetetlen Isten tehát megismerteti magát velünk az ő kijelentésében. Mégpedig az ő egyetlen-egy kijelentésében. Az istenekről és az isteniekről sok könyv lehet, de Istenről csak egy van. Az ember ott találja meg Istent, ahol Istennek tetszik /44/. Istennek pedig „úgy tetszik”, hogy az ember őt a kijelentésben találja meg. Tehát nem a természetben, nem is a bölcsességben, nem is a történelemben, hanem az Írásban. Ezek a gondolatok Barthnál mind csak a radikális dualizmus alapján érthetők, amelyekben azt a kierkegaardai örökséget fedezhetjük fel, amelyik szent borzalommal fordul el attól a gondolattól, hogy az ember Istenről magában bármit is közvetíthetne. Barthnál „ist Gott nicht demonstrandum, sondern demonstrans; nicht das zu Begründende, sondern das sich selber und alles andere erst Begründende, nicht eine abgeleitete Wirklichkeit, sondern das Urgegebene. Und hier ist unser Denken nicht ein Vordenken, sondern ein Nachdenken, nicht logische Begriffsmechanik oder auf hohem Kothurn einherstolzierende Philosophische Systematik, sondern ein Erkennen, als Anerkennen, eine Theoria, als wirkliche *θεωρία* d.i. als Schauen der grossen Not und Hoffnung des Menschen und eben damit als *θεα θεον* Gotteserkenntnis aktiv verstanden als gottes Offenbarung, die aber, sofern sie menschliche Erkenntnis wird, nur in dialektischer Form zur Darstellung kommen kann” /45/.

„Isten Igéje tehát Isten az ő kijelentésében”. – Ha ő, mint Úr jelenti ki magát, akkor „ő egyedül a kijelentő. Ő egészen a kijelentés. Ő maga a kijelentett” /46/. A kijelentésben „is” Isten „természetesen” az „abszolút”, a „feltétlen”, a „végtelen” /47/, s mint ilyen, a világtól teljesen különböző: a világ krízise a világ nem-léte, kijelentésében a világ megítélője. A világ és ítélet gondolatai vezetnek át a teológiai dualizmus másik formájához: a kozmikus dualizmushoz. Most azonban még a radikális dualizmus másik feléről: az emberről kell egy pár szót szólni.

Istennel szemben az ember tiszta negativitás, a merő lehetetlenség, a pusztá passzivitás, aki egyedül „in der Hand göttlicher Barmherzigkeit” /48/ ember. Az ember az a nem-lehetőség, aki mint ember sohasem ismerheti meg Istent /49/. Az ember lehetősége az Isten előtt vagy az Isten felől, az maga a lehetetlenség. „Die Ungeheuerliche Möglichkeit am Rande der menschlichen Möglichkeiten: das Wissen des Menschen um sein Nicht-Wissen von Gott, um seine Andersheit, um seine Kreatürlichkeit im Gegensatz zum Kreator, ... sie wirft auf alle andern menschlichen Möglichkeiten das fatale Licht der – Unmöglichkeit” /50/. Az embernek, mint Istennel szemben való „ilyen” lehetetlenségnek a legkifejezőbb lényege: a bűn. „Sünde ist die grundsätzliche Bestimmtheit und Einstellung des uns bekannten Menschen. Von dem Menschen, der nicht Sünder wäre, können wir nichts wissen... Sünde ist ein Raub an Gott” /50a/. Bünné lett az ember a bűneset óta; így az ember, mint a radikális dualizmus másik fele a bűnesetben és az eredendő bűnben van meghatározva. A bűneset nem csupán, mint „geschichtliches Einzelfaktum”, hanem mint „vorzeitlich-überzeitlicher Abfall”, mint transcendentale Disposition der Menschheitsgeschichte verstanden” /51/. Az ember az önma-

ga felől való teljes pesszimizmusban csak úgy nézheti magát, mint bűnöst és „atyjaiat” is csak mint bűnösöket „ismerheti fel” /52/. Az embert Istennel való szembenállásában azonban nemcsak a bűn határozza meg, hanem a bűn által a halál is. „Durch die Sünde der Tod ... durch die der Tod in die Welt kam: die Verletzung der als Leben charakterisierten Beziehung der Menschen zu Gott. Das ist als Schuld: die Sünde, als Schicksal: der Tod /52a/. Ha bűn és a halál határozza meg az embert, akkor csak azáltal, „was er nicht ist, nimmt der Mensch teil an dem, was Gott ist” /52b/. Barthnál a keresztyén élet egészen az emberi élet csődjén alapul. Az ember számára a halál a krízis, és ebben a krízisben van önmaga lényegének ismeret-prinzipiuma. „Durch die Sünde also der Tod, der Tod als Krizis, als Brechung unseres Lebens, der Tod als Erkenntnisprinzip... /52c/. Az ember ezen az alapon képtelen az Isten és a közte lévő szakadék áthidalására. De erre nincs is szükség, mert „Die höchste Entfernung zwischen Gott und Mensch ist ihre wahre Einheit” /53/. Az emberről alkotott eme kilátástalan kép azonban „enyhül”. Ahogy az elérhetetlen Isten a kijelentésben a mi Istenünk lesz, éppen így leszünk mi a döntésben az Istené.

A radikális dualizmus első fele az Isten abszolút Úr-voltának a bemutatásával azt mutatta be, ami minket Istentől elválaszt, de egyúttal azt is, amivel Isten minket magához köt, éppen így a radikális dualizmus emberről szóló második fele is, egyfelől a szakadék mélyítésére alkalmas, másfelől annak az isteni lehetőségnek a bemutatására, amelyik az embernél a döntésben játszik szerepet. Amint maga Barth mondja: ahol az embernek az Istentől való különbsége nyilvánvaló lesz az ő végeségében, éppen ott lesz az is nyilvánvaló, hogy ez az ember Istenhez tartozik, nem azért, mert az ember erre képes, nem is azért, mintha az ember képes lenne keresni és megtalálni őt, hanem azért, mert ez Isten kegyelmes akarata /54/. A döntés tehát, mint a bűnben Istentől elvetett ember egyetlen lehetősége azt jelenti, hogy minden Isten és ember között lévő kvalitatív differencia ellenére is, Isten akarata következtében szabad az embernek az Istené, az Isten tulajdonává lenni. Az ősbűnt legyőzi a hit, aminek a lényege az, hogy az ember Istent „meghagyja” Istennek, önmagát pedig „emberré” degradálja, de éppen e kettő közti feszültség életteljességében van adva az Istenben való hit melletti döntés lehetősége.

A hitről és a döntésről még más összefüggésben is szó fog esni. Most pusztán a dualizmus „logikai levezetését” /mintha bizony lehetne ennél a dualizmusnál levezetéséről szólni!/ illusztráltuk vele, amint ez meggyőződésünk szerint a barthi teológiában benne van.

b/ Kozmikus dualizmus

Ha előbbi fejtegetéseinket az Isten és az ember fogalmi körén túl az Isten és az ember létkörére kiterjesztjük, a radikális dualizmus „Isten és ember” fogalmi körébe be kell helyettesítenünk az Isten és az ember létkörét: az Isten világot és az ember világot, másképpen az örökkévalóságot és a világot. A radikális dualizmusnak e behelyettesítéssel történő kiszélesítése tárja elénk a kozmikus dualizmus problematikáját.

