



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1/2010

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

Sumar – Contents

Sumar – Contents	1
Tartalomjegyzék.....	2
PhD of Theology Degree Awarded to Hankó-Nagy Alpár ♦ Titlul de doctor în teologie acordat lui Hankó-Nagy Alpár	3
HANKÓ-NAGY ALPÁR: History of the Southern Transylvanian Reformed Church District (1940–1945), Review of the PhD thesis ♦ Istoria Eparhiei Reformate din Transilvania de Sud (1940–1945), prezentarea tezei de doctorat.....	6
MOLNÁR János: The First Sacral Building of Israel – the Tabernacle ♦ Prima clădire sacrală din Israel – Tabernaculul	19
BALLA Péter: Dealing with Tensions in the Early Church: The Example of Acts 6,1–7 ♦ A feszültségek kezelése az ősegyházban: az ApCsel 6,1–7 példája.....	29
LÉSZAI LEHEL: Jesus calls His disciples ♦ Iisus își cheamă discipolii.....	34
LENGYELNÉ PÜSÖK SAROLTA: Karl Barth and Søren Kierkegaard, or the Flavour of the 'Pinch of Cinnamon' in the Hands of God. ♦ Karl Barth și Søren Kierkegaard, sau mirosul fărâmei de scorțișoară în mâinile lui Dumnezeu.....	48
VISKY S. BÉLA: Being a Whole Person in a Broken World ♦ A fi întreg într-o lume dezbinată	77
HANKÓ-NAGY Alpár: Abuses of Authorities Against Reformed Pastors and Church Leaders in Southern Transylvania between 1940 and 1945 ♦ Abuzuri ale autorităților contra preoților și enoriașilor reformați în Transilvania de Sud între 1940 și 1945	85
LUKÁCS Olga: Brief History of the Hungarian Reformed Church in the Territories South of the Carpathians ♦ Scurtă istorie a Bisericii Reformate Maghiare în teritoriile aflate la sud de Carpați	109
Instructions for Authors ♦ Instrucțiuni pentru autori.....	127

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

19

Kiadói hivatal: 400174 Kolozsvár, Horea u. 7. ♦ Tel/Fax: 0264-590723, email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Sumar – Contents	I
Tartalomjegyzék.....	2
Teológiai doktori címet szerzett Hankó-Nagy Alpár.....	3
HANKÓ-NAGY Alpár: A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története (1940–1945)– teológiai doktori értekezés kivonata –	6
MOLNÁR János: Izrael első kultuszi épülete – a szentély	19
BALLA Péter: Dealing with Tensions in the Early Church: The Example of Acts 6,1–7	29
LÉSZAI Lehel: Jesus calls His disciples.....	34
LENGYELNÉ PÜSÖK Sarolta: Karl Barth és Søren Kierkegaard, avagy a „csipetnyi fa- héj” illata	48
VISKY S. Béla: Being a Whole Person in a Broken World.....	77
HANKÓ-NAGY Alpár: Lelkészek és egyházi vezetők elleni hatósági zaklatások Dél- Erdélyben 1940–45 között	85
LUKÁCS Olga: Brief History of the Hungarian Reformed Church in the Territories South of the Carpathians	109
Útmutató szerzőinknek	127
Instructions for Authors	129

Teológiai doktori címet szerzett Hankó-Nagy Alpár

2010. június 30-án, a Református Tanárképző Kar nappali tagozatos doktorandusai között elsőként, a Kar történetében harmadikként védte meg nyilvánosan doktori disszertációját a Kar tanára, Hankó-Nagy Alpár. Dolgozatának címe: *A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története (1940–45)*. A 475 oldalas, 2008 lábjegyzettel ellátott szöveg bírálatát az egyetem szabályai szerint öttagú bizottság végezte el: dr. Molnár János egyetemi tanár, BBTE, témavezető; dr. Sipos Gábor előadótanár, BBTE; dr. Baráth Béla előadótanár, DRHE; dr. Balogh Balázs, az MTA Néprajzkutató Intézetének igazgatója. A bizottság a dolgozatot *nagyon jó* értékeléssel, *magna cum laude* minősítéssel fogadta el, és javasolta a teológiai doktori cím odaítélését a jelöltnek. A továbbiakban a bírálatok néhány részletét, és a dolgozat magyar nyelvű kivonatát közöljük.

Részletek a bírálati jelentésekből

„Különös értéke ennek a dolgozatnak, hogy a jelölt minden részben és minden fejezetben olyan levéltári anyagot ismertet, ami eddig nem jelent meg nyomtatásban. A kutatás törzsanyagát a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Intézőbizottságának Levéltára képezi, az 5,4 folyóméternyi irat, amit az Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára őriz.

Az egyéni forrásfeldolgozást és közlést tekintve az értekezés kétségtelenül korekép. A jelölt objektíven, írásos forrásokra hivatkozva mutatja be a Dél-Erdélyi Egyházkerületi Rész életét, és ezzel egy időben a kisebbségi lét egzisztenciális kérdéseit, kihívásait, vívódásait és problémát megoldó törekvéseit. A dolgozatból, a téma egészének és a részkérdések bemutatásából, leírásából és értelmezéséből hiányzik a pártoskodás és a hangulatkelés, ami messzemenően fokozza a dolgozat tudományos értékét. Egymással békességben élni akaró nemzetek és felekezetek társas-lélektani kapcsolatában csak a hiteles forrásokra támaszkodó, objektív történetírásnak van létjogosultsága.”

dr. Molnár János, BBTE, Református Tanárképző Kar.

„Hankó Nagy Alpár doktori értekezése több szempontból is dicséretet érdemel. Témaválasztása kétségkívül telitalálat, a második bécsi döntés utáni helyzetben, 1940 őszén kialakult Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész múltjának feltárása igen fontos fejezete az erdélyi református egyház jelenkori történetének, és mivel 1945-ben a rész újból egyesült az egészszel, jól körüljárható, lezárt történetről van szó, ami szinte kínálkozik a monografikus feltárássra. Már csak azért is, mert az Egyházkerületi Rész Intézőbizottságának iratanyaga – jelentéktelen csonkulásoktól eltekintve – a maga egykori teljességében és rendezett állapotban maradt fen az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban.

Dicséretre méltó a disszertáció amiatt is, hogy nem *ragadt bele* az intézmény egyébként igen gazdag és változatos levéltárába, hanem a témához forrásokat kínáló más levél-

tárakat, személyi hagyatékokat, egykorú sajtócikkeket is feltárt és hasznosított. Bukarestben a román kultuszminisztérium levéltárában kutatott, Budapesten a külügyminisztérium és a miniszterelnökség levéltárában meg a református zsinati levéltárban talált a témájához szükséges adatokat. László Dezső kolozsvári lelkipásztor, országgyűlési képviselő és Nagy András teológiai tanár hagyatékában olyan adatokra bukkant, amelyek az intézményi levéltáraktól nem is várható. Ugyanígy fontos az egykori közéleti szereplők, Méliusz József, Kacsó Sándor és a tárgyalati időszakban működött lelkipásztorok, mint Hegyi István visszaemlékezéseinek hasznosítása.”

dr. Sipos Gábor, BBTE, Történelem-Filozófia Kar

„A disszertáció pusztán témaválasztásával is joggal hívja fel magára a figyelmet, hiszen az erdélyi református egyház történetének egyik legérzékenyebb és korábban alig tárgyalt témakörét, a teljesség igényével teszi vizsgálat tárgyává. Kiemelkedő értéke, hogy a 20. századi egyháztörténet-írásunk egyik nagy adóságának törlesztésére vállalkozott.

A munka elkészítését aprólékos és igényes forráskutató munka előzte meg melynek során a szerző mind a romániai, mind a magyarországi egyházi és állami levéltárak anyagának maximális kihasználásra törekedett. Többségében eddig elhanyagolt primer forrásokat használt fel, ennek ismeretében a szekunder forrásokat kellő kritikával tudta kezelni. Adatkezelése megbízható, véleményalkotása forrásokkal alaposan alátámasztott. Forráskutató munkájának eredményét jól mutatja a feldolgozott anyag mennyisége, a jegyzetek nagy száma, azoknak tartalma és minősége. A dolgozat felépítése logikus és jól áttekinthető.

A dolgozat különösen értékes részei azok, melyek nyilvánvalóvá teszik, hogy az egyház a végletesen beszűkült működési keretei ellenére is, küldetéséhez hűen és az adottságokhoz képeest példamutatóan végezte az igehirdetői, missziói, diakóniai (ld. pl. a Szászvárosi Árvaház működését) és lelkigondozói feladatait. Külön érdekessége a dolgozatnak az egyházi sajtó és iratterjesztés működésének a bemutatása (218–231. o.).

A munka stílusa összességében olvasható, leíró jellegű, de megfelel a tudományos értekező próza kritériumainak. A dolgozatban közölt idézetek jól támasztják alá a megfogalmazott mértéktartó megállapításait. A tartalmilag szükséges előre, vagy visszautalásokon túl kerüli az ismétléseket.”

dr. Baráth Béla, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

„Hankó-Nagy Alpár PhD disszertációja hiánypótló munka, hiszen a második világháborút követő szocialista évtizedek fojtogató légkörében számos témakörben lehetetlen volt tudományos feltárást végezni a vasfüggönyön innen.

Minden bizonnyal az értekezés egyháztörténeti, egyházszervezeti kérdésekben is rengeteg új adattal szolgál, új ismeretekkel gyarapítja a korszakra vonatkozó – sok tekintetben meglehetősen hiányos – tudásunkat. Ennek megítélésében azonban kevésbé vagyok kompetens. Mint az MTA Erdély társadalomnéprajzával foglalkozó kutatója, elsősorban a dolgozat társadalmi vonatkozású eredményeire helyezem bírálatom hangsúlyát.

A társadalomnéprajz eddig nemigen vette – sokáig nem vehette – figyelembe a II. bécsi döntés által hagyott mély lelki nyomokat a két etnikum kapcsolatában, ami pedig a jelenkorig meghatározó szerepet játszik az egymásról kialakított kép megalkotásában. A terepen járó kutatók is csak sok éves beágyazódottság, az adatközlőkkel kialakított kölcsönös bizalom elnyerését követően hallhatnak a legidősebb nemzedéktől arról, hogy súlyos atrocitások történtek mind a kétszeres impériumváltást megélt Észak-Erdélyben, mind a Dél-Erdélyben rekedt magyarság rovására. Tapasztalataim szerint a nehéz időket átélt idős nemzedék megfélemlítettségéből adódóan, még saját családjában is csak ritkán mert beszélni az atrocitásokról, mint ahogy arról is, hogy az Erdélyt kettémetsző, mintegy négy évig érvényben lévő államhatár mindkét oldalán számtalan magyar falu milyen fosztogatásokat volt kénytelen elszenvedni 1944 őszén. Ennek ellenére alig foglalkozott eddig a társadalomnéprajz az időszak máig ható társadalmi vetületeivel. Tudjuk, hogy még mindig jelentős politikai töltete van ennek a problémakörnek, de a jelenkori társadalom vizsgálatakor, a falvak, közösségek közötti kapcsolatháló kutatásakor ez a kérdés nem kerülhető meg. A disszertáns által vizsgált 1940–45. közötti időszak hordozza magában azt a legnagyobb horderejű interetnikus feszültséget, amely máig hatóan meghatározza a román-magyar egymásról alkotott képet, egyes lokalitásokban pedig a magyar-román mindennapi érintkezést a mai napig befolyásolja. Hankó-Nagy Alpár maga is kiemeli, hogy a dél-erdélyi reformátusokat ért legkülönbözőbb típusú sérelmek gyűjteménye és elemzése azért alkot terjedelmes, önálló fejezetet dolgozatában, mert a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története voltaképpen másból sem áll, csak atrocitásokból, hátrányos megkülönböztetésekből, háttérbe szorítottságból, kirekesztettségéből és megalázottságból. A szerzővel összhangban én is úgy vélem, hogy kutatási témájának immanens része az elszenvedett sérelmek vizsgálata, hiszen a vegyes nyelvű, nemzetiségű vidékek kutatása nem kerülheti meg, hogy szembenézzon az etnikai feszültségekkel, azok okával, fokával, változásaival és következményeivel.

A disszertáns rendkívül módszeres vizsgálatokat végezve, az általa kítűzött kutatási célokat magas színvonalon megvalósította. Hatalmas forrásfeltáró munkája nyomán az események a maguk konkrétságában mutatkoznak meg, a történettudományok számára rengeteg adatot szolgáltatva. A jelenségeket gondosan, összefüggéseiben elemzi, és helyenként finom árnyalatokat is érzékeltető meglátásai vannak. Jó példa erre, ahogy a román-magyar szemet szemért kölcsönösségi politika jegyében fogant lépéseket és ellenlépéseket megkülönbözteti a román nacionalizmus homogenizáló törekvéseitől, amely csak ürügyként használta fel az Észak-Erdélyben történt románellenes, vagy annak vélt eseményeket. (Erre számos jó példát, finom disztinkciót hoz a hadbírószági perekéntől a lelkészek vasúti kedvezményének megvonásáig.)

Külön érdeme a dolgozatnak, hogy jó a nyelvi megfogalmazása, olvasmányos a stílusa és elenyésző számú benne a betűelütés. Az értekezés teljes mértékben megfelel a doktori disszertációkkal szemben támasztott követelményeknek, ezért az opponens jó szívvel javasolja a doktori cím odaítélését *summa cum laude* minősítéssel.

A dolgozatot hiánypótló jellege, égetően fontos témaválasztása miatt – némi érlelés és átdolgozás után – feltétlen publikálásra javaslom.”

dr. Balogh Balázs, MTA Néprajzkutató Intézet, Budapest.

Hankó-Nagy Alpár:

A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története (1940–1945) – teológiai doktori értekezés kivonata –¹

Bevezetés: a kutatás témája

1940 augusztusában Románia és Magyarország kormánya a két ország között fennálló területi diszputa megoldásához a német és az olasz kormány döntőbíráskodását kérte. A kérelmezők kötelezettséget vállaltak, hogy az így születendő ítélet feltételeit vonakodás nélkül elfogadják. A bécsi Belvedere palota Aranytermében 1940. augusztus 30-án kihirdetett döntés a vita tárgyát képező Erdély területét etnikai, gazdasági és stratégiai szempontok alapján felosztotta a két ország között. Északi része Magyarországhoz került, déli része továbbra is Romániánál maradt.

Az új határ példátlan módon szakította ketté Erdély területét. Történelmi régiókat, évszázadok óta összefonódott gazdasági, társadalmi, kulturális kapcsolatrendszert, falvakat, családokat vágott ketté minden pragmatikus szempont mellőzésével. Városok szakadtak el az őket ellátó vidéktől, ipari vállalatok nyersanyag- és munkaerőbázisuktól, kistermelők felvevő piacuktól, vasútvonalak holtvágánnyá, főútvonalak határ menti zsákutcákká változtak. A döntés megosztotta Erdélyt és annak lakóit. Északon a románok, délen a magyarok keserűen szemlélték az új határt, emitt kitörő öröm, üdvívalgás, amott fellángoló gyűlölet, nacionalista hisztéria. A két nemzet egyébként is terhelt viszonya hirtelen nyílt ellenségeskedéssé változott. Rövid idő alatt románok százai estek áldozatul a szoldateszka bosszúvágyának északon, a magyarok százezreire pedig kisebbségi sorsuk legsötétebb időszaka várt délen.

A határ, amelyet maga Hitler húzott meg, az Erdélyi Református Egyházkerületet is példátlan módon kettészakította. Háromötödére kibontakozás, integráció várt Magyarországon, kétötödére pedig életlehetőségeinek szinte teljes beszűkülése és a túlélésért folytatott kitarító, konok harc Romániában. Az Egyházkerület Dél-Erdélyben maradt része elszakadt a püspöki székhelytől, főhatóság, teológia, tanítónőképző, hivatalos lap, nyomda és sok minden más nélkül maradt. Első látásra híveinek és vezetőinek tömeges távozására, intézményeinek rohamos leépülésére, teljes káoszra, biztos felszámolódásra lehetett számítani.

Nem így történt. Vásárhelyi János püspök már a bécsi döntést követő éjszakán eldöntötte, hogy minden erejével megakadályozza az élet-törést. Másnap maga helyett püspökhelyettest, az Igazgatótanács helyett ideiglenes Intézőbizottságot delegáltatott az ad-hoc

1. Szerző: Hankó-Nagy Alpár, doktorandus; Témavezető: dr. Molnár János, egyetemi tanár, Kolozsvár, 2010.

egybehívott igazgatótanácsi gyűléssel. Döntése kulcsfontosságúnak bizonyult, mivel ennek az ideiglenes testületnek köszönhetően került el az egyházkerületi rész a visszafordíthatatlan leépülést, általa sikerült az öt teljes és négy töredék-egyházmegyét, közel 200 egyházközséget, számos elemi- és középiskolát, szeretetintézményeket átmenekíteni a háború és a román nacionalizmus dühének megpróbáltatásain.

A kinevezett Intézöbizottság az elkövetkező időben ugyanis páratlan lelkiismeretességgel végezte a rábízott munkát. Székhelyet állított fel Nagyenyeden, kapcsolatba lépett a román kormánnyal, rögtön kérve a lelkészek államsegélyét, adatokat gyűjtött, ideiglenes egyházmegyéket létesített, és mindössze két hónap alatt jól működő egyházi közigazgatási apparátust hozott létre, melynek köszönhetően az egyház életében az elszakadás után minimális törés keletkezett. Helyzetének megszilárdulása után igyekezett kialakítani végleges szervezeti formáját, megszervezte az egyházi munkát a belmissziótól a szeretetszolgálatig, gondoskodott az elemi és középiskolák fenntartásáról, teológiát hozott létre, törődött a nyugdíjasokkal, segélyezte bajbajutott lelkészeit, híveit, jogvédelmet nyújtott a hatóságok által zaklatottnak, nyomdát alapított, tankönyveket, naptárt, kátét, énekeskönyvet adott ki.

A dolgozat és a fejezetek általános leírása

Dolgozatunkban ennek, az Erdélyi Református Egyház történetében egyedi és sajátos képződménynek, a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Résznek az 1940–45 közötti, mindezidáig feltáratlan történetét mutatjuk be. A korszak kutatói és az érdeklődők előtt ugyanis közismert, hogy az erdélyi református egyháztörténet-írás mindmáig adós az Erdélyi Református Egyházkerület 20. századi történetének korszerű és tényszerű feltárással. Ennek pedig vitathatatlanul egyik legérdekesebb, egyedi fejezetét alkotja az 1940–45 közötti időszak. A második világháborút követő évtizedekben, a kommunista diktatúra közismert viszonyai között a téma feldolgozására természetesen nem kerülhetett sor, így a vizsgált időszak fehér foltnak minősül mind a Magyarországhoz csatolt, mind a dél-erdélyi területeken működő református egyházat illetően. Sőt, utóbbi 1990-ig tabu témának számított, így a szélesebb közönség a Dél-Erdélyi Egyházkerületi Rész létezéséről sem tud. Dolgozatunk célja ennek a fehér foltnak a megszüntetése.

Az első fejezetben az Egyházkerület kettészakadásának körülményeiről szólunk. Röviden kitérünk a bécsi döntés előzményeire és annak romániai és magyarországi fogadtatására, majd bemutatjuk a döntés miatt keletkezett új helyzetet. Ismertetjük az egyházkerületi részt irányító Intézöbizottság létrejöttének folyamatát, szólunk Nagy Ferenc és Bethlen Bálint elnökök megbízásának körülményeiről és a kezdeti időszak eseményeiről.

A második fejezetben az 1940 novemberére többé-kevésbé konszolidálódott egyházi struktúra további életéről lesz szó. Először az egyház kormányzásáról beszélünk. Bemutatjuk, hogyan próbált az Intézöbizottság önálló egyházkerületet szervezni, és végül mi kényszerítette arra, hogy megszűnéséig az 1940. augusztus 31-én megszabott keretek között maradjon. Ismertetjük az egyház kormányzati szerveinek (Intézöbizottság, Püspöki Szék, elnökség, ügyosztályok) működését, részletesen kitérve a két elnök (Nagy Ferenc

és Bethlen Bálint) személyére és tevékenységére. A továbbiakban rámutatunk arra, milyen volt az Intézőbizottság és a lelkészek magatartása az állammal szemben, és mire számíthattak az állami hatóságoktól, illetve, milyen volt a viszony a többi magyar felekezettel, valamint a királyhágómelléki egyházkerület-töredékekkel és a kolozsvári Igazgatótanáccsal. A következő alfejezetben röviden megrajzoljuk a Romániában maradt öt teljes, négy töredék-, és egy időközben megszüntetett egyházmegye korabeli helyzetképét. A fejezetet az egyház belső életének ismertetésével zárjuk: szólunk az istentiszteleti életéről, a vallásoktatásról, a belmissziói munkáról és az egyház szeretetszolgálatáról, a két legfontosabb diakóniai intézmény: a szászvárosi Árvaház és a brassói Szeretetház működéséről, ismertetjük a szórványgondozás és az egyházi sajtó terén felmerült gondokat és a kevés elért eredményt, majd azt, hogy miként gondoskodott az Intézőbizottság a Romániában maradt nyugdíjasokról, és hogyan segítette rászoruló lelkészeit.

A következő fejezet a dél-erdélyi reformátusok 1940–45 közötti sérelmeit tárgyalja. Ezt hat részre tagoltuk. Először megvizsgáljuk, mi állt a román kormány és a közvélemény magyar-ellenességének hátterében, felvázolva mindazokat a lehetséges indokokat, melyekre a kor politikai és társadalmi viszonyai utalnak, és röviden számba vesszük az egyházat ért atrocitások széles skáláját. A következő négy alfejezetben részletesen ismertetjük mindazt a sok sérelmet, amit egyéni, közösségi és gazdasági téren az egyház elszenvedett az Antonescu-rezsim alatt. Beszélünk a magyarellenes hangulatról, a tömeges elbocsátásokról, a híveket, lelkészeket ért inzultusokról és atrocitásokról, különböző hatósági zaklatásokról és a hadbírószági eljárásokról (egyéni sérelmek). Bemutatjuk az ostromállapotot elrendelő törvényeket, és azokat a közösségi sérelmeket, melyeket az önkényes utazási, gyülekezési és nyelvhasználtra vonatkozó korlátozások, illetve a cenzúra okozott az egyháznak. A diszkriminatív gazdasági intézkedésekkel folytatjuk a sort, szólunk az ingatlan-foglalásokról, megkülönböztetett adóterhekről, a hadikölcsönjegyzésről, az állami támogatások és a lelkészek törvényes járandóságai körüli rendellenességekről. A fejezet végén az 1944. augusztus 23. után az újraegyesülésig eltelt időszakban, főként a román-magyar háború idején mind a hatóságok, mind az átvonuló hadseregek miatt elszenvedett erőszakos cselekményekről, internálásokról, pusztításról és fosztogatásról lesz szó.

Dolgozatunk végén az egyházkerület újraegyesülését ismertetjük. Röviden kitérünk Erdély egyesítésének és a román adminisztráció Észak-Erdélybe való újbóli bevezetésének eseményeire, majd azokról az intézkedésekről szólunk, melyeknek köszönhetően 1945. május 28-án helyreállt az egységes Erdélyi Református Egyházkerület. A fejezetet a következő fél év eseményei, az Intézőbizottság felszámolásának és megszüntetésének lépései, végül pedig az utolsó intézőbizottsági gyűlés bemutatása zárja.

A dolgozat szerkezetét számba véve szembevetjük, hogy az egyházat ért sérelmekkel külön fejezet foglalkozik. Ez annak következménye, hogy sajátos helyzete folytán, illetve a román kormány, a közigazgatási hatóságok és a közvélemény magyarellenes és ezzel együtt reformátusellenes magatartása miatt az egyházat több sérelem érte, mint amennyi eredményt felmutathatott. Tevékenységének bármelyik területét vizsgáljuk, előbb-utóbb akadályokkal, nehézségekkel, tehetetlenséggel találkozunk, melyek majdnem teljes mér-

tékben az egyházon kívüli okok következményei. Az egyház hívei, lelkészei példátlanul sokat szenvedtek, és úgy véltük, ennek kidomborítása akkor lehetséges, ha a sérelmeket külön fejezetben, kiemelten tárgyaljuk. Nagy számukat az is igazolja, hogy az egyház helyzetére vonatkozó korabeli átfogó jelentések is túlnyomóan ezekről számolnak be. Az 1943. májusában elkészült monumentális jelentés *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig* címmel, melyet Nagy Ferenc neve alatt az elnökség a Magyar Külügyminisztériumnak nyújtott be, 241 oldalon, a minisztérium kérdéseire válaszolva számolt be minden tekintetben az egyház életéről. A jelentésben viszont 200 oldalon csak az egyházat ért sérelmekről van szó. És bár külön fejezet sorolja fel ezeket, mégis amikor az egyházkerületi rész életéről (könyvkiadásról, belmissziói munkáról, istentiszteleti életéről stb.) beszél, akkor is akadályokról, nehézségekről és diszkriminatív intézkedésekről szól. 1945. november 25-én a záróülésen Nagy Ferenc bemutatta elnöki zárójelentését az Intézőbizottság működéséről. A 35 oldalas iratban 21 oldalon szintén csak az egyházat ért különböző sérelmekről van szó. Mindez érthető, hisz mind az elnök, mind az egyházban élő lelkészek és egyháztagok magát az öt éves különállást is sérelemként élték meg.

Meg kell említenünk azt is, hogy dolgozatunkban nem tárgyaltuk részletesen az 1941-ben alapított Bethlen Gábor Teológiai Akadémia történetét. Ennek legfőbb oka az, hogy a Teológia megszűnésekor Musnai László részletes és alapos történeti összefoglalást készített a lelkészképző intézet életéről és munkájáról (*Az Ige szolgálatában, Nagyenyed, 1945.*), ez pedig nyomtatásban is megjelent. Az abban foglaltakhoz semmi újat nem fűzhattünk volna, ezért az ott leírtak megismétlésétől eltekintettünk. Ez viszont nem jelenti azt, hogy a Teológia létére, a körülötte felmerült gondokra nem utalunk, valahányszor arra szükség van. Viszont a Teológia kérdésével külön fejezet vagy alfejezet nem foglalkozik.

Források

Tekintettel arra, hogy – mint említettük – sem a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Részre, sem az Erdélyi Református Egyházkerület második világháború alatti időszakára vonatkozó munka még nem született, kutatásunkban csaknem kizárólag levéltári forrásokra támaszkodhattunk. Úttörő vállalkozásunkban az elsődleges források mellett csupán néhány korabeli személyiség emlékiratai és a kor általános politikai, hadtörténeti, valamint a dél-erdélyi magyarságot is érintő kisebbségpolitikai helyzetére vonatkozó szakmunkák segítettek. Mivel a korlátozott lehetőségek miatt korabeli egyházi és világi sajtó alig létezett Dél-Erdélyben, a sajtótermékek sem jelentettek jelentős kiegészítő forrást.

Kutatásunk törzsanyagát a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Intézőbizottságának Levéltára képezte, melyet az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár őriz. (A 23 fond). Az 5,4 folyóméternyi anyag igen értékes forrás-együttese a dél-erdélyi egyházkerületi rész életének. Jelentős mértékben sérült (1944 szeptemberének végén ugyanis az Intézőbizottság irodáiba beszállásolt orosz katonák feltörték a szekrényeket és szétdobálták az iratokat), így a belőle kirajzolódó kép bizonyos pontokban hiányos.

Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának Levéltára őrzi az Intézőbizottság titkos gyűléseinek és 1945-ös záróülésének jegyzőkönyvét, valamint Nagy Ferenc első elnöki jelentését (I. 25/1940 tétel). Emellett megvizsgáltuk az Erdélyi Református Püspökség Levéltárának az idősakra vonatkozó iratait is. Az egyház életére vonatkozóan az egyházmegyei (Hunyadi, Kolozsvári, Küküllői, Nagyenyedi, Nagyszebeni) levéltárakban is találtunk adatokat, melyeket – a Nagyenyedi Egyházmegye levéltárát kivéve – szintén az Egyházkerületi Levéltár őrzi. Egyedi és használható háttér-információkkal gazdagította ismereteinket Nagy András teológiai tanár hagyatéka: levelezésében az Intézőbizottság és a Bethlen Kollégium Előjárósága közötti viszonyról, a Svájcból érkezett segélyekről, illetve néhány dél-erdélyi lelkész hányatott sorsáról találtunk adatokat.

A Magyar Országos Levéltárban a Sajtólevéltárát, a Magyar Miniszterelnökség és a Külügyminisztérium Levéltárát kutattuk. A K 610-es törzsszámú, Sajtóarchívum című, Erdéllyel foglalkozó lapkivágatokat, kéziratokat és cikkgyűjteményeket tartalmazó fond 91. sz. csomója *Dél-Erdélyi Adattár* néven igen gazdag jelentésanyagot tartalmaz a különböző dél-erdélyi magyar intézmények, egyházak, régiók életéről. Ebben bukkantunk rá többek között a már említett kimerítő jelentésre, melyet az elnökség 1943 májusában küldött el a Külügyminisztériumnak. A Miniszterelnökség Nemzetiségi és Kisebbségi Osztályának levéltára (K 28), valamint a Külügyminisztérium Politikai Osztályának iratai (K 63) és rezervált politikai iratai (K 64) számos információt nyújtottak a dél-erdélyi magyarságot és reformátusokat ért sérelmekkel kapcsolatban. Kevés adattal ugyan, de szintén segítségünkre volt a Romániai Magyar Népközösség töredékesen fennmaradt levéltára is (K 493). A Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában a dél-erdélyi reformátusok támogatására, a Magyarországra menekült lelkészekre és hívekre és az itt tanuló dél-erdélyi magyar diákokra vonatkozó anyagot vizsgáltuk meg.

A bukaresti Központi Országos Történeti Levéltárban (ANIC) az Antonescu-kormány Kultusz- (2720. sz.), illetve Nemzetnevelési Minisztériumának (1071. sz.) iratait kutattuk. Ebben az anyagban az egyházkerületi rész és a kormány közötti levelezéssel, illetve a bizonyos kormány-intézkedések háttérében húzódó indokokkal és szándékokkal kapcsolatban találtunk használható információkat.

Egyháztörténeti szakirodalom hiányában a korszakra vonatkozó általánosabb jellegű munkákat használhattuk

Rendelkezésünkre állt néhány egykori magyar illetve román személyiség visszaemlékezése. Az egyik Hegyi István volt peteki lelképásztor összefoglaló írása. Ennek rövidített változata nyomtatásban is megjelent a székelyudvarhelyi Református Híradó hasábjain, kéziratára pedig dr. Tőkés István, ny. teológiai tanár hívta fel a figyelmünket, aki nek ezúton mondunk köszönetet. Másik felhasznált mű Kacsó Sándor, az Erdélyi Gazda egykori szerkesztőjének önéletírása. Ennek harmadik, nagyrészt a bécsi döntés utáni eseményekről szóló kötetében (*Nehéz szagú iszap felett*) a szerző számos részletet közöl a dél-erdélyi magyarság és a református egyház életére, és a Târgu Jiu-ba internált magyarok (köztük számos református lelkész és kollégiumi tanár) sorsára vonatkozóan. Néhány adattal segítségünkre volt Horia Sima: *Era libertății, Statul național-legionar* c. nap-

lószerű visszaemlékezése, mely a bécsi döntés utáni eseményekről beszél, valamint Petru Groza: *A börtön homályában* című memoárja is, amelyet 1946-ban írt, visszaemlékezve az Antonescu-rezsim éveire.

A korszakkal foglalkozó szakirodalomból, Csatári Dániel, Illésfalvi Péter, L. Balogh Béni, Nagy Mihály Zoltán, Szabó Péter, Számvéber Norbert, Szenczei László, Vincze Gábor magyar, valamint Dumitru Șandru, Ottmar Trașcă és Viorel Achim román történetesek munkáit használhattuk fel. A felsorolt szerzők írásai részletesen foglalkoznak a bécsi döntéssel, a román-magyar viszonyral, a német-olasz tiszti bizottságok tevékenységével, Románia és Magyarország nemzetiségpolitikájával, a két ország közötti népmozgásokkal, a román-magyar háború eseményeivel stb. A magyarság közjogi helyzetét és a román kormány és a közvélemény magyarokhoz való viszonyulását ezen munkák alapján vizsgáltuk.

Köszönetnyilvánítás

A dolgozat elkészítésekor számos intézmény, kutató és kolléga volt segítségünkre, akiknek ezúton is köszönetet mondunk. Illesse köszönet elsősorban a Magyar Tudományos Akadémia és az Oktatási Minisztérium által fenntartott Domus Hungarica Kuratóriumát a 2007 szeptemberében nyújtott egyhónapos ösztöndíjért, mely lehetővé tette a magyarországi levéltári kutatást. Köszönettel tartozunk a román Felsőoktatási Kutatási Tanácsnak (CNCSIS) a Kutatási, Fejlesztési és Újítás Terv (PNCDI) II. szakaszában megítélt doktorandusi ösztöndíjért. Szintén köszönet illeti dr. Molnár János témavezetőt, valamint dr. Buzogány Dezsőt, a BBTE Református Tanárképző Karának egyetemi tanárát, aki felhívta figyelmünket a témára és a dolgozat elkészítése folyamán értékes szakmai tanácsokkal látott el. Az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár vezetője, dr. Sipos Gábor és volt munkatársa, dr. Dáné Veronka jóindulatára a kutatás során szakmai és emberi szempontból egyaránt számíthattunk, ezért hálánk illeti őket, főleg azért, hogy a dolgozat születésekor vállalták az első olvasó és korrektor szerepét.

Összefoglalás, következtetések

Dolgozatunkban a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész 1940–45 közötti történetét mutattuk be, azt az időszakot, amikor az erdélyi református egyház kétötöde a központtól leszakadva, ideiglenes jelleggel kénytelen volt önálló életet élni. Ismertettük a második világháború idején kettészakított Erdély déli területén – sajátos történelmi helyzetben – létrejött egyházi struktúráját. A rendelkezésre álló adatok alapján bemutattuk megalkulásának körülményeit, megszerveződését, és az első idők nehézségeit. Ismertettük a kialakult szervezetet, rámutattunk a kormányzó testületek működésének eredményeire, nehézségeire, hiányosságaira. Számba vettük az egyházkerületi résznek az állammal és a többi magyar egyházzal kialakított viszonyát, a teljesen Romániában maradt és az ideiglenesen kialakított egyházmegyék életét, valamint az egyház belső életének különböző szegementumait. Felvázoltuk az egyházat ért sérelmek háttérében álló társadalmi, politikai

viszonyokat, melyek meghatározták a román állam és közvélemény magyar- és református-ellenességét. Részletesen ismertettük az egyházat egyéni, közösségi és gazdasági téren ért különböző sérelmeket, és az 1944. augusztus 23. után elszenvedett üldözést és pusztítást. Végül pedig bemutattuk az egyházkerület újraegyesülésének, és az egységes kormányzás helyreállításának eseményeit.

Az ismertetett nagymennyiségű adatból az Erdélyi Református Egyházkerület történetének egyedi fejezetére vonatkozóan az alábbi következtetéseket vontuk le:

1. A második bécsi döntés Erdéllyel együtt az Erdélyi Református Egyházkerület területileg kettészakította. Vásárhelyi János és az augusztus 31-én összeült csonka igazgatótanácsi értekezlet intézkedései folytán sikerült megakadályozni, hogy a dél-erdélyi rész egyházkormányzás szempontjából végleg leváljon az egyházkerület testéről. Az értekezlet határozata, miszerint *továbbra is a maga testéhez tartozónak vallja* a Dél-Erdélyben maradt egyházközségeket, iskolákat és intézményeket, kulcsfontosságúnak bizonyult, ugyanis ennek köszönhetően végig fennmaradt a kettészakadás ideiglenes jellege. Az első két hónapban a létrehozott Intézöbizottság nem próbálkozott azzal, hogy önálló egyházkerületet szervezzen, remélve, hogy a viszonyosság elve alapján Vásárhelyi János Romániában maradt hívei fölött is gyakorolhatja püspöki jogkörét. Amikor nyilvánvalóvá vált, hogy ez lehetetlen – 1940. novemberi, kolozsvári tárgyalásai után –, az elnökség egyházkerületi közgyűlés egybehívását és választások megszervezését tervezte. Feltételezéseink szerint céljuk az volt, hogy megőrizték a Romániában, 1928-ban törvényesen elismert Erdélyi Református Egyházkerület létezésének folytonosságát, önálló egyházkerületként jobb tárgyalási pozícióba kerüljenek a kormánnyal, és lecsendesítsék azokat, akik az elnökség kinevezése és a törvényes választások elmaradása miatt elégedetlenkedtek. A közgyűlés egybehívása és a püspökválasztás a kettészakadás végleges megpecsételését jelentette volna. Erre viszont a román kormány álláspontja miatt nem került sor, mivel az megváltoztathatatlanak tekintette az Igazgatótanács augusztus 31-i határozatában foglaltakat, és kizárólag az így létrehozott egyházi struktúrát ismerte el. Az Intézöbizottság tehát az Igazgatótanács helyettese lett az egyházkerületi rész területén, és mindvégig ennek a testületnek tartozott jelentéstétellel. Az egyházkerület egysége tehát elvben nem szűnt meg, ezt leginkább az igazolja, hogy 1945-ben az egységes kormányzás helyreállítása zökkenőmentes volt, és az egyház dél-erdélyi részének struktúrájában, kormányzati rendszerében semmilyen lényeges változást nem eredményezett.

2. Annak ellenére, hogy az Erdélyi Református Egyházkerület egysége elvben nem szűnt meg, a két rész gyakorlatilag párhuzamos, önálló úton indult el. Az Erdélyi Református Egyházkerület a Magyarországi Református Egyház része lett, új egyházi törvényeket vezettek be, bizonyos területeken változott az egyházkormányzás gyakorlata, Dél-Erdélyben viszont mindvégig csak az 1904-es egyházi törvény maradt érvényben. Vásárhelyi János 1945-ig egyszer sem jelenhetett meg Nagyenyeden, 1941-től a kolozsvári Igazgatótanács nem tárgyalt Dél-Erdélyre vonatkozó ügyeket, az Intézöbizottság pedig különállásának idején saját, új rendszabályokat is alkotott. A kebli Nyugdíjintézet likvidálása után Dél-Erdélyben a nyugdíjkérdést önállóan rendezték, a kerületi rész finanszírozása pedig

külön forrásokból történt. A dél-erdélyi felekezeti iskolák továbbra is a román tanügyi törvények szerint működtek, és mivel a Teológia Magyarországra került, Nagyenyeden önálló teológiai akadémiát hoztak létre. Az egyházkerületi rész nyomdát létesített, hivatalos lapot, új elemi iskolai tankönyveket szerkesztett, énekeskönyvet és új fordítású kátét adott ki.

3. A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész öt éves történetét áttekintve, teljes bizonyossággal kijelenthetjük, hogy Vásárhelyi János és az Igazgatótanács a bécsi döntést követő napon olyan személyeket bízott meg az egyházi rész vezetésével, akik a feladat elvégzésére alkalmasnak bizonyultak. Nagy Ferenc tövisi lelkész, a gyulafehérvári egyház-megye eszperese, bár megbízatását nem kereste, és el akarta háritani, öt év alatt lelkiismeretesen, hozzáértéssel, bölcsességgel, türelemmel és előrelátással vezette át a dél-erdélyi egyházi részt az Egyházkerület történetében talán a legnagyobb megpróbáltatásokat hozó időszakon. Az elnökhelyettes ügyszeretete, elkötelezettsége, felelősségtudata nyilatkozataiból, kortársai véleményéből és kormányzási módszereiből egyaránt nyilvánvaló. Mind magyarországi, mind bukaresti tárgyalásai során következetesen képviselte az egyházkerületi rész érdekeit, előrelátóan irányította annak szellemi, lelki és anyagi ügyeit. Előrelátásának bizonyítéka, hogy 1944 augusztusában saját jó hírnevét kockáztatva elásta az Intézőbizottság harminc millió lej tartalékát, így mentve meg azt az Intézőbizottság irodájában beszállásolt orosz katonák elől, akik a pénztárat is feltörték. A világi elnök, gr. Bethlen Bálint, a szpartai modorú, hengegést és hivalkodást kerülő arisztokrata Nagy Ferenc kiváló munkatársának bizonyult. A két elnök együttműködése zavartalan volt, köztük kirobbant vitáról, konfliktusról nem tudunk.

4. Az egyházkerületi rész kormányzó testületei, valamint a központi iroda tevékenységét az első perctől számos kritika és ellenszenv fogadta. Ezek jó része a mellőzött személyek sértődöttségéből fakadt, és a miattuk kialakult viták és konfliktusok gyakran csaptak át személyeskedésbe, forradalmiaskodásba. Ilyen jellegűnek tartjuk az Intézőbizottság és Tökés Ernő, illetve a Nagyenyedi Egyházmegye Lelkészerkezlete közti vitát. A nagyenyedi Bethlen Kollégium Elöljáróságával kirobbant konfliktus Szász Pál kollégiumi főgondnok és gr. Bethlen Bálint világi elnök szembenállásából, másrészt az Elnökség, illetve a Püspöki Szék és az Elöljáróság között anyagi kérdésekben jelentkező elvi és világnézeti különbségekből fakadt. A vita során ugyanakkor a lelkészek és tanárok évtizedes szembenállásának régi sérelmei is felszínre kerültek. A testületek nem találták meg az együttműködés lehetőségét, rossz viszonyuk az Egyházkerületi Rész megszűnéséig fennmaradt, az Elöljáróság az Intézőbizottság záró gyűlését is bojkottálta. Nagy Ferenc és Musnai László valamint Szócs Sándor szembenállása pedig szintén beárnyékolta mindhármuk sok tekintetben eredményes munkáját, de a megfelelő hangnem és a kommunikáció hiánya miatt megbékélésükre 1945 után sem került sor.

5. A Dél-Erdélyi Egyházkerületi Rész Intézőbizottsága, valamint a Dél-Erdélyben maradt lelkészek, tanárok, tanítók hűséges helyben maradásának és lelkiismeretes munkájának köszönhetően számos egyházközséget és intézményt sikerült megkímélni a pusztulástól. Az első hónapokban Vásárhelyi János és Nagy Ferenc megakadályozta a lelkészek és tanítók tömeges távozását, bár előbbiek kisebb, utóbbiak lényegesen nagyobb számban

hagyták el Dél-Erdélyt. A folyamatos optálás mellett azonban az egyházkerületi rész kiürülése – a kezdeti előrejelzésekkel ellentétben – mégsem következett be. Az egyház a lehetőségekhez képest komoly eredményeket ért el az oktatás, belmisszió, szórványgondozás, a rászorulóak segélyezése, a könyvkiadás, iratterjesztés stb. terén. Munkájának eredményességét nem a megfelelő lelkület hiánya, hanem a számtalan egyéni és közösségi sérelem, az életlehetőségektől való teljes megfosztás csökkentette. Ezt Vásárhelyi János püspöknek a záró gyűlésen, illetve az Igazgatótanácsnak 1945. október 25-én elhangzott egybehangzó megállapításai is igazolják, miszerint az *az adott viszonyok között az Intézöbizottság lelkiismeretesen igyekezett eleget tenni az 1940 őszen kapott megbízatásának.*

6. Az egyházkerületi rész a többi dél-erdélyi magyar egyházban a túlélésért vívott megfeszített harcban hűséges szövetségesre talált. Az egyházak közötti viszonyt ebben az időszakban leginkább a közös ügy melletti egységes kiállás és az együttműködés jellemezte. A jó viszonyt csupán helyi jellegű torzsalkodások árnyékkolták be, de ezek a közös munkát nem akadályozták. A Királyhágómelléki Egyházkerület töredékével az egyesülés tervének meghiúsulása után hűvös viszony következett, mivel Nemes Elemér lugosi lelkész sérelmezte a Dél-Erdélynek szánt magyarországi kormánytámogatások szétosztásának gyakorlatát.

7. A bécsi döntés után a felekezeti elemi és középiskolai oktatás ügye minden nehézségével az egyházkerületi rész gondja lett. Az az oktatási hálózat, amelynek fenntartása már az egységes kerület számára nagy erőfeszítést jelentett, az egyházkerület-töredék vezetőségének minden próbálkozása ellenére sorvadni és leépülni kezdett. Az elemi oktatás megszervezését nagyban nehezítette a nagyszámú tanítósereg megfutamodása, a hatósági túlkapások széles skálája a beiratkozások megnehezítésétől a nyilvánossági jog megvonásán át az iskolák bezárásáig. Érthető hát, hogy a református iskolaköteles gyerekeknek csak az egyharmada járhatott elemi iskolába, és számuk évről évre folyamatosan csökkent. Hasonlóképpen csökkent az iskolák száma is, míg 1940-ben 104 református elemi iskola működött, 1945-ben már csak 75. Hiábavalóak voltak az Intézöbizottság erőfeszítései, hogy az okleveles tanítók számát növelje, és az eltávozottakat helyettesítse. A középiskolák szintén a lassú, de biztos leépülés útján indultak el. Bár az első tanév végén bízni lehetett abban, hogy a középiskolai oktatás virágozni fog, a második évtől kezdve túl sok tanár távozott, utánpótlásuk pedig lehetetlen volt. Hiába nőtt folyamatosan a diáklétszám, a kormány ellenséges magatartása, mely 1943-ban az iskolapolitikai harc idején a brassói és nagyenyedi gimnáziumok bezárásában csúcspontot ért el, minden életlehetőségtől megfosztotta a középiskolai oktatást, annyira, hogy 1944 nyarán Dél-Erdélyben sem a világi, sem az egyházi vezetők nem tartották kulcskérdésnek az iskolai ügyet, mivel másfél évtizedes perspektívának csak az iskolák teljes kiürülését tartották. Hangsúlyoznunk kell, hogy az iskolák finanszírozása lehetetlen lett volna a magyar kormány hathatós támogatása nélkül. Az öt év alatt érkezett magyar kormánysegélyek nagy részét (71 %) az egyház az iskolahálózat fenntartására fordította. Ez az intézkedés – úgy véljük – megakadályozta az iskolák gyors megszűnését, de leépülésük meggátolásához nem volt elegendő. Az elemi és középiskolai oktatás öt éves történetét áttekintve kijelenthetjük, hogy nem a megfelelő anyagi támogatás hiánya okozta annak sorvadását. A tanítók, tanárok megfutamodásának el-

sősorban lelki és nem anyagi okai voltak, és a személyzeti gondokon minden bizonnyal a nagyobb mértékű segélyezés sem segíthetett volna.

8. A román kormány és közvélemény magyarokkal szembeni magatartását a vizsgált időszakban mérhetetlen gyűlölet, bosszúvágy és az etnikai tisztogatás szándéka jellemezte. E magatartás mögött – úgy véljük – az észak-erdélyi románokon esett sérelmek megtorlásának, illetve a homogén egységes román nemzeti állam létrehozásának vágya, a viszonyosságon alapuló, de a kölcsönös megtorlások szintjére süllyedt nemzetiségi politika, a társadalom minden rétegét átító primitív nacionalizmus és nem utolsósorban pragmatikus politikai és gazdasági szempontok álltak. Romániában a vizsgált időszakban nem volt helye a pluralizmusnak vagy a demokrácia legelemibb szabályainak. A magyarok joggal érezhették magukat másodrangú állampolgároknak, vagy éppen *vogelfrei-eknek*, akár a zsidók. Helyzetük a kormányzatnak a fasiszta ideológiával való szakítása után sem javult, sőt, a magyar-román háború miatt veszélyes elemként, közellenségként kezelték őket. Az Antonescu-rezsim nem volt más, mint totalitárius diktatúra, mely a harmincas évek nacionalista állampolitikáját a végletekig kiterjesztette, az utána következő kormányok pedig, bár nyíltan tagadták az etnikai diszkriminációt, burkoltan továbbra is a magyarsággal való leszámolásra törekedtek.

Mivel a református egyházat nem lelki-szellemi, hanem inkább közéleti intézményként kezelték, a magyarságot sújtó számtalan diszkriminatív, tendenciózus intézkedés az egyházat is azonos mértékben sújtotta. A hatóságok a magyarság képviselőjét látták benne, ezért a magyarság életlehetőségeinek beszűkítését életének megbénításán keresztül akarták véghezvinni.

9. A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története jórészt az elszenvedett sérelmek története. Bár a létrehozott ideiglenes Intézőbizottság célja és szándéka első perctől valamiféle *modus vivendi* megtalálása volt, ha a sérelmek formáinak széles skálájára vagy azok szembeütően nagy számára tekintünk, elmondhatjuk, hogy a különállás közel öt esztendeje alatt az egyházra nem lehetőségek vártak, hanem szenvedés. Nagy Ferenc már 1943-ban csak úgy jellemezhetette egyházának életét, hogy *azzal a kínos lelki gyötördéssel él itt és így tovább, hogy a halálos ítélet ki van rá mondva, csak még nincs végrehajtva.*

Ha számba vesszük azt a rengeteg törvényteleniséget vagy a törvényesség látszatával elkövetett igazságtalanságot, atrocitást vagy nyílt gyűlöletből fakadó xenofób cselekedetet, minden okkereső magyarázat mellett nyilvánvalóvá válik: a korabeli román közösség és a kormány azon az állásponton volt, hogy semmi sem elég nagy ár az etnikailag homogén, magyaroktól és más kisebbségektől mentes Románia megvalósításáért.

Túl a kölcsönösségen, a bosszún és a haszonszerzés szempontjain mind az Antonescu-kormány idején, mind 1944. augusztus 23-a után a magyarokat jól átgondolt stratégia szerezte fosztották meg alapvető emberi jogaiktól, arra kényszerítve őket, hogy lehetőleg önként adják fel pozícióikat, és az anyaországban keressenek maguknak otthont. Bár ez látványosan részben sikerült is, teljes sikert mégsem értek el, hiszen a magyar lakosság nagy része szilárdan megőrizte állásait. Mégis, ez a politika példátlan szenvedést okozott a magyar kisebbségnek, és benne a református egyháznak. Az erőszakos cselekedetek, a szám-

talan hatósági zaklatás (házkutatások, kihallgatások, elkobzások, koholt vádak alapján beindított hadbíróági perek), a túlkapások, a túladóztatás, a rekvirálások és hadikölcsönjgyezés, a mindennapi kenyeret jelentő fizetés jogtalan megvonása, és végül a hónapokig tartó internálások, valamint a sérelmek elleni jogvédelem teljes hiánya az egyház vezetőit, a lelkészeket, tanárokat nagymértékben megviselte, egyeseknek elmebajt, másoknak akár halálukat okozva. A nyelvsérelmek, az utazási, gyülekezési korlátozások, a cenzúra, a lap- és könyvkiadás teljes elsorvasztása, az iskolai életet ezerféleképpen megbénító kicsinyes hatósági szigor, a kíméletlen adóterhek, a hadikölcsönjgyezés és a jogos támogatásoktól való törvénytelen megfosztás egész közösségeket tett életképtelenné, az egyházi életet a túlélést megcélzó vegetálásra redukálta.

10. Az egyház vagyonát, épületeit, közösségét ért számtalan támadás pedig nagymértékben hozzájárult a dél-erdélyi magyarság erőszakos asszimilációjához, és a református egyház szórványosodásához. A dél-erdélyi magyarság és reformátusság számaránya, demográfiai és szellemi potenciálja ekkor nagymértékben lecsökkent, ennek hatása pedig napjainkban is érezhető.

11. Feltétlenül ki kell emelnünk azoknak az embereknek a hősiességét, akik áldozatot hoztak az egyház túléléseért. Úgy véljük, az egyház élete és az elszenvedett sérelmek bemutatása során nyilvánvalóvá vált a református lelkészek, tanítók, hívek helytállásának jelentősége, és igazolható, hogy voltak emberek, akik hivatásuk és küldetésük tudatában anyagi előrehaladást félretéve, egzisztenciájukat, maguk és családjuk biztonságát kockáztatva vállalták a helyben maradáást. Közülük csak némelyek futamodtak meg, azok is csak akkor, amikor már nem bírták tovább az őket ért zaklatásokat.

Végül pedig egyet kell értenünk L. Balogh Bénivel, aki felállítva az 1940–44 közötti időszak kisebbségi életének mérlegét, egyedüli pozitívumként azt említi, hogy a dél-erdélyi magyarság, ha nagy áldozatok árán is, de túlélte e vészterhes korszakot. Állítása véleményünk szerint a református egyház esetében is helytálló.

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy munkánk nem csupán a történész munkája volt. A dolgozat címlapján szereplő elnevezés: teológiai doktori értekezés is érzékelteti: az egyháztörténet nem feltétlenül azonos azzal, hogy a történész vizsgálódásának tárgyául az egyházat, mint történeti valóságot választja, hanem ez a teológus vizsgálódása, aki arra keres választ, miként valósította meg az egyház a Krisztustól kapott küldetését a történelem viszontagságai közepette, és főleg: milyen tanulságokat vonhat le a jelenkor nemzedéke ősei történetéből, példájából. Ezért ismertetőnk végén néhány olyan, egyházunk mai helyzetében is égető kérdést vetünk fel, melyekre kutatásaink, a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész történetének vizsgálata során bukkantunk.

1. Először is hadd említsük azt, mekkora szükség van az erdélyi magyar közösség, és az erdélyi magyarok múltjában felgyülemlett sérelmes és fájdalmas narratívák kimondására. Rögtön a háború után a kommunista berendezkedés idején a népek boldog egymásra találásának eufóriáját *rontotta volna* a sérelmek említése, ezért ezek egyre sötétebb titkokká, ki nem mondott fájdalmakká váltak egyének, családok, közösségek életében. Bagdy Emőke, magyarországi pszichológus állítása szerint népünk múltját (főleg a múlt századból) szá-

mos trauma és nyomorúság terheli (pl. el nem mesélt, mert el nem mesélhető családtörténetek), emiatt a fel nem dolgozott közösségi teher miatt verbális kommunikációnk nehézkes, gyakoriak a kifejezésbeli hibák, nehezen megy az igeidő-, szám-, névszó-alakok egyeztetése, és igen gyakran félreértjük egymás mondanivalóját. A 21. században szükség lesz a belső gátlásoknak a legyőzésére, és ezeknek a fájdalmas történeteknek a kibeszélésére. Ebben pedig a történészeknek és egyháztörténészeknek komoly feladata lesz. Nem léphetünk tovább erdélyi létünk újabb lehetőségei felé, ha nem nézünk szembe a múltunkkal. És bár ezt a feladatunkat lassan közhelyszámba menő módon úton-útfélen hangoztatják, elképzelhetetlennek tartjuk annak megvalósítását, ha nem történik meg a gyógyító emlékezés, az objektív, de a fájdalmakat és sérelmeket semmiképp el nem hallgató kibeszélés.

2. Másodsor, a globalizáció, a kulturális és vallási identitások folyékonyvá válása lassan tarthatatlanná és anakronisztikussá teszi az egy vallás, egy nemzet, egy közösség kizárólagos szemléletét, és egyházunkat a kultúra- és vallásközi párbeszédre sarkallja. Nem tisztünk ennek rendszeres teológiai és ekkleziológiai vonatkozásait boncolgatni, csupán a dolgozatunk témájának szempontjából kulcsfontosságú román-magyar megbékélés sürgősségét és fontosságát szeretnénk hangsúlyozni. A századfordulón számos nemzetközi példát láttunk erre, mint az ausztráliai kormány és az őslakosok, valamint a norvégok és a lappok megbékélése. Mindkét említett esetben a megbékélést a sérelmek kölcsönös kimondása, őszinte bocsánatkérés és az együttélés új szabályainak megfogalmazása előzte meg. Amikor híveink évente nagy számban kötnek román nemzetiségű és görög-keleti valláson levőkkel házasságot, amikor egyre nagyobb azok száma, akik a református valláshoz igen, de a magyar kultúrához nem kívánnak tartozni, felmerül a kérdés, tartható-e még a két nemzet, két vallás merev szembenállása? Sikerül-e beindítani azokat a folyamatokat, melyek talán egyszer a két nemzet kormányközi és a két egyház kormányzatközi deklaratív és azzal egy időben a közvélemény szintjén elfogadott megbékélésében csúcsosodnak? Nem ártatjuk magunkat, és tudjuk, hogy ehhez az eredményhez még hosszú utat kell megtenni. De előkészítésében úgy vélem, a teológusokra és egyháztörténészekre komoly feladat hárul. Elmaradása esetében pedig csupán a vegyes kulturális és vallási identitású emberek asszimilációjára, református és magyar szempontból elvesztésükre számíthatunk.

3. A 2011. év elején egyházunk bizonyos szempontból a Dél-Erdélyi Református Egyházkerülethez hasonló helyzetben lesz. Az új állampolgársági törvény megnyitja híveink előtt a magyarországi honosítás és letelepedés lehetőségét, és a jelenlegi sötét romániai gazdasági kilátások közepette ma nem lehet megmondani, hogy lesz-e erő, ami megakadályozza híveink ismételt tömeges exodusát. Ha pedig ez bekövetkezik, számítani kell a két évtized alatt annyi áldozat árán felépített egyházi és oktatási intézményrendszerünk megsemmisülésére. Komoly kérdés, hogy fel vagyunk-e készülve az új helyzet kezelésére. A dél-erdélyi református lelkészek és egyházi vezetők példája figyelmeztetés: csak komoly, öntudatos, példamutató és áldozatkész munkával érhetjük el, hogy híveink velünk együtt vállalják – Nagy Ferencet idézve – *az anya öletől távol levő, idegenben küzdő gyermek sorsát.*

4. A dél-erdélyi lelkészek, eszperesek és világiak szembenállása, és az abból fakadó mélyenszántó konfliktusok példája szintén figyelmeztet: meg kell találnunk annak módját, hogy a világi elemnek az egyházkormányzásban és az egyházi elemnek a világi kormányzásban való részvétele úgy történjen, hogy egyik fél autonómiája, alapvető jellege se sérüljön, és minden a kölcsönös tisztelet és megértés elve alapján történjen. A történet ismétlődik, hisz ahogyan a Szász Pál és Bethlen Bálint, Nagy Ferenc és Elekes Viktor, vagy Márton Áron és Gyárfás Elemér szembenállása és ellentéte végleges szakításhoz, egymástól való elhatárolódáshoz, és a dél-erdélyi magyar közösségek töredezettségéhez vezetett, ehhez hasonló példákat ma is találunk az erdélyi egyházak és közélet berkeiben. Nagy kérdés: tanulunk-e a múltból, és elkerülhetjük-e a hasonló szélsőséges helyzeteket?

5. Ötödször, amikor két kultúra szemben áll, az egyház szenved az elsők között. Ez a megállapítás akkor igaz, ha az egyház magát kizárólagosan az egyik harcoló kultúrának a letéteményeseként, vagy kezeseként határozza meg. Az Antonescu-kormány nem spirituális valóságnak, hanem közéleti intézménynek tekintette a református egyházat, ezért – bár deklaráltan fundamentalista és keresztyén volt – mégis egyház-ellenes intézkedéseket hozott. Ha az egyházunk önmagát elsősorban közintézményként, és nem lelki közösségként határozza meg, nehezen fogja tudni elkerülni a kultúrák, nemzetek összecsapásából fakadó sérelmeket. Ha nem tekinti magát többnek civil szervezetnél, a közvélemény és a mindenkori kormányok is csak akképpen kezelik majd, és könnyen elsiklanak afölött, hogy az egyház voltaképpen idház, azaz az idvességre vezéreltek közössége, hogy a szó etimológiájánál maradjunk, és elsődleges küldetése nem bizonyos kulturális örökség konzerválása, hanem híveinek spirituális, lelki táplálása és pásztorlása az Istennel való kapcsolatukban.

6. Végül pedig a Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész története figyelmeztet, hogy könnyen esünk a múlt idealizálásának és megszépítésének tévedésébe. Az egyházban hatvan évvel ezelőtt jelentkező belső konfliktusok, egyes vezetők megfutamodása, mások anyagiassága vagy személyeskedése ismét ráébreszt arra bennünket, hogy a közösségromboló személyeskedés, az önző karrierizmus és a személyi érdekek érvényesítésének szándéka mindig valóság volt az egyház történetében, és az nem csak jelenlegi helyzetünkre jellemző. Nem létezik tehát mitikus egység, történelmi összefogás, a dicső múlt iránti romantikus elképzeléseinket pedig hamar lerombolja a levéltári adatokból elének táruoló rideg, és idealizálást nem ismerő, de mégis hallhatatlan valóság. Kérdés: tudomásul véve, hogy a külső harcok és a belső félelem mindig is együtt és elválaszthatatlanul jelen voltak egyházunk sorsában, mi, a 21. század egyházi szolgálói megtaláljuk-e a ránk bízottakkal való sáfarkodásnak, az önerőből megvalósuló teljesítménynek azt a formáját, amit a most ismerttetett egyházi struktúra vezetői, lelkészei és hívei megtaláltak?

Molnár János:

Izrael első kultuszi épülete – a szentély

Abstract. The First Sacral Building of Israel – the Tabernacle

The study presents the first sacral building of Israel, the tabernacle or the holy tent. It defines the role of the tabernacle, its function in the religious life of Israel during the 40 years long wandering. Following this it presents the process of the creation of the tabernacle, and each of the objects in it, their raw material, function and symbolic.

Keywords: tabernacle, altar, laver, ark, table of holy breads, altar of perfume.

A Tóra nagy részletességgel írja le a szentély építésének történetét. A 2Móz 25–31 fejezetekben az építés elrendeléséről olvasunk, a 35–40 fejezetekben pedig magáról a kivitelezésről.

Mózes ismét felmegy a felhővel borított Sinaira, és az Isten dicsősége leszáll a hegyre. Hat napig nem történik semmi. A hetedik nap azonban felhangzik Isten szava, a szentélyt bemutató kijelentés, azzal a határozott utasítással, hogy Mózesnek mindent a szerint kell elkészítenie, amint Isten megmutatta neki (25,9).

A szentély az Egyiptomból szabadult izraeliták első kultikus építménye, melyet Mózes a táboron kívül állíttatott fel (2Móz 33,7). 2Móz 25,8 szerint a szentély neve: מִקְדָּשׁ, a 9. versben már: מִשְׁכָּן = hajlék megnevezéssel találkozunk., de ismert az אֹהֶל = sátor, az אֹהֶל הָעֵדוּת = a bizonyosság sátora, az אֹהֶל מוֹעֵד = a találkozás sátora, vagy a מִשְׁכָּן הָעֵדוּת = a bizonyosság hajléka megnevezés is.

Az elkészült szentélyt valahányszor táborverésre került sor, minden alkalommal a táboron kívül kellett felállítani. Célját, szerepét és általában funkcióját két gondolategységben fogalmazhatnánk meg. Az első 2Móz 25,8-ra alapul: „és készítsenek nekem szentélyt, hogy közöttük lakozzam”. Ebben a kontextusban a szentély nem Isten földi lakóháza. Isten nem lakik a szentélyben. Isten Izrael fiai között lakik, a szentély ennek a társaslélektani együttalakásnak és együvé tartozásnak a jelképe és kiábrázolója. 2Móz 29,46 alapján ez a „közöttük lakozás” Isten szabadító akarata. Azért hozta ki őket Egyiptomból, mert szent és felséges akarata volt, hogy Izrael fiai között lakozhassék. Ilyenképp a szentély a szent Isten jelenlétének, magának a szentségnek a szimbóluma, melynek hivatása Maimonidesz szerint az, hogy nyomatékot adjon azoknak a törvényeknek, melyeket Mózes parancsolt Izraelnek, továbbá az, hogy visszatartsa Izrael fiait a bálványimádástól.¹

A második gondolategység 2Móz 33,7–11 alapján fogalmazható meg. Ebben az összefüggésben a szentély nem más, mint Isten és Mózes találkozási helye. Mózes kimegy a táboron kívül felállított szentélyhez, Isten megjelenik az égből, a leszálló felhő megáll az ajtóban, s ebben a találkozásban (lásd: אֹהֶל מוֹעֵד – יָעַר – Nif'al: találkozni, megbeszélteni időpontban

1. Maimonideszre hivatkozik HERTZ J.H.: *Mózes öt könyve és a haftarák*, Budapest 1984. II/293.

összetalálkozni) kezdődik el Isten és Mózes beszélgetése. „Az Úr pedig beszélt Mózesrel színről színre, amint szokott ember szólani barátjával” – olvassuk 2Móz 33,11-ben (lásd még 2Móz 29,42–43). Ilyenképp a szentély a kijelentés helye. A megjelenő Isten beszél, szól Mózeshez, illetve Izrael fiaihoz. De ugyanakkor a szentély az istenlátás helye is. Itt jelenik meg alkalomról alkalomra láthatóan, fényjelenségként érzékelhetően Isten dicsősége. A כבוד kifejezés – mondja G. von Rad² – szemantikailag a súlyosság, a tekintély (gravitas), a tisztelet fogalmát rejti magában. A כבוד, amit fordíthatunk hatalomnak és tekintélynek is, közvetlenül Istenhez tartozik, „természetfeletti lényegének egy része”, az ő „abszolút megjelenésének módja”.

Akár egyik, akár másik gondolategységet részesítjük előnyben, mindkettőben ugyanaz a közös gondolat cseng vissza, s ez nem más, mint a már említett Isten és Izrael közötti társaslélektani kapcsolat, mely a találkozás és a kommunikáció által a szentség forrásává válik Izrael számára.

A szentélyt Izrael fiainak önkéntes adományából kellett felépíteni, abból, amit mindenki szíve szerinti buzgóságból adott. 2Móz 25,2 ezt nevezi תְּרוּמָה-nak, adománynak vagy ajándéknak. Szó szerinti jelentésben: az, amit felemeltek, az amit valamilyen célra elkülönítettek. Kivetésről, kirovásról, adóról csupán 2Móz 38,25-ben olvasunk. Az ezüst volt az a nemesfém, amit adó formájában gyűjtöttek be. Minden húsz év feletti izraelitának fél siklus ezüstöt kellett beszolgáltatnia. Mind a férfiak, mind az asszonyok, mind a gazdagok, mind a szegények olyan bőséggel és hálattal szívvel adakoztak, hogy Mózesnek végül kérnie kellett a népet, hogy ne hozzon több ajándékot, mert mindenből bőséggel volt (2Móz 36,5).

A gyülekezet önkéntes adományából és a kirótt adóból begyűlt nemesfémeket és minden értékes kelmét két nevesített mesterembernek, pontosabban művészembernek kellett átadni. Őket Isten maga választotta ki és képesítette a feladat elvégzésére. Az egyiknek neve Bésalél, Húr fiának, Urinak fia a Júda nemzetségéből, a másiknak neve Aholiáb, Akhiszamáknak fia a Dán nemzetségéből. Őket Isten nevükön hívta el. קְרָא בְּשֵׁם (2Móz 31,2) kifejezés értelmében ők mint művészek elhívatottak, azaz rendelkeznek azzal a tehetséggel, amely szükséges ahhoz, hogy a remekmű elkészüljön. Isten lélekkel töltötte be őket (רוּחַ אֱלֹהִים), ami minden emberi tehetség forrása, továbbá az a szervezőképesség, ami szükséges ahhoz, hogy ilyen nagylélegzetű munka pontosan és tervszerűen menjen végbe (1Móz 41,38). Mindehhez társul a tudás (דַּעַת), a bölcsesség (חֵכְמָה) és az értelem (תְּבוּנָה), pontosabban az átfogó és rendszerező képesség. „Megtanultuk – mondja Hertz³ –, hogy az isteni ihletet szavakban kifejezhető gondolatokra korlátozzuk. A bibliai felfogás szerint, aki ércet vagy anyagot formál, vagy művészi faragványokat készít, vagy drágaköveket csiszol, az is Istentől ihletett művet hoz létre.” Az ilyen művész rendelkezik azzal a képességgel is, hogy másokat is tanítson (2Móz 35,34). Ez elsősorban azt jelenti, hogy képes mások művészi tehetségének a fejlesztésére. „De azt is jelenti tágabb értelemben – mondja ugyancsak Hertz⁴ –, hogy a művészet feladata, hogy tanító és nemesítő hatása legyen ne csak más művészekre, hanem az egész emberiségre.”

2. Gerhard von RAD: *Az Ószövetség teológiája*. Budapest, 2000. I. köt. 192–193.

3. Uo. II/411.

4. Uo. II/412.

A Besaléel és az Aholiáb által készített szentély hordozható szerkezetű volt és építésetileg három részből állt:

1. Az udvar

Hossza 100 könyök, szélessége pedig 50 könyök volt (1 könyök kb. 50 cm, a könyöktől a középső uj végéig terjedő hosszúság). Ide minden izraelita beléphetett, aki nem volt rituálisan tisztátalan. Az udvar hosszában a vászonkerítést 20 réztalpon álló, ezüsttel borított akácfaoszlop tartotta oszloponként 5 könyöknyi távolságra, szélességében pedig tíz. Ezeket az oszlopokat ezüstpántok fogták össze, amire tulajdonképpen felfogták a kerítésnek használt vászonlepedőt.⁵ Mivel a kerítés magassága is 5 könyök volt, az oszlopok közötti részek négyzet alakúak voltak.

Az udvar keleti oldalán a függönykerítés mindkét saroktól csupán 15–15 könyöknyi hosszúságban terjedt. A keleti részen fennmaradt 20 könyöknyi hosszúság volt az udvar kapuja, azaz maga a bejárat.

A függönykerítés bisszusból készült. A bisszus: שֵׁשׁ nagyon finom, áttetsző, vékony lenvászon volt, amit Egyiptomban szőttek, s a belőle készült ruhát csak a fáraó családjának tagjai és a legmagasabb tisztségviselők hordták. שֵׁשׁ-ből készült díszruhába öltözteti Józsefet is a fáraó (1Móz 41,42).⁶ A kapu függönyei azonban díszesebbek voltak, kékbíborból, piros bíborból, karmazsinból és sodrott bisszusból készültek. 2Móz 26,36 szerint ezekből az anyagokból készült a sátor nyílását takaró lepel is.

2. Az oltár és a papok mosdómedencéje

Az udvarba belépő izraelita az oltárral találta szembe magát (2Móz 27,1–8), ahol az áldozatokat mutatták be (מִזְבֵּחַ = oltár).⁷ Az oltár is akácfaából készült és rézzel vonták be úgy, hogy a fa nem volt látható. Ezzel a ládaféle oltár faszerkezetét védték az oltáron égő tűztől.

Az oltár négy sarkán egy-egy kiszögellés volt, ezek voltak az oltárt díszítő szarvak, Isten hatalmának és dicsőségének jelképei, melyek az imádkozó és itt menedéket kereső em-

5. A שֵׁשׁ azaz sittim fa kb. akác. A Sinai félszigeten gyakori, de tőle északra már nem terem meg. Tartós, megmunkálásra alkalmas fa. Lásd: HERTZ, uo. II/295.

6. A שֵׁשׁ = bisszus lehet azonban egy, a Földközi tengerben élő kagylófajta is. Ezek a kagylók hegyes végükkel az iszapba vagy a kövek közé ékelik be magukat. Bisszus-mirigyének selyemszerű fonalaival tapadnak meg. Ezeket a tapadó fonalakat selyemmel keverten kesztyű készítésre használják. Lásd: Pallas Nagylexikon. Lehetséges lenne, hogy a szent sátor készítéséhez használt bisszus nem lenvászonból, hanem a bisszus-kagyló tapadószálaiból szőtt kelme lehetett? Pontos válasz nem adható a kérdésre.

7. A zsidó bölcsek – mondja Hertz, az oltár jelképes értelmét úgy magyarázták, hogy az oltár héber nevének (מִזְבֵּחַ) minden betűjét egy szó kezdőbetűjének tekintették: מִחִילָה „megbocsátás”, az oltár volt az út, amelyen keresztül az izraelita kiengesztelődhetett Istenével, akitől elidegenedett a bűn által; זְכוּת „érdem” hála, alázatosság és megtörtség megnyilatkozhattak az oltárnál, és ezeknek az erényeknek megnyilvánulása révén az élet nemesedett és az „érdem”-ek sokasodtak; בְּרָכָה „áldás”, amennyiben hű marad az ember azokhoz a tanokhoz, amelyek az oltárhoz fűződtek, elnyeri az isteni áldást és ő maga is áldássá lesz embertársaira; חַיִּים „élet”, az oltár mutatja az örökkévalóság útját, azokhoz a dolgokhoz, amelyek örökre fennmaradnak; igazsághoz, becsületességhez, szentséghez. Lásd: HERTZ, uo., II/318.

ber számára kifejezték azt a gondolatot – mondja Hertz,⁸ hogy Isten megvédi azokat, akik az ő oltáránál keresnek menedéket (2Móz 21,14).

Az oltár félmagasságában haladt egy párkány, ami ércrácsozaton feküdt. Ezen járhattak a papok, amikor az oltárnál szolgálatot teljesítettek. Az ércrácsozathoz voltak erősítve azok a gyűrűk, amelyeknek segítségével szállíthatták az oltárt.

Az oltár edényei is mind rézből készültek: a lehamvasztáshoz szükséges edények, az elégetett állat és tüzelőanyag hamuja számára, a lapátok a hamu eltávolítására, a medencék a vér számára, a villák az áldozati húsok elrendezéséhez és a serpenyők, amelyekben az égő paraszt vitték az áldozati oltárról a füstölgő oltárhoz.

Az oltár és a sátor bejárata között helyezkedett el az udvar második kelléke, a sátor nyílása előtt szolgáló kegyes asszonyok által ajándékozott tükrökből, fényesre csiszolt rézlemezekből készült mosdómedence (2Móz 30,17–21; 38,8) (כַּיִּיֹר). Ennek a medencének, melynek méreteit nem ismerjük, az volt a rendeltetése, hogy mind a sátorba való belépés előtt, mind az oltárhoz való odalépés előtt a papoknak ebben kellett megmosniuk lábukat és kezüket.⁹ Noha szolgálatra felszentelt személyek voltak, tisztátalan kézzel nem nyúlhattak a szent edényekhez, és tisztátalan lábbal nem érinthették a szent hajlék földjét. „Mossák meg kezüket és lábukat, nehogy meghaljanak” – olvassuk 2Móz 30,21-ben.

3. A sátor

A sátor, mint külön építmény az udvar nyugati részén helyezkedett el, s két részből állt. Az egyik a szentély, ahova csak a papok mehettek be. Itt volt az asztal, a gyertyatartó és a füstölgő oltár. A másik rész volt a szentek szentje. Itt volt a szövetség ládája. Ide csak a főpap léphetett be egyszer egy évben, az engesztelés napján.

A hajlék falai akácából (אֲשׁוּר) készültek. A kivágott deszkák egyenként tíz könyök hosszúságúak és másfél könyök szélességűek voltak. Minden egyes deszkának két beeresztő csapot készítettek, hogy szorosan egymás mellé lehessen illeszteni őket. A hajlék déli oldalán 20 deszkát, az északi oldalán szintén 20 deszkát kellett felállítani, a hátsó falrészén pedig 6 deszkát, illetve a két sarokba még egy-egy kettős deszkát, hogy befedjék a hús deszkából álló fal szélső részét. Ezek tulajdonképpen oszlopokul szolgáltak és a sarok stabilitását szolgálták (2Móz 26,15–30).

A deszkákat színarannyal vonták be, s mindegyiket két-két ezüstitalapzatra állították fel. A hajlék mindhárom falának külső részén öt sorban aranykarikák voltak felfogva, ezekbe dughatták be a szintén sitti fából készült és bearanyozott reteszrudakat úgy, hogy a középső reteszrúd a hajlék mindhárom falának teljes hosszán végigment. Az aranykarikák és a reteszrudak is az építmény szilárdságát biztosították, akárcsak a csapok és az ezüstitalapzatok.

A szentély felülről nyitott volt, csupán takarók védték az időjárás viszonyosságokról. A keleti részen szintén nyitott volt, ide csak takarókat akasztottak. „Így lett – képlete-

8. Uo. II/319.

9. 2Krón 4,5-ből pl. értesülünk a Salamon templomi medencéjének méreteiről: úrtartalma 3000 bat volt. 1 bat = 36,44 liter. Kb. 110 000liter.

sen szólva – mondja G.R. Brinke¹⁰ – a sátor bejárattá, fentről Isten számára, letről az ember számára, vagyis a találkozás valódi sátorává.”

A bejárati takarót, illetve a bejárati függönyt öt bearanyozott akácfa oszlopra fogták fel arany horgokkal. Az oszlopok öt réztalaplazon álltak. A szentélyt és a szentek szentjét elválasztó függönyt pedig hasonló kiképzésű oszlopokra tették fel azzal a különbséggel, hogy ide csak négy oszlopot kellett felállítani, s ezek az oszlopok nem réz, hanem ezüsttalapzatokra voltak beállítva miként a szentély oldaldeszkái.

Mindkét függönyt kékbíorból, piros bíorból, karmazsinból és sodrott bisszusból kellett készíteni. A kékbíbor sötétkék, ibolyaszínű fonal volt, amihez a festéket a Földközi tengerből halászott kagyló véréből készítették.¹¹ Szintén tengeri kagylóból készült a piros bíbor festékanyaga is. A karmazsin pedig a cochineal féregből, amit az arabok „kirmiz”-nek neveztek. Ebből ered a magyar karmazsin megnevezés is. Színe kissé kékes árnyalatú élénk piros volt. A sodrott bisszus pedig ugyanaz az anyag volt, amiből az udvar kerítése készült. A két függöny között csupán az volt a különbség, hogy a szentélyt és a szentek szentjét elválasztó függönybe kérub mintákat is kellett szőni, ezzel szemben a bejárati függönybe nem. Ezek a művészileg kiábrázolt kérubok ugyanazt a szerepet töltötték be, mint az élő kérubok az Éden kertjének bejáratánál vagy az ezékieli látomásokban (1Móz 3,24 és Ez 1). Őrizték a szentek szentjében elhelyezett ládát, sugározták Isten dicsőségét és az ő közelségét, de ugyanakkor kifejezték Jahve szentségét és ezzel egy időben az ő megközelíthetetlenségét is.

A szentély és a szentek szentje mennyezetét sodrott bisszusból, kékbíorból, piros bíorból és karmazsinfonálból szőtt kérub díszítésű szőnyegek fedték (2Móz 26,1–6). Tíz ilyen szőnyeget kellett szőni szövőmunkával, vagy másképpen fordítva a תְּעִשָׁה הַשֵּׁב kifejezést: művészi munkával, azaz különös művészi gonddal kellett elkészíteni. Valószínű, hogy olyan szövés technikára kell gondolnunk, aminek következtében a minta egyformán látható volt a szőnyeg színén és fonákján is. Egy-egy szőnyegnek a hossza 28 könyök, szélessége 4 könyök volt. Öt-öt szőnyeget kellett úgy egymáshoz illeszteni ötven-ötven hurokkal, majd ötven aranykapoccsal, hogy a hajlék eggyé váljék, azaz amikor befedték vele a hajlékot a 10 darab szőnyeg egy egészet alkotott.

Josefus Flavius magyarázata szerint¹² a függönyök „befedték a hajlék tetejét oldalt és hátul, egészen le egy könyöknyire a földtől. Mivel a két fal és a szerkezet teteje 30 könyök volt és a függöny csak 28 könyök, szabadon maradt 2 könyök. Az épület hossza 30 könyök és a nyugati oldal 10 könyök, pontosan be voltak fedve a két függönycsoporttal, amelyeknek mindegyike 20 könyök széles, a kettő összefűzve összesen 40 könyöknyi volt.”

Az így elkészült és letakart hajlék felé még egy sátorot kellett készíteni (2Móz 26,7–14) 11 darab kecskeszőr szőnyegből. Ez védte az előbbi finom szövésű takarókat a portól és az esőtől. A fehér kecskeszőrből font fonalból készült sátorlapok épp olyan szélesek voltak, miként az előbbi szőnyegek, csupán két könyökkel voltak hosszabbak, hogy pótolják min-

10. G.R. BRINKE: *A szent sátor szimbólumai*, Ev. Kiadó, 1997, 45.

11. HERTZ, uo. II/295.

12. Hertz közli uo. II/308.

den oldalon az egy-egy könyök hiányt. Az oldalak így teljesen a földig be voltak fedve. Öt szőnyeget külön és 6 szőnyeget külön, majd a kettőt úgy kellett hurokkal és rézkapocccsal összefogni, hogy a kecskeszőr szőnyegeknek két könyök hosszúsága a keleti oldalon, a bejáratnál vissza legyen hajtva, azaz boltozatot alakítson ki a bejárat felett.

A tető számára a kecskeszőr takaró felé még két bőrtakarót is kellett készíteni, hogy védjék a hajlékot. Az egyik bőrtakaró pirosra festett kosborókból, a másik táhásbórból készült. A שֹׁרֵץ kifejezést a rabbinisztikus irodalom általában fonetikusán adja vissza: táhás. A RevKároli fordításban a שֹׁרֵץ = borz. Carl Fr. Keil: (Seekuh)-nak fordítja.¹³ Általában nyesthez hasonlító állatot jelent, de lehet nemcsak borz, hanem delfin is. Ezek a takarók 4Móz 4,8k szerint is kimondottan védelmi célt szolgáltak. Védtek a hajlék értékes részét és a szent tárgyakat, a szentek szentjében elhelyezett ládát és a szentélyben elhelyezett gyertyatartót, asztalt és füstölő oltárt.

A láda (2Móz 25,10–1??).

Neve: אָרוֹן – egyszerűen láda, de más megnevezéssel is előfordul a Szentírásban:

אָרוֹן יְהוָה – Jahve ládája – Józ 3,13 stb.

אָרוֹן הָאֱלֹהִים – Isten ládája – 1Sám 3,3 stb.

אָרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – Izrael Istenének ládája – 1Sám 5,7stb.

אָרוֹן בְּרִית יְהוָה – Jahve szövetségének ládája – 4Móz 10,33.

אָרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים – Isten szövetségének ládája – Bír 20,27.

אָרוֹן הַבְּרִית – a szövetség ládája – Jós 3,6.

אָרוֹן הָעֵדֻת – a bizonyság ládája – 2Móz 25,22.

אָרוֹן הַקֹּדֶשׁ – a szentség ládája – 2Krón 35,3.

A négyszög alakú szentek szentjében őrzött láda, a magyar nyelvben meghonosodott nevéen: a frigláda szintén sittim, azaz akácfaából készült, hossza 2,5 könyök, szélessége 1,5 könyök, magassága pedig 0,5 könyök volt. A fából készült ládát arannyal kellett bevonni kívül és belül is. A láda négy sarkára négy aranykarikát kellett felszerelni. Ezekbe illesztették a szintén sittim fából készült és bearanyozott rudakat, amik a láda szállítására szolgáltak. A láda díszítésére szolgált a ládát körülfogó aranypárkány. Az így elkészített ládába kellett elhelyezni a bizonytságot – עֵדוּת – amit Isten adott Mózesnek, azaz a kőbe véssett Tízparancsolatot. A ládát tiszta aranyból készült lemez fedte be. Ez volt a כַּפֹּת, a fedél (כָּפַר = engesztelni, betakarni), ahova a főpapnak kellett szórnia a vért az évi engesztelés alkalmával: ujjával először a fedél felső színére napkelet felé, majd a fedél elé hétszer (3Móz 16,14k). Tekintettel a láda, pontosabban a fedél kultuszi fontosságára a krónikaíró pl. בֵּית כַּפֹּת – azaz a kappóret házának, a fedél (értsd: engesztelés) házának nevezi a szentek szentjét (2Krón 28,11).

Ugyanabból az aranymennyeiségből, amiből a fedél készült, kellett a fedél két végén ki képezni azt a két szárnyas kérubot, amelyik a láda egy-egy végén helyezkedett el. Ezek a

13. C.Fr. KEIL: *Die Bücher Moses*, Leipzig, 1878. I/559.

kérubok a magasság felé kiterjesztett szárnyú figurák voltak úgy, hogy egyben a fedelet is betakarták. Arcuk pedig egymás felé és a fedél felé volt irányítva.

Régiségtudományi szempontból – mondja v. Rad¹⁴, az így elkészített láda az üres istentrónusok családjába tartozik. G. von Radnak ezt a megállapítását helyesnek fogadhatjuk el. Viszont amit ezt követően mond, hogy Izrael a ládát Jahve trónusának tartotta, egészében nem fogadhatjuk el tényként. Rad ezt az állítását 4Móz 10,35k-ra alapozza, ahol arról olvasunk, hogy mikor Izrael elindult a Sinai hegytől és három napig egyfolytában menetelt, a láda a vándorló menet élén haladt. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy csak ebben az esetben olvasunk arról, hogy a menet élén vitték a ládát. Máskülönben minden esetben a ládát és tartozékait a kéhábiták a menet közepén vitték. Az elől menetelő láda ebben az esetben csupán a három napi meneteléshez szükséges kitartás és bátorság ébrentartásának eszköze, s nem az isteni jelenlét kifejezője. Isten jelenlétének jelképe ebben a menetelésben az egész Izrael felett vonuló felhő: „és Jahve felhője fölöttük volt nappal, midőn elindultak a táborból” – olvassuk 4Móz 10,34-ben. A 10,35–36 pedig nem más, mint Mózes imádsága a sivatagban a frigyláda elindulásakor és visszahelyezésekor, olyan ismeretlen úton, amelyen idegen népek, rabló csapatok bármelyik pillanatban és bármely oldalról rajtuk üthettek.

A frigyláda szerepe tehát nem a trónus szerepe, hanem sokkal inkább a kőtáblák őrzése (2Móz 25,16; 5Móz 10,1–5) és konkrétan a sátorban Isten megjelenésének, a találkozásnak és a kijelentésnek helye: „és ott fogok találkozni veled és onnan fogom elmondani neked, a fedél tetejéről, a két kérub közül, amelyek a bizonyosság ládája felett vannak, mindazt, amit parancsolok általad Izrael fiainak” (2Móz 25,22). Továbbá a láda az a hely, amely elé el kellett helyezni Áron kivirágzott és mandulát érlelő vesszőjét (4Móz 17,10), valamint a korszoba tett egy ómernyi mannat emlékeztetőül arra kenyérre, mellyel Isten táplálta őket a pusztában. De ugyanakkor a láda a törvény felolvasásának helye is. Ai elfoglalása után Józsué a láda mellett állva olvassa fel az egész nép hallatára azokat az ígéket, melyeket Mózes parancsolt nekik (Józ 8,35).

A szent kenyér asztala

Héber neve: שֻׁלְחָן – asztal (2Móz 25,23–30) (eredetileg az a bórdarab vagy gyékény, amit étkezéskor a földre terítettek), de 4Móz 24,6-ban találkozunk a שֻׁלְחָן הַפָּנִים = az arcok asztala megnevezéssel is. A krónikaíró azonban már שֻׁלְחָן הַמַּעֲרֹכֶת –nek, azaz a rend vagy a réteg asztalának nevezi (1Krón 28,16).

Az asztal, amelynek ábrázolása ma is látható Titus diadalívén sittim, azaz akácfából készült, hossza 2 könyök, szélessége 1 könyök, magassága másfél könyök volt. Az egész asztalt arannyal kellett bevonni. Az asztallapot aranypárkány szegélyezte, s kb. a lábához erősítve kellett felszerelni reá a tenyéryni (kb. 8 cm) aranykoszorúval díszített keretet, mely összetartotta az egész szerkezetet. Az asztal négy szögletéhez illesztették azokat

14. Uo. I/191.

az aranykarikákat, melyekbe az asztal szállításához használt sittimből készült és arannyal bevont rudakat helyezték be.

Az asztalra kellett helyezni a szinkenyeret vagy más néven: a szent kenyeret, melynek héber neve: פָּנִים לֶחֶם = arcok kenyere vagy לֶחֶם תָּנִיד = állandó kenyér (4Móz 4,7). Az arcok kenyereéről 3Móz 24,5–9-ben olvasunk részletesebben, ahol a szentíró הַלֶּחֶם-nak, azaz kalácsnak (Károli fordításában: lepény) nevezi a szent kenyeret. Nagyon finom lisztből kellett minden héten 12 db. kb. lepényszerű kenyeret sütni. Mindegyik kenyér Izrael egy-egy törzsét jelképezte. Az asztalra úgy kellett minden szombaton feltenni a kenyereket, hogy 6–6 legyen egymáson. Kb. ebből az elhelyezési rendből származik az arcok kenyere megnevezés. Miként egyik lepény arca a másikéhoz simul, úgy kell Izrael törzseinek is egységben és közösségben lenniük. A szombattól másik szombatig asztalon maradó kenyereket a papok vitték el és csak ők eheték meg. Ezt a tulajdonképpeni hetenként ismétlődő áldozatot nevezi 3Móz 24,9 „örök szövetségnek”, ami Hertz szerint valószínű, hogy Isten népével kötött szövetsége állandó megújódását jelképezte.¹⁵

Az asztal részére tiszta aranyból tálakat kellett készíteni. Ezeken vitték a kenyereket az asztalhoz és ezeken szállították el. Továbbá aranycsészéket, melyekbe a kenyerekhez tömjént tettek (3Móz 24,7), aranykannákat és aranykancsókat, amelyeket a bor kiöntésére használtak a tömjén égetésénél. Ezt az áldozatot 3Móz 24,9 אֶשֶׁה –nek, azaz elfüstöltgettett áldozatnak (Károli: tűzáldozat) nevezi, mely a hasonló áldozatok közül a legszentebb (קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים) Isten számára.

A hétágú gyertyatartó

Héber neve: מְנִרָה = világító, lámpa. Látható Titus diadalívén, miként a kenyerek asztala. A lámpa törzse, csövei, kelyhei, bimbói és virágai egy tömb aranyból készültek (2Móz 25,31-40), melynek súlya kb. egy tálentumnak felelt meg.

A lámpa törzséből hat cső indult ki, három az egyik oldalából, három a másik oldalából úgy, hogy mindegyik a törzs magasságáig kanyarodott fel. Így a hét ág hét lángja egy vonalban égett. A hetes szám a teljesség, a tökéletesség, az egész kifejezője volt.

A lámpa csöveit három mandulavirágú kehely, bimbó és virág osztotta három részre. A törzsön ugyanebből a mintából 4 db. volt. Az egyes csövek, illetve a törzs tetején kellett kiképezni a mécsesű, amelyikbe az olajat és a kanócot tették. Ezeket Rási szerint¹⁶ úgy helyezték el, hogy a kanócnylások, amelyekben a láng égett, a törzs felé voltak fordítva. Az elégett kanócok maradványait a hamvgyűjtők fogták fel.

A színarany gyertyatartót szintén a szentélyben helyezték el, a helység déli oldalán, a szent kenyerek asztalával szemben. A láng éjjel-nappal égett benne, az isteni teljességet, tökéletességet, világosságot és egészet jelképezve. Ezért a mécseseket minden nap tisztították, a kanócokat kicserélték és a mécsesekbe friss olajat töltöttek.