Előbbi fejtegetéseink során már említettük, hogy Isten a világ megítélője. Ha pedig megítélője, akkor mint bíró áll a világ felett. Hogy Isten a világ bírója, az az Isten abszolút transcendens voltából következik /55/, ami a radikális dualizmusban fejtegetéseink alapjául szolgál. De amikor azt mondjuk, hogy Isten a világ felett álló bíró, akkor Istent nem foghatjuk fel úgy, mint itt-létet az emberi existencia értelmében, nem mondhatjuk Istent eseménynek, történésnek sem, csak annyit mondhatunk, hogy Isten valóság. Mégpedig nemcsak személy-valóság, aminek a problémája a radikális dualizmus körébe esik, hanem „több” mint személyvalóság, „világvalóság” is, aki egymaga, mint egy egész világ áll szemben a másik világgal. Isten így világ-drámai feszültséget okoz a mi világunkkal. A feszültség okai mi vagyunk, akiknek világa selbtsüchtige és selbstlose kívánságok között mozog /56/, mi, akik nem „disztिंगválunk” a kegyes és istentelen, a megengedett és meg-nem-engedett kívánságok között, akiknek összes kívánságaink közelebb fekszenek hozzánk, mint Isten akarata /57/, akik nem tudjuk azt, hogy Isten akarata semmi mértet nem ismer /58/. Szóval, mert mi nem élünk benne abban a lehetőségben, amit Isten nekünk a Jézus Krisztusban adott, vagy pedig nem úgy élünk benne, mint amelyik Istentől nekünk adott lehetőség, ezért van Istennek haragja és ítélete akkor, amikor ellenünk van, egyben egész világunk ellen is. Itt Isten Úr-volta úgy módosul, hogy Isten Úr-voltában a harag Istene lesz. A kozmikus dualizmusban Istennek ellenünk: világunk ellen való haragja jelentkezik az ítéletben. „Der Zorn Gottes ist das Gericht”. Ez az ítélet szabad érvényűségű nemcsak a mi látható, természeti világunk ellen, hanem „vallásunk”, „kultúránk”, „szellemi kincseink” ellen is. Hogy Barth kulturpesszimista, az pusztán így érthető. Barth kulturpesszimistának csakis az örökkévalóság egyetemes szempontja alatt nevezhető, amely egyetemes szempont, mint ítélet a mi világunkkal szemben mindenképpen érvényesül. Ha már most a barthi kozmikus dualizmus lényegét össze akarjuk foglalni, röviden csak annyit kell mondanunk, hogy mi a láthatatlan világ ítélete alatt állunk.

c/ Eszkatologikus dualizmus

Ha a kozmikus dualizmust „realizáljuk,” mégpedig úgy, hogy a két világ drámai feszülését egy világkatasztrófa lecsapódásában, Krisztus második visszajövetelében „elintéztnek” hisszük az Isten uralmának végleges eljövetelével, akkor az eszkatológiai dualizmus problémája előtt állunk. A radikális dualizmusnak /ami Isten és az ember nem metafizikai, nem ontológiai, hanem „teológiai” ellentétét jelenti/ nem megoldását, de logikai levezetését /ami egyet jelent a paradoxonális ellentét teljes fenntartásával/ egyfelől a kijelentés, másfelől a döntés révén „megoldottnak” tekintettük. Most a kozmikus dualizmus ítéletszituációját kell előkészítenünk, mégpedig az Isten munkája: a kijelentés és a döntés állandó figyelembevételével. Az eszkatológiai dualizmus problematikáját tulajdonképpen ez adja. Hogy még világosabban előttünk álljon az, amit ezzel a barthi teológiában jelölni akarunk, szövegezzük meg úgy, hogy az eszkatológiai dualizmus nem más, mint az általunk radikálisnak és kozmikusnak nevezett dualizmusnak végső és igazi kibontakozása, ami egyúttal az Isten világa győzelmét is magában foglalja. Ez a győzelem Isten „egyoldalú” győzelme lesz.

Ha az előzőkben Isten és az ember, illetve az örökkévalóság és a világ alkották a paradoxon-reláció egyes tételeit, úgy most ugyanazokat egyfelől az elmúló, másfelől az eljövő világban kell megjelenőnk. Itt „ein vergehender und ein kommender Äon” állanak egymással szemben. Az előző dualisztikus ellentétek is ennek az eltűnő és elérkező világnak az alapján érthetők meg igazán. Az elmúló világról úgy tudunk igazán fogalmat alkotni, ha azt, mint a nem-normálist, hanem az Istentől elfajult, elesett világot szemléljük /59/. Ez a világ a halál világa. Életfunkciói nem egyebek, mint egy hulla oszlási folyamata. Kozmikus itt-léte a legteljesebb zavar, a maradék nélküli szétzúllás, a kaotikus összevisszaság. Ezzel szemben a másik világ, amelyik ezzel a világgal „végtelen qualitativ különbözőségben, alapvető feszültségben, polarításban és antinómiában szemben áll – az ú j v i l á g. Ez az új világ nem fejlődés eredménye, hanem magának az Istennek, az élő Istennek világa. Ha a radikális dualizmus Istene az Úr-Isten, a kozmikusé az ítélő Isten, akkor az eszkatológiai dualizmus Istene: az élő Isten. /N.B. Ezek csupán elnevezési, de nem lényegi különbségek a barthi teológiában, s így itt is./ Az élő Isten, mint *αὐτὴν μελλών* az elmúló itteni világgal „a szembenálló”. Istennek azt a „magatartását”, melyben az eljövendő világot szemlélteti, csupán a „Gegenüber” fejezheti ki. „Gegenüber allem Dasein und Sosein das Andere; gegenüber allem Relativen das Absolute; gegenüber allen Gegebenheiten die Voraussetzung; gegenüber der Kontingenz alles Seienden das Existentielle. Gegenüber allen Anschaulichen das Unanschauliche; gegenüber allem Hier das inkommensurable Dort; gegenüber allen Geschaffenen und darum Erlösungsbedürftigen das Reich der Schöpfung und der Erlösung. Gegenüber aller Dinglichkeit und Vergänglichkeith die Welt des Ursprungs und des Zieles” /60/. Istennek ezzel az elmúló világgal szembenálló „Gegenüber”-je a „legprecízebben”, azaz transcendentális értelemben értendő. „Isten tehát semmi esetre sem egy valami más valami mellett; nem egy dolog, sem önmagában véve nem dolog, sem a dolgok mellett nem az; nem is a legmagasabb lényegiség más lényegiségek mellett; nem is egy legmagasabb ismeretlen erő ismeretlen természeti vagy lelki erők mellett, se nem az erők összege, nem is az utolsó ósok e világ többi okai közé sorozva, mint a kauzális összefüggés első tagja – mint ha ő is a kauzális összefüggésben állana, és így egy esedékes és feltételes nagyság maradna. Így az új világ is csak egy variánsa lenne a réginek; egy folytatása, egy meghosszabbítása vagy magasra-emelése a megadottnak. Als Gott aber steht Gott, nicht gebunden an irgend ein Eigenes, Selbständiges, Relatives, durch keinerlei Gegenüberstehendes, Anderes, Zweites bedingt, frei, königlich, souverän jenseits aller Gegensätze; von unseren begrifflichen Positionen aus nur in Negationen zu umschreiben; von unsern diesseitigen Möglichkeiten her nur in der Kathogorie des Unmöglichen zu erfassen. Die neue Welt als neue Welt steht in keinerlei Kontinuität, sondern in übergangslosem Kontrast zum alten Kosmos; sie ist im Verhältnis zu ihm das schlechthinige Novum, das Urdatum, das absolute Wunder ...das alles im Sinn der unerforschlichen transzendentalen Relation, in der sich alles Hierseitige befindet” /61/.