15. HERTZ, uo. III/260.

16. HERTZ, uo. II/306.

A füstölögtető oltár

Neve: **מִזְבֵּחַ קְטֹרֶת** – füstölögtető oltár vagy csak egyszerűen **קְטֹרֶת** – oltár, akárcsak az égőáldozati oltaré, noha ezen az oltáron véres áldozatot nem mutattak be (2Móz 30,1–10). Hossza egy könyök, szélessége szintén, magassága pedig két könyök volt. Sittim fából készült és ezt is arannyal kellett bevonni. Ezt az oltárt is körbefutó aranypárkány és arannyal bevont szarvak díszítették. Az oldalfalon elhelyezkedően két aranygyűrűbe dugták a sittimfából készült és bearanyozott szállító rudakat.

A füstölögtető oltárt a szentélyt és a szentek szentjét elválasztó függöny elé kellett helyezni. A **קְטֹרֶת** tulajdonképpen füstölőszert is jelent (lásd: **קָטַר** = Pi. mint füstöt, felengedni valamit, azaz elfüstölögtetni). Teljes neve: **קְטֹרֶת סַמִּים** (=illatok füstölőszere), és jelzi a galbából (erős illatú szíriai gumi), ónixból (különböző kagylók borítójáról leszedett moszatszerűség – blatta byzantina –, ördöggöröm), mirhából és tömjénből készített és bemutatott áldozatot (2Móz 30,38).

Az ókori Keleten a füst célja a démonok kiűzése a szentélyből. A jó illatú áldozat bemutatásának ezt az általános keleti jelentését és gyakorlatát az Ótestamentum nem ismeri. Az Ótestamentum nem beszél arról, hogy a szentélyben, vagy a későbbi templomban lettek volna démonok. A jó illatú áldozat egyfelől Jahve és a gyülekezet zavartalan kapcsolatának kifejezője, másfelől a bűnbocsánat megszerzésének egyik részleme. A nagy engesztelő áldozat alkalmával a szentélybe bemenő főpap mutatott be jó illatú áldozatot (3Móz 16,12–13). Zsolt 141,2-ben már elszellemiesített formában találkozunk vele, az imádság szimbóluma.

Izrael első kultuszi épületéről, a szentélyről kevés tudósítás maradt fenn a honfoglalást követő korból. Józs 18,1-ben olvasunk arról, hogy a honfoglalás befejezése után Silóban állították fel a sátor. Józsué ide hívja fel a törzseket és itt, a sátor nyílásánál történik meg a föld sorsvetéssel való elosztása (Józs 19,51). A következő tudósítás, amelyik a sátorról szól 1Sám 2,22, ahol arról olvasunk, hogy a bírák korának alkonyán, Éli főpapsága idején a gyülekezet sátorának nyílásánál asszonyok szolgáltak. Silóban áll a sátor Sámuel korában is, a Kr.e. II. század második felében. Hogy Silóból hogyan került Gibeonba a Dávid uralkodása idején, ma már nehéz megmagyarázni. 1Krón 21,29 szerint azonban Dávid korában, a háromnapos döghalál idején a sátor és az égőáldozati oltár, melyet Mózes készíttetett a pusztában, Gibeon magaslatán volt. A sátor egyik leglényegesebb kegytárgya, a láda azonban miután a filiszteusok visszaküldték, Kirját-Jearimba került, Abinádáb házába. Kirját-Jearim 20 évig volt a láda otthona. Innen Dávid viteti a ládát Jeruzsálembe, ahol ismét sátorban helyezik el (2Sám 6,1k). Ez a sátor azonban nem azonos a Mózes korabeli sátorral, hisz a 2Krón 1,2–6-ban arról olvasunk, hogy a sátor, melyet Mózes készíttetett és a rézoltár Gibeon magaslatán állt Dávid halála után is. Utódja, Salamon ide megy ki Jeruzsálemből, hogy áldozatot mutasson be Istennek.

Hogy mi történt a Gibeonban felállított sátorral és hogy mi történt általában a többi kegytárggyal, arra ma már írásos bizonyítékok hiányában nehéz feleletet adni.

Felhasznált irodalom

- Brinke, G.R.: *A szent sátor szimbólumai*, Evangéliumi Kiadó, 1997.
HERTZ, J.H.: *Mózes öt könyve és a haftarák*, Budapest 1984.
KEIL, C.Fr. : *Die Bücher Moses*, Leipzig, 1878.
von RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*. Budapest, 2000.

Balla Péter:

Dealing with Tensions in the Early Church: The Example of Acts 6,1–7¹

Abstract

Ecclesiology has to include every aspect of the life of the church; thus it has to discuss also the way tension is dealt with in the church. Acts 6,1–7 can be studied from this perspective. This paper is based on the thesis of Martin Hengel that the Hellenists in the passage are Christians of Jewish origin whose main language was Greek. Acts 6 is not seen as a pointer to two separated – or even opposing – groups in early Christianity. Gerd Theissen's thesis is presented that the seven men in Acts 6 are elected as local leaders for the Jerusalem church. On the basis of these works and some further commentaries, five points are advanced that we can learn for our ecclesiology from the example of the first Christians: 1. Luke does not paint an ideal picture: he narrates that there were tensions in the early church. In this case, it was the growth of the early congregation that led to this tension: some people were neglected. 2. The early church wanted to care for one another, so when they failed to do so, they did not push aside this problem but they dealt with it in the fellowship of the congregation. 3. The Twelve played a leading role, but they gave freedom for the others as well. 4. There were three main elements of appointing ministers: the leaders should be led by the Spirit of God; other people should bear good testimony about them; wisdom is needed even in the matters of food distribution. 5. The problem of the widows was not solved on the surface level, but on a higher level: the structure of the congregation was clarified. To sum up, Acts 6,1–7 is not about enmity and contradiction in the early church; rather, it is a good example how to solve tensions.

Keywords: early church, tension, Twelve, disciples, appointing.

One aspect of ecclesiology is the way tension is dealt with in the church. The first longer section of the Acts of the Apostles portrays the first period of the early church: the congregation in Jerusalem. It is useful also for the present life of the church to study the example of the first Christians. In this concrete case in Acts 6,1–7, in the life of the first Christian community, “*the solution of a problem leads to the expansion of the church*” (as C. K. Barrett has put it, 1994, 303). In this paper we look at one little scene in the life of the early church as it is narrated in the first section of Acts 6. It has become the focus of some recent research, so we can also use it as a theme that allows some insight into recent scholarship in New Testament studies.

The passage of Acts 6,1–7 has been studied carefully by Martin Hengel in a long essay in 1975. One of his main theses is that the Hellenists in the passage are Christians of

1. The present short essay is a re-publication of the following paper: Peter Balla: “*Dealing with tensions in the Early Church: the example of Acts 6,1–7*”, Sacra Scripta: Review of the Center for Biblical Studies Nr. 2 (December 2004, Cluj-Napoca), 91–96. The author expresses his gratitude for the honour that the essay has been accepted by the editors for re-publication.

Jewish origin whose main language was Greek. This thesis has been widely followed ever since. For example, in their recent commentaries on Acts, Ben Witherington (1998, 242) and Dormeyer and Galindo (2003, 101) agree with this view. Hengel and Witherington also summarize other views on the meaning of the term “*Hellenists*” in Acts 6, and they argue against those views in a convincing way.

It is important to see that in contrast to earlier scholarship, Acts 6 is not seen by more recent scholars as a pointer to two separated – or even opposing – groups in early Christianity. Already Hengel prepared the first steps to refute the thesis of F. C. Baur concerning a theological conflict between “*Hellenists*” and “*Hebrews*” in the early church, but Gerd Theissen has even more convincingly shown that Acts 6 is not evidence for two diverging or competing groups. Theissen (in an article for a *Festschrift* in honour of Martin Hengel in 1996, see esp. p. 328) argues that the seven men in Acts 6 are elected as local leaders for the Jerusalem church, whereas the Twelve are primarily seen as the leaders for the whole nation, – that is why the Twelve travel widely and they do not spend much time in Jerusalem (Paul can meet only a few of them when he later goes up to Jerusalem, as narrated in Gal 1–2). In a recent commentary, Wilfried Eckey (2000, 148) agrees with this thesis of Gerd Theissen.

Ben Witherington affirms against Baur and others that (1998, 242): “*there is nothing in Acts 6 that suggests a significant ‘doctrinal rift’ between these two groups of Christians...*” (i.e. between the “*Hebrews*” and the “*Hellenists*”). Howard Marshall also affirms that the two groups were in close contact with one another (1980, 125).

In the following, I shall summarize some points that we can learn for our ecclesiology from the example of the first Christians. When doing so, I shall not only draw on the literature mentioned above, but advance some of my own views as well. I mention briefly that in the literature some would argue that Luke used sources, and he also changed them. Some would emphasize that he also added his own material (see e.g. Roloff 1988, 107–108; Pesch 1986, 226). In this paper I do not address the issue of the historical reliability of Acts. After a long period of critical scepticism we can see in our days a growing number of scholars who take the present text of Acts as a reliable source for our knowledge of the early church (see e.g. the series *The Book of Acts in Its First Century Setting*, edited by Bruce Winter). In my paper, I also approach the text with this working hypothesis: that in it Luke has preserved traditions of the early church which can allow us an insight into how they dealt with tension.

First, it is important to see that Luke does not paint an ideal picture: he narrates that there were tensions in the early church. He already mentioned one such tension in chapter 5 (the episode of Ananias and Sapphira), and he reports a certain murmuring in chapter 6 (v. 1). The growth of the early congregation leads to this tension, because there were so many new members that some of the widows of the Greek speaking members were neglected in the daily distribution of food. It is possible, even likely, that these widows were Jews who settled home to the Holy Land in a later phase of their life, and they were probably not poor, however, when the congregation cared for their elderly, they wanted to have an equal share (see e.g. Theissen’s arguments in this regard, 1996, 329–330). The growth

of the church is a joy, but it can lead to some people being neglected – and such a problem has to be dealt with. We should observe that when the Hellenists murmured against the Hebrews, this was not done in secret, but in an open and public way. The problem was brought to the surface.

Secondly, the early church wanted to care for one another, so when they failed to do so, they did not push aside this problem but they dealt with it in the fellowship of the congregation. The Twelve summoned the congregation (v. 2), in order to discuss the matter. No one, not even the widows, were of lower value. In the body of Christ, every member was needed (see also 1 Cor 12). However, equal value did not mean that everyone had to carry out the same ministry. The Twelve said: “*It is not right that we should give up preaching the word of God to serve tables.*” Barrett emphasizes that we should not think that this story is the origin of the order of the deacons (1994, 304), because the Greek noun, *diakonos*, does not occur in the passage, but only the verbal form of it (“*to serve*”). However, some differentiation of the ministry began, because the Apostles’ main ministry was to preach. It is likely that up to this point they looked after the ministry around the table as well (see Acts 4:35 – and Marshall 1980, 125), and this ministry was not of a lower value. Yet they had to give a priority to preaching – this was their special calling. The differentiation did not mean that the seven men did not preach, but only served in caring for the poor: we can see later in Acts that Stephen and Philip also proclaimed the word of God. Barrett calls them “*Evangelisten*” and “*Armenpfleger*”, that is, evangelists and those caring for the poor (1994, 306). They were the first two in the list of the seven, and their leading role also included the preaching of the word. It is interesting to note that while most commentators hold that Philip the evangelist is not the same as Philip, the apostle (see e.g. Marshall 1980, 127), Gerd Theissen raises the possibility that Philip may be a real connecting point between the seven and the Twelve, i.e. the Philip of Acts 6 may also be an apostle of Jesus (1996, 331–332). Whether or not this strong connection between the two groups may be provided by the person of Philip, their ministry did have some overlap. The difference lays in emphasis: one group had the primary task of preaching, and the other had the primary task of daily provision for the poor, but both groups may have carried out the other task as well, when need has arisen.

Thirdly, the Twelve played a leading role, but they gave freedom for the others as well. Although it was the Twelve who summoned the congregation, but they told the Hellenists to elect the seven men (v. 3). After the congregation elected them, they set them before the Apostles (v. 6). Although Barrett argues that the Greek grammar would require that the whole congregation is the subject of the laying on of hands (1994, 315), it is more likely that the Apostles were carrying out this act of ordination (so Marshall 1980, 127, and many others). Marshall (*ibid.*) argues that the rite of laying on of hands “*indicated a conferring of authority, and the accompanying prayer was for the power of the Spirit to fill the recipients (cf. Dt. 34:9).*”

Fourthly, it is helpful to observe the three main elements of appointing ministers (see e.g. Barrett 1994, 304). To quote it but briefly from the text of Acts (6,3): “*pick out from among you seven men of good repute, full of the Spirit and of wisdom*”. It is important that

the leaders should be led by the Spirit of God, but that other people should bear good testimony about them, too. Wisdom is needed even in the matters of food distribution – this is a further pointer to the importance of each and every ministry in the church. In this context, it is worth pointing out that even the ministry of the word of God is referred to with the Greek word *diakonia* in v. 4.

Finally, it is interesting to observe that on the surface of the narrative the widows are mentioned only at the beginning of the episode, so it may seem that their question was not answered at the end at all. However, we may see this from another perspective as well. We might argue that the problem was solved on a higher level: the structure of the congregation was clarified. Leaders were elected and they in turn probably dealt with the concrete matter. In other words, this concrete dealing with a tension can also imply that every matter is important in the congregation, even the caring for the widows, but it can also involve providing a solution on a higher level, namely by providing for the order of the whole congregation.

To sum up, we do not have to see in Acts 6,1–7 a text about two distinct Christian worshipping communities in Jerusalem. This text is not about enmity and contradiction in the early church. It is true that the “Hellenists” and the “Hebrews” may have had different theological emphases as regards the temple – this may be inferred from the rest of chapter six and from Stephen’s speech in chapter seven. Theissen may be right when he speaks of different theological streams in the early church (1996, 340). This would require a study of the texts following upon our passage in Acts 6,1–7. However, Theissen affirms that our texts do not speak about any “split” (*Spaltung*, 1996, 340). On the other hand, this passage is a warning that even a growing church has to face tensions. If the church can solve these tensions under the rule of the Spirit of God, then further blessing and growth can follow – as it was the case in the early church in Jerusalem: they continued to grow, according to the final verse of this passage (v. 7): “*And the word of God increased; and the number of the disciples multiplied greatly in Jerusalem, and a great many of the priests were obedient to the faith.*”

Selected Bibliography

- BARRETT, C. K.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. ICC, 2 vols, vol. 1: 1994, vol. 2: 1998, Edinburgh: T&T Clark.
- DORMEYER, Detlev – GALINDO, Florencio: *Die Apostelgeschichte: Ein Kommentar für die Praxis*. 2003, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- HENGEL, Martin: “*Zwischen Jesus und Paulus: Die ‘Hellenisten’, die ‘Sieben’ und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3)*”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), 151–206.
- MARSHALL, I. Howard: *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. TNTC, 1980, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

- PESCH, Rudolf: *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12)*. EKK V/I, 1986, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag.
- ROLOFF, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*. NTD 5, 1988, Berlin: EVA (orig.: 1981).
- THEISSEN, Gerd: “Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1–6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?”, in: H. LICHTENBERGER (ed.): *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Band III: Frühes Christentum. 1996, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 323–343.
- WINTER, Bruce W. (series editor): *The Book of Acts in Its First Century Setting*. (6 vols) 1993–1997, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- WITHERINGTON III, Ben: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. 1998, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Lésczai Lehel:

Jesus calls His disciples

Abstract

Jesus called twelve disciples according to the synoptic gospels in order to be with him, to follow him and to be sent out to carry on his earthly ministry. He named these twelve disciples also apostles. In the synoptic gospels there are three lists of names (Mk 3,16–19; cf. Mt 10,2–4; Lk 6,14–16), but beside those we have to mention the list found in the Acts of the Apostles (Acts 1,13). The four lists are absolutely identical in three cases (these three cases are interestingly at the first, fifth and ninth line) and at the last line there is rather an absence than a divergence. Alexander Balmain Bruce supposed after observing this symmetry that the names of the twelve disciples were split in three groups of four. In each list at the beginning of a group of four there are mentioned the leaders of the group. Considering the four lists of the disciples' names it easily can be observed on the one hand that there are differences in the order of arrangements, and on the other hand that Mark's and Matthew's lists have a name which is missing from Luke's lists (Thaddaeus) and Luke's lists include a name which does not occur at the first two evangelists (Judas son of James). The explanation for the first observation is that the lists of names do not derive from the same source or if the origin is the same source then they reflect different local traditions. Günther Schwarz suggests as a solution for the second difference a slip of the pen, respectively a miscalculation.

William L. Lane wrote that the number twelve has salvation-historical importance. The apostles represent in a new way the twelve tribes of Israel. The election of the twelve apostles shows Jesus' claim to everybody without any distinction. This number refers back to the history of Israel when they lived their lives as twelve tribes. Gerd Theißen speaks about the social situation of those who follow Jesus as wandering radicalism, because they had to leave everything behind in order to follow the master. The first four apostles who were called in the synoptic gospels (who's vocation represent the other's as well), were Galilean fishermen. There aroused quite a few questions in connection with the historical existence of the disciples. Kingsbury asserts, with other New Testament scholars, that the historicity of the disciples is bound with the historicity of Jesus.

Keywords: disciples, call, Jesus, twelve.

1. Who were called

Jesus called twelve disciples according to the synoptic gospels in order to be with him, to follow him and to be sent out to carry on his earthly ministry. He named these twelve disciples also apostles. In John's vision, the writer of Revelations, on the twelve foundation-stones of the new Jerusalem's wall there were inscribed the names of the twelve apostles

of the Lamb (Rev 21,14). Bultmann stated that Mark invented the notion of the 'twelve' disciples and his supposition had a great impact on the New Testament scholars' thinking.² Ernest Best refutes this presumption referring to 1Cor 15,5 where Paul mentions the Twelve as a well known group, which was also a part of the double tradition as Mt 19,28 and Lk 22,30 show. There are three terms used by Mark for the associates of Jesus: the disciples (it occurs 42 times in his gospel), the Twelve (Mk 3,14./16²/; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43), and the apostles³ (6,30).⁴ Judas Iscariot is present in the list of the Twelve, although he would be omitted by Mark and the other evangelists if he were not originally called by Jesus in the group of the other disciples.⁵

1.1. Lists of names

In the synoptic gospels there are three lists of names (Mk 3,16–19; cf. Mt 10,2–4; Lk 6,14–16), but beside those we have to mention the list found in the Acts of the Apostles (Acts 1,13). For a better survey let us see the lists of names in parallel:

Mk 3,16–19	Mt 10,2–4	Lk 6,14–16	Acts 1,13
1. Simon Peter	Simon Peter	Simon Peter	Peter
2. James	Andrew	Andrew	John
3. John	James	James	James
4. Andrew	John	John	Andrew
5. Philip	Philip	Philip	Philip
6. Bartholomew	Bartholomew	Bartholomew	Thomas

1. Rudolf BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967.⁷ 369–370; idem: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960. 20. According to Walter Schmithals the circle of the twelve disciples came into being after Easter and is due to Mark: SCHMITHALS: *The office of Apostle in the Early Church*, transl. John E. Steely, London, SPCK, 1971. 265–269; idem: *Das Evangelium nach Markus*, 2/1 Kapitel 1–9,1. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus Gerd Mohn, und Würzburg, Echter Verlag, 1979. 167 und 208.
2. Günter KLEIN: *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 34–38; Theodor J. WEEDEN: *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia, Fortress Press, 1971. 23.
3. In the edition of the Holy Scriptures edited and annotated by His Holiness Bartolomeu Valeriu Anania (version translated after the Septuagint) in Mk 3,15 appears the intercalated sentence: „whom He named apostles”. This sentence does not appear in the last edition (the 27th) of the *Novum Testamentum Graece* edited by Nestle-Aland, or more precisely appears in square brackets because it is found in only one manuscript, in Codex Rescriptus.
4. Ernest BEST: *Disciples and discipleship – studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986. 132–133.
5. Robert P. MEYER: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Michigan, William Eerdmans Publishing Company, 1968, 205–206; E. P. SANDERS: *Jesus and Judaism*, London, SCM Press Ltd, 1985. 98–100; James D. G. DUNN: *Jesus' Call to Discipleship*, Cambridge, University Press, 1992. 95; William KLASSEN: *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* London, SCM Press Ltd, 1996. 28 and 202; DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*, Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör, 1996. 64.

7. Matthew	Thomas	Matthew	Bartholomew
8. Thomas	Matthew	Thomas	Matthew
9. James /Alphaeus/	James /Alphaeus/	James /Alphaeus/	James /Alphaeus/
10. Thaddaeus	Thaddaeus	Simon /Zealot/	Simon /Zealot/
11. Simon /Cananaean/	Simon /Cananaean/	Judas /James/	Judas /James/
12. Judas Iscariot	Judas Iscariot	Judas Iscariot	–

From this comparison it becomes obvious that there are similarities and differences between them. There were many questions asked in connection with these lists. One of these queries is whether Matthew the apostle is the same person as Levi the tax collector? Some researchers answer this question affirmatively⁶ while others deny the identity between the two persons.⁷ In the account of Mark and Luke the name of the tax collector is Levi. In the gospel of Matthew this name is included as 'Matthew, the tax collector,' and this reminds us of his call described in Mt 9,9. The majority of those scholars, who identifies one and the same person behind the two names, explain the difference by arguing that the tax collector had two names, namely Levi Matthew. These names were given to Levi Matthew at his birth or at his baptism.⁸

William Barclay points to the fact that the fourth gospel speaks about Nathanael as a member of the Twelve although he does not appear in any of the lists. Barclay suggests that Bartholomew and Nathanael is the same person. As a proof of his idea, he mentions that Nathanael does not appear in the synoptic gospels and neither does Bartholomew in the fourth gospel. According to Barclay Bartholomew is not a first name (its meaning is: son of Tolmai), but a second name and because of this it must have been preceded by another name. Finally in the synoptic gospels Philip and Bartholomew appear always together and in the first three lists their names are next to each other. In the gospel of John Philip is

-
6. William L. LANE: *The Gospel According to Mark*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974. 100–101; William HENDRIKSEN: *The Gospel of Mark*, New Testament Commentary, Southampton: The Camelot Press Ltd, 1976; reprint, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987. 93 (the page number is from the reprinted edition); Robert A. GUElich: *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34A, Dallas, Texas, Word Books, 1989. 99–101; R. T. FRANCE: *Matthew: Evangelist and Teacher*, Exeter: Paternoster, 1989. 66–70; Donald ENGLISH: *The Message of Mark*, The Bible Speaks Today, Leicester, Inter-Varsity Press, 1992. 69.
7. Rudolf PESCH: *Levi-Matthäus (Mk 2:14/Mt 9:9; 10:3)*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 59, 1968. 40–56; Schuyler BROWN: *The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35–11,1)*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, 1978. Nr. 1–2. 74; Ernest BEST: *Mark's Use Of The Twelve*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, 1978. Nr. 1–2. 32; idem: *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 4, Sheffield, JSOT Press, 1981. 177; Morna D. HOOKER: *The Gospel According to St Mark*, Black's New Testament Commentaries, London, A & C Black, 1991. 112.
8. R. T. FRANCE: *The Gospel according to Matthew*, Tyndale New Testament Commentaries, London, Inter-Varsity Press, 1985; reprint, Leicester, Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992. 37 (the page number is from the reprinted edition); Michael James WILKINS: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1992. 160.

the one who finds Nathanael and brings him to Jesus (Jn 1,45). Since the synoptic gospels mention consistently Philip together with Bartholomew and John's gospel connects Philip with Nathanael, therefore the probability that Bartholomew and Philip is one and the same person is extremely high.⁹

Bartholomew was identified as Nathanael since the ninth century although Nathanael was not one of the twelve disciples. In Mk 3,18 instead of Thaddaeus' name in some manuscripts appears Lebbaeus but in this case there were no doubts that the two names designate the same person.

1.1.1. Similarities

The four lists are absolutely identical in three cases (these three cases are interestingly at the first, fifth and ninth line) and at the last line there is rather an absence than a divergence. Alexander Balmain Bruce supposed after observing this symmetry that the names of the twelve disciples were split in three groups of four. In each list at the beginning of a group of four there are mentioned the leaders of the group. In the first group there are the best known disciples (two pairs of brothers who were called by Jesus as the first four disciples, and who formed the inner circle). The second group includes the less known disciples and the last one the least known of all, or in the case of Judas the ill-famed traitor. The groups of four are formed by the same disciples' names although the order of arrangements differs.¹⁰ In each list Simon Peter is mentioned first (Mt 10,2 contains that he is πρῶτος).¹¹ By this the importance of his role is stressed. The primacy of Peter cannot be denied but is easily misunderstood. Jesus tells nothing special to Peter, which cannot be referred to the other disciples as well. Peter was the spokesman of the disciples, but the apostolic dignity and privilege is due to Jesus.¹² In the fifth position there is always Philip and in the ninth position James, the son of Alphaeus is mentioned. The last – almost – total congruence is attached to the name of Judas Iscariot. He is mentioned last in every list but the Acts of the Apostles, because there Luke refers to the apostles who gathered in Jerusalem before the Holy Spirit was bestowed upon them. At that time Judas Iscariot was already dead. This is the reason why his name is not mentioned at the end of the list, although Peter refers to him a few verses further (1,16). The name of James appears in three lists in the third position. The name of Bartholomew is sixth in the synoptic gospels. After examining the lists of names we conclude that Mark's list was used by Matthew,¹³ and Luke followed Matthew at great extent although he probably knew Mark's list as well.

9. William BARCLAY: *The Master's Men*, London, SCM Press Ltd, 1959. 11–12.

10. Alexander Balmain BRUCE: *The Training of the Twelve*, New Canaan, Connecticut, Keats Publishing, 1979⁴. 36; WILKINS: *Following...*, 151–152.

11. Oscar CULLMANN: *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study*, London, SCM Press Ltd, 1953. 24–25.

12. KÁLVIN János: *Evangeliumi harmónia III. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*, ford. Rábold Gusztáv, III. kötet, Budapest, Ifjú Erdély, 1941. 61–69.

13. Stephenson H. BROOKS: *Matthew's Community*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 16, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987. 48.

1.1.2. Differences

Considering the four lists of the disciples' names it easily can be observed on the one hand that there are differences in the order of arrangements,¹⁴ and on the other hand that Mark's and Matthew's lists have a name, which is missing from Luke's lists (Thaddaeus) and Luke's lists include a name which does not occur at the first two evangelists (Judas son of James).¹⁵ The explanation for the first observation is that the lists of names do not derive from the same source or if the origin is the same source then they reflect different local traditions. Günther Schwarz suggests as a solution for the second difference a slip of the pen, respectively a miscalculation. His suggestions for the solution of this problem concern the wrong insertion of a *καὶ* conjunction. The verses from Mk 3,17f. (cf. Mt 10,2f.) Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου in the Syriac tradition (quoting from Peshitta) appear as follows: ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܒܪ ܝܘܕܝ, and Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου as ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܗܠܦܝ. In both cases after ܒܪ ('the son of someone') follows the name of the father (as in Aramaic): in verse 17. ܝܘܕܝ (Ζεβεδαῖος) and in verse 18. ܗܠܦܝ ('Ἀλφαῖος). In the same verse instead of the words Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον the Syriac tradition has two proper names: ܦܝܠܝܦܘܣ ܘܒܪ ܗܘܠܡܝ. This version is suggested only by the conjunction ܘ which joins the words ܦܝܠܝܦܘܣ and ܒܪ ܗܘܠܡܝ. If we delete the conjunction ܘ (καὶ) then ܦܝܠܝܦܘܣ ܒܪ ܗܘܠܡܝ (Φίλιππον τὸν τοῦ Βαρθολομαῖου) may be read. According to Günther Schwarz nothing contradicts this suggestion, but nine other New Testament passages strengthen this reading. In conformity with this Mk 3,17f. and Mt 10,2f. should be read as 'Philip the son of Tholomew.' Günther Schwarz stated in connection with the possible miscalculation that every single name occurs in the four lists at different positions (Judas Iscariot has to be missed in the list of the Acts of the Apostles), only Thaddaeus in Mark's and Matthew's lists, and Judas the son of James in the list of Luke are exceptions. He explains these exceptions by the wrong insertion of the conjunction 'and' which caused the appearance of two names instead of one. Because of this mistake Mark and Matthew left Judas, the son of James out from their lists, while Luke was forced to leave Thaddaeus out, since all three of them had to insist on the number twelve.¹⁶ Emil G. Kraeling explains the differences in the lists by supposing the existence of other disciples as well.¹⁷ William Barclay points out that the translation of the *Authorized Version* is wrong (so is the Hungarian *Vizsolyi Biblia* in this passage's case, translated by Károli Gáspár in 1590) when Simon the Cananaean is mentioned as Simon the Canaanite in Mark's and Matthew's gospel. In the best Greek manuscripts the word is not Καναίτης which would be the proper translation for Canaanite, but Καναναῖος, translated as Cananaean, in fact the Aramaic equivalent of the ܙܗܠܘܩܬܝܫ. William Barclay, John James Vincent, Vernard Eller, John Nolland and Michael

14. SANDERS: *Jesus...*, 101.

15. Joachim GNILKA: *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband, Mk 1–8,26*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Solothurn und Düsseldorf, Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1994⁴, 138.

16. Günther SCHWARZ: Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον? in: *Biblische Notizen* 56, 1991. 26–28.

17. Emil G., KRAELING: *The Disciples*, Chicago, Rond McNally, 1966. 14.

James Wilkins resolve the question of Thaddaeus and Judas, the son of James, by affirming that the two names designate the same person.¹⁸ Some people had even had three names at that time (e.g., Acts 1,23 Joseph, Barsabbas, Justus) therefore it is possible that the other name of Thaddaeus was Judas, but after this name became a name of shame, he called himself only Thaddaeus. Perhaps Thaddaeus is the same name as Theudas, and Theudas could have easily become Judas.¹⁹

1.1.3. *They represent the twelve tribes of Israel*

In connection with the Twelve a question might be raised: why were they exactly twelve at number, because we saw that besides them the Scripture knows other disciples of Jesus as well. The most frequent answer to this question is that the twelve apostles represented the twelve tribes of Israel.²⁰ William L. Lane wrote that the number twelve has salvation-historical importance.²¹ The apostles represent in a new way the twelve tribes of Israel. The election of the twelve apostles shows Jesus' claim to everybody without any distinction. This number refers back to the history of Israel when they lived their lives as twelve tribes.²² In contrast with this opinion Robert A. Guelich mentions that the Twelve could have hardly served as representatives of the historic Israel (cf. Num 1,4–17; 13,1–10), and in the time of Jesus only two and a half tribes existed, so they could not represent even the contemporary Israel. Therefore they have been viewed as the 'new Israel,' the 'new People of God.'²³ Guelich continues explaining that in spite of this, Israel hoped the restoration of Israel (twelve tribes) in accordance with the prophets' words (Is 49,6; Ezek 45,8). According to this the vocation of the twelve disciples was a sign of the expected eschatological

18. BARCLAY: *The Master's...* 10–11; John James, VINCENT: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Theologischen Fakultät der Universitæt Basel, Sheffield, Sheffield Academy Press, 1976. 38; Vernard, ELLER: *The Beloved Disciple – his name, his story, his thought*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987. 22; John, NOLLAND: *Luke 1–9:20*, Word Biblical Commentary 35A, Dallas, Texas, Word Books, 1989. 265 and 271; WILKINS: *Following...* 163.

19. BARCLAY: *The Master's...*, 10–11.

20. KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliomához*, Cluj-Kolozsvár, [s. n.], 1933. 78; Joachim JEREMIAS: *Jesus' Promise to the Nations*, London, SCM Press Ltd, 1958. 21; Sherman Elbridge JOHNSON: *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Black's New Testament Commentaries, London, Adam & Charles Black, 1960. 76; Donald SENIOR, & Carroll STUHLMUELLER: *The Biblical Foundations for Mission*, London, SCM Press Ltd, 1983. 226; Gerhard, LOHFINK: *Jesus and Community*, trans. John P. Galvin, Philadelphia, Fortress Press, 1984. 10; DUNN: *Jesus'...*, 96–100.

21. Wilkins and Perkins mention the same idea: WILKINS: *Following...*, 149; PHEME PERKINS: *Peter. Apostle for the Whole Church*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1994. 102.

22. LANE: *Mark...*, 133; Donald R., HEIGES: *The Christian's Calling*, Philadelphia, Fortress Press, 1984. 36; DÓKA: *Márk...*, 64. Ernest Best contradicts these statements. According to him the number twelve cannot be connected with the twelve tribes of Israel, moreover the call stories of the Twelve do not refer to any Old Testament analogy: BEST: *Mark's Use...*, 35.

23. Walter, GRUNDMANN: *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1977⁷. 101; C. E. B. CRANFIELD: *The Gospel According to Saint Mark*, The Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge, University Press, 1989. 127.

restoration of *all* God's People. In so far as the twelve apostles represented the discontinuity with historic Israel, they indeed represented the new People of God. Inasmuch as they were the Twelve, they represented a continuity of God's redemptive activity on behalf of historic Israel, his covenant people.²⁴ According to Morna D. Hooker the election of the twelve disciples signifies the gathering of the true Israel and at the same time clarifies Jesus' status (he is the messianic king of Israel who came to unite all people of God).²⁵ The importance of the number twelve is clear also from the fact that after Judas Iscariot's betrayal in place of him Matthias is elected. Later on when James is executed there is no need to elect a new apostle anymore because they represented the twelve (not thirteen) tribes of Israel.²⁶

1.2. *Their social background*

Gerd Theißen speaks about the social situation of those who follow Jesus as wandering radicalism, because they had to leave everything behind in order to follow the master.²⁷ The first four apostles who were called in the synoptic gospels (who's vocation represent the other's as well), were Galilean fishermen.²⁸ Michael James Wilkins called them 'businessmen'.²⁹ Jesus was followed by men-of-the-street in Galilee (fishermen, unimportant tax collectors), who were not without possessions (Peter had a house, James and John had day-workers Mk 1,20.29).³⁰ Peter and Andrew came from Bethsaida of Galilee just like James, John and Philip. Bethsaida was a little fishing-village situated near Julias, the town built by Philip the governor. To live in the neighbourhood of such a great Hellenic city supposed at least the knowledge of some Greek words if not a fluent Greek. Jn 12,20–21 refers to Philip as one who speaks Greek. Andrew, Philip and Thaddaeus (maybe Simon as well) had Greek names due to the Hellene influence. Some disciples of Jesus were earlier the followers of John the Baptist who was supposed to have contacts with the community of the Essenes from Qumran.³¹ Levi/Matthew the tax-collector was on journey together with the disciples.

24. GUELICH: *Mark 1...*, 158; KRAELING: *The Disciples*, 16; Gerhard, KITTEL and Gerhard, FRIEDRICH: eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, volume II. trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1967, s. v. 'δούδεια' by K. H. Rengstorf, 326; SANDERS, *Jesus...*, 95–98.

25. HOOKER: *Mark...*, III; WILKINS: *Following...*, 150.

26. Jacob, JERVELL: *Luke and the people of God*, Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1972. 82; Joseph A., FITZMYER: *Luke the Theologian*, London, Geoffrey Chapman, 1989. 126.

27. Gerd, THEISSEN: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1989. 86–88.

28. PERKINS: *Peter...*, 18–22.

29. WILKINS: *Following...*, 152.

30. BOLYKI János: *Az Újszövetségi írásmagyarázat elvei és módszerei*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1994. 103.

31. Rainer, RIESNER: *Jesus als Lehrer*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981. 410; Joseph A., FITZMAYER: *Qumran. Die Antwort*, Stuttgart, 1993. 167; HERCZEG PÁL: *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997. 15.

Presumably he spoke fluent Greek and had education. Acts 4,13 mentions Peter and John as 'untrained laymen' although as fishermen they made part of the middle-class of the contemporary society. They received some kind of religious teaching in their parental home and in the synagogue which served as their basic training.³²

1.3. *Their political background*

According to Gerd Theißen in Palestine have dominated on the one hand the 'western' political structures, the polis on which the Roman Empire was built, and the territorial administration, whose lead could be bought by the local 'vassal-king' for money.³³ On the other hand there was a demand for theocracy which meant the clerical aristocracy in fact, and which was in conflict with the monarchy of the Hasmoneans and Herodians. At the same time there was hostility between those who wished theocracy and the clerical aristocracy which was qualified to implement that.³⁴

Joachim Jeremias mentions that among the Twelve there were certain disciples who came from Galilee, the land of origin of the zealot movement. There was at least one who was zealot among the followers of Jesus.³⁵ Rainer Riesner asserts that the group of Twelve was mixed because besides the Galilean fishermen there was the disciple from Karioth, Judea, and next to the tax-collector who served the Roman domination (Mk 2,14; cf. Mt 9,9; Lk 5,27f; Mk 3,17; Mt 10,3), there was the zealot disciple mentioned already by Jeremias.³⁶ Perceiving all these humanly irreconcilable differences we have to ask the question: how did Jesus' disciples manage to get on with each other? The disciple with the zealot background would have killed with his dagger at the first favourable opportunity his fellow disciple with a tax-collector background if a radical change did not take place in his life. During the time spent with Jesus these absolutely different people have changed, and in spite of every divergences, they began to conform to their master who had called them.

1.4. *Historical problems*

There aroused quite a few questions in connection with the historical existence of the disciples. Kingsbury asserts, with other New Testament scholars, that the historicity of the disciples is bound with the historicity of Jesus.³⁷ It was a long debate (and it continues even today) about the issue that the call of the disciples by Jesus was a historical fact,³⁸ or after Easter the primitive church looked back and made up these stories. Hans Dieter

32. RIESNER: *Jesus...*, 412–414.

33. Gerd, THEIßEN: *Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie Urchristlicher Missionare*, in: *New Testament Studies* 21, 1975. 193–194.

34. Ibid.

35. Joachim, JEREMIAS: *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, 3. Auflage, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979. 76–77.

36. RIESNER: *Jesus...*, 411.

37. Jack Dean KINGSBURY: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, Fortress Press, 1991. 9.

38. Raymond E. BROWN, Karl P. DONFRIED, John REUMANN: eds. *Peter in the New Testament – A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, London, Geoffrey Chapman, 1973. 119.

Betz qualifies the call stories as second-class legends.³⁹ Bultmann was not the first one to query the historical role of the disciples,⁴⁰ but because of his influence there accepted more (but in reality a small proportion) New Testament scholars this view.⁴¹ Philipp Vielhauer objected to the historicity of the disciples because in the material ordinarily assigned to Q occurs only once the term δώδεκα (Mt 19,28; cf. Lk 22,30).⁴² Robert P. Meyer proves that this objection is untenable by quoting T. W. Manson, who found only twice the term μαθητής in the Q material by which Jesus addressed to his disciples (Lk 6,40; cf. Mt 10,24f. and Lk 14,26f; cf. Mt 10,37f).⁴³ If the argumentation of Vielhauer could be acceptable, then according to Manson's research, one could state that Jesus had no disciples at all. So far as this would be nonsense, so we cannot accept as objection what Vielhauer said. Those, who received as the first ones the teaching of Jesus, were not in need to be identified, therefore the 'disciples' or 'Twelve' terms were referring to those who lived with Jesus and could hardly been heard from Jesus as designation.⁴⁴ Vielhauer charged the historicity of the disciples by observing that Mark used alternately the μαθήται and δώδεκα terms.⁴⁵ This proves exactly the fact that for Mark the 'disciple' and 'Twelve' terms denotes the same group and therefore he can use alternately to designate them. Vielhauer has doubts about the story of the disciples' mission as well, because in his opinion this is loosely integrated in the Markan text.⁴⁶ In contradiction with this Manson asserts: "The mission of the disciples in one of the best-attested facts in the life of Jesus."⁴⁷

According to Robert P. Meyer, among the long series of arguments adduced against the historicity of the Twelve, the most serious ones seem to be the differences between the lists containing the names of the disciples. Then he asserts that in fact this is the only real ground for questioning the historicity of the Twelve. Although there are differences in the lists of the Twelve, this fact does not corroborate the query of the Twelve's historicity. Every critical argument *presumes* that Jesus did not have twelve disciples. In spite of

39. Hans Dieter BETZ: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1967. 27.

40. J. WELLHAUSEN: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Georg Reimer, 1903. 138–147.

41. Rudolf BULTMANN: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960. 8. Idem: *Die Geschichte...*, 369; Philipp VIELHAUER: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, Festschrift für Günther Dehn, herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Neukirchen, Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957. 51–79; KLEIN: *Die Zwölf...*, 34–38; WEEDEN: *Mark...*, 23; SCHMITHALS: *The office...*, 265–269.

42. VIELHAUER: *Gottesreich...*, 62.

43. T. W. MANSON: *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959². 237. According to Hans Dieter Betz the two Q sayings are of secondary origin: BETZ: *Nachfolge...* 21. Ulrich Luz is also cautious and queries the origin of the two passages mentioned by T. W. Manson: ULRICH LUZ: *The Disciples in the Gospel according to Matthew*, in *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, Studies in New Testament Interpretation, Edinburgh, T&T Clark, 1995². 133–134.

44. MEYER: *Jesus...*, 196.

45. VIELHAUER: *Gottesreich...*, 62.

46. *Ibid.*

47. T. W. MANSON: *The Sayings of Jesus*, London, SCM Press Ltd, 1949. 73.

this no single critical observation – nor all of them taken together – can undermine the New Testament representation of the real existence of the disciples who followed Jesus.⁴⁸ Günter Klein takes one by one what he calls the ‘stereotyped’ conservative arguments, and after that he surprisingly asserts that the more logical alternatives one can offer as to why Judas is found in the circle of the Twelve, the less certain is the position of the Twelve as the historical company of Jesus. His version for the person of Judas is that in the primitive church occurred a famous apostasy and this event was projected back to the historical existence of the Twelve.⁴⁹ Robert P. Meye rejects this statement by mentioning that the New Testament does not support this opinion, and there cannot be find a suitable motive for this projection of the church history into Jesus’ history. Most of the New Testament scholars find the presence of Judas among the Twelve as proof for the historicity of the Twelve.⁵⁰

Selected Bibliography

- BARCLAY, William: *The Master’s Men*, London, SCM Press Ltd, 1959.
- BEST, Ernest: *Mark’s Use Of The Twelve*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, Nr. 1–2, 1978. 11–35.
- BEST, Ernest: *Following Jesus. (Discipleship in the Gospel of Mark)*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 4, Sheffield, JSOT Press, 1981.
- BEST, Ernest: *Disciples and discipleship – studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986.
- BETZ, Hans Dieter: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Beiträge zur Historischen Theologie 37. Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1967.
- BOLYKI, János: *Az Újszövetségi írásmagyarázat elvei és módszerei*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1994.
- BROOKS, Stephenson H.: *Matthew’s Community*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 16, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.
- BROWN, Raymond E., KARL P. DONFRIED, JOHN REUMANN (eds.): *Peter in the New Testament – A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, London, Geoffrey Chapman, 1973.

48. MEYE: *Jesus...*, 200–202.

49. KLEIN: *Die Zwölf...*, 35–36.

50. HOLGER, MOSBECH: *Apostolos in the New Testament*, in: *Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology* 2, 1948. 186; MEYE: *Jesus...*, 205–209; OSCAR CULLMANN: *Der johanneische Kreis*, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1975. 96–97; SANDERS: *Jesus...*, 98–106; DÉNES FARKASFALVY: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 1994. 128.

- BROWN, Schuyler: *The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35–11,1)*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, Nr. 1–2. 1978. 73–90.
- BRUCE, Alexander Balmain: *The Training of the Twelve*, New Canaan, Connecticut, Keats Publishing, 1979⁴.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953¹³.
- BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1968⁶.
- BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 29. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966–1967⁷.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 3. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- CRANFIELD, C. E. B.: *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary*, Cambridge, University Press, 1989.
- CULLMANN, Oscar: *Peter. Disciple-Apostle-Martyr: a historical and theological study*, London, SCM Press Ltd, 1953.
- CULLMANN, Oscar: *Der johanneische Kreis*, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1975.
- DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*, Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör, 1996.
- DUNN, James D. G.: *Jesus' Call to Discipleship*, Cambridge, University Press, 1992.
- ELLER, Vernard: *The Beloved Disciple – his name, his story, his thought*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- ENGLISH, Donald: *The Message of Mark*, *The Bible Speaks Today*, Leicester, InterVarsity Press, 1992.
- FARKASFALVY Dénes: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*, Budapest, Szent István Társulat, 1994.
- FITZMYER, Joseph A.: *Luke the Theologian*, London, Geoffrey Chapman, 1989.
- FITZMYER, Joseph A.: *Qumran. Die Antwort*, Stuttgart, 1993.
- FRANCE, R. T.: *Matthew: Evangelist and Teacher*, Exeter, Paternoster, 1989.
- FRANCE, R. T.: *The Gospel according to Matthew*, *Tyndale New Testament Commentaries*, London, Inter-Varsity Press, 1985; reprint, Leicester, Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband, Mk 1–8,26*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1*, Solothurn und Düsseldorf, Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1994⁴.

- GRUNDMANN, Walter: *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1977⁷.
- GUELICH, Robert A.: *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas, Word Books, 1989.
- HEIGES, Donald R.: *The Christian's Calling*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- HENDRIKSEN, William: *The Gospel of Mark*, New Testament Commentary. Southampton, The Camelot Press Ltd, 1976; reprint, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1987.
- HERCZEG, Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997.
- HOOKE, Morna D.: *The Gospel According to St Mark*, Black's New Testament Commentaries, London, A & C Black, 1991.
- JEREMIAS, Joachim: *Jesus' Promise to the Nations*, London, SCM Press Ltd, 1958.
- JEREMIAS, Joachim: *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil, Die Verkündigung Jesu, 3. Auflage, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979.
- JERVELL, Jacob: *Luke and the people of God*, Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publishing House, 1972.
- JOHNSON, Sherman Elbridge: *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Black's New Testament Commentaries, London, Adam & Charles Black, 1960.
- KÁLVIN János: *Evangéliumi harmónia. Magyarázat Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*, Fordította Rábold Gusztáv, I. kötet Kolozsvár, [s. n.], 1939, II. kötet Székelyudvarhely, [s. n.], 1940, III. kötet Budapest, Ifjú Erdély, 1941, IV. kötet Budapest, Ifjú Erdély, 1942.
- KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliomához*, Cluj-Kolozsvár, [s. n.], 1933.
- KINGSBURY, Jack Dean: *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- KITTEL, Gerhard and Gerhard FRIEDRICH: eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume II. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1967, S. v. 'δῶδεκα' by Karl Heinrich Rengstorff, 321–328.
- KLASSEN, William: *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* London, SCM Press Ltd, 1996.
- KLEIN, Günter: *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- KRAELING, Emil G.: *The Disciples*, Chicago, Rond McNally, 1966.