Ebben próbáltuk meghatározni az élő Istent és az új világot. Hogy ez így van vagy így lesz, arról a kijelentés tesz bizonyosságot, mert ha Isten maga titok is, de

nem „Geheim-tuer” /62/; Isten kijelenti magát és az állandó döntésben, az újjászületett életben minket is készít az elközelo világra számára. Ezt igazolja az a barthi gondolat is, amit más elrendezésben így adhatunk vissza: „Das Wort erst und allein, das Wort, das uns zu Sündern macht, macht uns zu Begnadigten” /63/. A Római Levél következő néhány tétele is erről tesz bizonyosságot „Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung Reinigung ist nicht Entleerung, sondern Erfüllung. Gott hat den Menschen nicht verlassen, sondern Gott ist treu.” /64/ Egy pár lappal lejjebb pedig a következő idevágó igazság olvasható: „Gott allein ist die Antwort auf die Frage, ist die Hilfe auf der Not, die uns durch Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf bereitet ist /65/. Ezekből a mondatokból derül fény arra is, hogy Barthnál a megváltás egész gondolatköre szintén csak eszkatológiai szemszög alatt érthető. A megváltás Isten makrokozmosz cselekvése, mikor a kozmosz katasztrófában kibomlik az Isten dicsősége. A „kozmosz katasztrófa” Jézus Krisztus, aki diadalt vett bűnünkön és halálunkon.

Láthatjuk, hogy nem véletlen az, hogy Barth a paruzia-gondolatot centrális jelentőségre emelte. A paruzia valóságában van hitünk alapja is. „Leben ist nicht Leben, wenn es nicht Leben aus dem Tode ist. Gott ist nicht Gott, wenn sein Anfang nicht das Ende des Menschen ist. Dass die alte Welt ein so vollständig, so lückenlos in sich geschlossener Kreis ist, aus dem es kein Entrinnen gibt, darin erkennen wir – im Lichte der Auferstehung Jesu von den Toten – die Bedeutung und Kraft des nahenden Tages: des Tages des neuen Menschen und der neuen Welt” /66/. Isten nemcsak az új világot hozza, hanem az új világ számára előkészíti az új embert is. Hogy milyen ez az új ember, nem tudjuk: ...der neue Mensch, der nicht ist, der ich bin und den wir nicht kennen /67/. Der Mensch, den wir allein kennen, der Mensch der Ungerechtigkeit /68/. Annyit azonban tudunk az új emberről, hogy az: der vor Gott gerechte Mensch /69/. A sokat emlegetett barthi halálvonalat a paruzia hitben metszi az élvonal, mert a paruzia-hitben élő és jelenlévő, konkrét és minden „köd”-nélküli Jézus Krisztus. Azt talán mondanunk is felesleges, hogy mindez az Isten országát jelenti, aminek a Barthnál található meghatározását fejtegetéseink összefoglalásául ide iktatjuk. Das Reich Gottes ist das Reich, das genau jenseits des Kreuzes anfängt, also jenseits aller als „Religion” oder „Leben”, Konservativismus und Radikalismus, Physik oder Metaphysik, Moral oder Übermoral, Weltfreude oder Weltschmerz, Menschenliebe oder Menschenverachtung, aktive oder passive Lebensgestaltung, aller als dies und das, so und so aufzufassenden menschlichen Möglichkeiten /70/. Isten országa e negatív körülírását fejezi ki Barth valamivel pozitívebben egy másik helyen: „Jenseits der „Wegwerfung” wartet die „Aufnahme”, die Aufnahme der menschlichen Unmöglichkeiten in die Möglichkeit Gottes, die Einheit von Ursprung und gegebenheit, das Anziehen der Unverweislichkeit durch das Verweisliche, die Verewigung der Zeit, der neue Himmel und die neue Erde /71/.

Az az alapvető problémakör, amit a barthi teológiában teológiai dualizmus összefoglaló cím alatt tárgyaltunk, láttuk, hogy nem immanens dualizmus. Nem a szellem és természet, a lélek és test, az idealitás és materialitás kontrasztjaival foglalkozik. Nem is a marcionita evangélium újraedése, amelyik a monotheizmus

szétszakításával külön teremtő és külön megváltó Istent vett fel, hogy ezzel is szaporítsa a gnosztikus herezisek számát. Hanem a barthi teológiai dualizmus lényegében véve eszkatológiai dualizmus, ősdualizmus, utolsó és egyetlen dualizmus, végdualizmus; azaz mindennek arra a hallatlan és „rettenetes” valóságra való koncentrálása, hogy Isten és ember között szakadék van, amit mi nem, de Isten áthidalhat és át is hidal kegyelméből megváltatásunkért. Éppen ezért a barthi teológiai dualizmus nem teoretikus dualizmus; a teoretikus dualizmusokban érdektelenül állunk meg a tézisekkel szemben. A barthi dualizmusban ellenben benne reng életünk nyomorúsága, valósága, óhaja és teljesedése. Ez a dualizmus életünk ínségének felkiáltójele, életünk értékeinek hiányjele, életünk céljának kérdőjele.

De nemcsak ez, hanem megnyitása a felkiáltójelnek, vastagítása a hiányjelnek, s – ez a csudálatos – felelete – teljes felelete – a kérdőjelnek. A barthi teológiai dualizmus tehát praktikus dualizmus. A praktikum dialektikus mozgása tölti ki, és ez teszi a teoretikus holt dualizmussal szemben élő dualizmussá. Hogy mennyire fontos a Barth alapszemléletében Isten és az ember paradoxitását kifejező dualizmus, mutatja az a tény is, hogy a Barth és köre folyóirata a *Zwissen den Zeiten* címet viselte, ahol az „egyik idő” a pillanatok, percek, órák, napok, évek és századok síkját mutatta, a „másik” idő pedig „az e fölött elkülönített párhuzamban fekvő, de másrészt ezt harántul is metsző örökkévalóságnak a síkját” jelölte./72/

Említettük, hogy Barth teológiai dualizmusa lényegében eszkatológiai dualizmus. Ennek a fontosságát emeli ki Barth amaz óhaja is, amit így szövegezett meg: „Egy teológia, amelyik merne mindenre vállalkozni, azaz eszkatológiává lenni, nemcsak új teológia, hanem egyben új keresztyénség is lenne” /73/.

5. A KIJELENTÉS

A dualizmusban főleg arról beszéltünk, ami minket Istentől elválaszt. A kijelentésben pedig arról kell szólanunk, amiben Isten minket magával összefűz. Ha nincs Isten és ember között szakadék, akkor szükségtelen a kijelentés. De ha van dualizmus, akkor kijelentésnek is lennie kell. Kijelentésről ezért lényegében csak ott beszélhetünk, ahol a szakadékról már beszéltünk. Jogosnak minősíthető tehát az a logikai rend, hogy mi a „rendszeretlen” barthi teológiában a dualizmus után tárgyaljuk a kijelentést, mint a barthi teológiának második jellegzetes, alapvető tartalmi részét.