- LANE, William L.: *The Gospel According to Mark*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- LOHFINK, Gerhard: *Jesus and Community*, Translated by John P. Galvin, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- LUZ, Ulrich: *The Disciples in the Gospel according to Matthew*, in: *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, 115–148, *Studies in New Testament Interpretation*, Edinburgh, T&T Clark, 1995².
- MANSON, T. W.: *The Sayings of Jesus*, London, SCM Press Ltd, 1949.
- MANSON, T. W.: *The Teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959².
- MEYE, Robert P.: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Michigan, William Eerdmans Publishing Company, 1968.
- MOSBECH, Holger: *Apostolos in the New Testament*, in: *Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology* 2, 1948. 166–200.
- NOLLAND, John: *Luke 1–9:20*, Word Biblical Commentary 35A. Dallas, Texas, Word Books, 1989.
- PERKINS, Pheme: *Peter. Apostle for the Whole Church*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1994.
- PESCH, Rudolf: *Levi-Matthäus (Mc 2:14/Mt 9:9; 10,3)*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 59, 1968. 40–56.
- RIESNER, Rainer: *Jesus als Lehrer*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 7. Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1981.
- SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism*, London, SCM Press Ltd, 1985.
- SCHMITHALS, Walter: *Das Evangelium nach Markus, 2/1 Kapitel 1–9,1*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, und Würzburg, Echter Verlag, 1979.
- SCHMITHALS, Walter: *Das Evangelium nach Markus, 2/2 Kapitel 9,2–16,18*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, und Würzburg, Echter Verlag, 1979.
- SCHMITHALS, Walter: *The office of Apostle in the Early Church*, Translated by John E. Steely, London, SPCK, 1971.
- SCHWARZ, GÜNTHER: *Φίλιππων καὶ Βαρθολομαῖον?* in: *Biblische Notizen* 56, 1991. 26–30.

- SENIOR, Donald, & Carroll STUHLMUELLER: *The Biblical Foundations for Mission*, London, SCM Press Ltd, 1983.
- THEISSEN, GERD: *Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie Urchristlicher Missionare*, in: *New Testament Studies* 21, 1975. 192–221.
- THEISSEN, Gerd: *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, *Theologische Existenz heute* 194. München, Chrs. Kaiser Verlag, 1977.
- THEISSEN, Gerd: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 19. Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1989³.
- VIELHAUER, Philipp: *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, Festschrift für Günther Dehn, Herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, Neukirchen, Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1957.
- VINCENT, John James: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*, Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Theologischen Fakultät der Universitaet Basel, Sheffield, Sheffield Academy Press, 1976.
- WEEDEN, Theodore J.: *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- WELHAUSEN, J.: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Georg Reimer, 1903.
- WILKINS, Michael James: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1992.

Lengyelne Püsök Sarolta:

Karl Barth és Søren Kierkegaard, avagy a „csipetnyi fahéj”¹ illata

Abstract: Karl Barth and Søren Kierkegaard, or the Flavour of the 'Pinch of Cinnamon' in the Hands of God.

Kierkegaard has a significant role in the forming of Barth's dialectical theological thinking. But the two genius thinkers were born at different times, so the needs were also different, and by this we can explain the fact, that the older Barth withdrew from the Danish thinker. The accusation of individualism, existentialism and pietistic subjectivism only partly have to do with Kierkegaard, Barth's critique refers them as if they monopolized his thoughts for realising their own ideas. Regarding to the relationship between law and love, there is rather a rhetorical accent-difference between the two theologians, but their fundamental intention is similar, because both of them turn the attention of their readers to a God of grace. Barth borrows from Kierkegaard the thought, that the theologian should never lay claim to possession of the whole truth, his life-work can be only a correction, 'correctivity', the 'pinch of cinnamon' in hands of God. With their oeuvre they spiced and coloured the world, and within it its theological life.

Keywords: Kierkegaard; Barth's Kierkegaard-critique; individualism; existentialism; pietistical subjectivism; law and love; agape and eros.

I. Kierkegaard igézetében, avagy a kakasszó² új hajnalt jelez

Az újreformatori teológia vezéregyénisége, K. Barth, a 20. század egyik legerősebb hangú és hatású teológusa. A harmincas évek elején már tanítványi tábor veszi körül, és Európaszerte úgynevezett Barth-iskolákat találunk, amelyekre mindenképp hatott e két gondolkodó különös viszonya is. Az általa ihletett teológusok közül sokan fel sem ismerték, hogy közvetítése által számos kierkegaardi gondolatot vettek át, és csak a dán gondolkodót célzó barthi bírálatokat hangosították fel előszeretettel, mások pedig Kierkegaard-rajongók lettek mesterük nyomán. A sokszínű, néhol egymásnak ellentmondó tanítványi magatartás

1. A kifejezés Kierkegaardtól származik, magyarázatát lásd a 3. fejezetben, a 83. lábjegyzetben.
2. Barth nevezi a dán szellemi előd írásait kakasszónak, amellyel az újreformatori csoport számára jelezte, hogy valami újnak kell történnie. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963) 337–342, 340: „...war er uns in jener zweiten Phase der Revolution, in der wir uns befanden, einer von der Hähnen, deren Stimme uns aus der Nähe und aus der Ferne den Anbruch eines wirklich neuen Tages anzukündigen schienen... meine ich, Kierkegaards Weckruf, wie wir ihn damals hörten, auf meinem ganzen folgenden Weg und bis auf diesen Tag treu geblieben zu sein” „... számunkra abban a bizonyos második szakaszában a forradalmunknak egy volt azok közül a kakasok közül, akiknek úgy tűnt, hogy a hangjuk közelebről és távolról jelezte igazán új nap felvirradását... véleményem szerint Kierkegaard ébresztő hangja, ahogyan akkor értelmeltük, egész elkövetkező utamon, mind e mai napig érvényes maradt.”

onnan ered, hogy Barth viszonyulása Kierkegaardhoz nagyon összetett kérdés. Módszertani szempontból mindenképp szerencsés, ha Barth indulását, a dialektika teológia kezdeti szakaszát külön tárgyaljuk, mert Barth életének egyedül ebben a rövid időszakában egyértelmű a Kierkegaard-bűvölet. Később kifogások, bírálatok egész sora tarkítja írásait, amelyeket a rendszeresség és világos bemutatás kedvéért érdemes külön alcímek alatt tárgyalni.

Barth teológiai fejlődésében vízvonalzó a Rómabeliekhez írt levél kommentárjának³ első és második kiadása közötti időszak. Köztudott, hogy a *Römerbrief* első és második kiadása között jelentős a különbség. Az 1919-es kiadáson még érezhető a platóni idealizmus hatása, és általában a kultúrprotestantizmus emberközpontú szemlélete, de az 1922-es kiadás a kierkegaardi nézőpontból indul ki, és vehemensen támadja a teológiai liberalizmust. Az újfajta szemléletmód bibliai kiindulópontját a Préd 5,2 is rögzíti, amelyet Barth mind a *Römerbrief* előszavában, mind a *Kirchliche Dogmatik Prolegomenájában* idéz: „*Ha van »rendszerem«, akkor az abban áll, hogy lehetőleg következetesen szem előtt tartom azt, amit Kierkegaard az idő és az örökkévalóság »abszolút minőségi különbségének« nevezett, annak negatív és pozitív jelentésében. »Isten az égben van, te pedig a földön«.* Ennek az Istennek a kapcsolata ezzel az emberrel, és ennek az embernek a kapcsolata ezzel az Istennel számomra a Biblia témája s egyben a filozófia foglalatja. A filozófusok az emberi megismerésnek ezt a krízisét az eredetnek nevezik. A Biblia Jezus Krisztust látja ezen a keresztyúton.”⁴ Barth dialektikus teológiájában a végtelen minőségi különbség⁵ kierkegaardi gondolata két síkon is tetten érhető. Egyrészt a krisztológiájának paradoxon jellegében, a kijelentés egészen újszerű, nem magától értetődő hangsúlyozásában, amely különösen a Róm 1,17 és 3,21–25 magyarázatában jelentkezik átütő erővel. Másrészt ugyanezt a gondolatot látjuk Barth antropológiájának középpontjában is, amelyből a bűn radikalitásának hangsúlyozása következett. Innen ered Barth szembefordulása a nem keresztyén vallásokkal is, mert azokban az ember transzcendens iránti igényének kifejezését látja,⁶ márpedig a bűnös embernek semmiféle kezdeményezése nem elegendő arra, hogy az Isten és a közötte tátongó hatalmas szakadékot áthidalja. Barth az ember és Isten közti szakadás, távolság teológiájának kifejtésekor a Kierkegaard által oly erőteljesen hangsúlyozott *szakadék (diaštasis)* képét tovább fokozza, a feszültséget újabb szóképekkel növeli: „gleccerszakadék”; „sarkvidék”; „kipusztult táj.”⁷

3. A továbbiakban: *Römerbrief*.

4. BARTH, Karl: *Römerbrief*, az 1922-es második kiadás újrakiadásában, Zürich, 1989, XX.: „Wenn ich ein »System« habe, so bestehe 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. »Gott ist im Himmel und du auf Erden.« Diese Beziehung dieses Gottes zu Diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“

5. Vö.: NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1999 (1936), 71., BOHLIN, D. Torsten: *Glaube und Offenbarung – Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie*. Berlin, Furche-Verlag, 1928., 109., RUTTENBECK, Walter: *Søren Kierkegaard der Christliche Denker und sein Werk*. Berlin, Trowitzsch&Sohn, 1929., 309.

6. CZAKÓ István: *Hit és egzisztencia – Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, L’Harmattan, 2001, 158.

7. „Gletscherspalte”; „Polarregion”; „Verwüstungszone”.

A teológiatörténetben nem egyedülálló Kierkegaard felismerése, hiszen többek közt Aquinói Tamás is beszél arról, hogy „Isten teljesen és lényege szerint különbözik a világtól.”⁸ Maga Barth is tudott ezekről a gondolatokról, hiszen tanulmányai során alapos teológiatörténeti ismerethalmazzal gazdagodott, amelyet fiatal lelkészként is egyre gyarapított. Lev Sesztov kijelentése, – „Karl Barth, a híres teológus munkássága teljes mértékben Kierkegaard eszméiből nőtt ki”⁹ – éppen ezért túlságosan sarkított, elfeledkezik arról, hogy Barth Kierkegaard olvasata nélkül is találkozott számtalan olyan klasszikus teológiai alapigazsággal, amelyek egykor a dán teológusra is hatottak. Ritschl, Harnack, Hermann és nem utolsósorban saját apja tolmácsolásában azonban az előző tizenkilenc évszázad teológiai gondolatainak liberális feldolgozását kapta. Kierkegaard befolyása leginkább abban mutatkozik, ahogyan átalakítja Barth válogatási szempontjait. Az általa felhangosított, reflektorfénybe helyezett teológiai igazságok olyan rendezői elvet nyújtanak a fiatal Barth számára, amelyvel korábbi tudását egészen más módon rendezi át. Példája ennek a *Römerbrief*, amelynek – saját bevallása szerint elsősorban Kierkegaard hatására –, első kiadásából kő kövön nem maradt az 1922-es újrakiadás során. Sesztov megállapítása túlméretezett volt, de „kétségtelen, hogy a barth-i gondolkodás váltóit ő állította át, és az is, hogy a magyar protestáns teológiai köztudatba Kierkegaard gondolatai a barth-i közvetítéssel épültek be.”¹⁰

A Kierkegaard hatások kifürkészésében a magyar teológusok korán megszólalnak. A neves magyar tanítvány, Török István¹¹ szakavatott kutatója volt a barthi teológia kezdeteit befolyásoló tényezőknek. Az 1931-ben megjelent munkájában¹² röviden, de éleslátással vázolja a kierkegaardi hatásokat. Nyomozását nem a barthi életmű terjedelme nehezítette meg, hanem az a tény, hogy Barth nem szentel külön tanulmányt Kierkegaard elemzésére, de azokat a pontos helyeket sem nevezi meg, ahonnan a kierkegaardi gondolatokat merítette. Számára nem magának a kierkegaardi életműnek a bemutatása volt a fontos, hanem, hogy az önfeledt tallóztatással összegyűjtött gondolatokat az Ige-teológiájának szolgálatába állítsa.¹³ A mai kutató munkáját valamelyest megkönnyíti, hogy Barth műveinek legújabb kiadásai a lábjegyzetekben, a kritikai apparátusban igyekeznek feltüntetni legalább a legismertebb kierkegaardi gondolatok származási helyét.

A fenti állítások alátámasztásának leghitelesebb eszköze, ha magát Barthot beszéltetjük. A *Römerbrief* második kiadásának terjedelmes előszavában felfedi a titok nyitját, és a

8. Szűcs, Ferenc: *A XX. századi teológia kezdetei és Kierkegaard*, in: Kierkegaard Budapesten, szerk.: Nagy András, Fekete Sas kiadó, Budapest, 1994, 304.

9. SESZTOV, Lev: *Kierkegaard, a vallásfilozófus*, In: Teremtés a Semmiből, Osiris kiadó, Budapest, 1999, 280.

10. Szűcs Ferenc, i.m., 310.

11. Említésre méltó Koncz Sándor ilyen irányú vizsgálódása is, aki egész monográfiát szán a Kierkegaard-i hatástörténet két világháború közötti időszakának bemutatására. A dán gondolkodó hatását különféle témakörök mentén vizsgálja, s közben igyekszik az érintett protestáns, római katolikus és görög-keleti teológusokat mind felsorakoztatni. Természeteszerű, hogy az átfogó ismertetésben Barth számára sem jutott több hely, mint pályatársainak. Lásd: KONCZ SÁNDOR: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*, Debrecen, 1938.

12. TÖRÖK ISTVÁN: *Barth Károly teológiájának a kezdetei*, Pápa, 1931, 69–74.

13. Ebben az időszakban főleg Kierkegaardnak az 1843–50 között megjelent vallásfilozófiai írásai hatottak rá: a *Filozófiai Morzsák*, a *Lezáró Tudománytalan Utóirat a Filozófiai Morzsákhoz*, és a *Keresztény hit iskolája*, mások szerint már a *Félelem és reszketést* is ismerte.

két kiadás közti különbség mozgatórugói között a dán gondolkodót is néven nevezi. „Fivérem, Heinrich Barth könyveinek köszönöm, hogy mélyebben megismerhettem Platón és Kant gondolatainak igazi szellemét. Ugyanakkor jobban figyeltem arra, ami az Újszövetség megértéséhez Kierkegaard és Dosztojevszkij műveiből nyerhető.”¹⁴ A Kierkegaard-igézet valós jelenlétét az a tény is sejtetni látszik, hogy Barth a Römerbrief második kiadásában, nemcsak a saját program megfogalmazásakor hivatkozik Kierkegaardra, de nevét Jeremiás prófétaival is egy sorba helyezi. Ugyanígy rangsorolásban emlegeti abban az 1924-es írásában is, amelyben az új teológia fontosságáról és lényegéről értekezik: „Az ősök vonulata, akiknél tájékozódást kell keresnünk, a következő: Kierkegaard, Luther, Kálvin, Pál, Jeremiás próféta [...] Ezek a nevek egyértelműen és világosan hirdetik, miként kell az emberi szolgáltnak az Isten szolgálatához igazodnia, s nem fordítva [az istentiszteletet igazítani az emberi igényekhez]. Az a végtelen magány, ahová Jeremiás került, amikor Júda királyaival, fejedelmeivel, a néppel, a nép papjaival és prófétaival szembeszegült; ahogyan Pál elfordult az akkori, hivatalos zsidóság által megtestesített vallásosságtól; ahogyan Luther visszariadt nem a középkor vallásától, hanem a túlbujánzó jámborsági formáktól; ahogyan Kierkegaard támadásba lendült saját kora kereszténysége ellen: ezek a vállalkozások jelzik, hogyan fogunk most Istenről beszélni.”¹⁵ Kierkegaardban azt a prófétai lelkületű teológust idézi meg, aki rendíthetetlen meggyőződéssel szakított a hegeli monisztikus színezetű filozófiával, mely a végeést és a végtelent egy folyamat részének tekinti. Az emberi idői egzisztenciát az isteni végtelen és abszolút egzisztenciával mérte egybe, és rámutatott a kettő közötti kimondhatatlan különbségre. Ezt a különbséget csakis a felülről jövő Kijelentés csodája tudja áthidalni, a bűnös, a véges egzisztenciát csakis Isten tudja átminősíteni hívő egzisztenciává, egyedül Isten képes az embert a hitelenség halálos betegségéből kigyógyítani. Prófétaí bátorsággal hirdette ezt korának elfajult teológiájával szemben, még akkor is, ha mindennek ára a próféták örök magánya lett.

A tárgyilagosság kedvéért szólnunk kell arról is, hogy a szakirodalomban nem minden szerző tekinti egyértelműnek a Kierkegaard-i gondolatoknak Barth úgynevezett „*dialektikus teológiájára*” kifejtett hatását. Michael Beintker könyvében hivatkozik azokra, akik megkérdőjelezik a Kierkegaard-i hatás erősségét. A Römerbriefből előbb idézett szakaszokat „*optikai csalódásnak*” nevezi, amelyek elterelik a figyelmet a sok más irányból is érkező hatásról.¹⁶ A tagadhatatlanul Kierkegaardtól átvett szóhasználat esetében pedig azt állítja, hogy ezeket a kifejezéseket Barth teljesen átdolgozta.¹⁷ Beintker is elismeri azonban

14. BARTH, Karl: Römerbrief, az 1922-es második kiadás újrakiadásában, Zürich, 1989, XIV., „... die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe, und das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dosztojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist...”

15. BARTH, Karl: Wort Gottes und die Theologie, 1924, Idézi magyarul: DÉVÉNYI István: Søren Kierkegaard, Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2003, i.m. 236.

16. BEINTKER, Michael: Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. München, Chr. Kaiser Verlag, 1987., 233. „... kann man bei der Lektüre von Römer II sehr leicht der optischen Täuschung erliegen, als bilde Kierkegaards Werk den eigentlichen und authentischen Hintergrund der Barthschen Dialektik.”

17. BEINTKER, Michael. i.m., 238.

sok más értelmezővel egyetemben, hogy a *paradoxon* használatának módját Barth valóban a dán gondolkodótól veszi át, ha nem is mindig ugyanazoknak a gondolatoknak a kiemelésére alkalmazza ezeket.¹⁸ Röviden érdemes arra is rávilágítani, hogy mi is ennek a dialektikai módszernek a lényege. Mind a Kierkegaard, mind a Barth által alkalmazott teológiai dialektika lényeges jellemvonása, hogy nem szintetizáló, azaz különbözik a sok esetben pusztán formai logikára épülő filozófiai dialektikától. A kétféle dialektika lényegét már Tavasz Sándor megfogalmazta a magyar olvasók számára: „A teológiai dialektikai módszer nem összehasonlít, hanem szembeállít. Ezt tette Jézus is, ezt tette Pál is és ezt tették a reformátorok is. Míg a filozófiai dialektikai módszer a tétel és ellentétel, az »igen« és »nem« viszonyát azáltal oldja meg, hogy a hasonló vonások segítségével egyiket feloldja a másikba s ezáltal egy úgynevezett »magasabb egység«-et hoz létre, addig a teológiai dialektikai módszer az egymással szembeállított két fogalmat, vagy az ezeknek megfelelő két szót egymástól elválaszthatatlannak és egymásba fel nem oldhatónak tartja, hanem a mind a kettőben rejlő vonatkozást, vagy intenciót véghezviszi, hogy magukon túlulva rámutassanak arra az iránypontra, amelyben rejlik az a valóság, amelynek tartalmi meghatározását adja úgy a tétel, mint az ellentétel, úgy az állítás, mint a tagadás, úgy a kérdés, mint a felelet.”¹⁹ A fenti különbségtétel fontos, mert végzetes, ha valaki összetéveszti a kettőt. Talán ezzel magyarázható az is, hogy Barth sohasem rajongott a „dialektika teológia” megnevezésért, amelyet egy hallgatójuk „akasztott rájuk”. Nyilatkozataiban is mindig ügyelt ennek a különbségtételnek a kidomborítására.²⁰ A tét nagy, a helyes Krisztus-értelmezés forog kockán, hiszen csak a teológiai dialektika révén sikerül a krisztológia kalcedoni logikáját megőrizni. Az Isten és ember voltot sem egybeolvasztani, sem egymással kijátszani nem szabad. A Kierkegaard-i példa ebben a tekintetben jónak bizonyult.

2. Eltávolodás, a bírálatok célpontjai

A *Römerbrief* második kiadását követően alig telik el egy évtized, és Barth Kierkegaard értelmezésében fordulatot, elfordulást tapasztalunk. 1933 után Barth életében egyházpolitikai szempontból is új fejezet kezdődött. Többé nem hivatkozik Kierkegaardra a kezdeti lelkesedéssel, igaz, időközben sikerült a „*minőségi különbség*” gondolatát felhangosítania, és elfogadtatnia. Kierkegaardot egyre kritikusabb szemmel nézte, meglátta benne mind a tapasztalati kegyesség, mind a teológiai egzisztencializmus előfutárát, s így a megtisztított teológia esetleges veszélyzetetőjét. Barth felismeri az új kihívásokat, érdeklődése más irányba mutat. „Barth ekkor megfogalmazott alapkérdéseiből kiviláglik, hogy új állásfoglalá-

18. BEINTKER, Michael, i.m., 235.

19. TAVASZ Sándor: *A dialektikai teológia problémája és problémái*. Kolozsvár, 1929. 29.

20. Lásd: NAGY Barna, i.m. 83. „Az *őspélda*, amelyből végeredményében az összes többiek származnak, s amely az egész dogmatikát szükségképpen dialektikussá teszi, nem más, mint Isten és ember a Kiengesztelő személyében: *Jézus Krisztus*.« [Barth] Barth szerint csakis az nem volna dialektikus teológus, aki meg tudná itt szüntetni az és-t, a két szó: Jézus Krisztus helyett egy szóban (»Isten-ember«) egy gondolatot tudna gondolni. Mivel erre képtelenek vagyunk, teológiánk az egész vonalon dialektikussá válik.”

sa, amely a *Kirchliche Dogmatik* harmincas évek elején megjelent első kötetét is meghatározta, olyan revízióhoz vezetett gondolkodásában, amely Kierkegaard teológiai jelentőségét alapvetően átértékelté.”²¹

Az alábbiakban a barthi elítélő kritika témakörök szerinti csoportosítása következik. A *Kirchliche Dogmatik* keletkezésének évtizedeiben a bírálatok sortüze Kierkegaard gondolatait öt ponton célozza. Barth elutasítja Kierkegaard *szubjektivitás-tanát*, mert olyan egzisztenciafilozófiát lát benne, amely túlságosan antropocentrikus, és egy tárgy nélküli hithez vezet. A dán teológusra vonatkozó másik bírálat kifogásolja az egyén szerepének túlhangsúlyozását a hit és üdvösség elérésében, és *individualizmussal* vádolja a Koppenhága sűrűjében szinte remetei magányban élő gondolkodót. A harmadik célpontot akár az előzőek foglalatának is tekinthetjük, hiszen a barthi bírálat egyik legerőteljesebb végkicsengése, hogy Kierkegaard életműve az *akaratcentrikus pietizmus*²² melegágya, valójában az első kettő következménye. A vádak sorában a negyedik és az ötödik pont elsősorban Kierkegaard keresztyén szeretetről írt késői munkájához kapcsolódik. Barth nehezményezi, hogy a *Szeretet cselekedeteiben*²³ Kierkegaard túlhangsúlyozza a törvény szerepét az *evangélium rovására*, és dialektikus tagadásaival teljesen elnyomja Isten ingyen kegyelmének szabad áradását. A következő vádpont is ugyanehhez a művéhez köthető, mert az *agape és eros szembeállítását* érzékeli benne. A kritika előbb felsorolt pontjai Barth műveiben a harmincas évektől kezdődően folyamatosan nyomon követhetőek. Barth ilyen jellegű bírálati nem egyszerű elszólások, hanem tudatosan vállalja is ezeket. Kritikai véleményéhez annyira erősen ragaszkodik, hogy még a legérzékenyebb hallgatóság előtt sem hajlandó hallgatni róla. 1963. április 19-én a Koppenhágai Egyetem Aulájában átveszi a Sonning-díjat, de a különleges hallgatóság nem akadály abban, hogy erős kritikát gyakoroljon, nem udvariaskodik irányukba, hanem újra felsorolja a régi kifogásait, elsőként az evangélium igenjének eltompítását emeli ki, majd az individualizmust nehezményezi, harmadszor pedig a szubjektivizmus túlhangsúlyozását az egzisztencialista antropomorfizmussal és a pietizmussal összefüggésben említi.²⁴ Lássuk ezeket fordított sorrendben.

2. a. A szubjektivizmus bírálati

Kierkegaard életművének egyik alap gondolata a szubjektivizmus. Az objektív megismeréssel szemben hangsúlyozott szubjektív mozzanat nála nem pusztán ismeretelméleti kér-

21. CZAKÓ István, i.m. 158.

22. *Willenspietismus*

23. A *Szeretet cselekedetei* 1847-ben jelent meg, Barth az első német fordítást ismerhette: *Leben und Walten der Liebe*, ed. Schrempf, írásaiban ennek a fordításnak a szóhasználata cseng vissza. A könyvnek nincs magyar fordítása, így az alábbiakban az idézetek elsősorban angol fordítást követik: *Works of Love*, összevetve a dán eredetivel: *Kjerlighedens Gjerninger* és a legújabb német fordítással: *Der Liebe Tun*.

24. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23(1963) 337-342, ugyanez: *Mein Verhältnis zu Søren Kierkegaard*, *Orbis Litterarum*, 1963, 97-100, angol változatban: *A Thank You and a Bow – Kierkegaard's Reveille*, in: *Fragments Grave and Gay*, ed. Martin Rumscheidt, London and Glasgow: Collins/Fontana, 1971, A koppenhágai díszelőadás Barth viszonyulásának fontos tükré, így érthető, hogy a kérdés szinte valamennyi kutatója hivatkozik is erre, ezért neveztem meg a háromféle kiadás pontos helyét.

dés. Miközben azt állítja, hogy Isten megismerésének csakis a szubjektív útja járható, valójában arra mutat rá, hogy a hit nem azonos a hittételekkel, a német idealizmus spekulatív teológiájával. Sikeresült bizonyítania, hogy az Isten és ember között tátongó szakadékra teológiai alapigazságokból hiába próbálunk hidat tákolni, mert annak átugrásához a hit szubjektív mozzanata elengedhetetlen. Barth egyet is ért vele, de a harmincas évekig megéri benne az a gondolat, hogy a szakadékon túli valóság ismerete is fontos. A hit ugrása nem teljesen abszurd cselekedet, nem a semmibe ugrás, a Kijelentés által igenis van fogalmunk a szakadék másik feléről, Isten Krisztus által megmutatta magát. Barth újabb írásaiban felhagy a liberális ellenféllel folytatott polémiával, és egyre inkább a hit racionalitását emeli ki, a Canterbury Szent Anzelm *fides quaerens intellectum* nyomán. Beszédese tekintetben az 1931-ben megjelent munkája,²⁵ amely afféle programbeszédként vetíti elő az új korszak történéseit, az óriási dogmatikai sorozat körvonalait. „Kierkegaard-nak nem kell Istenről beszélnie, a teológus azonban kénytelen. Ezt csak annak tudatában kísérelheti meg, hogy a teológia egyúttal Isten beszéde is, nemcsak a róla szóló beszéd. Barth számára ezért az Ararát hegyén nem csak a hit, hanem a hitet létrehívó kijelentés is jelen van. Az ő olvasatában itt nem kizárólag a hit egzisztenciális elemén van a hangsúly, hanem a quiden is. Keresztyénként és dogmatikusként nem mellőzhette a hit tartalmi kérdését az egyszerű fideizmus ellenében: mit is hiszünk voltaképpen. Bármennyire nagyra értékelté is antropológiai szempontból a hit szubjektív oldalát, félt is attól, hogy ez váljék kizárólagossá, ahogy ezt Schleiermachernél és a pietizmusban feltételezte. A schleiermacheri »feltétlen függésérzet« mögött ő soha nem látta meg azt a tartalmi objektivitást, amit pedig Schleiermacher sohasem tagadott meg.”²⁶ Szűcs Ferenc iménti értékelése helytálló, érdemes azonban kiegészítenünk azzal, hogy Barth Kierkegaardnál sem látta meg a tartalmi objektivitást, vagy legalábbis hallgat róla. Kierkegaard került még a látszatát is annak, hogy a hit tanítójának tűnjék, így valóban nem foglalta teológiáját rendszerbe. A dogmatikai rendszer hiánya, és a szubjektivitás túlhangsúlyozása azonban még nem elégséges ahhoz, hogy Kierkegaardot bárki is irracionalizmus vádjával illessen. A vád illetékességét két tény is cáfolja. Először is utalnunk kell Kierkegaard klasszikus teológiai iskolázottságára. Életrajzírói szorgos kutakodással bizonyították, hogy teológiai hallgatóként messze felette állt társainak a teológiai ismeretek elsajátításában, és személyes könyvtárának agyonolvasott könyvei, a könyvtári kölcsönző cédulák, valamint az írásaiban található számos utalás is rendkívüli teológiai jártasságát igazolja. Másodsor saját műveire kell hivatkoznunk. Az esztétikai, az álneves írások többsége valóban azt sugallja, hogy a hittel, mint ismerettel nem sokat foglalkozik, szinte agyonhallgatja, de a prédikációiban, az építő keresztyén beszédekben annál többet beszél róla. A keresztyén beszédekben azért meri a hitet, mint ismeretet is tolmácsolni, mert ezt a prédikáció alapdefiníciója is megköveteli. Protestáns hagyomány szerint *predicatio Verbi Dei Verbum Dei est*. Kierkegaard joggal feltételezi, hogy ez a reformatori felismerés nemcsak saját meggyőződése, de hallgatósága által is elfogadott tény, így miközben prédikációiban Istenről beszél,

25. BARTH, Karl: *FIDES QUAERENS INTELLECTUM – Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* – 1931, Hrsg. Von Jüngel, Eberhard / Dalferth (3. Auflage 2002).

26. Szűcs Ferenc, i.m., 307.

senki sem fogja őt tanítónak nézni. A többi írásában azonban rögeszmésen kerüli a mit a *hogyan* kedvéért. Arra ösztönzi olvasóit, hogy ne holmi ismeretekben, hanem személyes találkozásban keressék Istent. Timothy H. Polk ezt a következőképpen összegzi: „... Isten úgy döntött, hogy nem az embertől elszigetelten létezik, hanem elhatározta, hogy csakis a személyes kapcsolatban és által ismerteti meg önmagát az emberrel. Ez azt jelenti, hogy Isten léteiben nem közönyös irántunk, és mi sem ismerhetjük meg őt, ha közönyösek vagyunk iránta... A kérdés nem Isten »mibenléte«, hanem a »hogyan«, a mód, amelyet létezésére kiválasztott. Amennyiben meglátásom helyes, úgy tűnik, hogy Kierkegaard ebben a kérdésben sokkal közelebb áll Barthhoz, mint azt Barth maga gondolja.²⁷ Valójában itt arra kell gondolnunk, hogy Kierkegaard polemikusan túlhangsúlyozta a kijelentés »hogyanját« az (objektív) »mibenléte« való viszonyban.”²⁸

A Kierkegaard-kutatásban elég gyakran találkozunk a két gondolkodó összehasonlításával. Gouwens szerint Kierkegaard értelmezését élesen megvilágítja, ha Karl Barth késői művével, az Egyházi Dogmatikával szembesítjük. „Barth szoteriológiai objektivizmusával szemben Kierkegaard számára a szubjektív momentumnak a jelentősége a következő: a hitre jutás a döntő az üdvösség tényleges elnyerése érdekében minden egyes individuuum esetében... Eltérően Barthtól, Kierkegaard az objektív mozzanat megtalálásában, – amely bizonyos értelemben alárendeltje a szubjektív mozzanatnak – egy sorban áll számos elismert teológussal, mint Augusztinus, Luther, vagy éppen Kálvin.”²⁹ Ebben az értékelésben figyelemre méltó a teológusok társasága, ahova Gouwens Kierkegaard nevét sorolja. Vajon Barth megvonná Kierkegaardtól ezt az előkelő besorolást, vajon tényleg képtelen észrevenni a dán teológus által is elfogadott, és sajátos módon képviselt hittartalmat? Barth szájából nem hangzik el tételesen az irracionalizmus vádja, csak a szubjektivizmus túlhangsúlyozását nehezményezi. A kérdés egyik kanadai vizsgálója, Alistar McKinnon többek közt azért is bírálja a német Kierkegaard interpretációt, mert igazságtalanul hangoztatják az irracionalizmus vádját a dán gondolkodóval szemben. Szerinte erre a téves következtetésre egyetlen magyarázat, hogy többségük csupán felületes ismerője a szerző műveinek, és ez a hányaveti olva-

27. Lásd például, hogy a skót hitvallás magyarázatában a Szent Lélek munkálkodásának mikéntjénél Barth is egyértelműen kiemeli a szubjektív emberi tényező realitását.

28. POLK, Timothy Hoooston: *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith* (Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 1997, 55–56.: „... that God has chosen not to exist independently of human beings, but has chosen to make himself known to human beings only in and through personal relationship. It means that God does not exist disinterestedly, and cannot be known by us disinterestedly... The issue is not the “what” of God’s existence, but the “how – i.e., the manner in which God chooses to exist. If my point is correct, then it would seem that Kierkegaard is much closer to Barth on this issue than Barth himself thought. That Kierkegaard polemically overstated the “how” of revelation in relation to the (objective) “what” of it may indeed be the case.”

29. GOUWENS, David: *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, 1996, 149. „In contrast to Barth’s soteriological objectivism, for Kierkegaard, the subjective moment’s significance is this: coming to faith is decisive for whether salvation actually obtains in the case of any particular individual... Unlike Barth, in locating an objective moment that is in some sense subordinated to a subjective moment Kierkegaard stands with a number of central orthodox theologians such as Augustine, Luther, and even Calvin.”

sat egy „fantom Kierkegaardhoz” vezet.³⁰ A kanadai professzor csípős megjegyzését úgy tűnik illetéktelenül vonatkoztatja Barthra, hiszen ő nemcsak áttételesen idézi a dán gondolkodót,³¹ hanem saját bevallása szerint olvassa, tanulmányozza³² is. A bírálata inkább azokat a Barth epigonokat illeti, akik kétszeres interpretálási hibát ejtenek, azaz Kierkegaard munkáit nem ismerik, Barthot pedig csak felületes olvasatban.³³

2. b. Kierkegaard az individualista

A következő kérdés Barth életének vége fele hangzott el, a sokat idézett koppenhágai előadásban, de tulajdonképpen mindenkor kérdése volt Kierkegaard teológiájával kapcsolatban: „Hol maradt tanításában Isten népe, a gyülekezet, az egyház – hol maradt annak diakóniai és missziói megbízatása –, annak politikai és szociális feladata?”³⁴

Az *egyén* fontosságának a kiemelése³⁵ és a *közösségtől* történő eltávolodás Kierkegaard gondolatvilágának két olyan vonása, amelyeknek a magyarázatát ismételten a dán aranykor sajátos közegében kell keresnünk. A dán államkeresztyéniséget Kierkegaard többek között azon a ponton bírálta, hogy az *olcsó üdvösséget* hirdeti, amely szinte alanyi jogon jár azoknak, akiket megkereszteltek.

Írásai azt sugallják, hogy nemcsak a saját korával elégedetlen, de nyomát sem találjuk nála olyan jövőképeknek, amelyben az egészséges keresztyén közösségnek helyet adna. Vajon miért kerüli a közösség gondolatát is? Az államegyházzal elégedetlen, de ellenszenvsek maradnak számára mindvégig a grundtvigi gyülekezetek is³⁶, és a rájuk jellemző felfokozott életkedv, evilági aktivizmus. Vajon miért? Sok irányban kereshetünk feleletet, de a válasz mindenképp visszakanyarodik az egyénhez, akinek az üdvösségét Kierkegaard annyira félti. Azt jól érzékeli, hogy a korabeli egyház, és a grundtvigiánus közösségek is csapdát rejtenek. Félő, hogy az *egyén* a nagy egész leple alatt elvész. „...mert lehet tömegesen (*en masse*) átesni a keresztségen, de sohasem lehet tömegesen (*en masse*) újjászületni.”³⁷ Az egyes

30. MCKINNON, Alistair: Barths Verhältnis zu Kierkegaard, in. *Evangelische Theologie* hg. Ernst Wolf und Jürgen Moltmann, Band. 30 (1970) 57–69., 61.

31. Ámbár közvetett úton is sok Kierkegaardra vonatkozó adat eljut hozzá, mind filozófus testvére, mind Diem révén, aki Kirkegaard műveinek német összkiadást vezet, erre utal a levélváltásuk is. 1964-ben például gratulál Hermann Diemnek legújabb Kierkegaard-kötetéhez, In. BARTH, Karl: *Briefe 1961–1968*.

32. „Ma éjszaka, három óra tájban riadtan ébredtem fel. [...] Különben egész este Kierkegaardot olvastam, a *Pillanatot*.” Írja Eduard Thurneysennek 1920-ban, lásd: Karl Barth - Eduard Thurneysen: *Briefwechsel 1913–1921, 1921–1930*; hrsg. von Eduard Thurneysen (2 Bände); Zürich (CH), Theologischer Verlag 1971 - 1978.

33. A végkövetkeztetések rendjén még visszatérünk a kérdéshez.

34. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, 340, „Wo bleibt in seiner Lehre das Volk Gottes, die Gemeinde, die Kirche – wo deren diakonischer und missionarischer Auftrag –, wo ihre politische und soziale Aufgabe?”

35. Az *eggyessel* különösen sokat foglalkozik a *Félelem és reszketésben* és *A halálos betegségben*, de nem helyezi őt a közösségbe.

36. Dánia 19. századi történetének egyik kulcsfigurája Nikolai Grundtvig. Sajátos kegyességi irányzat szószólója, amelyben a túlvilági üdvösség keresése az evilági vonatkozásában fokozott életigenlésben nyilvánult meg. Egyházi reformját a helyi gyülekezetek felvirágoztatása révén kívánta megvalósítani.

37. KIERKEGAARD. S. A.: *Filozófiai morzsák (Philosophiske Smuler)*, ford. Hidas Zoltán, Göncöl, Budapest, 1997., 28.

– a szubjektum fontosságát erősíti az a párhuzam, amelyet Krisztus vonatkozásában is kiemel, azaz a Megváltó is egyenként szólítja meg az embereket: „Mindenkít magához hív és mindenkin segíteni akar, ráadásul – ó milyen különös – kivel-kivel személyre szabottan bánik betegségében, mintha minden egyes beteg, akivel dolga van, az egyetlen volna.”³⁸

Barth elfogadhatatlannak tartja a közösség mellőzését, és a Biblia alapján nem is tehet mást, hiszen a Szentírásból következetesen kitetszik, hogy az Isten és ember közötti függőleges kapcsolat egyik fontos fokmérője az emberek közötti vízszintes kapcsolat. Amikor dogmatikájában a gyülekezetről beszél, határozottan kijelenti, hogy „Semmiféle magánkereszténységnek nincs létjogosultsága.”, miközben elrettentő példaként Kierkegaard-t nevezi meg.³⁹

Kierkegaard egyik korai magyar kutatója elfogadja, de alapvetően pozitív kicsengéssel alkalmazza a nagy dán gondolkodóra a Barth által eredetileg elítélően használt jelzőt: „Ő valóban magánkeresztény, Krisztusnak hű, de magányos követője volt... óriási erőfeszítések és harcok árán megnemesedett egyénisége és az igazságot élni törekvő élete valamint szellemi tevékenységének gazdag, mély és rengeteg jóság-, igazság- és szépségértéket megvalósító gyümölcssei eleven példája és kincses forrásai lesznek az emberiségnek mindaddig, míg az emberi egyén szellemiségének és a kereszténységnek keresője és szeretője él.”⁴⁰ Barth ezt a példát veszelényesnek tartja, és a gyülekezeti szolgálatról szóló témakörben ismét elrettentésként emlegeti.⁴¹ Figyelmeztet arra, hogy az egyénnek nem szabad elszigetelődni a közösségtől. Kierkegaardról feljegyezték, hogy betegesen figyelt a mások iránti irgalmasság gyakorlására. Életrajzírói kiderítették, hogy rendszeresen osztott alamizsnát a szegényeknek, voltak állandóan visszatérő koldusai. A „ne tudja a te bal kezed, hogy mit cselekszik a jobb”⁴² parancsának ezzel nyilván eleget is tett, de a Krisztusban együtt örvendezők közösségét ezzel még nem szolgálta. Barth már 1927-ben, dogmatikai főművének elkezdése előtt figyelmeztet Kierkegaard tévedésére, és arra buzdít, hogy az egyes ember a gyülekezetben keresse Isten igazságát, és ott fejtse ki Isten kegyelmére válaszoló jócselekedeteit, mert fontos: „az egyház mint közösség, – amelyhez az egyén tartozik –, az egyház mint a különleges igazság közössége, amit Kierkegaard messzemenően figyelmen kívül hagyott.”⁴³

2. c. Kierkegaard pietista köntösben

Az előző két vádpontot nehéz elválasztani emettől, hiszen ikertesvéreknek tekinthetjük őket. A mindenkori pietizmusra jellemző az egyén szerepének a hangsúlyossága, s bizony

38. KIERKEGAARD, S. A.: *A keresztény hit iskolája (Indøvelse i Christendom)*, Hidas Zoltán, Atlantisz, Budapest, 1998., 22.

39. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, IV/1.*, Theologischer Verlag, Zürich, 769. „Es gibt kein legitimes Privatchristentum”.

40. BRANDSTEIN Béla: *Kierkegaard*, Kairosz Kiadó, 2005, 150., (kiemelés tőlem).

41. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, IV/3.*, Theologischer Verlag, Zürich, 963.

42. Mt 6,3.

43. BARTH, Karl: *Das Halten der Gebote*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1925–1930)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 106.,... der Kirche als der Gemeinschaft, in der sich, was Kierkegaard weithin übersehen hat, der Einzelne als solcher befindet, der Kirche als der Gemeinschaft der besonderen Wahrheit...”

legtöbbször csak hajszál választja el attól a téves szemlélettől, amely elfeledkezik a kegyelem forrásáról, Istenről, és piedesztálra emeli az üdvözülni akaró, a mennyek kapuját döntő embert. Kierkegaard e tekintetben is a paradoxonok embere marad, hiszen ameddig a *Römerbrief* első lapjaira azért kerül, mert felismerte Isten egészen más voltát, addig a *Kirchliche Dogmatik* első fejezetében azért szerepel a neve, mert hivatkozási alapot nyújtott azoknak, akik megfedlekkeztek Isten másságáról, és az embernek tulajdonítják az üdvösség kezdeményezésének mozzanatát. Barth a múlt teológiai antropomorfizmusának bírálata rendjén nehezményezi, hogy ezt a fajta teológiai megközelítést úgy tűnik mégsem lehetett száműzni, mert a *pietista* hagyomány Kierkegaardhoz kapcsolódó egzisztencialista köreire továbbra is jellemző. „A teológia emberközpontúvá tétele tökéletessé lett. És most őszintén kérdezzük, vajon nem ugyanazt kell-e mondanunk arról, ami ma Kierkegaarddal kapcsolatban, akár tudatosan, akár önkéntelenül elsősorban a pietista hagyomány folytatásában történik, mint »egzisztenciális« teológiai gondolkodást és beszédet szorgalmazzák...”⁴⁴

Wilhelm Hermannról szóló írásában 1925-ben már bíráló hangnemben nyilatkozik Kierkegaardról, különösen az 1846–48 között keletkezett, az úgynevezett középső alkotói korszakhoz tartozó írásokról.⁴⁵ Kifogásolja, hogy ezekben szinte kizárólag az egyes keresztyénsége foglalkoztatja, márpedig Barthot szemmel láthatólag zavarja a köldöknéző, egzisztencialista hitértelmezés, amelyet a mindenkori pietizmus sajátosságának tekint. Nézetét alátámasztja a lábjegyzetben idézett, 1924-ből származó körlevele: „Eduárdnak egyszer nyilatkoznia kellene a középső pietista Kierkegaardról. Mi ott a probléma? És arról mit kell gondolni, hogy őszintén szólva, kényszerítenem kell önmagamat, ezeknek a dolgoknak az elolvasására?”⁴⁶

Vajon mi zavarja igazán Barthot? Mi a valóságalapja a csípős kritikának? Kierkegaard életérajzából kiderült, hogy családja a herrnhuti irányzathoz tartozó lutheri kegyesség gyakorlója. A büntudat érzése ennek a jütlandi kisközösségnek amúgy is sajátja, amelyet szerencsétlen módon tovább fokozott az apa részéről áthagyományozott, személyes tapasztalatain alapuló búskomorság. A paradoxonok ebben a tekintetben is szaporodnak, ugyanis Kierkegaard sohasem tudott teljesen megszabadulni a nehéz örökségtől, ugyanakkor legalább olyan erővel utasítja el az élménykeresztyénséget, ahogyan a meddő tudást bírálta. Gyermekkori negatív élményei révén látja, hogy a Krisztusért rajongó, de életidegen vallásosság előbb-utóbb nyomasztó teherré válik, akár Krisztustól is elidegenítheti az

44. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, I/1.*, Theologischer Verlag, Zürich, 19. „Die Antropolisierung der Theologie vor war perfekt geworden. Und nun fragt es sich ernstlich, ob nicht dasselbe zu sagen ist von dem, was heute im Anschluß an Kierkegaard, aber doch bewußt oder unbewußt vor allem in Fortsetzung der pietistischen Tradition als das „Existenzielle“ theologischen Denkens und Redens gefordert wird...“

45. BARTH, Karl: *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Hermann, 1925* in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922–1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 590. Az alkotói korszakokra osztás nem azonos a korábban ismertetett felosztással, a KD idézett szakaszának lábjegyzete a RGG2, Bd. III, 1097. alapján az alábbi három alkotói korszakról beszél: 1843–46; 1846–48; 1849–51.