A kijelentés vizsgálatánál induljunk ki Barth legújabb dogmatikájának abból a megállapításából, amit a kijelentés lényege vizsgálatánál mond, hogy Isten és az ő szava nekünk nem úgy van adva, mint valami természeti vagy történeti „nagyság”. Isten kijelentésénél, ha valamit a kijelentésről meg akarunk állapítani, rá vagyunk utalva arra, hogy a kijelentés önmagát nekünk mindig és mindig újra mondja; ha a kijelentés állandóan szól hozzánk és folytonos újságával, titkával, csodájával rabul ejt minket, csak akkor vagyunk abban a helyzetben, hogy kérdezhessük azt, hogy hogyan van számunkra a kijelentés, és ebben a „hogyanban” fogjuk megkapni azt, hogy mi a kijelentés? „Dieses Wie ist das erreichbare menschliche Spiegelbild des unerreichbaren göttlichen Was. Dieses Spiegelbild ist es, um das es hier gehen soll”

/74/. A „hogyan” felel tehát a „mi”-re; és a „mi” titkát a „hogyan” oldja fel. Így mindegy, hogy mit kérdezzünk, a felelet úgyi is egy. Hogy azonban valamilyen logikai rendet követhessünk, próbáljuk úgy csoportosítani mondanivalóinkat, hogy szólunk a kijelentés objektív lehetőségéről, majd a kijelentés tartalmát megvilágító fogalmakról, végül pedig a kijelentés existenciális feltételéről. Az objektív és szubjektív lehetőségek emlegetése természetesen nem tartalmi lényegyet jelöl, csupán formális elnevezési jelentősége van.

A kijelentés első objektív lehetősége a már tárgyalt teológiai dualizmusban van. Ebben az ősdualizmusban az embertől az Istenhez semmilyen út sem vezet. De vezet út Istentől az emberhez. Ez az út az ősdualizmus legyőzése, áthidalása, egyben pedig az isteni kijelentés útja. Ez az út maga Isten, aki a földre jött, aki emberré lett. Ez az út Krisztus. „Er ist der Schritt über die Grenze der alten Welt hinaus, Die Umkehrung ihrer transcendentalen Voraussetzung, das Auftauchen der neuen Wirklichkeit” /75/. Szándékosan mondja Barth, hogy a kijelentés Krisztus; ezzel annak az igazságnak akar érvényt szerezni, hogy Krisztus preexistens értelemben kijelentés. Születése, halála, feltámadása, keresztyje, megváltói munkája nem időben lefolyó esemény, nem évszámok közé besorozható történet, hanem őstörténet, minden történetnek és minden időnek a krízise. A „történeti” Jézus „történeti eseményei” Barthnál tehát úgy szerepelnek, mint „göttliche Bestimmung aller Zeit”. Jézus nem történet, hanem Jézus, mint Krisztus a történet értelme /der Sinn der Geschichte/, akinek a nevében „begegnen und trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekante”. Az ismerős világ az, hogy Jézus az ember, a világ, az idő, a dolgok, szóval a test „rendjében” jelentette ki Istent. Az ismeretlen világot pedig a kijelentés elrejtettsége /Verborgenheit der Offenbarung/ kifejezéssel lehet jelölni, ami azt foglalja magában, hogy Jézus „Trozdem” a test, mégis Istent jelentette ki. Elrejtett a kijelentés így annyiban, amennyiben Jézus a Krisztus „der Messias, ist das Ende der Zeit, er ist nur als Paradox /Kierkegaard/, er ist nur als Sieger /Blumhardt/, er ist nur als Urgeschichte /Overbeck/ zu verstehen” /76/. Ha Krisztus a paradox, a győző, az őstörténet, akkor sem a zsenit, sem a hőst, sem a vezért, sem a költőt, sem a gondolkodót nem szemlélhetjük benne. Ő se nem hordozója, se nem manifesztálója semmiféle mágikus, okkult, fizikai vagy pszichikai erőnek, nem kvantitatív megsokszorozása az emberi képességeknek, hanem mindezeknek a krízise, egy elgondolhatatlan, szemlélhetetlen, lehetetlen emberi negáció, aki minden emberi lehetőség-nél kvalitatív több, ő maga Isten – a testben – a földön. Ezekből a barthi gondolatokból nyilvánvaló, hogy a kijelentés objektivitását a Krisztusban elrejtett Istennek a ténye adja, aminek titka az őstörténetben jut kifejezésre.

A kijelentés objektív lehetősége megállapítása után szólunk arról, hogy mi a kijelentés tartalma. Mivel pedig e tartalmat csak bizonyos fogalmakban tudjuk kifejezni, ezért nem a kijelentés tartalmát óhajtjuk leírni /ez úgyis lehetetlen/, hanem pusztán azokat a fogalmakat megjelölni, amelyek világosabbá tehetik előttünk a kijelentés fogalmát.

Jézus a Krisztus, „őstörténeti esemény”, akinek a kijelentése „az örökkévalóság és az idők között” játszódik le” /77/. Krisztusnak e teljesen más dimenziók között felfogott személyéből következik az, hogy ő Úr a mi világunk felett, s az a kijelen-

tés, amit ő megtestesít és közöl, az Isten szuverenitásáról szól. /Herrschaft Gottes/ /78/. Isten szuverenitása legelőször azt jelenti, hogy Isten mindenekelőtt Úr a történelem felett. Ezt úgy kell értenünk, hogy amit Isten „ott és akkor” /illic et tunc/ mondott, azt én most „itt és most” /hic et nunc/ hallom tőle /79/. Amikor tehát a kijelentés a Krisztus személyében arról beszél, hogy Isten Úr, akkor a kijelentés fogalmához legelőször az tartozik hozzá, hogy a kijelentés titok, ami azt jelenti, hogy a kijelentés valóság /86/. Valóság ott és akkor, valóság itt és most azért, mert a kijelentés Isten maga.

Hogy azonban a kijelentés valóság, arról meg kell győződnünk. Meggyőződést pedig akkor szerzünk, ha találkozunk Istennel. A kijelentés így Isten szavának velünk való találkozási pillanata. Hol történik ez a találkozás? A Szent Írásban. Amikor a Szent Írás, mint kijelentés találkozik velünk, akkor ez „a hívásnak, a döntésnek, az elhatározásnak, az engedelmességnek a pillanata lesz” /81/, azaz elismerése annak, hogy a kijelentés valóság. E valóság elismerése pedig az Írás bizonyossága által történik. A Szent Írásnak tehát, mint a kijelentés leírásának abban van a jelentősége, hogy bizonyosságot tesz arról a valóságról, ami Istennek Igéje. Az Írás így nem más, mint pusztá eszköz /Die Bibel ist das konkrete Mittel /81a/, emberi bizonyoságtétel a kijelentésről. De mert a kijelentésről való bizonyosság és egyetlen bizonyosság, innen nyeri óriási fontosságát. Mint emberi betű és kortermék elvethető, de mint Isten szava megáll örökké. A kijelentés fogalmához így hozzátartozik az a bizonyosság, hogy az az Írásban előttünk álló valóság. Amikor pedig ez a bizonyosság megfogott minket, mi is bizonyosságot teszünk mellette. A kijelentésnek az Írásban szerzett valóságáról való bizonyoságszerzés tehát egybeesik a róla való bizonyoságtétellel.

A kijelentésnek a valóságban megjelölt fogalmához hozzátartozik a róla való „meggyőződés” után az is, hogy ez a valóság nem lehet sok, és amit róla tudunk, az szintén nem lehet sokféle, mert az minden. „Wort Gottes Alles und Jedes... Gott durch eben dieses sein Wort alle Dinge trägt, auf alle Fragen Antwort gibt, allen Anliegen Gerechtigkeiten widerfahren lässt, Alles... erhält und zu seinem eigensten Ziele führt, dass aber auch kein Ding in der Welt ohne sein Wort bestehen kann” /82/. Mert Isten Igéjének ilyen egyetemes karaktere van, azért az megmásíthatatlan, ha megmásíthatatlan, megismételhetetlen is, azaz kizárja a „valószínűséget”, a „lehetőséget” a jobbra vagy balra való választás eshetőségét. A kijelentésnek ezt a tulajdonságát a mindenkor egyszeri paradox kitétel fejezi ki. A kijelentést meghatározó legközelebbi fogalomhoz a következő megfontolás vezet el.

Láttuk, hogy egyfelől a kijelentés az Írás bizonyosságával és a mi bizonyosságunkkal „kor-relatív”, másfelől pedig egyszeri. E két önmagában is, összetételében is feszülő paradox megfogalmazása adja a kijelentés további fogalmát abban, hogy az minden konkrét szituációban is az Isten és az ember között lévő különbség elismerése. A konkrét emberhez Isten mindig az ő totalitásában lép le, éppen azért Isten és ember sohasem zavarhatók össze. A kijelentés által Isten nem lesz a mi legmélyebb lényegünk, sem a mi legmagasabb ideálunk.

Amikor a kijelentés fogalmában Isten és a köztünk lévő különbséget jelöljük meg, akkor a kijelentést úgy nézzük, mint a szent Istennek a kijelentését. Isten azonban a könyörület atyja is, aki minket: a halandókat, a szentségteleneket, a

semmiket önmagának: a Szentnek, a Hatalmasnak, az Öröknek visszaajándékoz a megbocsátásnak és az ő országa ígéréteinek hatalmas tényében. A kijelentés itt a kegyelem és könyörület leereszkedése, azaz az Isten és az ember közötti valóságos vonatkozás elismerése. „Gott bei uns” /83/. A kijelentés, mint az Isten és a köztünk lévő különbség feltárása az Isten igazságát és ítéletét mutatja meg, mint az Írás és a köztünk való valóságos vonatkozás elismerése pedig Isten megbocsátásáról és váltságmunkájáról tesz bizonyosságot.

A barthi teológiai vizsgálódás gerincproblémája a kijelentés. Egész teológiája, amint már előbb is láttuk, a kijelentés körül forog. A barthi kijelentés-probléma-komplexum még egy lényeges részével kell röviden – a kijelentés objektív lehetősége és a kijelentés tartalmához tartozó lényegesebb fogalmak tárgyalása után – foglalkoznunk. A kijelentés existenciális feltételének kérdését kell érintenünk. Ez a megjelölés, valamint néhány előbbi sem a Barth kifejezése. Azonban nekünk – akiknek „a leírhatatlan és átgondolhatatlan” barthi teológiát le kell írunk és át kell gondolnunk – szükséges bizonyosfajta egyetemes jellegű elnevezésekhez ragaszkodnunk a problémák csoportosítása végett.

A kijelentésről Barthnál csak úgy lehet beszélni, ha a Szent-Lélekről is beszélünk. A kijelentés „existenciális feltételén” a Szentháromságnak a barthi teológiában a kijelentésre vonatkoztatott „objektivitását” és az emberi hitben lecsapódó „szubjektivitását” értjük.

Öt kötetre tervezett dogmatikája első kötetében Barth a kijelentéstanból építi ki a Szentháromságtant. A kijelentést úgy szemléli, mint amiben a Szentháromságtan gyökerei vannak. Nekünk azonban az ő tárgyalási szempontjától el kell térnünk, és nem a Szentháromságnak, mint tannak a kijelentésre, mint tanra vonatkoztatott magatartását kell nézünk, hanem az ő skolasztikus tanainak a mélyén azt az igazságot, ami az ő teológiáját már „skolasztikája” előtt is egyetemesen uralta.

A mi szempontunk nem az, hogy az Isten Igéjéből, mint hirdetett, írott, kinyilatkoztatott kijelentésből logikusan rájussunk a Szentháromságtanra, hanem az, hogy a kijelentés existálásának feltételét a Szentháromságban állapítsuk meg. Röviden: mi nem a Szentháromságtant nézzük, hanem magát a Szentháromságot, mint a kijelentés „szubsztrátumát”. Mi tehát a Szentháromságnak nem logikai és dogmatikai tanjogosultságát vizsgáljuk, hanem az élő Szentháromságnak létjogosultságát. Ha Barthnál a tankifejtésben a kijelentéstan következménye a Szentháromságtan, nálunk – a barthi teológia eddigi egyetemes igazságai szemszöge alatt nézve – a Szentháromság előzménye a kijelentésnek.

Többször megállapítottuk már, hogy a kijelentés maga Isten, vagy a kijelentés magát Istent adja. A kijelentés Istent azonban nem adhatja másként, csak úgy, amilyen Isten. Jobban mondva, a kijelentésben Isten önmagát úgy adja, hogy ebben az „adásban” azonos önmagával. Isten az ő kijelentésében tehát mindig saját maga lényegét jelenti ki. Ebből a kijelentésből tudjuk, hogy a kijelentés „oka” maga Isten, aki úgy oka a kijelentésnek, ahogyan ő van. Azaz Isten, mint Szentháromság, oka a kijelentésnek, s magát is, mint Szentháromságot jelenti ki. Ha tehát Isten Igéjéről beszélünk, akkor a Szentháromság egy örök igaz Isten Igéjéről beszélünk. Isten, mint Szentháromság létezik. A Szentháromság maga az Isten. Ez a rövid összefoglalás a lényege azoknak a szétszórt barthi gondolatoknak, amelyek az Istenre, mint

Teremtőre, mint a bűnök Megváltójára és mint az ígéretekben Megszentelőre vonatkoznak. A Szentháromságra, mint a kijelentés „existenciális feltételére” – vagy ezt gondolatmenetünkhöz „szűkítve” – mint ez existenciális feltételnek a kijelentésre vonatkoztatott „objektivitására” vonatkozó gondolatok summája is ezekben az imént elmondott igazságokban található.