46. „Eduard sollte sich einmal äußern über den mittleren pietistischen Kierkegaard. Was ist da los? Und was ist davon zu halten, daß ich mich, ehrlich gestanden, zwingen muß, diese Sachen zu lesen?” – idézi az előző lábjegyzetben feltüntetett írás kritikai apparátusa.

embert. Miközben életművéről vall, megjegyzi: „Mindazonáltal sohasem, a legkisebb mértékben sem tettem olyan mozdulatot vagy kísérletet arra, hogy a dolgot olyasmi felé tereljem, ami szívemtől és egész lényemtől idegen: pietiista szigor irányába.”⁴⁷

2. d. Törvény és evangélium viszonya

Kierkegaard a közösségépítéssel, a gyülekezetépítéssel kapcsolatosan tényleg nem nyilatkozik pozitívan, de ez nem azt jelenti, hogy közönyös volna számára a másik ember. Az emberközi kapcsolatok egyes lépésekben történő kiteljesítésére külön művet szentel. A *Szeretet cselekedeteinek* alapmotívuma a szeretet parancsolata. Kierkegaard kínos részletességgel elemzi a szeretet természetrajzát, annak negatív és pozitív vonásait. Főüzenete csodálatos, hiszen azt igyekszik közvetíteni, hogy Isten szeretete a foglalata mindenféle szeretetnek, és az Ő általa kijelentett szeretet átminősít mindenféle emberi kezdeményezést, hogy megvalósulhasson az igazi keresztyén szeretet, az önzés nélküli felebaráti szeretet, amelynek minden emberi kapcsolatot felül kellene írnia. A mód azonban, ahogyan gondolatait kifejti, egészen sajátos, így meglehetősen szélsőséges véleményekre adott lehetőséget.

A *Szeretet cselekedeteinek* egyik legtürelmesebb kortárs kutatója, az amerikai Silvia Walsh elragadtatással nyilatkozik a könyvről: „a kierkegaardi gondolatvilág apoteózisa, a végső felismerés, amely egyesíti a kötelességet és hajlamot, szenvedélyt és reflektálást, törvényt és szeretetet az ő keresztyén életfelfogásában”.⁴⁸ Barth részéről ezúttal talán valóban hiányzik a türelem a kérdéses könyv áttanulmányozásához. Tagadhatatlan, hogy a vaskos kötetben a dán szerző mondanivalója kidomborítására számtalan fárasztó ismétlést, és ellentétpárt használ. A Walsh által gondosan kimutatott pozitív üzeneteket furcsa burokkba ágyazottnak mutatja be, amelyet Barth nem volt hajlandó kíméletesen kibontani. Így történhetett, hogy ez a mű lett a *Kirchliche Dogmatik* oldalain legtöbbet szidott kierkegaardi alkotás. Ha valaki szerencsétlen módon a barthi dogmatika szeretetről szóló fejezeteiben olvas először Kierkegaardról, akkor kevés a valószínűsége, hogy valaha is kedve lesz közelebről megismerkedni a dán gondolkodó írásaival, hacsak nem az őt dicséző barthi oldalakkal folytatja az olvasást, mert a bírálat eme paradoxonait mégsem lehet közönnnyel félredobni.

Barth szemszögéből Kierkegaard teológiai felfogása a *Szeretet cselekedeteiben* két szempontból is hibás.

1. A törvényt az *evangéliumtól távolra* helyezi és a törvényt ítéletnek, a szeretet rideg parancsának tekinti, ami mögött az *eros* önző vonása húzódik.
2. Komolyabb ellenvetése, hogy Kierkegaard szeretetet parancsoló törvénye olybá tűnik, mintha valamiféle *megváltó erő* volna, amely kiszorítja a kegyelmet, holott Barth azt hangsúlyozza, hogy Isten kegyelme áll mindenek felett, az a kegyelem, amely mind az *agape* mind az *eros* forrása, és egyúttal feloldója a köztük feszü-

47. KIERKEGAARD, S.A.: *Szerzői tevékenységéről (Om Min Forfatter-Virksomhed)*, ford. Hidas Zoltán, Latin Betűk, Debrecen, 2000. 22.

48. WALSH, Silvia: *Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard*, in: *The Grammar of the Heart*, ed. Bell, 246. “the apotheosis of Kierkegaard’s thought, the final insight that unites duty and inclination, passion and reflection, law and love in his understanding of the Christian life.”

lő ideiglenes ellentétnek. A kegyelem egyúttal az evangélium és a törvény közös alapja is.

2. d.1. Sanyarú keresztyénség

Legtöbb elemző hivatkozik is a barthi kritikának erre a sarkalatos pontjára: „Még Karl Barthot is (aki nem igazán vádolható azzal, hogy üzenetét az ember tetszésére szabja) zavarja a tény, miszerint Kierkegaard nem fejezte ki elég világosan azt, hogy »az evangélium Isten Igenjének örömteli üzenete az emberhez.«”⁴⁹

Barth az 1963-as koppenhágai előadásában a kierkegaard-i komor keresztyénséget a kegyelem felszabadító erejével szembeállítja. Az evangélium elhallgatásának kritikáját a következő költői kérdéssorban összegzi: „Szabad volt oly annyira szigorúan megfogalmazni a hitben, szeretetben és reménységben élés és gondolkodás feltételeit –, s így szükségszerűen ismételtén tagadásokat eredményezni a teológia tárgyáról –, és azáltal előidézni, hogy a szegény szerencsétlenek, akik keresztyénné váltak, vagy akik magukat annak mérték gondolni, újra és újra ízleljék a keserűséget a keresztyénség begyakorlásával kapcsolatosan? Megengedhető volt ez, miközben a cél az volt, hogy hirdessék és tolmácsolják Isten Evangéliumát, s így az ő ingyen kegyelmének az örömeit? Különös, hogy egyesek milyen könnyen beleakadnak a törvény gyilkosan lehangoló kerekébe, amely az embert savanyúvá, bússá és szomorúvá teszi.”⁵⁰

Barth kritikájának ez a része is azonnal megosztotta a hallgatóság véleményét. Különösen az angol Kierkegaard-kutatók igyekeztek kivédeni a Kierkegaard szeretetértelmezésére célzó vádzuhatagot. Az előkelő Kierkegaard-kommentárok sorában 1999-ben jelent meg a *Szeretet cselekedeteivel* foglalkozó kötet. A közelmúltban fogant írások egyik előnye, hogy igyekeznek felölelni mindazt, amit a témakörben előzőleg nyilatkoztak, így Martens alábbi megállapításában is a Kierkegaard-kutatás egyik általánosan elfogadott hangja tük-

49. SPONHEIM, Paul: *Kierkegaard on Christ and Christian coherence*, New York and Evanston, Harper and Row, Publishers, 1968, 223 és 287, „Even Karl Barth (who cannot well be accused of tailoring his message to man's preferences) is troubled with the fact that Kierkegaard has failed to express clearly that »the gospel is the joyous message of God's YES to men.«”

50. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963) 337-342, 340: „Durfte man auf... – die Bedingungen eines Denkens und Lebens im Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung immer noch strenger zu formulieren – die in dieser Sache wahrhaftig notwendigen *Negationen* zum Thema der Theologie zu machen und also noch und noch einmal zu vollziehen – den armen Tröpfchen, die Christen werden, sich gar für Christen halten möchten, noch und noch einmal die Bitterkeit der dazu erforderlichen Einübung zu schmecken zu geben? Durfte man das – wenn es dabei nämlich darum gehen sollte, ihnen das Evangelium Gottes und also das Evangelium von seiner freien Gnade zu verkündigen und auszulegen? Merkwürdig, wie leicht man dabei selbst unter die Räder eines nur eben tötenden Gesetzes geriet, sauer, finster und traurig wurde!” Angol fordításban: *A Thank You and a Bow – Kierkegaard's Reveille*, in: *Fragments Grave and Gay*, ed. Martin Rumscheidt, London and Glasgow: Collins/Fontana, 1971, 99. „Was it permissible to formulate more strictly still the conditions for thinking and living in faith, in love, and in hope? Was it permissible to make and thus again and again effect the truly necessary *negations* about the subject of theology and thereby to cause the poor wretches who become Christians, or might want to think of themselves as such, to taste again and again the bitterness of the training required? Was that permissible, if the aim was to proclaim and interpret the Gospel of God and thus the Gospel of his free grace? It is odd how easily one is caught in the wheels of a law that can only deaden and make one sour, gloomy, and sad.”

rözdök: „Azt hiszem Kierkegaard nem szolgál rá Barth kritikájára abban, hogy nem ismeri Isten „Igenjét”. Úgy tűnik Barth helytelenül állítja, hogy a Kierkegaard iskolájába járók képtelenek vigasztalást lelni abban, amit a felséges Isten ingyen kegyelme tett, tesz és cselekedni fog örökké. Kierkegaard, Kanthoz hasonlóan, felháborodott az olcsó kegyelem gondolatán, amely minden további nélkül elnyerhető. Állítom, hogy Kierkegaard gondolatvilágát áthatja a remény és bizonyosság érzete, amelyet Barth nem ismert fel.”⁵¹

2. d.2. Az üdvözítő törvény, megváltó erő?

Kierkegaard könyve Barth olvasatában azt sugallja, hogy a kötelességek teljesítésének, a parancsokat betöltésének afféle üdvözítő ereje van. Az „üdvözítő kötelesség”⁵² gondolatának bírálatát már a *Kirchliche Dogmatik I/2*-ben az Isten iránti szeretet témakörnél is kritikával illeti. Egyetértőleg emlékeztet arra, hogy a dán gondolkodó a szeretet parancsát illetően utal a keresztyén szeretet isteni eredetére,⁵³ de ugyanakkor nehezményezi, hogy a kierkegaardi üdvözítő kötelesség gondolata eltakarja az isteni kegyelmet. Ellenpéldaként Kohlbrügge igemagyarázatát említi (Lk 10,25kk.), amelyből világosan kitetszik, hogy a parancs nem önmagától üdvözítő, hanem csakis Krisztusban. Krisztus a ránk nehezedő „Igáját és terhét” egyúttal „könnyűvé és gyönyörűségesé is teszi”, csakis ő teheti ezt, hiszen a szeretet parancsa és cselekvése valóban nem az emberi szívben gyökerezik.⁵⁴ A *Kirchliche Dogmatik IV/2*-ben a *Szentlélek és a keresztyén szeretet* témakörénél a kritika heve tovább fokozódik, lehangoló retorikájával a kérdés kierkegaardi értelmezését semmisként, hamisként ábrázolja. Elismeri a könyv egyes részleteinek szépségét, de nyomban az inkvizítori, törvényeskedő jellegét emeli ki. Leginkább azt kifogásolja, hogy Isten teremtő, felszabadító szeretetét elhallgatja, és helyébe állítja a pusztá törvényt, mintha az önmagában megváltó erejű volna. „De úgy ahogyan Kierkegaard mondta és nyilván gondolta is, itt egyszerűen minden téves. Nem csoda, hogy könyve ebből az előfeltevésből kiindulva az egyes részletek min-

51. MARTENS, Paul: *You Shall Love: Kant, Kierkegaard, and the Interpretation of Matthew 22:39*, in: *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*, IKC 16, ed. by Robert L. Perkins, Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 1999, 77. Martens utal a *Kirchliche Dogmatik* vonatkozó részeire, valamint: BARTH, Karl: *Kierkegaard and the Theologians*, trans. H. Martin Rumscheidt, In: *Canadian Journal of Theology* 13 (1967), 65., amely szerint Barth Kierkegaardhoz háromféle viszonyulási formát tart lehetségesnek. Az első, amikor valaki alig ismeri a nagy dán gondolkodót azaz sosem járt iskolájában, a második az, amikor alaposan megismeri, de továbbmegy, azaz kijárja az iskoláját [a „koppenhágai előadásban” magát is ilyennek nevezi, és mindenkit ösztönöz erre a továbblépésre az evangélium irányába]. A harmadik magatartásforma, ha valaki benne reked Kierkegaard iskolájában, megmarad a sanyarú keresztyénségnél, és sohasem ismeri fel az Ige örömét, az evangélium IGENjét. „I believe that Kierkegaard also answers Barth’s criticism that he does not know God’s “Yes”. It appears that Barth wrongly suggests that those schooled in Kierkegaard can not find comfort in what the majesty of God’s free grace has done, is still doing, and shall do conclusively Kierkegaard, like Kant, is revolted by the thought of cheap grace appropriated without cost... I suggest that Kierkegaard’s thought is infused with a sense of hope and assurance that Barth does not recognize.”

52. *beseligende Pflicht*.

53. KIERKEGAARD, S.A.: *Leben und Walten der Liebe 1847*, ed. Schrempf, 29sk.: *A szeretet, eredete egy emberi szívben sem fellelhető*, („seinen Ursprung in keines Menschen Herz hat”).

54. Vö. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, I/2.*, 424–425.

den szépsége ellenére, a szeretetlen, az inkvizítori, a borzalmasan törvényeskedő jelleget öltötte magára, amely az egészet tekintve sajátja. Ez éppen nincs úgy, hogy az ember Isten teremtő, ajándékozó, felszabadító szeretetéről teljesen hallgathat, ahogyan Kierkegaard tette, és ennek helyébe a keresztyén szeretet alapjaként a pucér parancsolatot állíthatja: »Szeretned kell!«: bibliai alapon az ember biztosan nem tehet ilyet. Ez nincs úgy, hogy az »örökkévalóság« (ezen a bibliai Isten örökkévalóságát kell értenünk) leírható, mint ennek a »neked kell-nek« – mindenek előtt haragvó volta miatt rettenetes –, mindenek felett álló sötét fellege, és aztán nyomban ebben a minőségében mint megváltó hatalom és minden jó forrása. Ez így van a kanti etika bizonyos értelmezése szerint, de a Biblia alapján nincs így...»⁵⁵

A fenti értelmezést elutasítják azok a kutatók, akik behatóan tanulmányozták Kierkegaard műveit, különösképpen a Szeretet Cselekedeteit. A Kierkegaard teológiájában ott-honosan mozgó Gouwens is ejti a pusztá parancsolat megváltó erejének vádját. „Azt gondolom, Barth alaposan téved azt illetően, hogy Kierkegaard látásában a parancsolat és a kötelesség megtartásának önmagában üdvözítő ereje van. A törvény Kierkegaardnál a Szeretet Cselekedetei-ben mint az evangélium előkészítője szerepel, de a törvény sosincs összetévesztve az evangéliummal. A szeretet cselekedeteinek minden hangsúlyozása ellenére, ő nem esik a cselekedetdicsőítés csapdájába, hanem fenntartja a kegyelem elsőbbőségét, és a lutheránus sola fideizmust. Másrészt, azonban Barthnak igaza van abban a vonatkozásban, hogy Kierkegaard a törvény–evangélium megkülönböztetést a természeti szerelemnek, – mint az önszeretet kiemelkedő formájának, mint a törvény által elítéltnék – a bírálatára használja.”⁵⁶ Kierkegaard hit-értelmezésében egy percig sem szakított a lutheri hagyománnyal, csupán a sajátos történelmi kontextus kívánta tőle a hitmozzanatok más sorrendben történő hangsúlyozását. A kegyelem és a cselekedetek kibeszélésének – a klasszikus tárgyaláshoz viszonyított – fordított sorrendje azonban nem jelent rangsorolást, és semmiképp sem jelenti a törvény túlbecsülését. Barth következetes önmagához, amikor a kanti etikáról elmarasztalóan nyilatkozik. Közismert, hogy azért nem hajlandó külön keresztyén etikát írni, mert a keresztyén ember magatartását teljes mértékben az istenkép, közelebről a dogmatika függvényének

55. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2., 887 „Aber so wie Kierkegaard es gesagt und doch auch gemeint hat, ist hier einfach *Alles falsch*. Und es ist nicht zu verwundern, daß sein Buch von dieser Voraussetzung her bei aller Schönheit im Einzelnen den *unlieben, den inquisitorischen, den fürchterliche gesetzlichen Charakter* bekommen hat, der ihm, aufs Ganze gesehen, eigentümlich ist. Es ist eben nicht so, dass man von der schöpferischen, schenkenden, befreienden *L i e b e G o t t e s*, wie Kierkegaard es tut, überhaupt schweigen und an Stelle dessen das nackte *G e b o t*: »Du sollst lieben!« als Grund der christlichen Liebe angeben kann: mit biblischem Recht tut man das sicher nicht. Es ist nicht so, daß die »Ewigkeit« (soll damit die Ewigkeit des biblischen Gottes gemeint sein) als die überhängende, vor allem wegen ihrer »Ärgerlichkeit« eindrucksvolle Wand dieses »Du sollst!« und dann plötzlich in diesem Charakter als *rettende Macht* und als Quelle alles guten Rates zu beschreiben ist. Es ist ja wohl nach einem bestimmten Verständnis der Ethik Kants, es ist aber nach der Bibel nicht so...“ (kiemelés tőlem)

56. GOUWENS, David: *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, 1996, 190. “I think that Barth is deeply wrong on the ... point, in seeing Kierkegaard holding to the command and duty of love *in itself* having salvific force. Law for Kierkegaard funkitons in *Works of Love* as preparatory for gospel, but law is never confused with gospel. Despite all of his emphasis on the *works* of love, he does not fall into a works-righteousness, but maintains the priority of grace and Lutheran solafideism.”

tekinti. Dán elődje ebben a kérdésben nem is áll tőle annyira távol. Kierkegaard háromféle életszakaszt, *stádiumot*⁵⁷ különböztet meg. Az *esztétikai életstádium* a legalacsonyabb rendű, afféle ösztönszerű életfolytatás, s ez mind a testi, mind a szellemi élvezetek tekintetében csödhöz, kiüresedéshez vezet. Az *etikai életstádium* már egy magasabb szint, amelyben az egyén igyekszik az általános közösségi normákhoz igazítani életét. Az etikai életstádium azonban a törvény betűről betűre történő betartása esetében sem lehet a legfelső szint, mert oda Kierkegaard a *vallási stádiumot* helyezi, amelybe nem a parancsolatok teljesítésén keresztül vezet az út.⁵⁸ Az ember csakis a vallási stádiumban talál rá Istenre, és csakis úgy, ha az átmenetet maga Isten adja, ha a *hit ugrásával* képes a krisztusi paradoxonban megmutatkozó kegyelmet felfogni és elfogadni. Amennyiben Kierkegaard számára a pusztá parancsolatok tényleg megváltó erőt hordoznának, sohasem beszélne a vallási és az etikai életstádium közötti szakadékról, és arról, hogy ez pusztá emberi erőfeszítésből nem áthidalható. Életművében minden összefügg, így magyarázatként emlékeztetnünk kell a bűnértelmezés⁵⁹ kapcsán elhangzó okfejtésére. Az igazi bűn a hitetlenséggel azonos, és az egyes parancsolatok áthágása, a vétkek csupán ennek következményei. Ugyanennek a gondolatmenetnek a folytatása, hogy nem az egyes jó cselekedetek, hanem a *hit ugrása* által valósul meg az üdvösség.

Amennyiben Kierkegaard a szeretet cselekedeteinek tárgyalásakor mégis tévedett, hol és miben? Vajon Barth nem látta meg, hogy a teljes életmű mennyire Isten kegyelmének irányába mutat, vagy a hiba másmilyen természetű? Rae ezeket fontolgatva a következőt mondja: „Karl Barth bizonyítanál nem tudta nem észrevenni a tény, mely szerint Kierkegaard ismételtelen hangsúlyozta, hogy az üdvösség csakis hit által lehetséges, és teljességgel Isten kegyelmétől függ. Ily módon Barth ellenvetése bizonyára nem Kierkegaard tanbeli tévedésére irányul, hanem sokkal inkább arra, amit egyensúlyhiányként érzékel Kierkegaard evangélium bemutatását illetően. Barth láthatólag aggódik a Kierkegaard olvasása nyomán kialakuló keresztyénység-képert. Az ellenvetése úgy tűnik az, hogy Kierkegaard a keresztyéniséget úgy mutatja be, mint valami összességében túlságosan komor ügyet, az olvasóra rázúdítja Krisztus követésének terhét, ahelyett, hogy felszabadítaná kegyelem által az öngazolás aggodalmából. Barth bármennyire is egyetértene Kierkegaard-ral a keresztyéniség feslettségét illetően, az Igével kapcsolatos beszéd végkicsengésének – Barth meglátása szerint – minden esetben olyannak kell lennie, hogy a hallgatót felemelje a bűnbocsánat és megbékélés kihirdetése által, amelyet Krisztusban elnyert.”⁶⁰

57. A *Vagy-vagyban* az első két stádiumot írja le, a harmadikat csak érinti, de a *Félelem és reszketésben* tovább tárgyalja, s mindhárom visszacseng a *Stádiumok az élet útján* című művében.

58. Sőt akár azok ellenében, ahogyan Ábrahám példája mutatta.

59. A kérdést a *Halálos betegségben* tárgyalja legrészletesebben.

60. RAE, Murray: Kierkegaard, Barth, and Bonhoeffer: Conceptions of the Relation between Grace and Works, in: *International Kierkegaard Commentary For Self-Examination and Judge for Yourself!*, IKC 21, ed. by Robert L. Perkins, Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 2002, 146. „Karl Barth can surely not have overlooked the fact that Kierkegaard insisted again and again that salvation is by faith alone and depends entirely upon the grace of God. Thus the objection Barth makes must refer not to doctrinal error in Kierkegaard but rather to what he perceives as an imbalance in Kierkegaard's presentation of the gos-

Barth alapos teológiatörténeti jártassága, és bizonyíthatóan jó Kierkegaard-ismerete nem is tenné lehetővé, hogy Kierkegaardnak tanbeli tévedést tulajdonítson. A titok nyitja Barth véleményalkotásának céljában rejlik. Barth nem Kierkegaard monográfiát ír, de még csak rövid ismertetőt sem. Kierkegaarddal kapcsolatos meglátását olyan dogmatikai munkába ágyazottan fejt ki, amelyet kora keresztyén olvasójának és elsősorban tanítóinak szán. Kierkegaard-t mintegy elrettentő példaként állítja azok elé, akik a *lehetetlenre vállalkoztak*, azaz az Ige szólására. Ezeknek a mindenkori teológusoknak tudniuk kell, hogy felelősek hallgatóságukért, és nem mindegy, hogy milyen formába öntik mondanivalójukat. Barthenak visszatérő gondolata, hogy a teológus feladata Isten kegyelmének hirdetése minden ember számára. Az igei üzenet csorbításának minősül, ha valaki Isten kegyelmét a törvény állandó hangoztatásával beárnyékolja. Kierkegaardnak ez a könyve valóban nem az evangéliumhirdetés legkönnyedebb, legcélravezetőbb formája. Ellenpélda azonban a kierkegaardi életműben is található, az *építő keresztyén beszédek* jelentik azt a műfajt, amelyben a dán teológus is bravúros nagymestere az emberek vigasztalásának, *építésének*.⁶¹

Barthenak Kierkegaard szóban forgó könyvét illetően tényleg igaza van abban, hogy az író sajátos retorika mentén közli mondandóját, és a „szeretned kell” parancsának folytonos ismétlése fárasztóvá, nyomasztóvá teszi az olvasmányt, még ha fölöttébb fontos igazságok rejlenek is benne. A türelmes olvasó azonban igazolhatja, hogy érdemes az író szándékát kifürkészni, és az ismétlések összeölelkező sorából kibontani a könyv üzenetét. Ilyen igazságra világít rá Rae is az alábbi megállapításában: „Kierkegaard felismerte, hogy a szeretet cselekedetei, amelyekre a keresztyén ember hivatott, nem emberi teljesítményekből épülnek fel, hanem inkább Isten átalakító és felszabadító tevékenységének behatásai.”⁶² Kierkegaard véletlenül sem vádolható azzal, hogy elfeledkezik Isten ingyen kegyelméről, vagy nem utal arra. A kiindulási pont számára is Isten Krisztusban megmutatókozó szeretete, az amit Isten előbb tett értünk. Ő azonban tovább lép, és olvasóját is igyekszik magával vinni ebbe az irányba, mert felismeri, hogy: „A kegyelem elismerése nem vonja maga után, hogy az emberi törekvés nem számít. Isten kegyelmi körén belül az emberi törekvés éppen az, ami a követelemény. A kegyelem indikativuszának körén belül meg kell találni a parancs imperativuszát.”⁶³

pel. Barth is concerned apparently about the impression of Christianity that one is left with after reading Kierkegaard. His objection seems to be that Christianity is presented by Kierkegaard as an altogether too gloomy affair, that it leaves the reader overwhelmed by the burden of following Christ rather than set free by grace from the concern to justify oneself. However much Barth might agree with Kierkegaard's diagnosis of Christendom's laxity, the end result of the proclamation of the gospel must always be, in Barth's view, that the hearer is uplifted by the announcement of the forgiveness and reconciliation that has been won for them in Christ.”

61. A prédikációelemzés elsősorban terjedelmi okokból nem tárgya a dolgozatnak, de egyetlen példa mégis ide kívánczik. Kierkegaardnak kedvenc bibliai idézetei közé tartozik a mező liliomairól szóló kép. Külön igemagyarázatot szentel annak, hogy Isten gondoskodó kegyelmét a mező liliomainak pompás öltöztetéséhez hasonlítsa.

62. RAE, M. i.m., 160. „...Kierkegaard does recognize that the works of love to which the Christian is called are not to be construed as a human achievement, but rather as the outworking of God's transforming and liberating activity.”

63. RAE, M. i.m., 161. „The acknowledgement of grace does not entail, however, that human striving is of no

Kierkegaardnak saját bevallása szerint egész élete az olcsó kegyelmet keresőkkel folytatott küzdelem jegyében telt. A hit hiányát, avagy teljes félreértését látta abban, ha valakire nem volt visszahatással Krisztus cselekedete.

„Krisztus története még egy olyan átalakulásról beszél, amely magában az imperatívuszban rejlik. Amit mi elsőként parancsnak hallunk, záloggá és ígéretté alakul, történetileg törvényesített, örökké alapozott, eszkatológiailag biztosított, a legfelsőbb hatalomtól adott: »Szeretned kell« – agapeseis, jövő idejű kijelentés. Kierkegaardnak volt egy törekeny, de rendkívül fontos észrevétele, és milyen hatalmas különbséget eredményez: most Krisztusért a keresztyének az imperatívuszt szintén ígéretnak olvassák, a törvény evangéliummá vált egy és ugyanazon mondatban,...Ezért a szeretet keresztyén élete, az állandóan jelenlevő törekvés egyúttal a remény és a jövőendő élete is kell, hogy legyen, remény az evangélium ígéréteben.”⁶⁴ Kierkegaard nem elrettentésként, fenyegetésként ismétli annyiszor a parancsot, hanem vigasztalásul, emlékeztetésül a zálogra, a megtestesült ígéretre. Krisztus által a parancs is átminősül, és a jövőbe mutat. Ugyanennek a gondolatsornak kapcsán Rae⁶⁵ így fogalmaz: „Igazolva látjuk itt mindazt, ami mindenhol nyilvánvaló, azaz, hogy a cselekedetek szükségességének egész kierkegaard-i hirdetése Isten krisztusi kegyelmére épül, és az evangélium ígéréte, hogy mivel Krisztus szeretett, nekünk is szeretnünk kell. »Isten az, aki ezt mondja, szeretve vállalod a szeretet követelményeit«.”⁶⁶

Korábban tisztáztuk, hogy McKinnonnak a német Kierkegaard-recepciót illető vádpontja, azaz a dán gondolkodó felületes ismerete Bartha nem vonatkoztatható. A Szeretet cselekedeteivel kapcsolatosan sem valószínű, hogy maga Barth ne ismerte volna kellő közelségből ezt a könyvet, vádjából inkább a mindenkori olvasó féltése cseng ki. Az olvasó talán belefárad a terjedelmes mű olvasásába, a szeretet parancsának majdnem minden oldalon előbukkanó ismétlésébe, és lehet, hogy mindössze a törvény inkvizitori szigorának komor benyomását őrzi meg. A teológiatörténet fricskája, hogy Barth aggodalma éppen azon a ponton érinti Kierkegaard művét, amelyet bumerángxként vissza lehetne felé is küldeni. Az ő olvasóját is félteni lehet attól, hogy a méternyi dogmatika olvasásába belefárad, és sohasem ismeri meg a részletek szépségét. Akik a Kierkegaard-i szeretetértelmezés útvesztőin átrágódtak, és felismerték rejtett szépségeit, egyöntetűen hangoztatják, hogy: „Kierkegaard

account. Within the sphere of God's grace human striving is just what is required. It is within the indicative of grace that the imperative of the command is to be found.”

64. POLK, T., i.m., 46-47.: „The story of Christ speaks of one more transformation – that of the imperative itself. What we first heard as a command has become a pledge and promise, historically enacted, eternally grounded, eschatologically secured, given on the highest authority: ‘You shall love’ – agapeseis, future declarative Kierkegaard has made a subtle and yet enormously important observation, and what an enormous difference it makes: now, because of Christ, Christians read an imperative also as a promise; law has become Gospel in one and the same sentence... Therefore, the Christian life of love, always presently striving, should also be one of hope and futurity, hope in the promise of the Gospel.”

65. RAE, M. i.m. 166. „We see confirmed here what is everywhere apparent, namely, that the whole of Kierkegaard's proclamation of the need for works is premised upon the grace of God in Christ and upon the promise of the Gospel that because Christ has loved, we shall love also. “It is God who, so to speak, lovingly assumes love's requirement.”

66. KIERKEGAARD, S.A.: *Works of Love*, New Jersey, Princeton University Press, 1995., 189.

szerepét értelmezése nem olyan, amilyennel Barth vádolja, pusztán elvont követelmény, parancs, hanem a szeretet Krisztus életében történő konkrét megvalósulásán alapszik,⁶⁷ és „Krisztus szeretetelete záloggá vált, hogy végül a miénk beteljesedjen.”⁶⁸ Kierkegaard számára éppen ennek a beteljesedésnek az elősegítése volt a legfontosabb földi küldetés. Az embertársai irányába véghezvitt készletések sorában a Szeretet cselekedetei egyik legfontosabb megvalósítása volt. A *bábai*⁶⁹ tevékenységének ez a könyv is része volt, hogy kevésbé ismert, – magyar fordítása sincs még – talán annak köszönhető, hogy Barthnak a kivitelezést illetően volt némi igaza. A szeretetről szóló könyve által is azt tette, amit korábban, lehet, hogy kisebb ügyletebb mozdulattal, de most is a keresztyén élet beteljesedését próbálta szolgálni.

2. e. Az *agape* – *eros* megkülönböztetés

A szeretet fogalmát illeti a Barth-kritika utolsó sarkalatos pontja. A szeretetet fogalmának jelentéstartalma nagyon tág, a görög nyelv több kifejezés használata által is sejteti a jelentésbeli különbségeket.⁷⁰ A különféle kifejezések alkalmazása, az árnyalt fogalmazás a világos közlés alappillérei, így a teológiában is fontos követelmények. Barth sem a különbségtételt bírálja, hanem annak túlhangsúlyozását. Dogmatikájában a szeretet kapcsán ismét hosszas kitérőt tesz, hogy elhatárolja magát Nygren⁷¹ könyvétől, amely túlhangsúlyozza a szeretet formái közötti különbséget. Nygren különbséget tesz az *eros* és *agape* között, az utóbbit az odaadó keresztyén szeretettel azonosítja, amelyet szembeállít a vágyból, tetszésből, önös érdekből összetevődő *erosszal* (emberi szeretettel). Barth kritikájában idézi Kierkegaard-t, mint aki már Nygren megelőzően megtette ezt az elválasztást, „*Mondom ezt A. Nygren konokságára tekintettel is, ahogyan az agape és eros közötti ellentétet, és újra meg újra az ellentétet hangoztatta. De mondom ezt tekintettel arra a felháborító bemutatásra, amelyet Kierkegaard a szeretet cselekedeteire szánt. Ha csak nem az a színté már rendőrkopói*

67. GOUWENS, D.: i.m., 195., „Kierkegaard’s understanding of love is not, as Barth charges, sheer abstract demand or imperative, but is based upon the concrete realization of love in the life of Christ.”

68. POLK, T.: i.m., 46., „Christ’s life of love has been pledged to be fully ours at the last.”

69. „*maieutiké tekhné*” azaz a bábáskodás művészete. Szókratész révén vált filozófiai szakkifejezéssé, ugyanis azt állította magáról, hogy az anyjához hasonlóan ő is a bábamesterséget gyakorolja, azaz kérdéseivel segédkezik a gondolatok, az igazság megszületésénél. Kierkegaard ilyen értelemben a nagy görög gondolkodó követőjének tekinti magát, és nem teológiai igazságokat akar megfogalmazni, hanem olvasóit akarja azokhoz elvezetni, a felismerésükben segíteni

70. Az Újszövetségben két kifejezéssel találkozunk, az egyik az *agapé* (*αγαπη*), a másik a *fileo* (*φιλεω*). Az utóbbi inkább a baráti vonzódást, a gondoskodó szeretetet jelenti. Az *agapé* jelentéstartalma nagyon tág, hozzátartozik a másik elfogadása, elismerése, az irányta megmutató tisztelet, a társ feltétel nélküli előnyben részesítése. A szeretetnek ezt a formáját a pszichológiai osztályozás *valódi*, *altruisztikus*, azaz *önzetlen szeretiként* írja le. A bibliai *agapé* abban különbözik a szeretetnek a világi pszichológia által leírt tökéletes formájától, hogy alanya sohasem tekintheti a szeretet cselekvését önérdemnek, hanem tetteivel túl kell utalnia önmagán, rá kell mutatnia Istenre, a szeretet eredeti forrására. Az Újszövetségben nem találkozunk az *eros* fogalmával, amely a szenvedélyes, a másikat kívánó szeretet leírására szolgál. A szeretet sokféleségének érzékeltetésében a dán nyelv, a magyarhoz hasonlóan valamivel gazdagabb számos idegen nyelvhez viszonyítva, mert különbséget tud tenni az erotikus töltetű *szerelem* (*Elskov*) és a szeretet (*Kjerlighed*) között. A továbbiakban a különbség érzékeltetésére az *agapét keresztyén szeretetnek*, az *erost testi szerelemnek* nevezzük.

71. NYGREN, Anders: *Agape and eros*, trans. Philip S. Watson, New York: Harper / Row, 1969.

szaglóérvék keltené a könyv olvasata nyomán a legerőteljesebb benyomást, amellyel a nem-keresztyén szeretetet az utolsó rejtekhelyéig üldözi, átvilágítja, rábizonyítja a semmisségét, bíró elé vezeti... Mélyen nyugtalanító, amit Kierkegaardnál észlelhetünk, hogy az ember éppen erre az ellentétre reflektálva szemmel láthatólag mily könnyen eltávolodhat a keresztyén szeretettől, és a másik, az erotikus szerelem ellenzésének ... fogságába eshet. Sőt mi több: az ember... milyen könnyen figyelmen kívül tudja hagyni és elködösíteni, hogy a keresztyén és a másfajta szeretet végső soron ... nem ugyanolyan méltósággal és hatalommal állnak egymással szemben, hanem, hogy emitt [agape] egy hatalmas és győzelmes, amott [eros] egy alárendelt és már csatavesztett emberi cselekedettel van dolgunk: egyszerűen azért, mert a keresztyén szeretet alapja Isten jósága és cselekedetei, míg a másik (alapja) az emberi romlottságban rejlik.”⁷²

Barth ez esetben is a bírálóat kíméletlen nagyítója alá helyezi Kierkegaard szeretet-könyvét, és újra lát, és láttat benne hibát. A „rendörköpói szaglóérvék” tragikomikus képet kelt életre az olvasóban, amelyben egy komor keresztyén életidegen módon üldözi mindazt, ami az evilági élet szépségét, Isten adta báját, kedvességét jelenti. A barthi ábrázolás szarkazmusa vetekszik azokkal a karikatúrákkal, amelyeket egykor a *Corsaren* bulvárlap közölt Kierkegaardról. Mi zavarja Barthot az eros üldözésében? Egyrészt nyilván az, hogy Isten nem akarja kivenni az övéit ebből a világból,⁷³ így egy teológusnak sincs joga száműzni a keresztyén életből a világban élés természetes tartozékait, így magát az erőt sem. Másrészt Barth Kierkegaard-kritikájánál többször is kiteszik, hogy valójában a dán szerző részéről elhangzó gondolatok hatásától fél, azaz nem öncélúan, a bírálóat kedvéért szólal meg. Így az agape és eros szembesítésének kényszeres ismételtetésében az a legkifogásolhatóbb, hogy azt az érzést kelti, mintha egyenrangú felek összemérése történe. Barth mint minden dualizmust, a szeretet dualista ábrázolását is azonnal elutasítja, hiszen a keresztyén szeretetet, amely Isten irántunk megmutató szerzetéből táplálkozik, nem szabad összemérni azzal a testi szerelemmel, amelynek a legtisztább módja sem mentes a büntől, mert az emberi bűnös természetből fakad.

Barth kritikája nem légből kapott, S. Walsh is elismeri, hogy Barth valóban rátapintott a Kierkegaard-i eros-agape dialektika egyik gyenge pontjára, ugyanis a dán gondol-

72. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2., 848-849. (kiemelés tőlem) „Ich sage auch das angesichts der Starrheit, in der A. Nygren auf den Gegensatz und immer wieder auf den Gegensatz von Eros und Agape gepocht hat. Ich sage es aber auch angesichts der aufregenden Darstellung, die S.Kierkegaard dem *Leben und Walten der Liebe* (1847) gewidmet hat. Wäre es doch nur nicht das fast *polizeiliche Spürsinn*, in welchem da die nicht-christliche Liebe bis in ihre letzten Schlupfwinkel hinein verfolgt, durchleuchtet, ihrer Nichtigkeit überführt und dem Richter zugeführt wird, die beim Lesen dieses Buches schließlich doch den stärksten Eindruck hinterläßt! ... Es ist aber tief beunruhigend, bei Kierkegaard wahrzunehmen, wie leicht man offenbar gerade beim Nachdenken über diesen Gegensatz selbst aus der christlichen Liebe herausgeraten, sich der anderen, der erotischen Liebe gegensätzlich ...verhaftet finden kann. Und mehr noch: wie leicht man...außer Acht lassen und verdunkeln kann, daß die christliche und die andere Liebe sich schließlich nicht in gleicher...Würde und Macht gegenüberstehen, sondern daß wir es hier [agape] eben mit einem überlegenen und siegreichen, dort [eros] mit einem unterlegenen und schon aus dem Feld geschlagenen menschlichen Tun zu schaffen haben: einfach darum, weil die christliche Liebe ihren Grund in dem guten Sein und Tun Gottes, die andere Liebe aber den ihrigen doch nur in des Menschen Verkehrtheit hat.“

73. Jn 17,15.

kodónál tényleg tapasztalható „bizonyos ambivalencia a természetes szerelem irányába”, ám bár Kierkegaard „*azt mondja, hogy a keresztyénség nem ellenkezik a természetes hajlammal mint olyan, csakis az abban rejlő önzőséggel, de azért ő úgy tűnik nem ismer fel semmiféle képességet a természetes szerelem részéről, hogy önzésmentesen szeressen.*”⁷⁴ Kierkegaard valóban nem zeng dicshimnuszokat az erosról, mert alapdefiníciója szerint nem lehet önzésmentes. Azonban megtalálja a módját annak, hogy a kétféle szeretetet elválasztó szakadékot eltüntesse, mégpedig azáltal, hogy hidat maga az *agape* kiterjesztése kovácsol a kettő közé. Barth nem észleli, hogy a kierkegaard *agape* győzedelmeskedik a kétféle szeretet szembeállításának dialektikájában. „*A keresztyén szeretet mint spirituális érték értelmezésénél, amely átvezet a mi normál szeretet kapcsolatunkba – inkább mint külön formája a szeretetnek –, Kierkegaard megmutatta nekünk a szeretet egységének, és az agape és eros, az emberi és isteni szeretet, az érzéki és lelki szere-tet/-lem közötti kettősség legyőzésének kifejezésformáját, a kettősséget, amelyet számos klasszikus gondolkodó táplált, valamint olyan újabb gondolkodó is mint Anders Nygren.*”⁷⁵

Kierkegaard az eros és az *agape* esetében csupán felsorakoztatja tényszerűen a különbségeket, igazi szembeállítását inkább a szeretet mibenlétének keresztyéni és világi értelmezése kapcsán eszközöl. „*A világi bölcsességnek az a véleménye, hogy a szeretet személyek közötti kapcsolat. A keresztyénség azt tanítja, hogy a szeretet: személy–Isten–személy közötti kapcsolat, ami azt jelenti, hogy Isten az összekötő kapocs / viszonyulás.*”⁷⁶ Az Isten mint összekötő kapocs / viszonyulás⁷⁷ gondolata teljesen összhangban van Kierkegaard korábbi írásainak az igazi énrre vonatkozó meghatározásaival. A személy egymagában sem képes igazi énné válni, ha mint a véges és végtelen különös szintézise Istennel nem kerül kapcsolatba..., ha azonban ez megtörténik, akkor képes lesz mindarra, amit egy hívő embernek tennie kell, így a keresztyéni szeretet cselekvésére is.⁷⁸ Ilyenként az *agape* gyakorlásának kérdése is visszavezethető Kierkegaard hitfelfogására. A visszakapcsolás kissé bonyolult, de a szerző félreértését és félremagyarázását csakis így kerülhetjük el. Kierkegaard megértése sokszor türelemjáték, és bizonyos értelemben kész *szeretet cselekedet*, de nem eredmény-

74. WALSH, Silvia: *Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard*, in: *The Grammar of the Heart*, ed. Bell, 248. „a certain ambivalence toward natural love”, ... „says that Christianity is not opposed to natural inclination as such, only to the selfishness in it, yet he does not seem to recognize any ability on the part of natural love to love unselfishly.” (kiemelés tőlem)

75. WALSH, S. i.m. 248. “By interpreting Christian love as a spiritual quality that is brought to our normal love relations rather than as a separate form of love, Kierkegaard show us a way of affirming the *unity of love* and of *overcoming the dichotomy* between eros and *agape*, human and divine love, sensuous and spiritual love, that has been fostered by much classical thought as well as by such recent thinkers as Anders Nygren.” (kiemelés tőlem)

76. KIERKEGAARD, S.A.: *Works of Love*, New Jersey, Princeton University Press, 1995, 106-107, (SV IX 104): “Wordly wisdom is of the opinion that love is a relationship between persons. Christianity teaches that love is a relationship between: person – God – person, that is, that God is the *middle term*.”

77. A dán *Mellembestemmelsen* (lásd: *Kjerlighedens Gjerninger*, 111) magyartítása nehéz feladat, pillanatnyilag még nincs hivatalos fordítása, így a fenti forma csupán egy a lehetőségek közül (németül: *Zwischenbestimmung*, lásd: *Der Liebe Tun*, 119)

78. Az igazi én megvalósulásának mikéntjét a *Halálos betegségben* részletesen kifejti.

telen munka, hiszen akiknek ez sikerült, mind csodálatos felismerésekkel gazdagodtak. Gouwens például egyrészt meglátja a két gondolkodó közti hasonlóságot, amely ismételtten arra emlékezteti az utókort, hogy Kierkegaard teljes mértékben betagozódik a klasszikus nyugati teológiai hagyományba. Másrészt beigazolódnak előtte, hogy a keresztyén szeretet Kierkegaard értelmezésében egy egyesítő szeretet, amely mindenfajta szeretetet képes felülírni és átminősíteni.

Kierkegaardnál „az Agape Isten szeretetéből bontakozik ki, bizonyos értelemben hasonló (habár nem teljesen azonos) úton, ahogyan Barth a törvényt Jézus Krisztus evangéliumára alapozta. A Szeretet cselekedetei megértésének szempontjából döntő az emberi szeretet isteni alapja, Isten szeretete hasonló egy »rejtett forráshoz«, amely táplál egy csendes tavat.⁷⁹ ... »A szeretet a törvény betöltése« (Róm 13,10) című fejezetben, Kierkegaard alkalmazza a törvény – evangélium megkülönböztetést, de ha Istent úgy tekintjük, mint »összekötő kapocs/viszonyulás«, amely összeköt két személyt a szeretetben, ez megnyitja a természeti szeretetnek olyan távlatát, amelyben barátok és szeretők nemcsak a saját szükségletük és kívánságaik szerint tekintenek egymásra, hanem úgy is mint felebarátra, Istentől átölelve, és arra készítve, hogy visszatérjenek szeretetükkel Istenhez.”⁸⁰

Kierkegaard cselekvő Istent ismert meg olvasójával, azt az Istent, aki a vele kapcsolatba kerülő ember számára örök készlet. Az Istennel, az összekötő viszonyulással kapcsolatba kerülő ember egész élete metamorfózison megy keresztül, nemcsak kognitív szinten tanulja meg a szerető Isten példáján, hogy mi a különbség az eros és agape között, de megtanulja cselekedni is az önzés nélküli szeretetet. Isten (és következőképpen a szeretet), formálja a szeretet kapcsolatok valódi tárgyát pontosan annak a viszonynak a közép-pontba helyezésével, amelyben egymást segítik megtanulni – a kapcsolatban és rajta keresztül – inkább szeretni mint vágyakozni a szeretetre.”⁸¹ Kierkegaard olyannak láttatja a keresztyén szeretet tetteit, mint amelyek nem öncélúak, sem nem mások tetszését célozzák, hanem Istenre mutatnak. Véleménye szerint a legszebb emberi cselekedetek is a hiábavalóság jegyében fogantak, ha nem képesek túltulni önmagukon. Az Istenre figyelés, a tőle eltanult agapé ugyanakkor átölelő szeretet is, mert mindenféle szeretet-megnyilvánulást és viszonyulást képes összefogni és átminősíteni.

79. Vö. KIERKEGAARD, S.A.: *Works of Love*, 10.

80. GOUWENS, D.: i.m., 191. “Agape arises from the love of God, in a manner similar (albeit not identical with) the way that Barth grounds law and gospel in Jesus Christ. Crucial to understanding *Works of Love* is the divine basis for human love; God’s love is likened to the hidden ‘springs’ that feed a quiet lake. (WL, 10, SV IX 14)...In his chapter on ‘love is the fulfilling of the law’ (Romans 13:10), Kierkegaard employs the usual ‘law–gospel’ distinction, but, when God is seen as the ‘middle term’ relating two persons in love, this sets a perspective on natural love in which friends and lovers see one another not only in their individual needs and preferences, but also as neighbor, embraced by God, and as determined to return their love to God.”

81. WALSH, S.: i.m., 237, “from the proper object of love relations precisely by putting the focus of those relations on helping one another learn to love rather than seek to be loved in and through the relation”.

3. Pozitív bíráló, a hatások nyomában

Tagadhatatlan, hogy a *Kirchliche Dogmatik*ban és a vele egy időben keletkezett írásokban Barth Kierkegaard nevét elsősorban negatív értelemben említi, azonban ellenpéldákat is találunk. Kierkegaard gondolatainak hatása át meg átszövi a barthi életművet, de ezeket szinte lehetetlen ujjhegyre szedni. Lehetetlen egyrészt, mert gondolatainak nagy hányada valójában a több évezredes teológiai és filozófiai hagyomány rendhagyó megisméltése, s nehéz volna megmondani, hogy Barth tőle vagy más forrásokból hallotta-e azokat. Lehetetlen másrészt, mert a gondolatai sokszor leheletnyi finomsággal vegyülnek bele a barthi gondolatokba, és többé nem lehet beazonosítani őket. Ezzel az utóbbi jelenséggel kapcsolatos a fejezetcímben is megjelenő utalás a „*csipetnyi fahéjra*”. Barth 1922-es írásában⁸² idézi Kierkegaard egyik érdekes írásának alábbi részletét: „*Óh a világ vezetése rémséges nagy háztartás, grandiózus kép. Hiszen úgy tesz a mester, az Isten az égben, mint a szakácsnő vagy a festőművész, azt mondja: ide kell még bele csipetnyi fahéj, icipici pirost kell még rávinni. Mi nem tudjuk felfogni miért, mi alig látjuk, fokozatosan feloldódik egy csipetnyi fahéj az egészben, de Isten tudja miért... Ezek a korrektívumok [kiigazítások]. Szerencsétlen tévedés, ha az, akit csak a kiigazítás elvégzésére használtak, türelmetlenné válik, és a korrektívet mások számára normatívvá akarja tenni, ez minden összezavarására irányuló próbálkozás.*”⁸³ A korrektívum kifejezést Barth előszeretettel alkalmazza a mindenkori teológusra. Az alkotó ember számára a legtöbb, ami elérhető, hogy ilyen *kiigazítás*á váljék Isten gondviselő kezében. Természetesen a „*csipetnyi fahéj*”, vagy az „*ecsetvonásnyi pirost*” szemléletes képe jó adag iróniát rejt, amellyel Kierkegaard a hegeli hatalmas filozófiai rendszerre, és még inkább a kortárs teológusok spekulatív írásaira gondolt. Barth is átveszi ezt a gondolatot, az a helyzet paradoxona, hogy saját életműve méreteiben nagyobb *kiigazítás*á sikeredett. Nagy elődjére vonatkoztatva saját pályája végéhez közeledve ismét felidézi az előbbi képet: „*Az ő tanítása, – ahogyan egykor maga mondta –, »egy csipetnyi fahéj« az ételben, de nem maga az eledel.*”⁸⁴

Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül lássuk néhány foszlányát a kierkegaardi korrektívumnak. A dogmatikája Isten kijelentett Igéjével foglalkozó fejezetében, és egyik hasonló témájú írásában⁸⁵ mondanivalója alátámasztásaként idézi Kierkegaardnak *Az apos-*

82. BARTH, Karl: *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 1922 in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922–1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 68.

83. KIERKEGAARD: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833-1855 im Auszug*, übers. Und herg. von H. Gottsched, Jena/Leipzig 1905, 99, „O, die Weltleitung ist eine ungeheuerere Haushaltung, ein grandioses Gemälde. Doch machts der Meister, Gott in den Himmeln, wie die Köchin und der Künstler, er sagt: Da muß noch ein kleines bißchen Zimt hinein, ein kleines bißchen Rot angebracht werden. Wir begreifen nicht, warum, wir sehen es kaum, in dem Grade verschwindet ein kleines bißchen Zimt im Ganzen, aber Gott weiß, warum... Das sind die Korrektive. Ein unseliger Irrtum ist es, wenn nur der, welcher zum Anbringen des Korrektivs gebraucht wird, ungeduldig wird und das Korrektiv zum Normativ für die anderen machen will, das ist ein Versuch, alles zu verwirren.” (kiemelés tőlem).

84. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963), 342. „Seine Lehre ist, wie er selbst einmal gesagt hat, »ein bißchen Zimt« zur Speise, nicht aber die Speise selbst.”

85. Vö. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1., 115. és BARTH, Karl: *Menschenwort und Gotteswort in der*

tol és a zseni közti különbségről⁸⁶ című írását. Egyetért vele abban, hogy tévedés, ha az apostolt zseninek tekintik. Kierkegaard megkülönböztetésének lényege, hogy míg a zseni önmagában hordozza alkotásának, művének alapját, addig az apostol belső értékei teljesen közömbösek, mert megbízatása, és az általa hordozott üzenet is kívülről érkezik.⁸⁷ Az apostolt a követhet hasonlítja, akinek voltaképpen semmi köze sincs a hordozott üzenethez, az elért eredmény, például a megbékélés nem az ő érdeme, hanem a megbízójáé. Barth az Igét hordozó, továbbadó szerep szemléltetésére nem véletlenül idézi meg a Kierkegaard-i hivatkozás mellé Grünewald Keresztelő Jánosról szóló képét, amelyen szinte irracionálisan hosszú mutatóujja teljes mértékben Jézusra irányítja a figyelmet. Mindebben ismételtén visszacseng az Isten és az ember közti elegyíthetetlen különbség gondolata.

Barth a kierkegaardi gondolatok mellett a terminológiáját is szívesen átvette, sőt, ennek a szóhasználatnak ő volt a leghatásosabb továbbvivője.⁸⁸ Sokat bírálta a Szeretet cselekedeteit, de érdekes módon a „die Taten der Liebe” szófordulat visszacseng írásaiban.⁸⁹

A hatások kinyomozásának vége fele érdemes ismét Barthot megszólaltatni. A koppenhágai beszédben őszinte tisztelettel és szeretettel idézi fel azt a hatást, amelyet közel fél évszázaddal korábban jelentett számukra a dán nép nagy szülőtte: „Kierkegaardban különös erővel vonzott, lelkesített és tanított bennünket az, hogy szinte hihetetlen elmeállással választotta ki az igazi problémákat, amelyekre azután éles fényt vetített. Ráébredtünk arra, hogy Isten és ember közötti minőségi ellentétet a spekulációk elvizenyősítik, felismertük [a régi teológiáról], hogy esztétikai szinten hatástalanította az evangélium abszolút erejű követeléseit, s lehetlenné tette azt a szükséges lépést, amely arra képesítene bennünket, hogy megfeleljünk az evangéliumnak. Röviden: Kierkegaard megtanított bennünket arra, hogy ne tegyük erőtlenné a Biblia hirdetését, ne süllyedjünk bele egy túl olcsó kereszténységbe, környezetünk hűvösen egyházias teológiájába, amelytől kezdetben magunk sem voltunk mentesek.”⁹⁰ Az ominózus nyilatkozatot követően jelent meg McKinnon tanulmánya Barth és Kierkegaard kapcsolatáról, amelyben inkább elmarasztalóan nyilatkozik a nagy német teológusról. Barthenak egyik 1967-ben kelt levele úgy kapcsolódik az előbbi tanulmányhoz, hogy levelezőtársa, Martin Rumscheidt ennek a lefordítására készül. 1970-ben meg is jelenik németül az *Evangelische Theologie*-ban. Barth már nem érte meg ennek közlését. Levele szinte úgy hat, mint afféle határozott búcsúvétel a nagy dán elődtől, s egyúttal bizonyos tévhitek eloszlatása.

Christlichen Predigt, 1924, 1922 in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922–1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 442.

86. KIERKEGAARD, S.A.: *Über den unterschied zwieschen einem Apostel und Genie* (1847).

87. Vö. SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák IV.*, Sárospatak, 2000, 95–117. – A magyar nyelvű Kierkegaard-szakirodalomban egyedülálló, hogy a dán gondolkodó kevésbé ismert írását, az 1847-ben írt *A különbség géniusz és apostol között* címűt is ismerteti. A sárospataki professzor filozófiatörténetének külön érdeme, hogy a tárgyilagos ismertetésen túl fontos didaktikai alapelvet is érvényesít. Rákérdez, és felel arra, hogy a leendő lelkészek, egyházi munkások mit tanulhatnak Kierkegaardtól.

88. Paradoxon, végtelen minőségi különbség, a hit skandallum-jellege stb.

89. Lásd: BARTH, Karl: *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1925–1930)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990, 291.

90. BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963) 337–342, magyar idézet: Dévény, 238.

Barth így nyilatkozik fordítójának: „»Kierkegaard-ellenző« ma annyira sem vagyok, mint valaha is voltam. Sohasem – még a »Rómaiaknak írt levél kommentárjában« sem – voltam igazi Kierkegaard-barát, még kevésbé »Kierkegaard-rajongó«.” A továbbiakban azzal folytatja, hogy valóban hallgatója volt Kierkegaard szavának, de utána „boldogan mentem tovább a saját teológiai utamon.” Végül megismétli a korábbi állítását, hogy jaj azoknak, akik sohasem mennek tovább, mert képtelenek kiszabadulni a dán gondolkodó bűvköréből.⁹¹

4. Következtetések

Barth a *Kirchliche Dogmatik* elején azok közé a gondolkodók közé sorolja a nagy dán író, akik: „keresztységükben saját koruk gyermekei voltak, de a hit bizonyos vetületeiben túlmutattak rajta.”⁹² Barth jó ismerője a 19. századnak, hiszen behatóan tanulmányozta, véleménye részben helytálló, de adósunk marad megállapításának bővebb kifejtésével. Kierkegaard-t elsősorban retorikája, és mondandójának célirányossága szempontjából kell 19. századi gondolkodónak tekinteni, egyébként nem. Egy életen át szenvedélyes párbeszédet folytat egy különös célcsoporttal, a dán aranykor teológusaival, értelmiségi elitjével, akik nem értették szavát, és sajnos a párbeszédbe ténylegesen csak akkor kapcsolódtak be (lásd. Pillanat affér⁹³), amikor az indulatok hevétől teljesen eltorzult a kommunikáció, és párbeszéd helyett kölcsönös szitokká parlagiasodott. A kortársak felé irányuló életmű első szakaszában is torzulást okoz a hallgatóság értetlensége, alkalmanként hallgatásba burkolódzó elhatárolódása, ugyanis ebben gyökereznek Kierkegaard írásainak retorikai értelemben vett torzulásai, a nagy hangsúlyeltolódások. Kierkegaard bizonyos teológiai tételeket valóban csak érintőlegesen említ, míg más kérdéseket a hallgatóságra szab, és agyonhangsúlyoz, felnagyít. Ez a retorikai sajátosság valóban visszautalja Kierkegaard-t a 19. századba, mert gondolatainak relevanciája elsősorban a kortárs közegben gyökerezik.

Barth és Kierkegaard rokon lelkek olyan értelemben, hogy különös érzékenységgel ismerik fel koruk igényeit, és mindketten heves kirohanásokkal, gondolatlavinákkal, vagy egy egyszerű „Nein” szócskával figyelmeztetik kortársaikat a szakadékra, az életveszélyre. Amikor Barth szinte jelentéktelenségig fokozza Kierkegaard értékét, azzal a félmondattal, hogy „bizonyos értelemben túlutal korán”, amelyet úgy is értelmezhetünk, hogy csak ennyi..., vajon nem valami olyasmit tesz, mint amit Kierkegaard Hegellel? A húszas évek újreformátori irányzatából szétágazó teológiai gondolkodás törésvonalai – a teológiai egzisztencializmus, a megújuló kegyességi mozgalmak, stb. – mentén kialakuló Kierkegaard-kritika kísértetiesen emlékeztet a dán zseni Hegel-kritikájának természet-

91. BARTH, Karl: *Briefe 1961–1968*, Theologischer Verlag, Zürich, 440. – „»Kierkegaard-Gegner« bin ich heute so wenig, wie ich es früher jemals war. Ich war aber eigentlich auch nie – nicht einmal im »Römerbrief« – ein regelrechter Kierkegaard-Freund, geschweige »Kierkegaard-Enthusiast«... [...] ...,und bib ich dann fröhlich auf meinem theologischen Weg weitergegangen.”

92. BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, I./2, 250.: „in ihrem Christentum Kinder ihrer Zeit sind, aber auf gewissen Seiten des Glaubens über sie hinausführen”

93. Élete legutolsó szakaszban az *Øieblikket* (*A pillanat*) című, saját maga által kiadott lap tíz számában közli nyomdafestéket egyre kevésbé tűrő gondolatait az öt megalázó, kigúnyoló kortársakkal.

rajzára. Több kutató feltételezi, hogy Barth csak felületesen, esetleg másodkézből ismerte Kierkegaard-t, de ez nem valószínű. Az idézetek nagy száma még nem mond ellent a fenti feltételezésnek, de az idézetek jellege annál inkább. Barth nem csak a mások által is gyakran idézett gondolatokat érinti írásaiban, de gyakran egészen különös, csak a teljes életmű, vagy legalábbis tetemes részének olvasása kapcsán megtalálható kérdésekben is jártas. Leveleiben is többször beszámol arról, hogy épp Kierkegaard-t olvassa. Legalább olyan jól ismeri Kierkegaard-t, a megbíráltat, mint amaz Hegelt, azaz saját bírálatának fő célpontját.

A fentiek összegzéséeként állíthatjuk, hogy a Kierkegaardnak címzett barthi kritikák többségükben nem a dán gondolkodónak szólnak, hanem saját kortársainak, ahogyan az egykori Hegel-kritika is elsősorban a dán hegelianusokra acsarkodott. Barth néha burkoltan, egészen félreérthetően céloz kortársaira a kierkegaardi idézetek álcája alatt, máskor egészen nyíltan kimondja, hogy kikre gondol. Heves kirohanásaiban valójában a mindenkori nagy pedagógusok félelme szólal meg. Barth félti azokat, akiket megszólít, hogy ne térjenek tévútra a dán gondolkodó félreértése kapcsán. Bírálja a Kierkegaardra hivatkozó pietizmusban gyökerező egzisztencializmust,⁹⁴ és arra int, hogy nem szabad mitológizálni az evangéliumot sem Lutherre, sem Kierkegaardra hivatkozva.⁹⁵ Felesleges nevéket említeni, hiszen mindenki kórusban tudná néven nevezni a pályatársakat, akik felé igazából irányul a bírálatok ágyúcsöve. A jelen számára a barthi életműnek ez a titka elsősorban azért fontos, hogy senki se marasztalja el Kierkegaard-t összefüggéseiből kiragadott Barth idézetekkel.

Bibliográfia

a. Elsődleges irodalom

- KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Gesammelte Werke*, E. Hirsch – H. Gerdes (szerk), Gütersloh (Gütersloher Taschenbücher), 1979–1985.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Félelem és reszketés (Frygt og Bæven)*, ford. Rác Péter, Európa, Budapest, 1986.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Filozófiai morzsák (Philosophiske Smuler)*, ford. Hidas Zoltán, Göncöl, Budapest, 1997.
- KIERKEGAARD, S.A.: *A halálos betegség (Sygdommen til Døden)*, ford. Rác Péter, Göncöl, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Az ismétlés (Gjentagelsen)*, ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán, L'Harmattan, Budapest, 2008
- KIERKEGAARD, S.A.: *A keresztény hit iskolája (Indøvelse i Christendom)*, Hidas Zoltán, Atlantisz, Budapest, 1998.

94. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 165. 828.

95. BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 381.

- KIERKEGAARD, S.A.: *Önvizsgálat. Ajánlva a kortársaknak és Isten változatlansága (Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet és Guds Uforanderlighed)*, ford. Szeberényi Lajos, Új Mandátum, hn., én.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Szerzői tevékenységről (Om Min Forfatter-Virksomhed)*, ford. Hidas Zoltán, Latin Betűk, Debrecen, 2000.
- KIERKEGAARD, S.A.: *A szorongás fogalma (Begyebet Angest)*, ford. Rác Péter, Göncöl, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Vagy-vagy (Enter-Eller)*, ford. Dani Tivadar, Osiris-Századvég, Budapest, 1994, 2. kiad.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Berlini Töredék*, ford. Gyenge Zoltán, Osiris – GOND-CURA Alapítvány, Budapest, 2001

- idegen nyelven idézett Kierkegaard művek:

- KIERKEGAARD, S.A.: *Kjerlighedens Gjerninger, SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER 9*, (Redaktion: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, og Alaštair McKinnon) Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København, 2004.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Works of Love*, New Jersey, Princeton University Press, 1995.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Der Liebe Tun*, Eugen Diederich Verlag, Düsseldorf/Köln, 1966.
- KIERKEGAARD, S.A.: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug*, übers. Und hersg. von H. Gottsched, Jena/Leipzig 1905.

b. Másodlagos irodalom

- BARTH, Karl: *Dank und Reverenz*, in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963) 337–342, angolul *Thank You and a Bow – Kierkegaard's Reveille*, in: *Fragments Grave and Gay*, ed. Martin Rumscheidt, London and Glasgow: Collins/Fontana, 1971.
- BARTH, Karl: *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Hermann, 1925* in: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922–1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 545–604.
- BARTH, Karl: *FIDES QUAERENS INTELLECTUM — Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms – 1931*, Hrsg. Von Jüngel, Eberhard / Dalferth (3. Auflage 2002)
- BARTH, Karl: *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche*, In: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1925–1930)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 215–296.
- BARTH, Karl: *Das Halten der Gebote*, In: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1925–1930)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 99–140.
- BARTH, Karl: *Kierkegaard and the Theologians*, trans. H. Martin Rumscheidt, in: *Canadian Journal of Theology* 13 (1967).

- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik, I/1., I/2., IV/1., IV/3.*, Theologischer Verlag, Zürich
- BARTH, Karl: *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 1922. In: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 65–98.
- BARTH, Karl: *Menschenwort und Gotteswort in der Christlichen Predigt*, 1924, In: *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. 426-458.
- BARTH, Karl: *Römerbrief*, (1922), Zürich, 1989.
- BARTH, Karl: *Wort Gottes und die Theologie*, 1924.
- BARTH, Karl, THUNEYSEN, Eduard: *Briefwechsel 1913 - 1921, 1921 - 1930*; hrsg. von Eduard Thurneyesen (2 Bände); Zürich (CH), Theologischer Verlag 1971 - 1978.
- BARTH, Karl: *Briefe 1961-1968*, Theologischer Verlag, Zürich.
- BEINTKER Michael: *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1987.
- BOHLIN, D. Torsten: *Glaube und Offenbarung – Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie*. Berlin, Furchen-Verlag, 1928.
- BRANDSTEIN Béla: *Kierkegaard*, Kairosz Kiadó, 2005.
- CZAKÓ István: *Hit és egzisztencia – Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan, 2001.
- DÉVÉNYI István: *Søren Kierkegaard. Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő*, 2003.
- GOUWENS, David: *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, 1996.
- KONCZ Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*, Debrecen, 1938.
- MARTENS, Paul: *You Shall Love: Kant, Kierkegaard, and the Interpretation of Matthew 22:39*, in: *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*, IKC 16, ed. by. Robert L. Perkins, Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 1999. 57–79.
- MCKINNON, Alistair: *Barths Verhältnis zu Kierkegaard*, in: *Evangelische Theologie* hg. Ernst Wolf und Jürgen Moltmann, Band. 30 (1970). 57–69.
- NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó, 1999 (1936).
- NYGREN, Anders: *Agape and eros*, trans. Philip S. Watson, New York: Harper / Row, 1969.
- POLK, Timothy Houston: *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith* (Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 1997.
- RAE, Murray: *Kierkegaard, Barth, and Bonhoeffer: Conceptions of the Relation between Grace and Works*, in: *International Kierkegaard Commentary For Self-Examination and Judge for Yourself!*, IKC

- 21, ed. by. Robert L. Perkins, Macon, Georgia, USA, Mercer University Press, 2002. 143–169.
- RUTTENBECK, Walter: *Søren Kierkegaard der Christliche Denker und sein Werk*. Berlin, Trowitzsch&Sohn, 1929.
- SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák IV.*, Sárospatak, 2000
- SESZTOV, Lev: *Kierkegaard, a vallásfilozófus*, In: *Teremtés a Semmiből*, Osiris kiadó, Budapest, 1999.
- SPONHEIM, Paul: *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, New York and Evanston, Harper and Row, Publishers, 1968.
- STEWART, Jon: *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, University Press, Cambridge, 2003.
- SZŰCS, Ferenc: *A XX. századi teológia kezdetei és Kierkegaard*, In: *Kierkegaard Budapesten*, szerkesztette: Nagy András, Fekete Sas kiadó, Budapest, 1994. 304–311.
- TAVASZY Sándor: *A dialektikai theologia problémája és problémái*. Kolozsvár, 1929.
- TÖRÖK István: *Barth Károly teológiájának a kezdetei – Pápa*, 1931.
- WALSH, Silvia: *Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard's Thought*, In: *The Grammar of the Heart: Thinking with Kierkegaard and Wittgenstein*. ed. R. Bell, Harper/ Row, San Francisco, 1988. 234–256.
- *Életrajzok, korrajzok*
- BRANDES, Georg: *Søren Kierkegaard. Eine kritische Darstellung*, Reclam-Verlag, Leipzig, 1992 (1877).
- GARFF, Joakim: *SAK Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz*. Jelenkor kiadó, Pécs, 2004.
- KIRMMSE, Bruce H.: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

Visky S. Béla:

Being a Whole Person in a Broken World¹

The spiritual atmosphere can be pure and impure, life nourishing or stifling. The physical atmosphere can also be pure or polluted, life nourishing or stifling. In this context *pure air* means the abundance of man's physical living conditions, the pureness and the absence of harm in the whole ecological system, ensuring man's living space. It also means the balance, which has to exist between the food- and energy resources of our planet for the daily needs of its 7 billion inhabitants. There is a highly tense struggle going on for clean air, habitable earth in ecological as well as economic aspects. Our thesis: it is significant in which spiritual medium this battle takes place. The mere spiritual medium can contribute towards the solution of the problems, which the more and more polluted physical and economic climate brings about. But a polluted spiritual medium, created by man who wants to gauge things according to his own rules where his behavior is decided by narcissistic hunger for power and profit, by the rigors of his awareness of being mortal, can only worsen the ecological and economic disasters. What, now, are our most pressing troubles? The first part of my lecture will briefly list them on the basis of research results of highly qualified experts and international organizations, who are most knowledgeable in this field. In the 2nd part we will look for an answer to the question. What does the purity of the spiritual medium mean and to what extent does the living hope of the gospel contribute to this purity, the hope, which is visible even in situations without any prospects and which can wait: seeing one's neighbor in the light of the risen Christ, expecting the reality of a new heaven and a new earth – and not doom. And what man expects will also decide with what and how he will fill the time of waiting. A theological-believing consideration of the energy crisis may not be able to overcome it, but it can deal with the ailing individual who is called to deal with the energy crisis. By the way, the communities, which are organized on that basis, have the ability to render aid to those who were left alone with their troubles thus increasing their chances of surviving.

Keywords: ecology, Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC, economic crisis, peak-oil theory, polluted and safe spiritual medium, Christian attitude, the practical relevance of waiting for a new earth and new heaven.

Coming from many countries with different religious, cultural, economic and political contexts you represent a diversity, which is actually a twofold reality. It is of consequence in which atmosphere, which spiritual realm the different values, yearnings, dreams and powers meet. In the realm of faith, hope and love, diversity means above all riches, blessing, such mildness and goodness, which completes a part of the other's reality. But there is also another medium: the realm of denying the values and life as nihilism, the realm of hopelessness and hate. If you transfer the various values, yearnings, dreams and powers to this

1. Paper submitted on the 39th congress of the *International Ecumenical Conference* organized by the IEF (International Ecumenical Fellowship) in Cluj-Napoca (Romania), on the 31st of June 2009. The topic of the conference was: *A New Heaven and a New Earth*.

stifling atmosphere, it becomes apparent that being different no longer means riches and blessing but adversity and enmity, battle for survival, a subtle way of making the wolves' instincts legitimate. The biblical vision of *a new heaven and a new earth* means the reality of the first life-giving medium, the realm of God, already now – on the old earth under the old sky. It is a privilege that we can meet in this country today.

However, the spiritual atmosphere can be pure and impure, life nourishing or stifling.

The physical atmosphere can also be pure or polluted, life nourishing or stifling. In this context *pure air* means the abundance of man's physical living conditions, the pureness and the absence of harm in the whole ecological system, ensuring man's living space. It also means the balance, which has to exist between the food- and energy resources of our planet for the daily needs of its 7 billion inhabitants. There is a highly tense struggle going on for clean air, habitable earth in ecological as well as economic aspects.

Our thesis: it is significant in which spiritual medium this battle takes place. The mere spiritual medium can contribute towards the solution of the problems, which the more and more polluted physical and economic climate brings about. But a polluted spiritual medium, created by man who wants to gauge things according to his own rules where his behaviour is decided by narcissistic hunger for power and profit, by the rigors of his awareness of being mortal, can only worsen the ecological and economic disasters.

What, now, are our most pressing troubles?

The first part of my lecture will briefly list them on the basis of research results of highly qualified experts and international organizations, who are most knowledgeable in this field. In the 2nd part we will look for an answer to the question.

What does the purity of the spiritual medium mean and to what extent does the living hope of the gospel contribute to this purity? The hope, which is visible even in situations without any prospects and which can wait: seeing one's neighbour in the light of the risen Christ, expecting the reality of a new heaven and a new earth – and not doom. And what man expects will also decide with what and how he will fill the time of waiting. A theological-believing consideration of the energy crisis may not be able to overcome it, but it can deal with the ailing individual who is called to deal with the energy crisis. By the way, the organizations, which are organized on that basis, have the ability to render aid to those who were left alone with their troubles thus increasing their chances of surviving.

I.

Many responsible researchers of our time agree that mankind today is confronted by two questions affecting the whole planet and its entire population, one is global warming, the other one is the energy crisis involving the entire planet, both can have long term and disastrous consequences, if mankind cannot find an answer with a clear head and pure soul.

What is it all about? In the last third of the 20th century many scientists became aware of a minor warming of the earth's atmosphere, then only discernible on their gauging equipment. In the 1980s the debate was basically about whether such global warming

actually existed, and if so, was it obvious to maintain that it was a consequence of pollution by modern industrial civilization. Years ago the ONU a governmental committee (Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC), which had to observe the change in climate, asked researchers to compile the various scientific results in order to reach applicable conclusions. Already in 1995 the results of research pointed out, that global warming had increased to a dangerous level, their only reason being the activities of man. In their last report of November 2007 they said it was *very probable* that the increase in the average temperature of the planet was *due to the gas emanations causing the greenhouse effect* since the middle of the 20th century. *Very probable* in scientific usage means something that could be verified with an accuracy of about 90%. The emanations of carbo dioxide stemming from fossil energies like oil, gases and coal also cause warming, which appears to be only to a small degree. On an average we are talking about an increase of 0,6 degree Celsius, which is predicted to reach 2,5 degrees Celsius by the end of the 21st century. Earths ecological system reacts to this increase in temperature caused by industrial emissions, barely perceptible to the human organism, by gradually losing its delicate balance. The present global warming has already brought about terrible changes. We would like to mention some of them:

- The circulation of precipitation has been acutely disturbed. The extent of droughts and floods has drastically increased, because warm air can absorb much more humidity than cold air;
- this immediately causes a rise of insurance expenses;
- mosquitoes causing malaria can populate new areas thus extending the area where malaria and tropical flue can spread;
- coral reefs and woods die;
- by the end of September 2007 it was noticed that the ice covering the north part of the Atlantic Ocean had shrunk by 25 %, by summer 2008 so much of it had melted that the northwest passage and northeast passage opened, so the north pole could be surrounded by ship in open water;
- the disappearance of the northern sheet of ice is not only terrible because it shows the fast progress of global warming, but also because the old white ice reflected 80 % of the sunrays back into space, whereas the new blue watersurface absorbs 80% of the sun rays;
- the huge supplies of methane gas until now hidden away in the soil under the coat of ice, now escapes into the atmosphere causing a greenhouse effect much worse than carbon dioxide;
- new infrastructure has to be developed (due to the rising sea-level);
- a renowned British economy expert Nicholas Ster, has arrived at the conclusion that sooner or later the change in climate would cause costs amounting to both world wars and the great economy crisis combined;
- it is generally known, that in spite of its small amount the CO₂ greenhouse gas effectively prevents radiating warmth into space;

- one third of all forms of life on earth may become extinct, if the temperature increases by 2 degrees, an incredible toll on the ecological system of our planet, even endangering mankind's survival;
- global warming endangers the water supplies of the big cities (i.e. the water supplies of Sidney will only suffice for another 2 years, because during the past 2 years only 45 % of the usual rainfall had been preserved;
- persistent droughts have led to diminishing the world's grain supplies from 100 days in 1986 to an amount of 40–50 days;
- a collapse of the Amazon region will happen in the years 2050–2070, if the extent of present air pollution is not reduced;

Further factors which add to the burden of air pollution and the energy crisis:

Economic inequality:

- 99% of the earth's energy and generally of all material goods are owned by 30 % of the world's population, whereas the remaining 70 % barely subsists on the remaining 1 %! 1 % of the inhabitants of the United States own a larger fortune than the combined possessions of 95 % of the population there.
- In the meantime more people suffer from hunger than ever before. According to the latest reports (2009) of ONU (FAO) the organization for food and agriculture their number approaches 1 billion 200 millions. That means that every 6th person lacks appropriate quantity and quality food.
- The world's population grows daily by a quarter of a million, the lack of food will cause greater and greater problems year by year.
- The problem of international terrorism.

Rajendra Pachauri, the Indian environment researcher who together with Al Gore received the Nobel prize for peace in 2007 declared that if no radical reforms are stipulated by 2012 the changes to the ecological system will get out of control irrevocably. The NASA scientist James Hansen who was one of the first to draw our attention to the change in climate at the end of the 80s, thinks that we have to stop burning fossil energy resources by 2030, because they pollute the world and will come to an end in the foreseeable future.

The scientist Zsolt Hetesi who comes to the same result as regards possible developments – wars, famines, epidemics, extinction of a large part of mankind, speaks in a well documented manner about the peak oil theory, i.e. the fossil raw materials of the earth having reached their peak in 2008 and 2009, necessarily causing their supply to diminish more and more. Accordingly our complete modern civilization, relying on these energies will suffer dramatic regression – if the use of green energy does not succeed. Since this is very probable, the disappearance of the comforts of civilization will be followed by the disappearance of food supplies. Battles about the resources will ensue, and as always the incredible tensions of mankind will break out in wars once again, followed by epidemics, hunger and death for one third of mankind. Apocalyptic scenarios can be deemed possible for the 21st century. He writes in this context: *For the people of today it is difficult to grasp how critical the situation is, in what difficulties we have put ourselves as a consequence of our life style*

and our efforts to maintain this. Our generation will live to see the collapse of the artificial world, which progresses at increasing speed. If the reader was born after 1960 (s)he has a good chance of seeing his or her life ended by violence, epidemic or hunger.

Today oil supplies 40 % of our electricity i.e. 90 % of our transport fuel. By this we can see that serious disruptions in supply can be expected in the event of a lack of oil. According to his statement, industrial society will end by the year 2030 and the production of energy will go back to the level it was at in 1930, if not further.

The use of renewable green resources (hydrogen, wind and sun) will not solve the problem according to this prognosis. These can only make up 1–2 % of production which is simply inadequate. There is not sufficient time for so much development nor enough traditional energy resources from old sources in order to at least ensure 10 % of current production. Just one example: In Germany we have the largest wind power system in the EU, but the energy derived in this way cannot even cover the growth in energy need. The author states that alternative solutions can cover no more than 10–15 %.

II.

My dear conference-participants, there is no circumventing the question, what has a believer to think of this rather dark yet apparently fully justifiable prognosis. What can the person do who not only knows that the created reality is limited in time, will not last forever, so will perish sooner or later but also believes that according to prophecy he should expect the reality of a new heaven and a new earth. Let's look at the second letter of Peter in which this hope is expressed, despite the very dramatically described *scenario of catastrophes*. In 2Pet 3,10–14, we read the following: *On that day heaven will go up in flames and the elements will turn to ashes*. This is the actual and factual end of the created world, in reality a vision of its ultimate collapse. Is it possible to deal with this perspective in a proper, calm and sober way? Doesn't this end render any effort superfluous right from the very start? The apostle's answer is clear: dealing with this correctly here and now can in no way be superfluous, quite on the contrary, it's an absolute divine command. BECAUSE the end of heaven and the burning of the elements is not the last happening but a penultimate one. We can also apply Bonhoeffer's expression – the ultimate and the penultimate. The last event is the reality of the new heaven and the new earth. Death is the last enemy in the world but not the last word on this world. For this very reason there is scope and purpose for acting here and now. No scenario of catastrophes no matter how realistic it sounds should paralyze man the way the viper's gaze paralyzes the rabbit, for it speaks only about events of reality before the last time. For the last ultimate reality the new heaven and the new earth, which will emerge from the renewing word of the Creator – so even here among those powers that endanger the existence of the old heaven and earth that activity has its place, which with all the powers of the earth *cultivates and keeps*.

In 1Cor 15, Paul, the Apostle, regards it as a huge temptation if man contemplates doom and death when the last curtain of his life falls. Then, indeed, acting doesn't make

much sense and undertaking heroic efforts is also futile to be able to find the right way of acting – that is an action serving human life and God’s glory. Then nothing else remains but this cynical-hedonistic wisdom: *Let’s eat and drink, for tomorrow we’ll be dead*. Behaving in that way you cannot *cultivate and keep* the earth, you cannot nurse and sustain life. Indeed, doom and death as a last horizon don’t commit the believer to anything – he does not accept any responsibility for his life. The references to Peter and Paul then only mean: the horizon of doom and death does not contain a principle of ethics. *But now Christ has been called from the dead* (1 Cor 15,20) and thus he is the first one of the new heaven and the new earth in this world – and this means as a practical consequence, that in the Lord your efforts are not in vain (1 Cor 15, 58). This may seem to be a paradox. The modern consumer’s mentality might think at once, if there is a new one, you don’t have to take care of the old one. It is not that important and you can throw it away in the end. A boy might think: If my stinking rich father has already promised me the new Porsche, why should I take care of my old Mercedes? Once we have lived with the promise of the new heaven and the new earth, aren’t we inclined to regard the old one as being less important and avoid caring for it? We have seen how little this is true for the reflections of the apostles. The perspective of a new heaven and a new earth contains an incontestable command for this very life on earth. Peter doesn’t say this world is going to be doomed anyway, then a new one will come and all that quite independently from you, so it doesn’t matter at all how you live. No, he doesn’t say that at all. He says that even though you will once live in danger of a collapsing world, you have to look further than that, for the collapse is the penultimate and the new creation is the last reality. Something can be concluded from that and it is not apathy, not hedonism, not even despair but holy, blameless life, religiousness and goodness striving for everything that is good and a peaceful life. Hope means the widest possible last horizon, knowing the commitment to correct, good and holy human activity to the last point and that is a source of power for your conviction in every crisis, without which there is no pure spiritual atmosphere. Hope and calm action instead of panic – the biblical-realistic view of the world will always stick to this. Accepting responsibility is found only there, where this hope is alive, where acting is thought to make sense till the last bursting of the world.

So what will our prolonged future be? A way of life offering safety but compared to the comforts and material things of today on a much lower level. Without minimizing these serious problems, the believer is free to say: what then? For ages we have known that you cannot live on comfort and nobody lives on having a lot of possessions! And yet – this *what then?* is not an exclamation of indifference! It does not doubt the fact that we have to stop persistent pollution of the atmosphere and should switch worldwide to using green energy. And even if despite all efforts the pure sources of energy cannot take the place of polluting ones and if the gap between the need for energy and existing energy resources becomes wider and wider, the believer will not accept that people will jump at each other’s throats because their standard of living is sinking drastically. Peter says, that one thing is very important even on the threshold of complete doom: that the day may find us in peace. And

this is a matter of people's attitudes and of the organizations of power led by them. The purity and the pollution of the spiritual or physical atmosphere are most closely connected.

V.E. Frankl (1915–1997) who is after Freud and Adler one of the founders of the so called third school of psychotherapy of Vienna and who stresses very much the healing power of meaningful human activity, writes the following: *The Statue of Liberty has been situated on the east coast of America for a long time. It is time that we erect the Statue of Responsibility on the other side, otherwise we shall be doomed.*

Where there is hope, there is also acceptance of responsibility for the earth, but there is also a willingness for sacrifice. Richard Wurmbrandt who had been tortured in prison for many years during communist times, bears witness to the world loved by God: *The pains have changed my way of thinking fundamentally, they have taken away the yearning for heaven. What pleasure could I derive from sitting pleasantly in heaven, knowing that others suffer on earth and are tortured? I would join those about whom Jesus says, that they would like to return from Abraham's bosom, to be allowed to comfort the suffering souls (Luk 16.26). My desire is that God's will be done on earth, as it is in heaven. Why shouldn't we bring heaven to the earth as Jesus taught us in his prayer? I am longing for an earth full of justice and love, on which the animals live like in paradise, where the lion lives next to the lamb ... I am much more interested in turning the earth into a paradise, rather than getting into the heavenly paradise. This means hard battle against the bloody dragon and against all the other figures of the apocalyptic monster (Rev 12,3).*

The Christian knows: he is interested in changing the earth into paradise because this earth is not only nature but creature and he is not a top beast of prey in the big circle of nature, but he is a son – a child of God's creation. He who loves God like his own father, also loves the created world – without idolizing himself or part of earth's reality. Indeed, such a person is interested in creating paradise on earth but one without being overcome by the fanaticism of those political adventurers who – i.e. in the past century – wanted to change the earth to paradise, even by fire and sword and only turned it into a hell. The believer works for this paradise on earth, although he knows, that it is not he who creates the new heaven and the new earth, but he receives it as a gift, just like he received the old one as a gift in order to look after it. The Christian churches and communities should not stop this service of warning, which is not at all popular: the crisis of human guilt is much deeper than the oil crisis, in a sense the latter is a consequence, a symptom of the first.

However, sin, which brings disaster on life has other symptoms as well. Even in comfortable living conditions there is much unkindness, lies, unfaithfulness, violence deceitfulness, cynical egoism crushing the human face, created in God's image. Such experiences would make each of us feel that the earth is not a place where you can live.

Only he who loves and is loved, who is just and meets justice himself, will feel the world is a place where you can live – and where he waits for a new heaven and a new world. Such a person is interested in fighting for the purity of the ecological-economic, demographic atmosphere. But if he is not loved and he doesn't love as well, if he suffers injustice and does wrong himself, he lives – even though he doesn't talk about it – like someone whose heart says, stop, it is enough, the world shall perish.

The German theologian Jürgen Moltmann justly claims that the rebirth of life brings forth an immeasurable positive attitude towards life in spite of violence and guilt, failures and disappointments ... *We also may begin with our love for life with God's love which we experience through the Holy Spirit. And God's love is more powerful than human love, which is suffocated more and more by disappointments and illnesses.*

Today Peter, the Apostle would say something like: I don't have gold or oil, but what I have I'll give to you: the energy of the spirit wind, of whom you don't know from where it comes and where it blows, but can give new life to this deformed world. In concrete terms: in the realm of eternal hope those deeds prove to be meaningful, the standards for which may be no other command than the command of love and not the violent homo homini lupus instinct, even though the time of the last bang had already arrived. To do this, mankind has to turn back from much spiritual ado and aberration to the attitude that Calvin teaches in the Catechism of Geneva:

- *What is the very purpose of human life?*
- *The knowledge of God.*
- *Why do you say that?*
- *Because he created us and placed us in the world, to be glorified by us.*
- *And this is reason enough,*
- *That we regard our life as a service to his glory,*
- *Having its source in him.*
- *And what is the highest possession of man?*
- *Just this same knowledge of God.*
- *Why do you call it the highest possession?*
- *Because without it our live would be more miserable than that of animals.*
- *This shows sufficiently, that no greater disaster can happen to mankind than that of living without God.*
- *Right!*

This exclusive concentration on God's glory is not a sign of passiveness concerning people and definitely not a re-cultivation of evil, aimed at mankind. On the contrary, exactly this is the basic interest of mankind. But God's glory as an absolute purpose can not be realized other than through the service of man's life – representing a relative aim. The expressions of absolute-relative take on the meaning, that man and his world are always the direction, addressee of ethical deeds but not their reason – for if he had been the reason, we would never be able to break the vicious circle of the Talio command. But we have to step out of it, it is like that, we men are God's utopia. A chassidic scholar of the scriptures writes: *At the end of each day of creation we can read: „God saw, that it was good.” After the creation of man it was not there. Because – that was his answer – because man had been created for an open system, sot hat he can grow and develop, which means that he was unfinished, unlike the other creatures.* This provides the certainty that human life has a purpose but at the same time facing us with the open question: God's hope which he bestowed on us, we may be able to fulfill .. and: can we return it?

Hankó-Nagy Alpár:

Lelkészek és egyházi vezetők elleni hatósági zaklatások Dél-Erdélyben 1940–45 között

Abuses of Authorities Against Reformed Pastors and Church Leaders in Southern Transylvania between 1940 and 1945.

The study presents the situation of Reformed pastors in Romania between 1940 and 1945. Being the so-called leaders of the Hungarian minority in Romania, these pastors were exposed to the malicious intrigues of the Romanian authorities. Police, local authorities and even local Romanians always tried to find charges against Hungarians to make their lives difficult.

The study has two parts. The first one presents the small abuses committed against pastors. We present here the way that pastors have been under constant surveillance, the unjustified searchings (in railway stations, trains, busses etc.), malicious house searches (and related provocations, like intentional hiding of guns or propaganda material to be able to press charges against pastors), and other small abuses (like bugging pastors' phones or confiscating their typewriters or radios).

The second part presents the charges that were pressed against pastors in the Romanian military courts. These justice organizations had enlarged competencies, and have also charged persons, who committed crimes that would normally fit in the competence of a regular court. But the bigger problem was that the charges pressed against pastors were almost always unjustified and unproven. The number of trials against Hungarians in these courts is impressive, as it is the number of trials held against pastors. And the charges were sometimes even hilarious, like offence against Romanian nation due to a child's name, or a sermon. The most frequent charges were: offence against the Romanian nation, illegal assembling, forging of official documents, illegal border crossing etc. The defendants were always declared not guilty, but the process of the trial, the costs and the stress that was implicated had made their lives difficult.

Keywords: church history, Romania during WW2, Reformed Church of Transylvania, military tribunal, house searching, abuses of authorities.

Három éve elkezdett sorozatunkban rámutattunk arra, milyen indokok és célok álltak a román kormányzat a bécsi döntés után alkalmazott kisebbségpolitikája mögött. Elmondtuk, hogy ez a politika a dél-erdélyi magyarságra és impliciten a református egyházra a szenvedések sokaságát zúdította, majd részletesen, csoportosítva ismertettük mindazokat az atrocitásokat, melyek ebben az időszakban református lelkészeket, tanítókat vagy a híveket, illetve a templomokat, iskolákat, egyházi épületeket értek, valamint azt, hogy a tendenciózus módon alkalmazott cenzúra miképpen bénította meg a korabeli református egyházi sajtó működését Romániában.

Jelen tanulmányunk célja bemutatni a dél-erdélyi (nem csak) református lelkészek elleni hatósági túlkapásokat. A lelkészek ebben az időben a magyar közösség exponált sze-

1. Lásd a *Studia UBB*, TRT 2007/1–2., 2008/1–2. valamint 2009/1–2. számaiban megjelent tanulmányokat.

mélyiségei voltak, némelyik településen szinte az egyetlen magyar értelmiséginek és vezetőnek számítottak. Ez a státusuk számtalan szenvedést és meghurcoltatást eredményezett számukra, mely a zaklatásoktól a hadbírószági perekig különböző formában nyilvánult meg.