Azonban nemcsak e „preexistens” értelemben existenciális feltétele a Szentháromság a kijelentésnek, hanem az emberre vonatkoztatva is existenciális feltétele. A kijelentésről ugyanis nem tudjuk, hogy az kijelentés, ha a Szentlélek a hitben meg nem jelenti azt. Hogy a kijelentés „éljen” az ember előtt, ahhoz nem kell az „egész” Szentháromság, hanem „csak egy tagja”: a Szentlélek. A kijelentésről nem tudnánk semmit, ha a Szentlélek által nem hinnénk róla, hogy az kijelentés. A kijelentésnek ezt a pusztán ránk, emberekre vonatkozó „existenciális feltételét” nevezzük a Szentlélek szubjektivitásának. A Szentlélek az, aki „elhíti” velünk, hogy nekünk nem a mi hitünkben kell hinnünk, hanem a Krisztusban való hitben, abban, ami a kijelentésben adva van. A mi hitünk és a kijelentésbe vetett hit között lényeges különbség van. Az előbbi hozzátartozik életünk kontinuitásához /pl. hiszek „szép” jövőmben/, az utóbbi pedig maga a „das radikale Trotzdem”, a vakmerőség: a hit a kijelentésben. Ez a hit oly hallatlan, hogy az, hogy én hiszek – amint azt Barth a Szentlélekről írott munkájában kifejezi – azt jelenti, hogy én hitben existálok /84/. Ez a hit nem azért igazít meg, mert „ő” hit, hanem a nélkül nem igazít meg, hogy „ő” van /85/. „Van úgy, hogy a hitben Isten van „bennem”. A hit így Isten hozzám való hűsége. /Tat seiner /Gottes/Treue/ was dasselbe ist / Tat des Glaubens/ /85a/. A hit ezért Isten kegyelme /Gnade ist die göttliche Möglichkeit des Menschen/ /85b/, Isten ajándéka, a Szentlélek munkája által van /Der „heilige Geist” ist das Werk Gottes im Glauben/ 85c/. A kijelentésben való hit azonban éppen, mert nem pusztán „hit”, hanem a Lélek munkája, nem teoretikus hitet jelent, hanem praktikus döntést, amelyikben feláldozza az ember azt a szabadságát, hogy neki „mást is lehet” /Auchanderskönnen/ /86/, a kijelentésben való egyedüli, pusztán hiten kívül. Látjuk tehát, hogy a Szentlélek munkálja hitünk által azt, hogy a kijelentés: a Jézus Krisztus mibennünk hat, él és mozog. /...wir sind durch den Glauben, was wir nicht sind/ /86a/. Vagy másképpen kifejezve: Isten adja magát a kijelentésben, úgy hogy egyben minket is a magáénak nyilvánít/86b/. A kijelentésnek számunkra való existenciális életfeltétele így a Szentlélek-Isten „szubjektív”, bennünk végzett munkájában gyökeredzik.

Ezekben adtuk Barthnak a kijelentésre vonatkozó centrális gondolatait. Ha nem olyan „rendben” adtuk, mentsen az, hogy ezt a „rendet” Barth elszórt nyilatkozatai mögött próbáltuk megsejteni. S mivel sok lényeges problémáról csak vázlatosan szóltunk, néhányról pedig meg sem emlékeztünk /pl. a predestinációnak a Szentlélek munkájára: a hitre való felépülése/, utalnunk kell arra a célkitűzésünkre, hogy mi Barth teológiájáról nem kommentárt akarunk készíteni, hanem csak teológiája nagy alapelveit kíséreljük meg felvázolni.

6. AZ EGYHÁZ

Barthnál az egyház, mint Isten Igéje egyháza szerepel. Az egyház így Isten kijelentése „birtokosa”, azaz az egyház az Istené: az Isten egyháza. „Die Kirche bekennt sich zu Gott, indem sie von Gott redet” /87/. Barth az egyházra vonatkozó gondolatait csak a legújabb időben fejtegette bővebben. /Amit itt mondunk, az független attól, hogy a Römerbrief-ben vannak egyházra vonatkozó gondolatok/. A német politikai viszonyoknak az egyházra nehezedő kényszere felvetette az egyház lényege kérdését. Barth mint „praktikus” teológus rögtön igyekezett e „szőnyegen lévő” kérdés tisztázására. A „*Teologische Existenz heute*” című sorozat általa írt füzeteiben csaknem mindenütt centrális helyet foglal el az egyház kérdése. Barth orientációját az egyház felé azonban semmi sem mutatja jobban, mint az 1927-es *Christliche Dogmatik*-ájával ellentétes címet viselő 1932-es dogmatikája: *Die Lehre vom Wort Gottes – Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Ennek a könyvnek pusztán futólagos átlapozása is meggyőző arról, hogy minden gondolat az egyház súlya alatt készült, az egyház existenciája érdekében. Ebben kívántuk megokolni azt, hogy Barthnak az egyházzal szembeni gondolataiban teológiája harmadik és – a mi fejtegetéseinkben egyúttal utolsó nagy problémakörét szemléljük.

Barthnál az egyház – mint a reformátoroknál általában – szintén „kétjelentésű Faktum” /88/. Az egyház, mint előttünk ismeretes intézmény, hozzátartozik a húsban és a vérben a rendjéhez, s ezért ennek az éonnak a tartozéka is egyben. Az egyház így az a hely, ahol a szakadék innenső oldalán – ami az Istent és az embert egymástól elválasztja – a kijelentés örökkévalóságából az időihez, az előre megadottból a megadotthoz társul; ahol az égi villám földi tartós tűzzé lesz, s ahol az emberivé lett isteni, mint emberi játszik szerepet /89/. E fölött a küszködő, nyűglődő egyház felett azonban ott van a triumfáló egyház, aminek a dicsősége és pozitívuma az Isten országa megjelenésében lesz előttünk nyilvánvaló. A földi, a látható egyház nem más, mint ennek a láthatatlan mennyei egyháznak az állandó igénylése, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a földi egyház felett az uralkodói jogkör a mennyei egyház gyakorolja. A földi egyház így kizárólag csak a mennyei egyház ítélete alatt állhat fenn. *Dieser Transzendenz-Anspruch einer höchst immanenter Ordnung, das ist das Gericht über die Kirche*. Az ítélet alatt állás praktikus megnyilatkozása akkor jelentkezik, amikor a földi egyház szakadatlan törekvésének tudja azt, hogy ő „ein Vorbild des Kommenden” /90/. /N. B. Vorbild nem mintát, ideát jelent, hanem olyan előképet, ami vázlatosan igyekszik azt megmutatni, ami e z u t á n lesz./ A „jövendő előképévé” pedig úgy lesz az egyház, ha benne Isten megváltottai élnek együtt, akik elfogadják Isten kegyelmes ítéletét. Az egyház *εκκλησια* így a világból kihívottak közössége. Thurneysen szavai szerint: az egyház „die herausgerufene Gemeinde” /*Wort Gottes und die Kirche*/. Abban, hogy az egyház a kihívottak gyülekezete, az is benne foglaltatik, hogy csak a kereszttartalmára koncentrált egyház egyház. Az ilyen egyház nyilván a hitnek és a „*der Gerechtigkeit Gottes*” egyháza /91/. Az egyház, mint a hitnek és a megigazításnak az egyháza, a „megbocsátásra váró bűnösök szolidaritásává” válik, akik Isten előtti állandó „respektusukban” és „rettenetes vezeklésükben” az egyház középpontjára, az Istentől való megigazítás „boldog-borzalmas témájára” figyelve várják „a végnek a kereszt-

ben és feltámadásban autentikusan interpretált vagy illusztrált proklamációját és minden dolog új kezdetét” /92/.