A csendőrség és a titkosrendőrök túlkapasai

„Minden református pap gyanús, aki csak él – érezte lelkipásztor seregünk, és csendesen, szótlánul tűrte a szidalmat, fenyegetést, támadást” – írja Nagy Ferenc 1943-ban. Az állambiztonsági szervek – főleg a bécsi döntés, illetve a vasgárdista lázadás leverése után – fokozott figyelemmel kísérték a magyarság minden szervezetét – beleértve a magyar egyházakat is. A bukaresti magyar követ egyik jelentésében arról számolt be, hogy tudomása szerint a titkosszolgálat keretein belül a magyarokkal foglalkozó különleges munkacsoportot hoztak létre. A különleges munkacsoport inkább kémiszolgálatnak tekinthető, hiszen nem csak Dél-Erdélyben, Romániában, hanem Észak-Erdélyben, Magyarországon is működött. Ha viszont a hatáskörére is vetünk egy pillantást, akkor rögtön megbizonyosodhatunk: megfigyelése alatt a dél-erdélyi magyarság moccanni sem bírt a hatóság béklyójának szorításában. A különleges munkacsoportnak ugyanis a következő feladatokat szánták: 1. A magyar kisebbséghez tartozó személyek és intézmények tevékenységének folyamatos felügyelete a következő szempontok szerint: irredentizmus, kémkedés, szabotázs. 2. A magyar-barát zsidóság felügyelete. 3. A magyar követség tagjainak és alkalmazottainak, valamint a Magyar Népközösség és a magyar egyházak képviselőinek felügyelete a német-olasz tiszti bizottsággal, illetve román személyekkel való kapcsolatát illetően. 4. A magyar közélet minden személyiségéről személyi dosszié készítése. 5. Telefonbeszélgetéseik lehallgatása (beleértve a követség telefonjait is, ami eddig példátlan volt). 6. Az erdélyi menekültek tevékenységének felügyelete. 7. Az illegális határforgalom szigorú ellenőrzése. 8. Az Észak-Erdélyre vonatkozó tendenciózus híresztelések ellenőrzése.² A csendőrök és titkosrendőrök, amellett, hogy szigorúan ellenőrzésük alatt tartották a dél-erdélyi magyar közösség minden rezdülését, főleg a lelkészek zaklatásában jeleskedtek. Nagy Ferenc így fogalmaz: „A román hatóságok, ha valamit kiagyalhatnak, és valamibe belekapaszkodhatnak a törvényrendeletek útvesztőiben – egyetlen életélvezetüknek és örömüknek tartják a lelkészeknek való «kellemetlenkedést» minden ok nélküli, gonosz indulatból fakadó bajcsinálást – hivatalos eljárást (hadbírószágit) színlelvén, amely itt napirenden van! A hivatalos eljárás nélküli vezzálásnak pedig se szeri, se száma! Azok felsorolhatatlanok és megállapíthatatlan mennyiségűek! Nincs egyetlen olyan lelkész, aki a primárok, csendőrök komiszkodásának, támadásainak, vezzatúrájának több ízben ki ne lett volna téve már. Ezekről az apróbb – további hivatalos eljárással nem járó – sérelmekről nem is vezetünk statisztikát.”³

2. A bukaresti magyar nagykövet jelentése, Magyar Országos Levéltár (MOL), Külügyminisztériumi levéltár, Politikai osztály rezervált iratai (K 64), Román-magyar viszony, 1941. (95. cs., 27. t.), 135rešpol/1942.

3. Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. MOL, Sajtó levéltár (K 610), Dél-Erdélyi Adattár (91. cs.), VI/II., 198.

Állandó megfigyelés

Valószínűsíthető, hogy minden lelkészt folyamatosan megfigyeltek. A falvakban a helyi csendőrök feladata volt a reformátusok minden mozdulatának követése, a városi lelkészek, eszperesek és az egyházvezetés alkalmazottai, a magyar közéleti vezető személyiségek után pedig detektívek nyomoztak. Ismeretes, hogy állandóan detektív követte a Magyar Népközösség vezetőjét, Gyárfás Elemért, munkatársait: ifj. Müller Jenőt, Meskó Miklóst, Nagy Miklóst; a Magyar Kisebbség főszerkesztőjét, Jakabffy Elemért; a református egyház főügyészét, Martonossy Györgyöt; Szász Pált, aki az EMGE elnöke és a Bethlen Kollégium főgondnoka volt stb.⁴ Bár egyetlen lelkész sem jelentette, hogy személy szerint őt figyelik, vagy utána nyomoznak, közvetett bizonyítékok egész sora igazolja, hogy a legkisebb mozdulatát is ismerték a lelkészeknek (lásd például az anyák napi ünnepély, közös énektanulás, a híveknek feltett néhány ártatlan kérdés vagy egy közös vacsora miatti feljelentéseket és hadbírószági eljárásokat).

Indokolatlan motozások

A tervszerű zaklatás legkedveltebb módszere az *indokolatlan motozás* volt. A csendőrség buzgóssága a motozások terén a diplomáciai egyezményeket is sértette. 1942. április 30-án például báró Zichy Czikán Móricot, a bukaresti magyar követség titkárát is megmotozták a feleki határon, elvéve a nála levő iratokat.⁵ A diplomáciai futárposta biztonsága kritikán aluli volt. Gyakran koboztak el abból olyan csomagokat, amelyeknek tartalmát feltehetően a másik fél ellen akarták felhasználni.⁶

Ifj. Müller Jenő, a Magyar Népközösség nagyenyedi irodavezetője a dél-erdélyi magyarság sérelmeiről írott jelentésében elmondta, hogy Nagyenyed vasútállomásán hatósági intézkedéssel vezették be minden utas megmotozását.⁷ Nagy Ferenc elmondása szerint „a csendőrök és detektívek kéjes előszeretettel vetették magukat reá a református papokra. Nagyenyedre – a püspökségi székhelyre – egyetlenegyszer sem jöhetett református pap, hogy az állomáson – a szó szoros értelmében – tetőtől talpig át ne motozták volna, kutatva, hogy nincs-e valami irat vagy levél, melynek alapján valami okból hadbírószági eljárás indítható az illető ellen.”⁸ Bár ő maga soha sem panaszkodott emiatt, mégis feltételezhetjük, hogy a püspök-helyettes sem volt kivétel, hisz eszperes társai sem úszták meg a motozást. Baczó Lajos 1943 folyamán kelt jelentéseiben többször is panasolta, hogy gyanús elemként kezelték, folyton leigazolták a vonatállomásokon, és nem egyszer meg is motozták.⁹ Nemes Elemér, lugosi eszperes, a Királyhágómelléki

4. Lásd Gyárfás Elemér, Meskó Miklós, Jakabffy Elemér már idézett jelentéseit. Kacsó Sándor emlékirataiban elmondja, hogy tudomása volt arról, hogy Nagyenyeden a taxisofőröknek be kellett számolniuk arról, hogy mikor kit visznek ki Szász Pál birtokára, Gáldtőre. Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött*, Magvető, Budapest 1988, 444.

5. MOL, K 610, 91. cs., I/8.

6. Csatári Dániel: *Forgószélben (Magyar-román viszony 1940–1945)*, Akadémiai kiadó, Bp., 1968. 116.

7. MOL, Miniszterelnökségi levéltár, Nemzetiségi és kisebbségi osztály iratai (K 28), Romániai magyarok elleni vétségek. 1940–43. (159. cs., 262. t.), 1942 – O – 18463.

8. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL, K 610, 91. cs., VI/11. 218.

9. A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban (a továbbiakban DRELvt), 646/1943.

Református Egyházkerület lelkészein esett sérelmeket sorolva két esetről tett említést: egy alkalommal a vonaton megmotozták Streleczyk Sándor klopodiai lelkészt, és teljesen ártatlanul eljárást indítottak ellene, Nits István újkissodai lelkészt pedig 1941 tavaszán számtalanszor vetették alá motozásnak, amikor az egyházközség imaháza felé tartott.¹⁰

A motozások eredménye pedig a legjobb esetben csak a kényelmetlen helyzet volt a lelkész számára, de könnyen megtörténhetett, hogy iratokat, könyveket koboztak el, vagy hadbíróági eljárás következett. Hegyi István peteki lelkész 1941 karácsonyán a maga és egyházközségének tagjai számára többféle apró iratot, naptárt, imakönyvet, énekeskönyvet, kátét szállított Nagyenyedről. A nagyenyedi állomáson bőrkabátos férfi igazoltatta, majd kiborítva bőröndjét, mindent átkutatott. Jött a vonat, s a szétszórt holmit fel kellett karolnia és az üres bőröndökkel együtt a vonat folyosójára hajigálnia.¹¹ A radnóti lelkésztől pedig a ludasi állomáson motozás után tíz énekeskönyvet kobozott el egy detektív azon a címen, hogy azok irredenta propagandára használható iratok.¹² Ugyanakkor két lelkésztől van adatunk, akik a motozás folytán igen kellemetlen helyzetbe kerültek, és hadbíróági eljárás is indult ellenük. Az első eset jól példázza, miként lehetett visszaélni a csendőri hatalommal, és miként lehetett azt zaklatásra használni. Nagy Ferenc név nélkül mondta el az esetet összefoglaló jelentésében: „A lelkész a városba indul. Felesége kis cédulát ír a városban lakó barátnőjének, hogy miket vásároljon meg most született gyermeke kis stafírungjának kiegészítése végett, melyre szüksége van. A lelkészt megmotozzák a legközelebbi állomáson, megtalálják nála a cédulát. Postai kihágás és tiltott levélvitel címen – hadbíróság.”¹³ A második esetben a motozás nagy veszélybe sodorta a megmotozott lelkészt, gondviselészerű menekvését csupán román ismerőse intervenciójának köszönhette. Kristóf György magyarbükkösi lelkész 1941. november 27-én Nagyenyedre utazott. Nála volt egy hivatalos jelentés, egy magánlevél és 4800 lejnyi pénzösszeg. Az állomáson megmotozták, és megtalálták nála az iratokat és a pénzt. Az eset nagyon súlyos törvénysértésnek: illegális levélzállításnak és futárszolgáltatásnak minősült. A lelkészt akár két év börtönbüntetéssel és 200 000 lej pénzbírsággal is sújthatta volna a hadbíróság. Szerencséjére azonban Constanțin Daicovicu szebeni egyetemi tanár, aki a lelkész édesapjának nagyon jó barátja volt, védőbeszédet mondott a tárgyaláson, ezért a legenyhébb büntetéssel, mindössze 5 000 lej pénzbírsággal sújtották. Az esettel kapcsolatban azonban Nagy Miklós, a lelkész védőügyvédje kijelentette, hogy ilyen súlyos vétségért ilyen kismértékű ítéletre nem volt precedens a hadbíróági ítéletek között.¹⁴

A gyakori motozás miatt lényegesen megnehezedett az Intézőbizottság és az egyházmegyék közötti kapcsolattartás és kommunikáció. Gondot jelentett az állami fizetések eljuttatása: a távoli egyházmegyéknek bankon keresztül utalták a pénzt, mert az egyházmegyei pénztárosok nem mertek Nagyenyedre utazni az összegekért. Levelezni kizárólag csak postán, a cenzúra már említett basáskodásai közepette lehetett, ami azt eredményezte, hogy jelentéseik

10. MOL, K 610, 91. cs., VI/7., 49.

11. id. Hegyi István: *Lelkész voltam Dél-Erdélyben (II.)*. In: Református Híradó, II. évf., 16. szám, 2005. június, 5.

12. DRELvt, Egyházi sérelmek (47.cs.), 25.

13. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 150.

14. Uo. 219.; DRELvt, 47. cs., 37.

megírásakor a lelkészek igen elővigyázatosak és visszafogottak voltak, így valószínű, hogy sok sérelemről a rágalmazás vádjától való félelmükben egyszerűen be sem számoltak. Megnehezedett a könyvterjesztés, az énekeskönyvek, naptárak egyházközségekbe való eljuttatása. Így ez az állambiztonsági érdeket kiszolgáló csendőri nyomozómunka is újabb eszköz lett a hatóságok magyarok elleni üldöző, megbénító szándékának megvalósításában.

Házkutatások

A lelkészek könnyen elkerülhették a motozásokat, és azok kellemetlen következményeit: ha egyáltalán nem utaztak, vagy ha tényleg semmilyen inkrimináló iratot nem vittek magukkal. A zaklatások másik módszerét viszont, a *házkutatásokat* már senki sem kerülhette el, és semmi garancia nem volt arra, hogy a pribékek vizslató szeme nem akad meg valamin, amibe beleköthessen, vagy éppen maguk a hatósági szervek nem csempésznek be a lelkész lakásába fegyvert vagy iratot, ami alapján aztán kezdődjön a törvényszéki szekatúra.

A házkutatások már olyan eszközt jelentettek a csendőrség kezében, amellyel meg lehetett bolygatni a családi fészek békességét, meg lehetett fosztani az éjszakai nyugalomtól a lelkész családfőt, és a ház rendjét felborító detektíveket riadtan figyelő családtagokat. Az időpont kiválasztása pedig szintén hozzátartozott a rituáléhoz: a házkutatások általában este vagy éjszaka történtek, és az is előfordult, hogy pontosan karácsony első napjának éjszakáját szemelték ki, mint a zaklatás végrehajtására legalkalmasabb időpontot.

1942. december 25-én például Magyarbükös és Magyarózd községekben egy szakasz csendőr karácsony első napján éjjel tartott razzíát, és minden magyar család házát felkutaták. És habár semmilyen terhelő bizonyítékot nem sikerült találni, az alkalom megfelelőnek bizonyult arra, hogy összeszedjék a magyarok élelmiszereit, és számos magyar családfőt veresre verjenek.¹⁵

A magyarok házainál végzett házkutatások száma feltűnően nagy volt. Nagyenyed városában például 1941. január 4-én és az azt követő napokon összesen 105 házkatatást tartottak. Magánszemélyek házait, valamint a Bethlen Kollégium és az Intézőbizottság hivatalos helyiségeit is felkutaták. Bár a házkatatást vezető őrmester kijelentette ugyan, hogy csak fegyvereket keresnek, a házkatatás mégis egész más irányban folyt. Elkoboztak számos magyar jellegű emléktárgyat, mint a Petőfit, Rákóczit, Kossuth Lajost ábrázoló képeket. A házkatatásokat letartóztatások és verések követték.¹⁶

Ugyanígy járt el a csendőr és a helyi jegyző Csombordon is: 1941. február 7-én végigjárták a magyarok házait, és összeszedtek minden magyar vonatkozású fényképet. A családtagokról készült régi katonaképeket, csendőri szolgálati emlékképeket, Kossuth, Széchenyi, Petőfi, Arany stb. képeit mind elkobozták, és a legdurvább szidalmak közepette semmisítették meg tulajdonosaik szeme láttára.¹⁷

15. MOL, K 610, 91. cs., I/8.

16. Külügyminisztériumi levéltár, Politikai osztály iratai (K 63), Román-magyar viszony, kisebbségi ügyek, 1941. (260. cs., 27/4. t.), 2689/1941.

17. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

Annak ellenére, hogy csak néhány jelentés maradt fent, mégis feltételezhetjük, hogy a vasgárdista lázadás leverését követő időszakban az egyházközségek nagy részében tartottak hasonló razziákat. A lelkészeket pedig kétségkívül mindenütt meglátogatták a házuk rendjét felborító pribékek. Baczó Lajos, hunyadi eszperes egyházmegyéjéből négy esetet említ, ahol házkutatás történt. Ezek: Hátszeg, Tordos, Bácsi, Alpestes.¹⁸

A bácsi házkutatásról külön jelentésben számolt be a helyi lelkész. Elmondta, hogy a dektívek megtaláltak egy becsomagolt magyar zászlót. A zászlót a húszas évek elején csomagolta be a lelkész elődje, az akkori törvényes előírásoknak megfelelően, ő maga leltáron vette át a zászlót, soha ki nem csomagolta, mindig ugyanabban a fiókban tartotta. Mégis letartóztatták, és Dévára kísérték. Martonossy egyházi főügyész megjelent a csendőrségen, Déván, megmutatta azt az 1921-es törvényt, amelynek alapján a tárgyat törvényesen őrizték, és a lelkészt szabadon engedték. A vádiratot mégis továbbították a hadbíróóság felé. A vád: irredenta szimbólumok rejtegetése.¹⁹

A bukaresti nagykövetség jelentése szerint Fogarason is történtek ebben az időszakban házkutatások. Számos magyar család, a Népközösség irodája, és vezetője, a helyi református lelkész lakása került a hatóságok érdeklődésének középpontjába. A jelentés szerint a lelkésznél a házkutatás egész éjszaka folyt.²⁰ Hegyi István is közli visszaemlékezéseiben, hogy Peteken többször tartottak nála házkutatást.²¹ A már többször említett újkissodai sérelmek listáján is ott találjuk a házkutatásokat, sőt, a jelentés hozzáteszi, hogy volt olyan is köztük, amit a vasgárdisták engedély nélkül végeztek el.²²

Már említettük, hogy Régeni István gyulafehérvári lelkészt megpofozták a csendőrök. Az ő esete házkutatás következménye volt: mivel nem találtak semmi terhelőt, az is megfelelt, ha bizonyítékként a rég felnőttkorban levő lánya húsz évvel azelőtti magyar ruhás babáját és első osztályos bizonyítványát kobozzák el. Terhelő bizonyítékot nem kaptak nála, mégis azzal vádolták, hogy kapcsolata volt a „rongyos gárdával” és a levante-egyesülettel.²³

Az egyes esetekre vonatkozóan viszonylag kevés jelentés maradt fenn, mégis úgy tűnik, hogy számuk sokkal nagyobb volt, mint amiről tudomásunk van. Egybehangzóan igazolják ezt a korabeli hangulatjelentések: egyik sem mulasztotta el megjegyezni, hogy feltűnően nagy volt a házkutatások száma.²⁴

Bár hullámuk 1941 után elcsendesedett, mégsem szűntek meg, hanem 1944 augusztusáig gyakorlatban maradtak. 1941. június 20-án például Nagy József balázsfalvi lelkésznél tartottak házkutatást. Gyülekezetének egyik tagjánál, aki Magyarországra próbált szökni, a háttáron megtalálták a lelkész által kiállított anyakönyvi kivonatot. A lelkész az iratot elfelejtette iktatni: a nyomozók megtalálták az iktatókönyvet, benne viszont nem szerepelt az irat iktat-

18. DRELvt, 773/1941.

19. DRELvt, 494/1941.

20. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 325/1941.

21. id. Hegyi István: *Lelkész voltam Dél-Erdélyben (I.)*. In: Református Híradó, II. évf., 15. szám, 2005. május, 5.

22. *Emlékirat...*, MOL, K 63, román-magyar viszony, kisebbségi ügyek, 1941 II. (261. cs., 27/4. t.), sz. n.

23. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 201–202; DRELvt, 47. cs., 13.

24. Nagy Ferenc például így fogalmaz: „napirenden voltak a házkutatások, verések, csendőri brutalitások”. Uo. 18.

tószáma, és rögtön okirat-hamisítás vádja, és törvényszéki eljárás lett az esetből. Az ügyet először az erzsébetvárosi törvényszék tárgyalta 1942. november 5-én. A lelkészt az egyházkerületi ügyész védte, aki igyekezett bizonyítani, hogy legfeljebb csak hanyagság és mulasztás vádjával indítható eljárás, de nem okirat-hamisítás miatt. Az ügyész azonban irredentizmussal, a román állam tiltó rendelkezéseivel szembeni ellenszegüléssel és okirat-hamisítással vádolta a lelkészt, és példás, ötévi börtönbüntetést követelt. Az ügy fellebbezés folytán a brassói ítélőtáblához került, ahol 1943. március 22-én szintén elmarasztaló ítéletet hoztak, csak a büntetést csökkentették le egy hónapra. A lelkész elleni hajsza valószínűleg azt a célt szolgálta, hogy szökjön át Magyarországra, és újabb egyházközség maradjon pásztor nélkül.²⁵

A cenzúra akadékoskodásainak bemutatásánál említettük, hogy milyen nehezen sikerült megszerezni az engedélyt az 1942-es naptár terjesztésére. A naptár árusítása vagy egyszerű birtoklása egyes csendőrök szemében a minisztériumi engedélyezés után is törvénysértőnek számított. Így járt el például a piski csendőrörmeester, aki a helyi lelkésznel található összes naptárat csak azért foglalta le, mert a cenzúra engedélyének száma nem volt rányomtatva a borítóra. Hiába kérte vissza a lelkész a naptárakat, a csendőr kijelentette, hogy ő maga is tudja, hogy a naptárat már cenzúrázták, mégis csak később engedélyezheti annak terjesztését. Később azonban, miután visszaadta a naptárakat, házkutatást rendezett a lelkész és néhány gyülekezeti tag lakásán, a naptárakat bűnjelként vitte el, a lelkészt pedig illegális iratterjesztésért feljelentette.²⁶

1943 tavaszán a bűni lelkész, Berde Árpád házát szemelték ki házkutatásra, miközben valaki revolvért csempészett a lelkész ágyába. Rögtön következett a bűnvádi eljárás illegális fegyvertartás miatt. A lelkész tiltakozása a diverzió ellen eredményes volt, a hadbíróóság minden vád alól felmentette, érdekes azonban, hogy a vádirat alapját képező csendőri jelentés mindenféle képtelen váddal sározta be a lelkészt. Azt írta róla például, hogy ő az, aki javasolja a katonaköteles fiataloknak, hogy inkább szökjenek át Magyarországra, minthogy beálljanak a román hadseregbe, vagy, hogy a Hangya szövetkezet gyűlésein irredenta propagandát folytat stb.²⁷

1943 júniusában a csombordi gazdasági iskolában is házkutatás volt. A csombordi és lőrincrévei csendőrök nem csak az iskolát, hanem az igazgató, Nagy Endre, valamint Veress István tanár és a helyi lelkész, Nagy Béla lakását is felkutatták.²⁸ Ugyanez év szeptemberében a tompaházai lelkész, Nagy Mihály lakásán is házkutatást tartottak. A lelkész jelentése szerint a lelkészi irodában levő egyik fiókban a kutatást végző csendőrök először nem találtak semmi gyanúsat, később viszont ismét átkutatva azt a fiókot, egy zacskó lőport fedeztek fel benne. Hiába tiltakozott a lelkész a diverzió ellen, hadbíróóság elé idézték, és el is ítélték illegális fegyvertartásért. A Kultuszminisztérium pedig hivatalból elrendelte a fegyelmi eljárás beindítását a lelkész ellen, és egy hónapra felfüggesztették a fizetését.²⁹

25. Uo. 224–225.

26. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

27. DRELvt, 863/1943.

28. MOL, K 610, 91. cs., XII/4.

29. DRELvt, 2146/1943.

A fegyver és lőszer utáni keresés leple alatt tovább folytatódtak a lelkészi lakásokat ért zaklatások. 1944. február 9-én Vajdasdon tartottak házkutatást, a lelkésznél lőszert, aknákat és felforgató propagandaanyagot kerestek. Fegyvert és lőszert nem találtak, *felforgató propagandának* is csupán néhány magyar nyelvű mese- és történelemlétkönyv minősült, valamint a Magyar Kisebbség c. folyóirat néhány példánya, melyeket a csendőrök magukkal vittek.³⁰ Ugyancsak 1944 februárjában a kükküllőalmási lelkészi hivatalt is felkutatták a hatóságok. Felforgató propagandairatot ott sem találtak, így csupán a választók névjegyzékét és a szászvárosi árvaház számára begyűlt pénzüsszegek adományozóinak listáját kobozták el a lelkésztől. A vád: illegális statisztikakészítés és pénzgyűjtés, ami ebben az esetben is alaptalannak bizonyult, ezért az április 16-i per után a lelkészt az erzsébetvárosi törvényszék felmentette, és az elkobzott iratokat visszaadták.³¹

A felsorolt példák alapján arra következtethetünk, hogy a lelkészeknél elrendelt házkutatásokat gyakran nem alapos gyanú miatt rendelték el, egyszerűen csak jó eszközét látták bennük a lelkészek zaklatásának. Ha semmit sem sikerült a házkutatás folytán találni, következett a diverzió, ha pedig ez sem sikerült, a legártatlanabb tárgy, fénykép, könyv is rögtön irredenta propagandaanyaggá változott, csakhogy koholt vádat lehessen kovácsolni a lelkész ellen. Ha pedig a lelkészre semmiképp nem lehetett rábizonyítani az illegális fegyvertartás, irredentizmus vádját, akkor jöhettek a mondvacsinált vádak: lázítás, kémkedés, rémhírterjesztés; egy volt fontos: lehetőleg minél többször kiszolgáltatni a lelkészeket a hadbírók kénye-kedvének. Így vált az állambiztonságnak ez az eszköze is a lelkészek életének megkeserítőjévé, így lett ez egy okkal több, hogy a lelkészek elhagyják a rájuk bízott nyáját, és ha rövid ideig is, menedéket keressenek északon.

Más, apró zaklatások

Végül meg kell említenünk a lelkészeket ért *apró zaklatásokat* is. Ilyennek minősíthető például a lelkészek *indokolt vagy indokolatlan bekísérése* a legközelebbi csendőrkapitányságra. Az ilyen eljárásokról a beérkezett jelentések alapján a következő általános képet alkothatjuk: a lelkész lakásán megjelent a csendőr, általában alkalmatlan időpontban, vasárnap délután vagy hétköznapon késő délután, és bejelentette, hogy a szomszéd faluban székelő csendőrparancsnok, jegyző vagy főszolgabíró azonnal kéreti magához. Indulni kell rögtön, természetesen gyalog. Több kilométeres gyaloglás után megérkezett a lelkész, a hatósági személy már várta. Ki is fakadt nyomban: ismerjük mi magát, tudunk mi a dolgairól, nehogy azt higgye, hogy megússza, tudjuk, hogy kapcsolatainak vannak *odaát*, hogy irredenta propagandaanyagot rejteget a házában, hogy szökésre bújta a híveit; maguk, lelkészek a román állam rendjének felforgatói stb. A lelkésznek persze fogalma sem volt arról, hogy mi a vád, mi készül ellene. Aztán előkerült a nyilatkozat, amit alá kellett írni: eszerint a lelkész kijelenti, hogy nincs tudomása arról, hogy ebben vagy abban a faluban verték volna a magyarokat, vagy arról, hogy ezen vagy azon a dátumon bizonyos sérelem megtörtént volna. A lelkész természetesen vonakodott aláírni. Egyházi főhatósága megtiltotta a hatóságoknak való nyilatkozattételt, de

30. DRELvt, 333/1944.

31. DRELvt, 355/1944.

egyébként is tudta, hogy az ilyen nyilatkozatot rögtön a panasztevők ellen, és a német-olasz vizsgálóbizottság megnyugtatása végett használják fel, és emiatt még kevesebb az esélye, hogy a magyar közösség sérelmeit orvosolják. Vallatója lassan elvesztette a türelmét. Ha a lelkész nagyon makacs volt, még egy-két pofont is kaphatott. A kihallgatás végén, csakhogy már szabaduljon, a lelkész végre aláírta a nyilatkozatot. Kihallgatói ekkor diadalmasan rakták el a prédát, a lelkész pedig – immár sötétben – gyalogolhatott haza. Ehhez hasonló kihallgatásról tettek jelentést a marosújvári, csekelakai, harasztosi, uzdiszentpéteri, mezőkeszűi, nagyenyedi lelkészek és a tövisi segédlelkész.³² Ebben az esetben is feltételezhetjük, hogy még sokan mások lehettek, akiket hasonló módszerekkel hallgattak ki, csupán esetükben nem készült semmilyen jelentés.

A megfélemlítést és a közösségek megbénítását nagyon jól szolgálta, ha a közösségeket elszigetelték mindenféle információtól. Miután betiltották az összes napilapot és folyóiratot, a magyarságnak egyetlen információforrása a falvankénti egy-két, általában a lelkészek tulajdonában levő rádiókészülék maradt. *A rádió hallgatása abban az időben nagy szolgálatot jelentett, bátorítást adott, mint sötétben egyfajta 'gyertyafény'.* – írta Hegyi István.³³ A helyi hatóságok azonban felfigyeltek ezekre az apró gyertyafényekre, és egymásután kobozták el a magyarok rádiókészülékeit. Magyarherepén már 1941-ben az összes magyar család rádiókészülékét összegyűjtötték.³⁴ Peteken az egyházközség 17 mázsa búza árával vett egy rádiót. Később azonban a hatóság a rádiót elkobozta, és a háború után sem kapták vissza, pedig azt rendelet írta elő.³⁵ Február 17-én, Abrudbányán tizenhét családtól kobozták el a készülékeket, május 30-án elrendelték országos szinten a magyarok rádiókészülékeinek elkobzását, július 24-én Bihar megyében koboztak el készülékeket.³⁶ Déván Martonossy György, Meskó Miklós ügyvédeknek, Fazekas Sándor és Ercse Miklós lelkészeknek, a ferences kološtornak és az EMGE-nek foglalták le a rádiókészülékeit.³⁷

Ha pedig a lelkészeknek nem volt rádiókészüléke, amit elkobozhattak volna, az is elég volt, ha azzal nehezíthették meg a munkájukat, hogy megfosztották őket *írógépüktől*. 1941 augusztusában Bornemissza József járai lévita-lelkésztől kobozták el az írógépet. Hiába tiltakozott a lelkész, be nem jelentett írógép tartása vádjával még hadbíróági eljárást is indítottak ellene, később felmentették.³⁸ Augusztus 30-án a mezőszéki egyházmegye esperese, Szócs Sándor következett. Egy áprilisi törvényre hivatkozva fosztották meg az esperest a géptől. Heteiken keresztül, míg végül vissza nem kapta az írógépet, minden iratot és levelet kénytelen volt kézzel írni, ami lényegesen megnehezítette adminisztrátori teendőit.³⁹ Az Intézőbizottság közbenjárására szeptemberben visszakapta az írógépet, de 1942 januárjában a környék

32. DRELvt, 92/1940; 279/1940; 303/1940; 364/1940; 991/1940; 1212/1940.

33. id. Hegyi István: *Lelkész voltam Dél-Erdélyben (I.)*. In: Református Híradó, II. évf., 15. szám, 2005. május, 5.

34. MOL, K 63, Román-magyar viszony, dél-erdélyi panaszok, sérelmek II. (264. cs., 27/7/Pa t.), 2277/1941.

35. Uo.

36. MOL, K 610, 91. cs., I/8.

37. MOL, K 63, 264. cs., 27/7/Pa t., sz. n.

38. DRELvt, 1929/1941.

39. DRELvt, 1982/1941.

összes magyar vezető személyiségével együtt (a helyi földbirtokos, a plébános, egy malomtulajdonos) ismét megfosztották tőle, ezúttal csak áprilisban kapta vissza.⁴⁰

Az apró zaklatások között utolsónak a telefonbeszélgetések lehallgatását, magyar beszed esetén való megszakítását és a telefonok kikapcsolását említjük. A nyelvsérelmeknél szoltunk már arról, hogy az első magyar szónál szétkapcsolták a telefonon beszélőket. Ebből is látszik, hogy a telefonbeszélgetéseket folyamatosan lehallgatták, mint az a már említett *különleges munkacsoport* munkaköri leírásából is kiderült. Mindemellett azonban több alkalommal is tömegesen fosztották meg a magyar lelkészeket, ügyvédeket, népközösségi irodákat a telefon használatának jogától.⁴¹

Nagy Ferenc így foglalja össze ezeknek az apró zaklatásoknak a hatását: *Számtalan apróbb eset, elszenvedett tortúrák, csendőri vagy más hatósági vezzálások serege telepedik reá a pap-ság lelkére, s nap mint nap keseríti meg életét, pusztítja és örli idegeit, növeli sóhajtásait – árvaságának, elhagyatottságának, a támadásokkal szemben való tehetetlenségének fájjó érzéseit – de erősíti hitét, hogy ez így nem maradhat – ez így lehetetlen, – őrszi a reménységet és várja a hajnalt – a nagy éjszaka után!*⁴²

Hadbíró-sági eljárások

*A hadbíró-ság az az intézmény, melynek hallatára elsápad a magyar ember, kiül arcára a zaklatott idegek rángatózása, mert nem tudja, melyik pillanatban következik be, hogy – mint karvaly az áldozatára – reá csapjon egy-egy pribék: egy-egy csendőr vagy titkos detektív otthonában vagy úton – hogy aztán útja oda vezessen ehhez a hírhezt intézményhez. A csendőrörmezterek egyében sem török fejüket, vak gyűlöletükben, melyet táplálnak itt minden magyar ellen, mint azon, hogy miféle trükkel 'jegyzőkönyvezhessenek' valami 'kihágást' a magyar ember ellen, hogy aztán a jegyzőkönyv felterjesztése által – ha a legszemenszedettebb hazugság és valótlanság is a jegyzőkönyvezett dolog – hadbíró-ság elé kerüljön az illető, ahol ha fel is mentik esetleg – egy csomó anyagi kiadás áll elő a sok-sok izgalmon túl. Ha az ember megvizsgálja azt, hogy miért kerülnek hadbíró-ság elé papjaink, híveink, önkéntelenül is ez a kérdés tódul az ajkára: hát lehetséges ez?..."*⁴³ Nagy Ferenc csupán költői kérdésnek szánta jelentésében ezt a kérdést. Jól tudta ő is, és az általa irányított lelkészek is, hogy minden lehetséges annak az intézménynek, amelynek az ostromállapot-törvények a végletekig kiszélesítették hatáskörét.

A hadbíró-ság ostromállapot idején minden országban az anarchista és a hadi állapotokkal visszaélő bűncselekmények (például lopás, rablás, fosztogatás, garázdálkodás, bosszúvágyból történő gyilkosság), valamint a kémkedés, hazaárulás és a katonai vagy ipari szabotázs megfékezését és példás megbüntetését szolgálta. A román hatóságok azonban a magyarokkal való leszámolás és az etnikai tisztogatás szándékával, a nyilvánvalóan magyar-ellenes tendenciával bíró ostromállapot-törvények segítségével olyan monstnumot kreáltak belő-

40. DRELvt, III/1942; 672/1942.

41. MOL, K 610, 91. cs., I/8.

42. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/II., 241.

43. Uo. 149–150.

le, mely minden dél-erdélyi magyar rémálma lett. Említettük az ostromállapot-törvények ismertetésénél, hogy a büntető törvénykönyv melyik paragrafusait helyezték át hadbíróóságok hatáskörébe. Illegális gyülekezés, engedély nélküli levélhordás, a román nemzeti érzés megsértése, a román állam rágalalmazása, rémhírterjesztés, kémkedés, illegális határátlépés, könyvek becsempészése, irredenta, az állam rendjét felforgató szimbólumok, iratok, könyvek rejtgetése, azokkal való kérkedés, hivatali visszaélés, okirat hamisítás és sok más minden mind hadbíróági eljárást vont maga után. A feljelentők leleményessége és buzgósága pedig nem ismert határt. *És ez így megy... kifogyhatatlanul. Kifogyhatatlan a leleményesség a vádak készítésében, a szegény magyar lélek ijesztgetésében és izgatásában és szípolyozásában.*⁴⁴ Ez érthető, hisz a magyar elem iránti vak gyűlöletük mellett pragmatikus szempontok is motiválták a feljelentőket. A hadbíróági perek körül a hatósági *hiénák* egész hada nyúzta le a hetedik bőrt is a magyar áldozatokról. Először általában a csendőr jelent meg. Felmutatta a hadbíróóság elővezetési parancsát. Felszólítás: indulunk – gyalog őrsről őrsre, ha kell, 150 kilométerre. Ha esetleg ettől meg akart menekülni a vádlott, az ár: a csendőr lefizetése, vonatjegy a csendőrnek is. Az ügyvédek már várták a szerencsétlent. *Az eset súlyos* – hangzik fejcsóválva az ügyvéd magyarázatása – *de én jól vagyok a bíróval, de hát...* – és jött a vészjósló játék és a – sokezres összegben kifejezett – védői díj. A legjellegzetesebb és legvégzetesebb az egész módszerben az volt, hogy a csendőr vagy a detektív minden felelősség nélkül bármit jegyzőkönyvezhetett, s mikor kiderült annak szemenszedett valótlansága – semmi bántódása sem volt: a magyar ember pedig *örüljön, hogy megúszta büntetés nélkül.*⁴⁵

Számadatok

A dél-erdélyi magyarok életét négy hadbíróóság keserítette: a nagyszebeni, az aradi, a temesvári és a krajovai. A legtöbb, reformátusokkal kapcsolatos ügyet a nagyszebeni hadbíróóságon tárgyalták, mivel ennek hatáskörébe tartozott Tordától Vajdahunyadig, Dévától Brassóig szinte a teljes Dél-Erdély, főleg az a rész, ahol a magyar református lakosság túlnyomó része élt. A temesvári és aradi hadbíróóságokon az egész Bánság, Krajován pedig a Zsil-völgye magyarjainak ügyei kerültek a bírók elé.

Nem állnak rendelkezésünkre egészen pontos adatok a hadbíróóságokon tárgyalt magyar ügyek számát illetően, de az ismert statisztika-töredékek alapján is elképesztő számadatokkal számolhatunk. A brassói nagykövetség 1942. június 13-i jelentése szerint a hadbíróági perek vádlottjainak 90%-a magyar volt, mert románok ellen csak elvétve indult eljárás.⁴⁶

A német-olasz tiszti bizottság elé benyújtott egyik német nyelvű irat, amely a magyarok sérelmeinek felsorolását tartalmazza, a következő adatokat szolgáltatja a hadbíróági perek számáról: *A nagyszebeni hadbíróóság elé 1941. december 8–18., 1942. február 15. és március 31., illetve április 28. és május 13. között, vagyis alig több mint 12 hét alatt összesen 381 magyar vádlott került, ebből 236-ot elítéltek, 145-öt pedig szabadon engedtek. Ez a szám azért magas, mert a környék lakosságának alig 20%-a volt magyar, mégis a vádlottak számát tekintve ez az arány*

44. Uo. 151.

45. Uo.

46. MOL, K 63, Román-magyar viszony, dél-erdélyi panaszok, sérelmek I. (263. cs., 27/7/Pa t.), 3773pol/1942.

65–70%.⁴⁷ Ha ehhez hozzávesszük a másik három hadbíróóság feltételezhető adatait, akkor ez azt jelenti, hogy évente mintegy 5 000 magyar, a teljes romániai magyarság 1,5 százaléka került vádlottként a hadbíróóság elé.

Hasonló jelentés alapján az 1942. márciusából részletesen ismerjük az összes nagyszzebeni hadbíróósági pert. Ebből megtudjuk, hogy március 1–15 között 54 magyar személy ellen indult eljárás (köztük Horváth Jenő és 15 diák), ebből 10 esetben hirdettek csak felmentő ítéletet. 15–30 között pedig 30 esetben, ebből 8 felmentés 3 elnapolás. Az egyik vádlottat húsz év kényszermunkára ítélték (báró Jósika Gábor, a vád: fegyverrejtegetés).⁴⁸

Másik jelentés az összes, 1942. július 16. és augusztus 31. között magyar vádlottak ellen lefolytatott nagyszzebeni hadbíróósági pert ismerteti. Az iratnak sajnos csak az első két oldala maradt meg, ebben a következő számadatokra bukkanunk: július 16. és 27. között 56 perre került sor, vagyis átlagban 7 perre naponta.⁴⁹

A két jelentés adatait összevetve, a napi átlag alapján kiszámolható, hogy csak a nagyszzebeni hadbíróóságon körülbelül 2 500 magyar vádlott perében ítélték a bírók évente. Arról is tudunk, hogy ugyanazt a személyt többször is hadbíróóság elé idézték. A legkirívóbb Veres Béla petrozsényi unitárius lelkész esete, akit 1941 folyamán tizenhétszer idézték be a krajovai hadbíróóság elé.⁵⁰ Jakab György alsódetreheimi, később kolozspatai lelkész, miután Magyarországra menekült, segélykérést nyújtott be a református egyház Konventjéhez. Ennek indoklásában ismertette a szökése előtti zaklatásokat, melyeket a román hatóságok miatt kellett elszerveznie. A beszámolóból megtudjuk, hogy három év alatt ötször idézték hadbíróóság elé, az ötödik beidézés után pedig elmenekült az országból.⁵¹

Vádlottak

Nem csak a számok árulkodnak a hadbíróóságok magyar-ellenes szerepéről. Ha egy pillantást vetünk a vádlottak névsorára, rögtön észrevehetjük, hogy az eljárások, akár csak a többi hatósági zaklatás, leginkább a dél-erdélyi magyar vezetők ellen irányultak. A vádlottak között felsorakozik a Magyar Népközösség szinte teljes apparátusa: Gyárfás Elemér, elnök és felesége; ifj. Müller Jenő, Meskó Miklós, Takács Lajos, Járay Márton irodavezetők; a dél-erdélyi magyarság tekintélyes vezetői: dr. Szász Pál, dr. Bitay Endre, id. Szász Ferenc; valamint református lelkészek és egyházi vezetők, többek között Elekes Viktor, a Bethlen Kollégium rektorprofesszora, Nagy József, Horváth Jenő teológiai tanárok, Vita Zsigmond, Bakó Árpád és Köble József kollégiumi tanárok, Szőcs Sándor, Teleky Mihály eszperesek stb.

Az sem volt ritka, hogy a hadbíróóságon ártatlan embereket – akár gyerekeket is – csupán a megfélemlítés céljából hurcoljanak meg. A Magyar Belügyminisztériumtól származó

47. MOL, K 63, 263. cs., 27/7/Pa t., 7530/pol 42.

48. MOL, K 28, Romániai eseményekkel, intézkedésekkel kapcsolatos helyzet-, hangulatjelentések. III. rész, 1942–43. (70. cs. 117. t.), 1942 – O – 19709.

49. MOL, K 63, Román-magyar viszony, dél-erdélyi panaszok, sérelmek IV. (266. cs., 27/7/Pa t.), sz. n.

50. MOL, K 610, 91. cs., VII/6.

51. Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára (MREZSL), Dél-Erdély – tanulók segélyezése (2.f. fond/165. doboz)/64/1–4.

egyik jelentés szerint 1941 nyarán a temesvári hadbírószagra beidéztek azokat a gyerekeket, akik Észak-Erdélyben folytatták tanulmányaikat, és a nyári szünidőre hazajöttek meglátogatni szüleiket. 65 gyereket idéztek be, mindnyájan 8 és 18 év közöttiek voltak. Az egész eljárás csupán arra volt jó, hogy rájuk ijesszenek: egy román hadbíró hosszabb figyelmeztetés és megfelelő fenyegetés után elbocsátotta őket.⁵² A már említett györgyfalvi *illegális gyülekezés* – valójában konfirmációi előkészítés – miatt indított eljárásnak is voltak gyerek vádlottjai. Az előkészítőn résztvevő hat lányt és egy fiút a lelkéssel együtt kétszer is beidéztek Nagyszebenbe.⁵³

Az eljárások miatti károk

A hadbírószági eljárásnak két kimenetele lehetett: vagy felmentették a vádlottat vagy elítélték. Bár a felmentés természetesen előnyösebb volt, mint az ítélet, a vádlottnak mégsem jelentett megkönnyebbülést. Az embereket mind anyagilag, mind lelkileg igencsak megviselte az eljárás.

Ami az anyagi károkat illeti: 1. Le kellett utazni a hadbírószági székhelyre, ami akár 200 kilométeres távolságra is lehetett. Az oda-vissza út egész jeggyel 2–3 000 lejbe került, és tekintettel arra, hogy 1942-től kezdődően a lelkészekről az állami hivatalnokoknak járó féljegy igazolványokat is elvették, nekik is egész jegyet kellett váltani. Az infláció miatt ez az összeg is folyton nőtt. 2. Az ott tartózkodás ideje minimum két nap volt, ez szállásköltségeket is feltételezett. Egy szállodai szoba egy éjszakára kb. 500 lejbe került, magánházaknál szállást kapni a tömeges katonai beszállások és a *refugiátok* miatt lehetetlen volt. 3. A per egy megjelenéssel soha nem zárult le, az újabb megjelenés újabb úti- és szállásköltséget jelentett. 4. Ehhez hozzá kell adnunk az ügyvédi honoráriumot, ami legkevesebb 5 000 lej volt, és a szükséges kenőpénzek összegét. Így egy-egy hadbírószági eljárás költségei akár 30 000 lejre is rúghattak. Ez az összeg egy falusi lelkész háromhavi fizetésének felelt meg. Ehhez hozzá kell még adnunk azt, hogy az eljárások alatt a Kultuszminisztérium felfüggesztette a lelkészek fizetését. 1943-tól ezt a gyakorlatot azzal tetézték, hogy csak féléves huzavona után adták ki azoknak a lelkészeknek a fizetését, akik ellen eljárás indult. Az eltelt idő alatt viszont – az infláció miatt – a pénz értéke lényegesen csökkent. A fentieket összefoglalva elmondható, hogy egyetlen hadbírószági eljárás – még ha felmentéssel végződött is – akár arra is elegendő volt, hogy alapjaiban ingassa meg egy-egy család anyagi biztonságát.