Amint látjuk, az egyház részben osztozik az emberi sötétségben, a világiasságban, az emberiségben. Azaz az egyház profán /93/. Nem idegen az emberitől, a kultúrától, a koroktól, a népektől. De ezzel szemben az egyház minden embernek a határa is. Nem ideológia tehát az egyház; nem is üdvintézmény, mint a római katolicizmusban, de nem is vallásos egyesület, mint a modern protestantizmusban. Az egyház a hit egyháza, a Szentlélek munkájának az egyháza, amelyik ott keletkezik és ott van, ahol az Írás szól, ahol az ember Istenre hallgat. Két-három az ő végességét, csupaszságát, korlátait, egyedüllétét „értő” ember is már egyházat alkot. Mindenütt, ahol Isten beszél, ott egyház „történik”. Az egyháznak így egyetlen alapja a kijelentés egyetlensége és pótolhatatlansága, amiért is az egyházat csak úgy lehet felfogni, mint az Ige eseményét és a Szentlélek cselekvését. Ha pedig az egyház az Ige eseménye, akkor csak a Szentírás kormányozhatja azt. Az egyháznak így csak egyetlen egy tulajdonsága lehet: a hűség Istenhez, ami konkrétan azt jelenti, hogy hűség az Írashoz /94/. A hűségben tulajdonképpen az engedelmisség ténye jut kifejezésre, amiben arra az igazságra bukkanunk rá, hogy az egyház csak hűségben és engedelmisségben existálhat; ha pedig azt kérdezzük, hogy hogyan existálhat az egyház hűségben és engedelmisségben, azt kapjuk feleletül, hogy a Szentlélek és a hit „metódusa” által. Ha ezeket az alapokat tekintetbe vesszük, akkor az egyházat pusztán abból a szempontból lehet bírálni, hogy vajon a Szentlélek és a hit metódusához tartotta-é magát, vagy nem, azaz hallgatott-é az Igére, vagy nem. Ha pedig az egyház, mint az Igére való hallgatás engedelmisséget jelent Isten előtt, akkor nem jelenthet uralkodást az emberek előtt sem. Az uralkodás a klerikalizmus sajátja. Az uralkodással szemben az egyház az alázat és a szolgálat életét kell, hogy megtestesítse. Nem hiába csúcsosodik ki az egész Újtestamentum: a *ταπεινοφροσυνη* -ben /95/. Ha az egyház nem az uralkodás, hanem a szolgálat egyháza, akkor nem lehetnek az egyháznak saját tervei, akkor az egyház nem a „kegyes” emberek egyháza, hanem a Jézus Krisztus egyháza, amelyik vár és várhat arra, amit neki parancsolnak. Így lesz az egyház a türelem és a reménység egyháza /96/. Végeredményében azonban titok. Titok az egyház, mert az Igéből születik /97/. Ami arról is bizonyosságot ad, hogy egyház mindenütt van ott, ahol Ige van, s ahol Ige van, ott mindig az egyház egésze van. Úgy is mondhatjuk, hogy az egyház egésze mindenütt ott van, ahol egyház l e h e t. Az elmondottakat Barth szavaival összefoglalva azt mondjuk: „Die Kirche, das heisst die Gemeinde der Aufgerufenen, Hörenden, Gehorsamen, der Wachenden und Betenden, der Wartenden und Eilenden...” Egyház csak egy van, de több gyülekezetben. Konkrétebben formulázva: csak egy egyház van egyes egyházakban.

Az imént azt mondtuk, hogy az egyház titok. Ha pedig az egyház titok, mint a Szentléleknek a kereszt feltétele alatt álló egyháza, amelyiknek a tevékenysége minden emberi gyöngeség és balgaság hozzájárulása ellenére is hordoz magában valami barátságost, békést, vasárnapit és ünnepit /98/, akkor nem lehet az egyházat felelőtlen módon politikai vélemény alapján megszervezni és azt a világtörténelem bármilyen alakjához kötni, hanem egyházi megújulást kell proklamálni az egyházi

normaprincípium által. Ezt a proklamálást végzi el a teológia. Itt hajlunk vissza ahhoz a körhöz, amiről már szólottunk, hogy teológia nincs egyház nélkül, de /földi/ egyház sem lehet teológia nélkül. *Unsere theologische Existenz ist unsere Existenz in der Kirche /99/*. Ha az ellenség nagyon konkrét, akkor az egyháznak is úgy kell elvégeznie a proklamálást, hogy világos tételekben előttünk álljon az Írás igazsága, ami megteremti az egyházi közösséget. Azaz meg kell alkotni az egyházi hitvallást. Az egyházi hitvallás az egyház igazságáért: a Szentírásban adott Isten Igéért hirdetett harc a tévtan ellen. „Wo das Bekenntnis ist, da ist die eine heilige Kirche im Kampf mit dem Irrtum, in welchem sie nicht unterliegen wird” /106/. Végső fokon tehát az egyház nem más, mint „igazsága” birtokában harc a tévtan ellen.

Barthnak a skolasztika felé való elhajlását mi sem mutatja jobban, mint ezek a gondolatok. Ha beszélhetünk Barthnak korábbi és későbbi koráról, úgy azt kell mondanunk, hogy míg Barth teológiájának első korszakában az egyház teológiai elgondolásának a célja, az eredménye volt, addig a második korszakban az egyház a barthi teológiai gondolkodás alapjává és kiindulópontjává lett. Barth teológiája második korszakában az egyházat centrális teológiai jelentőségre emelte. Isten Igéje csak egyedül az egyházban van, s a teológia sem lehet más, mint az egyház funkciója. Bizonyoságot is csak az egyházban lehet tenni, és csak ott lehet elfogadni is. Ne gondoljuk azt azonban, hogy e centralizált egyházi teológia a kijelentésnek a megszűkítését jelenti. Nem! Sőt inkább az egyház teológiai praktikus fogalmának egyetemes kiszélesítésével magának a kijelentésnek is egyetemesebbítését; nem tartalmában, mert így a kijelentés egyszerű és tökéletes, hanem annyiban, amennyiben a kijelentés a teológiai gondolkodás tárgya. Valóban csak érdeklődéssel nézhetünk Barth további munkássága elé, ahol ezek a gondolatok még csiszolódni, formálódni, szépülni fognak.

Befejezés

Vázlatában előttünk áll Barth Károly teológiája. Semmi további reflexiót nem is akarunk már az elmondottakhoz hozzáfűzni; csupán azt az egyet említjük meg, hogy Barth Károly, aki magát az Ige hordozásában teljesen eszköznek, dolognak tekinti, s akit ezért mások az „alázat teológusának” neveznek, lenne az első, aki témájánál és tartalmánál fogva a legerősebben tiltakoznék e „Barth Károly teológiája” címet viselő dolgozat ellen.

Jegyzetek

/A forrásmunkák jegyzékében felsorolt könyvcímek magától értetődő rövidítéseit használok./

I.

1. Barth: Theol. Existenz heute 7. füz. 31./Absch./
2. Kattenbusch: D. d. e. Th. seit Schl. Vorwort.
3. Strauch: D. Th. K. B-s. 4.
4. Tavaszy: A dial. teol. problémája stb. 3.
5. U.a.
6. Glaube und Ofb. 11.
7. Höffding: S. Kier. als Philosoph. 7.
8. Tavaszy: Dogmatika 73.
9. Borbáth: A valltört. és dial. teol. stb. 5.
10. Mátyás E.: A ker. vall. és a teol. a lelkészképzésben 352.
11. Barth: Römerbrief 47.
12. Nagy G.: Barth teol. előzményei stb. 587.
13. Török I.: Barth Károly stb. 15.
14. Nagy G. i.m. 586.
15. Barth: Dogm. Bev. VIII.
16. A dial. teol. stb. 15 Barth idézet.
17. T. E. h. 3.füz. 8.
18. Gáncs: Mit tanulhatunk B.K-tól 563.
19. Borbáth i.m. 8.
20. Keller Adolf: Theology of Krisis, ismertetése a Teol. Szemlében 1925. I. sz. 89. 1.
21. Bohlin i.m. 67.
22. Lehmann: S. Kierk. 10.
23. „ „ 192.
24. Thurneysen: Blumhardt 8.
25. „ „ 55.
26. Meier: Dosztojevszkij 9.
27. Thurneysen: „ 76.
28. „ „ 11
29. Ruttenbeck: S. Kierk. stb. 278.
30. Bohlin i.m. 35.
31. Török: 87.
32. Bohlin 53. i.m-ből

II.

1. Barth: Römerbr. 51.
2. Thurneysen: Gottes Wort stb. 198.
3. Tavaszy: A dial. teo1. stb. 18.
4. Thurneysen: Gottes Wort stb. 200.
5. Barth: Dogmatik. 1.
6. T.E.h. 9.füz. 34.
7. u.o. 38.
8. u.o. 39.
9. Barth: Dogm. 9.
10. u.a. 3.
11. u.a. 8.
12. u.a. 2.
13. T.E. 9.füz. 36.
14. u.a. 39.
15. Barth: Dogm. 2.
16. T.E. 9.füz. 40.
17. u.a. 43.
- 17/a. Barth: Römerbr. 432-433.
- 17/b. Strauch i.m. 53.
18. Mátyás E.: Dial. Teol és az exeg. 56.
19. Barth: Dogm. 15.
- 19/a. Strauch 53.
20. Römerbr. XIII.
21. Mátyás: Dia1. Teo1. és exg. 56.
22. Gáncs i.m. 567.
23. Dogm. 10.
24. u.a. 15.
25. Kattenbusch I. köt. 153.
26. T.E. 9.füz. 41.
- 26/a. Dogm. 262.
27. T.E. 9.füz. 41.
28. Dogm. 16.
29. Fil. Lev. 43.
30. „ 44.
31. Römerbr. 417.
32. Strauch i.m. 45.
33. Römerbr. 420.
34. „ 423.
35. „ „
36. T.E. 7.füz. 22.
37. Török i.m. 57.
38. Tavaszy után - részben
39. Bohlin 67. i.m-ből

40. Hartenstein: Was hat d. Th. Barth stb. 11.
41. Nagy i.m. 609.
42. T.E. 9.füz. 28.
43. T.E. 5.füz. 19.
44. T.E. 3.füz.13.
45. Strauch i.m. 13.
46. Borbáth i.m. 9.
47. Kattenbusch i.m. I.köt. 133.
48. Römerbr. 76.
49. u.a. 399.
50. u.a. 232.
- 50/a. u.a. 145.
51. Strauch i.m. 15.
52. Römerbr. 75.
- 52/a. u.a. 147.
- 52/b. u.a. 92.
- 52/c. u.a. 148.
53. u.a. 89.
54. T.E. 9.füz. 54.
55. Boh1in i.m. 69.
56. T.E. 7.füz. 23.
57. u.a. 24.
58. u.a. 28.
59. Staruch i.m.15.
60. u.a. 15.
61. u.a. 16.
62. Kattenbusch i.m. I. 155.
63. T.E. 7.füz. 21.
64. Römerbr. 53.
65. u.a. 64.
66. „ 166.
67. „ 142.
68. „ 127.
69. „ 142.
70. „ 136.
71. „ 391.
72. Gáncs i.m. 578.
73. Török i.m. 68.
74. Dogm. 136.
75. Strauch i.m. 26.
76. Römerbr. 5-6.
77. Borbáth i.m. 13.
78. „ 15.
79. „ 15.

80. T.E. 9.füz. 20.
81. u.a. 17.
- 81/a. Dogm. 144.
82. T.E. 4.
83. T.E. 9.füz. 22.
84. Barth: Heiliger Geist stb. 81.
85. u.a. 82.
- 85/a. Römerbr. 80.
- 85/b. u.a. 134.
- 85/c. u.a. 180.
86. T.E. 3.füz. 12.
- 86/a. Römerbr. 125.
- 86/b. Borbáth i.m. 26
87. Dogm. 1.
88. Strauch i.m. 37.
89. u.a. 38.
- 89/b. u.o.
90. Römerbr. 401.
91. u.a. 352.
92. Strauch után i.m. 39-41.
93. T.E. 9.füz. 27.
94. u.a. 30.
95. u.a. 33.
96. T.E. 5.füz. 12.
97. u.a. 19.
98. Dogm. 9.
99. u.a. 7.
100. u.a. 37.

Forrásmunkák jegyzéke

1. Barth: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. I. Halbband. /Kaiser Verlag München 1933. /Részben olv./
2. Barth: Der Römerbrief. 6. Abdruck. /Kaiser Verlag in München 1933./ /Részben olvasva/
3. Barth: Erklärung des Philipperbriefes. /Kaiser Verlag München 1928./
4. Barth: Theologische Existenz heute! /u.a. Verlag 1933./ E sorozat füzeteiből:
5. 2. füz. Für die Freiheit des Evangeliums.
6. 3. „ Reformations als Entscheidung.
7. 5. „ Die Kirche Jesu Christi.
8. 7. „ Gottes Wille und unsere Wünsche.
9. 9. „ Offenbarung, Kirche, Theologie.
10. Barth: Der heilige Geist und das christliche Leben. 1930.München
11. Borbáth Dániel: A vallástörténeti és dialektikai teológiának a kijelentésről szóló dogmatikai tanításai. /Cluj-Kolozsvár 1931./

12. Torsten Bohlin: Glaube und Offenbarung. /Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. / Furcht-Verlag Berlin 1928.
13. Gáncs Aladár: Mit tanulhatunk Barth Károlytól. /Theol. Szemle 1927. III.évf. 5-6 sz./
14. Kattenbusch, Ferdinand: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. I.Teil. és u. ez II. Teil. /Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen/
15. A Kierkegaardra vonatkozó forrásokot lásd a Kierkegaardról szóló pályamunkámban.
16. Dr. Mátyás Ernő: A keresztyén vallás és teológia a lelkészképzésben. /Theol. Szemle 1927. III.évf. 5-6 sz./
17. Dr. Mátyás Ernő: A dialektikai teológia és az exegézis. /Theológiai tanulmányok, kiadja Az Erdélyi Ref. Egyh. Ker. Theológiai Fakultásának Tanári Kara. Kecskeméthy-émlékkönyv/.
18. Dr. Nagy Géza: Barth teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. /Theol. Sz. 1930. VI.évf. 581-615/
19. E. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche. 1927.
20. „ : Dostojewski.1930.
21. „ : Christoph Blumhardt. 1926.
/Mind Kaiser Verl. München. /
22. Fr. Zündel: Joh. Chr. Blumhardt. Zürich S.Höhr 1880.
23. Leonhard Ragaz: Der Kampf um das Reich Gottes in Blum, Vater und Sohn und weiter. /Rotapfel Verl., Erlenbach Zürich 1922./
24. H. Kutter: Szociáldemokrácia és keresztyénség. Ford. Czakó Ambró. B.pest Népszava 1924.
25. K. Hartenstein: Was hat die Theologie Karl Barth-s der Mission zu sagen? Kaiser Verl. München 1928.
26. Török István: Barth K. teológiájának kezdetei. Pápa 1931.
27. Max Strauch: Die Theologie K. Barth-s. Kaiser Verl. München. 1933.
28. Vasady Béla: A hit misztériuma. Spatak. 1931.
29. Tavaszy: Dogmatika. Cluj-Kolozsvár. 1923.
30. Tavaszy: A kijelentés feltétele alatt. /Cluj-Kolozsvár. 1929./
31. „ : A theológiai irányok ártértékelése. /Cluj-Kolozsvár.1931./
32. „ : A dialektika teológia problémája és problémái. Cluj-Kolozsvár. 1929.
33. Dosztojevskij – regények és elbeszélések.