Lelkileg főleg az eljárás körüli izgalmak, és a megalázó bánásmód viselte meg a vádlottakat. Az ártatlanság kihirdetéséig a vádlottakat úgy kezelték, mint közönséges bűnözőket, még akkor is, ha jelentéktelen dolog miatt kerültek oda. A bírók kendőzetlen kirohanásokkal, minősíthetetlen kijelentésekkel fűszerezték az eljárásokat. Jó eset volt az, ha a vádlott szabadlábbon védekezhetett, mert megúszhatta a romániai fogdák középkort idéző körülményeit. Ha viszont letartóztatás alatt volt a hadbírószági ítélet meghozataláig, akkor borzasztó körülmények között kellett tengődnie. Az egyik jelentés beszámolt arról, hogy a nagyszebeni börtön törzsörmeistere, Bălan Nicolae ott kellemetlenkedett a magyaroknak, ahol tudott.⁵⁴ Azok be-

52. MOL, K 63, 260. cs., 27/4. t., 6574/1941.

53. DRELvt, 47. cs., 45.

54. MOL, K 610, 91. cs., VII/6.

számolói, akik megjárták a börtönt, egybehangzóan közlik: a rabokat étlen-szomjan tartották. Egyedül a Magyar Népközösség nagyszabeni irodája és a Református Nőszövetség gondoskodása enyhített valamennyit a szerencsétlen emberek sorsán.⁵⁵ Azonban ez a gondoskodás sem volt akadálymentes, mert hiába szervezte meg a népközösségi iroda, hogy a bejáró lelkészek segélyeket (élelmet, meleg ruhát, fehérneműt) vigyenek a foglyoknak: a fogház igazgatója egy idő után nem engedte be a segélyeket, arra hivatkozva, hogy ők a fogva tartottaknak a fejkvótát kiadják, s a külön segélyezéssel a lakosságtól vonnának el közszükségleti cikkeket.⁵⁶

Ha nem mentették fel a vádlottat, akkor az újabb gyötrelmet és szenvedést jelentett. A szabadságvesztés minimális mértéke egy hónap volt, de volt olyan ítélet is, amelyben tíz év néhez börtönre ítélték a vádlottat. A büntetést általában azonnal le kellett tölteni, fellebbezést nagyon ritkán hagytak helyben. A pénzbírságok 5 000 lejnél kezdődtek, és az is gyakran előfordult, hogy halmozott büntetést, pénzbírságot és szabadságvesztést is kiróttak az elítélteknek. Ha pedig a szerencsétlen ember letöltötte, kifizette büntetését, akkor még mindig nem ért véget a zaklatás. Fizetését már a vádemelés pillanatától felfüggesztették, és a Kultuszminisztérium nem volt hajlandó feloldani a tilalmat addig, amíg a lelkész a vétségért az egyházi fegyelmi bizottság is el nem ítélte. Hiába tiltakozott az egyház, hogy a minisztérium nem kötelezheti a fegyelmi bizottságokat elmarasztaló ítélet meghozatalára, ezeknek végül lelkiismeretük ellenére kellett büntetéssel sújtani a meggyötört embereket.

A leggyakoribb vád: a román nemzet gyalázása

A hadbírószági eljárások közül a leginkább sérelmesek azok voltak, amelyeket a román nemzeti érzés megsértése vádjával indítottak el a lelkészek és tanítók ellen. Ez a vád valójában arra volt jó, hogy a legkisebb tévedésért és kihágásért is vádiratot lehessen készíteni az elkövető ellen, és beindulhasson az eljárás.

Említettük az ostromállapot-törvények ismertetésénél, hogy a román nemzeti érzés ellen vétett az, aki a Romániában levő helységek hivatalos nevét magyarul írta le. A nyelvsérelmek bemutatása rendjén azt is elmondtuk, hogy miként tiltották meg véglegesen a hatóságok az egyháznak hivatalos levelezésében a magyar helységnevek használatát. Ezekből egyértelműen következik az, hogy az a lelkész, aki a hivatalos egyházi levelezésben magyarul írta le a helységneveket, hadbírószági eljárásra számíthatott.

Bertalan József marosbogáti lelkész ügyében a hadbírószág azért indított eljárást, mert a lelkész a hadikölcsönjegyzés tárgyában esperesének küldött hivatalos jelentésében a helységneveket magyar nyelven jelölte meg. A védelem során az ügyvéd arra hivatkozott, hogy ebben az ügyben már volt felmentésre precedens, ekkor azonban a hadbíró ezredes indokolatlanul kirohant, ezekkel a szavakkal: *Önök, lelkészek azok, akik minden nap szerepelnek a hadbírószág előtt, annak dacára, hogy az Önök kötelessége volna híveiknek megnyugtató és lecsendesítése, mégis éppen Önök azok, akik nem akarják tudomásul venni azt, hogy az állambatalom-*

55. DRELvt, 1572/1941. Lásd még MOL, K 28, Romániában élő magyarok támogatási ügyei. II. rész. 1943–1944. (161. cs., 264. t.), 1944 – O – 17066.

56. Kóbori József, a Romániai Magyar Népközösség nagyszabeni irodavezetőjének jelentése a nagyszabeni magyarság helyzetéről, MOL, K 610, 91. cs., VII/3.

nak törvényei és rendelkezései vannak, amiket minden körülmények között respektálni kell. Önök templomaikban piros-fehér-zöld koszorúkat és virágcsokrokat függesztenek ki, helységneveiket csak magyar nyelven írják, mi viszont abban a meggyőződésben, hogy végtére sikerül Önöket jobb belátásra bírni, elnézőek vagyunk, és felmentő ítéletet hirdetünk. Mi vagyunk azok, akiket el kellene ítélni, mert nem gyakorlunk kellő megtorlást.⁵⁷ Végül a lelkészt felmentették, de másik katonai törvény alapján, ami az államnak benyújtandó kérelmezésekre vonatkozik, 5500 lej pénzbírsággal sújtották.⁵⁸

Teleky Mihályt, a kalotaszegi egyházmegye eszperesét a hadbíróóság szintén a román nemzeti érzés megsértésével vádolta, mert a felsőbb hatósághoz küldött leveleiben székhelyét magyarul jelölte meg. Ügyvédje a védőbeszédben kijelentette, hogy a szászok a településeiket csak németül nevezik meg, továbbá, hogy a katonai cenzúra által engedélyezett református, katolikus, népközségi és gazdaegyleti naptárakban a helységek magyar nyelven vannak feltüntetve. Az ügyvéd a naptárakat is bemutatta a bíróságnak, és az a vádlottat felmentette.⁵⁹ Gudor Lajos aranyosgerendi lelkészt 5000 lej pénzbírsággal sújtotta a hadbíróóság, mivel 1942 elején egyik hivatalos levelében Nagyenyed nevét magyarul írta le.⁶⁰

A magyar lobogó színeinek bármilyen formában történő megjelenése rögtön felborzolta a kedélyeket. Mint azt már említettük, elég volt az is, ha ezek a színek egy rózsatövön vagy egy könyvborítón jelentek meg. Ha pedig a hatóságok akarták, könnyen válhatott a magyar nemzeti színek használatából a román nemzeti érzés megsértése vagy irredentizmus miatti eljárás. Tövissy József románújfalusi református lelkész például azzal vétett a román nemzeti érzés ellen, hogy újrafestette a helyi református templomot. Az új festésben ugyanis a feljelentő a magyar lobogó színeit vélte felfedezni. A templomot teljesen fehérre festették, csak a talapzatot kenték be zöld festéssel, ami a piros cseréptetővel együtt valóban piros-fehér-zöldnek hatott. Hadbíróági eljárás lett belőle, mely a lelkész felmentésével végződött.⁶¹

Az is nemzetgyaláásnak számított, ha valaki a román kormánnyal vagy a románsággal szembeni jogos sérelmeiől beszélt, vagy ezekről jelentést tett valamelyik német-olasz kivizsgáló bizottságnak. Jogorvoslat helyett ilyenkor könnyen hadbíróági perre számíthatott, aki ilyesmire vetemedett. Dicsőszentmártonban például azért vádoltak meg nemzetgyaláással egy gazdát, mert elkergette a földjén legeltető katonákat.⁶² A tordai unitárius lelkész, Lőrinczi Dénes hat hónapos börtönbüntetést kapott, mert tiltakozott az ellen, hogy a menekülteket a templomban helyezték el. Veres Béla petrozsényi unitárius lelkészt a krajovai hadbíróóság két és fél év börtönre ítélte azért, mert, mint a Népközség helyi elnöke jelentést tett a magyar-ellenes kirohanásokról a központi irodának. Levele a cenzúrahivatal közvetítésével az ügyszség kezébe jutott. Jelentését a román állam rágalalmazásának minősítették.⁶³ Tóth Áron

57. Idézi Martonossy György a hadbíróági perről írott jelentésében, DRELvt, 47. cs., 37.

58. Uo.

59. Uo.

60. DRELvt, 1238/1942.

61. MOL, K 610, 91. cs. XII/7.

62. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

63. A kölcsönös letartóztatások jegyzéke a német-olasz tisztai bizottság számára, MOL, K 63, 263. cs., 27/7/Pa t., 7530pol/1942.

bégamonostori lelkészt azért állították hadbíróság elé, mert tiltakozott a beszállások körüli visszaélések ellen.⁶⁴ Bartus Jenő mezőbaji lelkésznek megszüntették az államsegélyét, mert tiltakozott az ellen, hogy elrekvirálják az egyházközség iskolájának épületét.⁶⁵

Árkossy Jenő ótordai református lelkész 1941. május 5-én, a román nemzeti ünnepen felszólalt a tordai prefektúra előtt tartott ünnepségen. A szokásos tiszteletnyilvánító beszéd helyett azonban hívei sérelmeit sorolta fel. Tiltakozott az ellen, hogy a refugiatok marháikat a református temetőbe hajtják legelni, hogy a postán a magyarok számára érkezett leveleket összegyűjtik, elégetik stb. Tény, hogy a lelkész nem a megfelelő pillanatot és módot választotta: neki akkor tisztelgő aktuust kellett volna végrehajtani, a panaszokkal pedig a prefektus előtt audiencián kellett volna előhozakodni, viszont ami a lelkészre ezután következett, az egyértelműen igazolja a hadbíróságok elfogultságát. A lelkészt hadbíróság elé idézték, de ő nem várta meg az eljárást, hanem illegálisan távozott Magyarországra. Távollétében a bíróság olyan ítéletet hozott, amely rablógyilkosnak is elegendő büntetés lett volna. Elítélték: hatósági tekintély csorbításáért tíz év nehéz börtönre, egész életre terjedő polgári jogfosztásra, ingó és ingatlan vagyonának elkobzására, állami diplomáinak megsemmisítésére, nemzetgyalázásért (a nemzet megsértéséért) ötévi javító fogházra, 20 000 lej pénzbüntetésre, és lázítási kísérletért 10 év javító fogházra, valamint az államnak fizetendő 1 000 lej hadbírószági költség kifizetésére.⁶⁶ Az ítélet után a Kultuszminisztérium azonnal kötelezte az Intézőbizottságot, hogy határozattal zárja ki a lelkészt munkásai sorából.⁶⁷

Említettük Jakab György esetét, aki három év alatt ötször került a hadbíróságok hálójába. Az öt perből kettőt a román nemzet gyalázásáért indítottak ellene. Először 1942-ben, mivel az egyik gyülekezeti tag számára igazolást állított ki, miszerint az azért szökött át Magyarországra, mert a hatóságok zaklatásai miatt veszélyben forgott az élete. Másodszor 1943-ban sütötték rá a nemzetgyalázás vádját, mert volt bátorsága a német-olasz vegyes bizottság elé tárni híveinek gazdasági jellegű sérelmeit.⁶⁸

Nemzetgyalázás vádjával indítottak eljárást Szőcs Sándor mezőszegi eszperes ellen is a mezőszakáli imaház megszenteltelenítése alkalmával írt jelentése miatt. Az eszperes az Intézőbizottságnak írott jelentésében ugyanis kijelentette, hogy nem mert átmenni Mezőszakálba megnézni az imaházban mulatozók okozta károkat, mert félt a vad természetű szakáli románok esetleges bántalmazásaitól. A levélre felfigyeltek a cenzúrahivatalnál, és a lelkésznek a szakáli románok vad természetére vonatkozó kijelentését a román nemzet megsértéseként értelmezték. A levelet bűnjelként továbbították az ügyészség felé, a lelkész ellen pedig elindult a hadbírószági eljárás, amelynek kimeneteléről nem tudunk semmit.⁶⁹

A nemzetgyalázás és a nemzeti érzés megsértése miatti vádak akkor váltak igazán sérelmessé, amikor azt bosszúból sütötték rá egyik vagy másik magyar nemzetiségű állampolgár-

64. MOL, K 610, 91. cs., VI/7. 46.

65. Uo. 49.

66. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 184.

67. DRELvt, 47. cs., 44.

68. MREZSL, 2.f/165/64/1-4.

69. DRELvt, 47. cs., 23.

ra. Jakabffy Elemér a bánági magyarság helyzetéről írott jelentésében arról is tudósít, hogy vidéken a legcsekélyebb összeszólalkozás esetén a román parasztok nem becsületsértésért jelentették fel magyar ellenlábasaikat, hanem nemzetgyalázásért. Az ügy ilyenkor a hadbíróság elé került, és az eseteknek legalább 90%-ában a magyar vádlottra több hónap szabadságvesztés várt.⁷⁰ Jakab Viktor belényesi lelkészt például azért jelentették fel nemzetgyalázás vádjával, mert védelmébe vett egy református gyermeket egy katona brutalitása ellen.⁷¹

Teleky Mihály, tordaszentlászlói lelkészt és kalotaszegi esperes ellen 1941 februárjában azért indítottak eljárást, mert a lelkész 1941. február 17-én Nemes Dezső, volt magyarfenesi lelkész részére hivatalos bizonyítványt adott ki arról, hogy Nemes Dezsőt 1941. januárjában a rendőrség meghurcolta, annak okát vele nem közölték, és távozása emberileg igazoltnak tekinthető. A pert csupán formai okok miatt kellett felfüggeszteni, egyébként – a védőügyvéd szerint – elítélték volna a lelkészt.⁷² 1943 tavaszán viszont már 20 000 lejes pénzbírságra ítélték *oly hamis hírek terjesztése címén, melyek alkalmasak arra, hogy a Román Államnak egy más állammal szembeni kapcsolatát veszélyeztessék, pedig csak a hatóságok túlkapásairól tett jelentést.*⁷³

Szentgyörgyi Mihály alpestesi lelkészt szintén elmarasztaló ítélettel sújtotta a bíróság a román nemzet ellen elkövetett sértés vádjával amiatt, hogy a német-olasz tiszti bizottságnak diszkriminatív intézkedésekről számolt be. Mindkét lelkészt az Intézőbizottság is kénytelen volt fegyelmi ítélettel sújtani: egyhavi fizetésmegvonásra és fizetéseiknek a szászvárosi árva-ház javára történő befizetésére ítélték.⁷⁴

Szintén hadbírószági eljárásra számíthatott az is, aki a nemzeti himnusszal, nemzeti ünnepekkel, *a román nyelvvel és a román történelemmel szemben tiszteletlen magatartást tanúsított, vagy legalábbis elkövetett bármit, aminek alapján a hatóságok ezt süthették volna ki róla. A bármi azt jelenti, hogy a legbanálisabb esetből is sikerült hónapokig húzódó pert fabrikálni.*

Nem csak református lelkészekkel történtek a következő esetek, de jól példázzák azt, hogy a hatóságok árgus szeméit semmi nem kerülte el. Raduch György hétfalusi evangélikus lelkész azt a *bűnt* követte el, hogy újszülött gyermekének a Levente nevet adta. Ezt a román hatóságok rögtön úgy értelmezték, hogy a lelkész leventekatonát óhajt nevelni a gyerekből, sőt, a névadással a leventekatonaságot óhajtja népszerűsíteni. Egy éven keresztül nem sikerült anyakönyveztetnie gyermekét, a névadás pedig feljelentést és hadbírószági eljárást vont maga után, természetesen a román nemzet megsértése és izgatás vádjával.⁷⁵

Másik evangélikus lelkész prédikációja miatt került hadbírószág elé. Gillich Fülöp bácsfalusi lelkész a hivatalos lapban közölte a prédikációt: *A legerősebb fegyver* címmel. A szövegben a következő bibliai igét is idézi: *Kérjetek és megadatik...* A lelkész ellen hadbírószági eljá-

70. Jakabffy Elemér: *A bánági magyarság helyzete a bécsi döntés óta*, MOL, K 610, 91. cs., VII/11. 44.

71. MOL, K 610, 91. cs., VI/7. 46.

72. DRELvt, 47. cs., 37.

73. DRELvt 446/1943.

74. DRELvt, 878/1943; 879/1943.

75. MOL, K 610, 91. cs., VI/1.

rás indult, mert az idézetet úgy értelmezték, hogy a lelkész azt akarta mondani: *Kérjétek Hitleről Erdélyt, és ez megadatik.*⁷⁶

A második bécsi döntés egyik határozata szerint Erdély északi és déli része között a végleges határt román-magyar vegyesbizottság volt hivatott megállapítani. Ez elsősorban azt jelentette, hogy az első napokban bizonyos települések sorsa kétséges volt: nem lehetett tudni, Romániánál maradnak-e, vagy Magyarországhoz csatolják őket. Székelyszenterzsébeten Nagy Ákos, református lelkész a bécsi döntés hírére a templomban elénekeltette a hívekkel a magyar himnuszt. A település viszont Romániában maradt, így emiatt hadbíróság elé kerülhetett volna, de eltávozott az országból.⁷⁷ Ugyanez történt Zsákodon is. A helyi római katolikus plébános, Márton Béla azt hitte, hogy Zsákod is Magyarország részévé válik, ezért megfelelőképpen felkészült a bevonuló magyar csapatok fogadására. A piros-fehér-zölddel kidíszített plébánia és templom azonban súlyosan terhelő bizonyítéknak számított, amikor kiderült: Zsákod Romániánál marad. A plébánost a román nemzeti érzés megsértésével vádolták, a kilátásba helyezett hadbíróági eljárás miatt pedig kénytelen volt Magyarországra menekülni.⁷⁸

Az aranyosbányai római katolikus plébánia harangozója apró hibáért került a nagyszabású hadbíróság elé a román nemzeti érzés megsértése vádjával. Mindössze annyi történt, hogy neki halott miatt kellett harangoznia, de a templom előtt, a téren katonai előképzősök ünnepsége volt. A harangozó megvárta, amíg az ortodox lelkész befejezi a liturgiát, és nem vette észre, hogy az egyik tiszt is szólni kíván. Meghúzta a harangokat, és így a tiszt beszédét nem lehetett érteni. Hibájáért egyévi börtönbüntetésre ítélte a hadbíróság.⁷⁹

1942. május 14-én, Nagyenyeden, a hősök napján tartott ünnepségeken az enyedi kollégium tanári kara és diáksága testületileg vett részt. A hősökről való kegyelet-teljes megemlékezés pillanatában azonban sem a diákok, sem a tanárok nem térdeltek le a többi emberrel együtt. Ekkor odament hozzájuk egy román őrnagy, és kivont karddal kényszerítette őket arra, hogy letérdeljenek. Csak ekkor tudták meg, hogy a térdepelést voltaképpen maga Antonescu marsall rendelte el, és a rendeletet előző este dobolták ki a városban. A kollégium tanárai nem tudván erről, vallásuk szokásaitól eltérő cselekedetet nem akartak végrehajtani, és diákjaikat sem akarták erre kényszeríteni. Az ügyből a hősök emlékének megsértése miatt hadbíróági eljárás lett, de csak Elekes Viktor és Kováts Pál ellen indítottak eljárást, a diákokat nem idézték be. Nagy Miklós mondott védőbeszédet a tárgyaláson. A védelem azzal utasította vissza a hősök emléke és a román nemzeti érzés iránti sértés vádját, hogy a térdepelés a református vallás szokásaitól eltérő cselekedet, erre pedig senki nem kényszerítheti sem a tanárokat, sem a diákokat. Elmondta ugyanakkor, hogy a két vádlottat képviseleti alapon fogták perbe, hisz igazából nem is ők voltak az elkövetők; végül pedig, hogy a protestánsoknak is vannak hőseik, és azokat a protestánsok is tisztelik, de csak hitük keretei között. A per ügyében a német-román vegyes katonai bizottság is kihallgatta a tanárokat Brassóban, 1942. no-

76. Uo.

77. DRELYt, Memorandumok iratjegyzéke, (20. cs., XIX. t.), 1011/1941.

78. Márton Áron püspök válasza a Magyar Külügyminisztérium kérdőpontjaira, az Erdélyi Római Katolikus Egyházmegye helyzetére vonatkozóan, MOL, K 610, 91. cs., VI/5., 16.

79. Uo. 64.

vember 16-án. A kihallgatáson Dehmel alezredes és a román összekötő tiszt vett részt. Az alezredes, végighallgatva az ügyről készített jelentést, kijelentette, hogy a szászok közül bizonyára senki sem térdelt le. A román tiszt is kénytelen volt elismerni, hogy ártatlanul érte a tanárokat a vád, és ártatlanul idézték őket hadbírótság elé.⁸⁰

Kéthavi börtön: ennyi járt a keresztvári tanítónőnek olyan banális eset miatt, amiről nem is sejthette, hogy a román nemzet megsértésének vádját lehet belőle kovácsolni. 1942. május 10-én tanügyminiszteri határozat rendelte el, hogy minden egyházi iskolában megünnepeljék az ország nemzeti ünnepét. Ez Keresztváron is megtörtént, az iskolában tartott ünnepség után a tanulók fegyelmetlenül kivonultak, hogy az állami iskola tanulóival közösen fejezzék be az ünneplést a falu központjában. A magyar tanulók magyar énekeket énekeltek, amikor szembejött velük a román tanulók csoportja, akik román zászlót vittek magukkal. Az állami tanító abban vélte felfedezni a román nemzeti érzésen esett sérelmet, hogy a magyar gyerekek magyar énekeket énekeltek a román zászló jelenlétében.⁸¹

Bakó Árpád és Köble József nagyenyedi kollégiumi tanárok ellen azért indult Nagyszébenben hadbírószági eljárás, mert a kollégium egyik osztálya az utcán sétálva ártatlan magyar dalt füttyölt. A hadbírószág nehezítő körülményként ítélte meg Köble József esetében azt, hogy az őket felelősségre vonó rendőrnek kijelentette: nem lehet elvárni a magyar gyerekektől, hogy magyar helyett kínai nótát füttyüljenek. A hadbírószág végül 30 000 lejes pénzbírságot sújtotta a két tanárt.⁸²

Illegális gyülekezés

Több lelkészt vádoltak meg – amint azt már említettük – *illegális gyűléstartással*. Az egyház minden életfunkcióját megbénító gyülekezési tilalom ugyanis jó lehetőség volt arra, hogy meghurcolják mindazokat a lelkészeket, akik igyekeztek valamennyire is lelkiismeretesen végezni a munkájukat. Nem ismételjük meg a gyülekezési tilalom következményeiről írott fejezetben szereplő eseteket, de összefoglalva elmondhatjuk: minden gyülekezés, ami más, vagy több volt a szokásos vasárnapi istentiszteletnél, gyanús volt, és rögtön hadbírószági eljárás és ítélet lett belőle. Így lehetett gyerekeknek tartott énekórából, konfirmációi előkészítőből, anyák napi ünnepségből, nőszövetségi gyűlésből, egyházközségi közgyűlésből vagy rövid presbiteri megbeszélésből illegális gyűlés miatti vádat kovácsolni, és meghurcolni hónapokon keresztül ártatlan és ártalmatlan embereket.

Nemcsak a gyülekezeti alkalmak esetében lehetett a magyarok ellen vádat kovácsolni. Illegális gyülekezésnek számított mindaz, amiről a helyi csendőr úgy gondolta, hogy annak lehet nevezni. Alsófelsőszentmihályon például egy földbirtokos ellen illegális gyülekezés és rádióhallgatás vádjával indított eljárást a csendőrörmeester, pedig az inkriminált időpontban csak a felesége és a gyermekei voltak otthon.⁸³

80. DRELvt, 47. cs., 30.

81. DRELvt, 1689/1942.

82. MOL, K 610, 91. cs., XII/10.

83. MOL, K 28, 159. cs., 262. t., 1942 – O – 18463.

A marosújvári lelkész és négy kollégája ellen baráti összejeövetel miatt indítottak hadbíróági eljárást. A születésnap vacsorán jelen volt a székelykocsárdi, székelyföldvári, felenyedi és a harasztosi lelkész. Mindnyájukat Nagyszébenbe idézték. Az ügy kimeneteléről nincs további információknk.⁸⁴

A magyar Miniszterelnökség titkárságának értesülése szerint 1941-ben Marosludason Albu Dezső lelkész feleségének névnapjára összegyűlt társaságot – név szerint Keresztes Lajos nyugdíjast, Gaál László kereskedőt, és feleségét, dr. Kovács Sándor orvost és feleségét, Barra Gábort és feleségét, valamint leányát, Pálffy István gyógyszerészt és feleségét a csendőrség letartóztatta, és kihallgatás után még azon az éjszakán Nagyszébenbe küldte, ahol a hadbíróásra kerültek. Néhány nap múlva fejenként 10 000 lej óvadék ellenében engedték szabadon őket.⁸⁵

Születésnap köszöntő váltotta ki a Horváth Jenő ellen elindított hadbíróági eljárást is. *A fiatal teológusok meg akarták tisztelni tanárukat, s felkerekétek születésnapja alkalmából, hogy üdvözlőjék. Ilyen céllal vetődött oda Vita Zsigmond tanártársa is* – emlékszik vissza később Kacsó Sándor, aki akkoriban az Erdélyi Gazda szerkesztője volt.⁸⁶ Az eset 1941. november 27-én történt. Nem is tudódott volna ki az ügy, ha a késő este hazatérő teológusokat nem igazolja le a csendőrség. Miután kifaggatták őket, hogy merre jártak, a teológiai tanár ellen feljelentést tettek illegális gyűlés tartása és azon való részvétel miatt. A perre 1942. március 3-án került sor. A tanár és a teológusok három napig tartózkodtak Nagyszébenben, március 6-án mondták ki az ítéletet: Horváth Jenőt öthónapos börtönbüntetéssel sújtották (ezt később, a fellebbezés folytán 5 000 lejes pénzbírságra csökkentették⁸⁷), a teológusokat pedig felmentették. A teológusok feletti ítélet kihirdetésekor a hadbíró gúnyosan jegyezte meg, hogy felmentik, mert így is elég nagy büntetés volt számukra az, hogy tanáruk nem kínálta meg borral őket.⁸⁸ Az esetet Kacsó Sándor is értékeli emlékirataiban, és kijelenti, hogy a teológusok felmentése annak volt köszönhető, hogy a hadbírók *átláttak a szitán, és mosolyogva hirdették ki az ítéletet.*⁸⁹ Az efféle értelmezés helyessége azonban két okból is igencsak kétségbe vonható: Horváth Jenőt először közel félévi szabadságvesztésre ítélték, majd félhavi fizetésének megfelelő pénzbírságban részesült, mert fogadta az őt felköszöntő diákok kedves gesztusát, ugyanakkor az elmarasztaló ítélet után a minisztérium többször is felszólította az Intézőbizottságot, hogy a tanár ellen indítson fegyelmi eljárást.⁹⁰ Az Intézőbizottság végül, hogy a lelkiismerete ellenére történő fegyelmi eljárást elkerülje, azzal utasította vissza az eljárás beindítását, hogy Horváth Jenő a felhozott vétséget nem mint aninószai lelkész, hanem mint szabadságát Enyeden töltő tanár követte el. Ellene csak a kerületi bíróság indíthatott volna fegyelmi eljárást, de ez az intézménye az egyháznak – közgyűlés hiányában – nem alakulhatott meg, így a kérdést el

84. *Bizalmi egyéntől származó romániai hangulatjelentés 1943. december 22.*, MOL, K 28, Romániai eseményekkel, intézkedésekkel kapcsolatos helyzet-, hangulatjelentések. IV. rész, 1944. (71. cs., 117. t.), 20 587/1943.

85. MOL, K 28, 70. cs. 117. t., 1942 – O – 16505.

86. Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött*, 443.

87. DRELvt, 833/1942.

88. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 193.

89. Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött*, 443.

90. DRELvt, 1457/1942.

kellott napolni.⁹¹ Nem tudunk arról, hogy végül Horváth Jenő ellen elmarasztaló fegyelmi ítélet született volna.

Ezek a szélsőséges példák viszont jól bizonyítják, mennyi gyanakvással és rosszindulattal követték és figyelték a magyarság és vezetői minden lépését, mozdulatát. A hadbírószáki eljárás réme, mely minden gyülekezés fölött pallosként lebegett, a legkisebb találkozási ponttól, szervezkedéstől is elvette a lelkészek kedvét. Világosan látszik, hogy ezek a hadbírószáki perek a magyarság minél erőteljesebb szétforgácsolását, közösségi erejének mindenáron való gyengítését szolgálták.

Hamisítás

A lelkészek jóhiszemű és hivatali szempontból nem kifogásolható anyakönyvi kivonatokkal kapcsolatos eljárása szintén gyakran vonta maga után az *anyakönyv-hamisítás és anyakönyvi kivonat engedély nélküli kibocsátásának* vádját. Ezekről az iratokról ugyanis úgy rendelkeztek a hatályos törvények, hogy amennyiben külföldi állampolgár kéri, csak a Külügyminisztériumon, illetve az illető ország konzulátusán keresztül lehetett eljuttatni a kérelmezőknek. A Dél-Erdélyből Észak-Erdélybe menekülni óhajtóknak Magyarországon igazolniuk kellett magyar származásukat, különben gyanúsnak tekinthették őket, és kitoloncolhatták az országból. Szökés vagy optálás előtt, tehát, mint román állampolgárok, felkeresték annak az egyházközségnek lelkészi hivatalát, ahová tartoztak, és anyakönyvi kivonatot kértek. A lelkész semmilyen jogi alapon nem utasíthatta el kérésüket. Az anyakönyvi kivonattal viszont a kérelmezők azonnal távozni vagy szökni próbáltak. Ha elfogták vagy egyszerűen a határon megmotahták őket, és megtalálták az anyakönyvi kivonatot, akkor az azt kiállító lelkész is eljárásra számíthatott. Ha nem sikerült rábizonyítani a *szökésben való bűnrészesség* vádját, még mindig perbe lehetett fogni *anyakönyvi kivonat engedély nélküli kibocsátása* miatt.⁹² Ezt a minden részletében jogtalan és igazságtalan eljárást bizonyára számos lelkész ellen lefolytatták. A következő lelkészekről biztosan tudjuk, hogy bajba kerültek az anyakönyvi kivonatok miatt: Nagy Márton bodófalvi lelkész magyar nyelvű anyakönyvi kivonat kiadása miatt zaklatták.⁹³ Bitay Zoárd, igazfalvi lelkész ellen azért indítottak eljárást, mert eljuttatott néhány ilyen iratot az aradi konzulátusra.⁹⁴ Tőkés Béla végvári lelkész ellen szintén kibocsátás miatt folytattak eljárást.⁹⁵ Már említettük a Nagy József balázsfalvi lelkész esetét, aki azért került bajba, mert elfelejtette iktatni a kiadott iratot. Ady Béla héderfájai lelkész ellen azért fogalmazott meg feljelentést a csendőr, mert ki huszonhét héderfájai lakosnak adott ki hasonló dokumentumot, akik később átszöktek Magyarországra.⁹⁶ Kósa Mihály aranyosegerbegyi lelkészt 1942. július 18-án tartóztatták le, 20-án pedig Nagyszébenbe vitték hadbírószáki eljárás végett, ahol 27-ig fogházban tartották. Az ellene felhozott vád *hivatali hatalommal való visz-*

91. DRELvt, 1607/1942.

92. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 223.

93. MOL, K 610, 91. cs., VI/7. 47.

94. Uo.

95. Uo.

96. DRELvt, 599/1942.

szaelés volt.⁹⁷ Letartóztatásának oka az volt, hogy három anyakönyvi kivonatot adott ki román nyelven, de az illető személy, akinek kiadta, át akarta csempészni azokat a határon. A lelkészt felmentették.⁹⁸ Deák József aldobolyi lelkész ellen szintén szabálytalan kibocsátás vádjával indítottak eljárást 1942-ben. Május folyamán előzetes letartóztatásban volt.⁹⁹ Az ítéletről nincs információnk, de azt tudjuk, hogy a Belügyminisztérium 1942. július 20-án felszólította az Intézőbizottságot, hogy Deák Józsefet helyezték át Olténiába vagy Munténiába, különben kényszerlakhelyet fognak kijelölni a számára.¹⁰⁰ Augusztus 10-i átiratában már azzal fenyegetőzött a Belügyminisztérium, hogy amennyiben Deák Józsefet nem távolítják el hadládéktalanul aldobolyi lelkészi állásából, lágerbe fogják internálni.¹⁰¹ Nagy Ferenc végül semmilyen lépést nem tett az ügyben, és a fenti iratot válasz nélkül hagyta. 1943-as jelentéséből azt olvassuk, hogy a Belügyminisztérium nem mert eljárni a lelkész ellen, aki továbbra is Aldobolyban maradt.¹⁰²

Illegális határátlépés

Bár a lelkészek határozottan komolyan vették Vásárhelyi János püspöknek a második bécsi döntés kihirdetése utáni felszólítását, hogy minden lelkész maradjon a szolgálati helyén, és senki nem kockáztatta életét illegális határátlépési próbálkozással, mégis sikerült a hadbírósnak olyan lelkészt is perbe fogni, akire az *illegális határátlépés* vádját sütötték. A vád koholt jellegét már az is mutatja, hogy a vádlott, a hatvanéves Jakab Lajos ódellői lelkész nyugdíj előtt álló, idős ember volt, aki ezer szállal kötődött otthonához, és esze ágában sem lett volna Magyarországra szökni. Vétke csupán annyi volt, hogy Magyarországra került földjeit ment számba venni. Birtokát ugyanis a bécsi döntés kettéosztotta, 28 hold Romániában maradt, 6 és fél hold Magyarországra került. 1940. december 27-én – érvényes határátlépési igazolással – átment feleségével a határon, de visszatérésekor igazolványát, ami *visszavonásig* volt érvényes, elvették tőle a határőrök, arra hivatkozva, hogy az *időközben* elvesztette érvényességét. Jegyzőkönyvet vettek fel az ügyről, és a lelkészt feleségével és fiával együtt letartóztatták. Nagyszebenbe vitték, ott kihallgatták őket, majd perbe fogták. Ami utána következett, azt folyamatos zaklatásnak lehet minősíteni. Háromszor hallgatták ki Nagyszebenben: 1941. február 20-án, március 15-én és április 28-án. A végleges tárgyalásra augusztus 2-án került sor, s a hadbíróság 773. sz. ítélete alapján vétkeseknek nyilvánították illegális határátlépés vádjával. A lelkészt egyhónapi, feleségét és fiát 15–15 napi fogházbüntetéssel sújtották. Büntetésüket azonnal le kellett tölteniük. Eközben a Kultuszminisztérium felfüggesztette a lelkész fizetését, és követelte, hogy az egyház indítsa be ellene a fegyelmi eljárást. Nem volt mentség, az egyháznak is el kellett őt ítélnie. A Küküllői Egyházmegye fegyelmi bírósága kénytelen volt lelkiismerete ellenére elítélni, és az eljárás megintéssel zárult. Az ítéletről 2478/1942. sz. a. je-

97. MOL, K 63, 266. cs., 27/7/Pa t., sz. n.

98. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 223–224.

99. DRELvt, 47. cs., 26.

100. DRELvt, 1517/1942.

101. DRELvt, 1677/1942.

102. Nagy Ferenc: *Helyzetkép...* MOL K 610, 91. cs., VI/11., 233.

lentést is tettek a minisztériumnak, a minisztérium azonban a 64 386/1942. sz. leiratában közölte: nincs meglegedve az ítélettel, és a lelkész legalább hat hónapi felfüggesztését követeli, ha pedig az egyház nem ítéli el, akkor a minisztérium maga hajtja végre a szankciót. Az Intézőbizottság újabb válasziratban igyekezett védeni lelkészét, arra hivatkozva, hogy a hatályos egyházi törvényekkel ellenkezne, ha valakit ok nélkül hat hónapra felfüggesztenének, ekkor viszont a minisztérium a kultusztörvény 10. paragrafusának alkalmazásával kezdett fenyegetőzni, ami szerint nem lehetett lelkész az, akit egyszer a polgári törvényszék elítélt. 1943 februárjában Nagy Ferenc végül *büntetésből* Mezőkapusra helyezte át a lelkészt, de a minisztérium továbbra sem akarta folyósítani a fizetését.¹⁰³ 1943 augusztusában, egy évvel az ítélet kihirdetése után a minisztérium még mindig nem volt meglegedve a lelkész helyzetével, és közölte: csak akkor hajlandó továbbra is folyósítani a fizetését, ha a határtól távolabb eső egyházközségbe helyezik át, és nem Mezőkapusra.¹⁰⁴ Végül az Intézőbizottság, hogy a lelkész helyzetét megoldhassa, javasolta, hogy kérje korhatár előtti nyugdíjazását, így további zaklatása megszűnt. Elmaradt fizetését azonban soha nem kapta meg.¹⁰⁵

Más esetek

Voltak más vádak is, melyek a maguk rendjén szintén hadbírószági eljárást vontak maguk után. Ilyen volt például az *illegális levélhordás* vádja, melyet általában a megmotozott lelkészek ellen hoztak fel. Említettük már, hogyan válhatott ártatlan kis bevásárló-lista bűnjelké a magyarokat mindenáron gyötörni akaró katonai szerv előtt. Arról is szoltunk, mi várt arra a lelkészre, akinél meg nem engedett iratot vagy netán pénzt találtak.

Egy esetről tudunk, amikor elmarasztaló ítélet született *rémhírterjesztés* vádjával indított perben. Pográc Zósef mezőszengyeli lévitát azért idézték hadbírószág elé, mert a magyar rádióban Dél-Erdély visszatérésére vonatkozóan hallott hírt presbitereivel közölte.¹⁰⁶ A tárgyalásra 1941. július 21-én került sor, amikor a lelkészt egyévi szabadságvesztésre és polgári jogainak és hivatalának három évig való elvesztésére ítélték.¹⁰⁷ A lelkészt 1942 tavaszán feltételelesen szabaddá helyezték, de munkát és fizetést nem kaphatott, ezért ugyanez év augusztusában Magyarországra távozott.¹⁰⁸

A hadbírószági perek anyagának kutatása számos, újabb információval gazdagítaná ennek a szörnyűséges intézménynek a dél-erdélyi magyarságra és a református egyházra gyakorolt romboló és megbénító hatásait. Ez azonban lehetetlen, mivel a romániai katonai levéltárak vonatkozó anyaga a tudományos kutatás számára egyelőre hozzáférhetetlen. Az általunk vizsgált iratok között csak a fent említett esetekre bukkantunk. Bizonyára sok más eset is van, melynek egy-egy lelkész, tanító vagy szerencsétlenül járt egyháztag volt a szen-

103. Uo. 230–232.

104. DRELvt, 1434/1943.

105. DRELvt, 1732/1943.

106. A brassói nagykövet 1941. szept. 6-i jelentése, MOL, K 63, 266 cs., 27/7/Pa t., 5325pol/1941.

107. DRELvt, 1572/1941.

108. DRELvt, 1250/1942.; 1707/1942.

vedő áldozata, hisz Kacsó Sándor is elismeri emlékirataiban, hogy a hadbírósról visszatérők azt a hírt hozták: *nagyon sok hasonló ügy van a hadbírósg előtt, s a felmentő ítéletek ritkábbak, mint az elmarasztalóak.*¹⁰⁹ A fenti példák alapján összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a hadbírósg kiváló eszköze lett a magyarokkal szembeni diszkriminatív politikának. Jól szolgálta a megfélemlítést, a bosszúállást, egyes hatósági szervek kicsinyes hatalmaskodásait, a magyarság gúzsbakötését, gazdasági tönkretételét. Bár a református lelkészek pereit többségben felmentéssel végződtek, meggyőződésünk, hogy ez a két egyházkerületi jogász, Martonossy György és Nagy Miklós hozzáértő és kitartó tevékenységének volt köszönhető. Valószínűnek tartjuk, hogy azok az esetek, amelyekben egyszerű, ártatlan embereket idéztek bíróság elé, akiknek nem volt lehetőségük szakszerű védelemben részesülni, az elmarasztaló ítélettel végződő perek száma sokkal nagyobb. Tekintettel arra, hogy Észak-Erdélyben a magyar közigazgatás nem szélesítette ki ilyen mértékben a hadbírósgok hatáskörét, így az észak-erdélyi románok lakosságot nem gyötörte hasonló *igazságszolgáltatási* szerv, sőt a zaklatás ilyen mértékének és formájának semmilyen hasonló példáját nem találjuk, határozottan kijelenthetjük, hogy ennek a magyarságot terrorizáló intézménynek semmi köze nem volt a *kölcsönösségi alapú* nemzetiségi politikához, sokkal inkább az ország lakosságának homogenizálási szándékához. Ez ugyanis jó eszköznek bizonyult a magyarságtól való minél hamarabbi és minél alacsonyabb áron való megszabaduláshoz, ami bizonyítottan az Antonescu-kormány egyik legfontosabb népessépolitikai célkitűzése volt.

Felhasznált irodalom

Levéltári források:

Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár

A Dél-Erdélyi Református Egyházkerületi Rész Levéltára

Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára

Dél-Erdély – tanulók segélyezése

Magyar Országos Levéltár, Budapest

Külgyminisztériumi levéltár, Politikai osztály iratai, K 63

Miniszterelnökségi levéltár, Nemzetiségi és kisebbségi osztály iratai, K 28

Sajtó levéltár, K 610

Könyvek, tanulmányok:

Csatári Dániel: *Forgószélben (Magyar-román viszony 1940–1945)*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1968.

Hegy István: *Lelkész voltam Dél-Erdélyben (II.)*. in: Református Híradó, II. évf., 16. szám, 2005. június, 5.

Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött*, Magvető, Budapest 1988.

109.Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött*, 443.

Lukács Olga:

Brief History of the Hungarian Reformed Church in the Territories South of the Carpathians

Abstract

In the second half of the 18th century, but especially in the first half of the 19th century a large-scale migration of the Hungarians began into Wallachia, which at first had political causes, but later it was due to social as well as political factors. The Hungarian professional workers, manufacturers, traders, intellectuals or unskilled workers who sought better living conditions were forced to migrate by the aforementioned factors.

In the first decades of the 19th century a movement of piety began among the European Protestant communities, which was aimed at discovering and reincorporating into the church those believers, who were separated from it due to objective or subjective reasons. The ascending interest of the Hungarian Reformed Church for the congregations beyond the Carpathians may also be attributed to this movement. As the Reformed church from Romania was geographically closest to Transylvania, these territories belonged to the Transylvanian Supreme Consistory.

As opposed to the German mission, Hungarian mission had a national dimension as well. It was meant to bring redemption to the Hungarians living in Romania, whose language and faith differed from that of the Orthodox Romanians. Economic and social life in Romania began to develop after the war of independence in 1877. The number of Hungarian families – especially from Transylvania –, which have crossed the Carpathians increased significantly.

In late 1863, under Czelder's guidance and with the money raised by him, the school and the church from Ploieşti were also completed. He then sought a vicar for this community, so that he could personally move on and tend to the needs of the communities from Brăila, Galaţi, Piteşti and Călăraşi.

A report about the Hungarian Reformed Church in Romania indicates that the Hungarian Reformed communities enjoyed full autonomy with regard to the Romanian establishment, in what concerned both language and ritual. Even if these communities were plagued by financial problems, they still enjoyed complete spiritual and religious freedom.

In the interwar period the number of Reformed believers settling down in the Romanian capital multiplied again.

In 1948 the Reformed school in Bucharest was nationalized along with all other religious and private schools. In 1950, from one day to another the state confiscated the house in the Luterana Street, which was home to the priest, the church bell-ringer and their families as well as the church offices.

The Reformed diocese of Transylvania reorganized the mission of the territories beyond the Carpathians. A new missionary parish-circle was established with its center in Galaţi, also enclosing Brăila. It was the duty of the priest in Ploieşti to seek Reformed believers in Craiova, Târgu Jiu, Motru, Drobeta Turnu Severin, Piteşti and Alexandria and to hold services for them.

Keywords: Wallachia, reincorporating into the church, the mission, beyond the Carpathians,

Between Transylvania and the region located in the South of the Carpathians there has always been a so-called exchange process of the Hungarian population, the first phase of which is marked by the battle of Mohács (1526), followed by the „kuruc” period, the danger of Mádéfalva, money exchange, the suppression of the struggle for freedom in 1848, the Romanian – Hungarian border-war and lastly the law of forests.¹ At the end of the 16th century, the Hungarian inhabitants of the towns in Wallachia were already familiar with the ideology and the church-structure of the Reformation, which have become increasingly popular. Under leadership of the Saxon bishopric of Transylvania Lutheran parishes were established in several cities, such as Câmpulung Muscel, Râmnicu Vâlcea, Târgoviște. In addition to German, the preaching was held in Hungarian as well for the Hungarian participants at the service. During this period no clear distinction can be made, based on church organization, between the adherents of the Calvinist or the Lutheran Reform; the differences only appear in theological disputes² and in the separate organization of the two communities’ institutions. The traveler Pierre Lescalopierre, who visited Bucharest in 1574, mentions two churches in Bucharest, a Byzantine and a Lutheran one. According to this, we can infer that a large Protestant community has lived in the Romanian capital. Their church existed due to Voivode Grigore Ghica, who issued a freedom letter in 1571, in which he permitted the building of a Protestant church. The building was supported by the Protestant churches in Northern Europe and Prussia.

According to historical sources one cannot speak of a Lutheran or a Reformed community, but rather about a united diocese organized along the lines with Prussia. Nevertheless, the liturgy was held in the Lutheran style, due to the influence of Sweden and Prussia. The list of priest-names in the Saxon church archives states that the vast majority of priests came from Northern Europe, but among them there were Saxons from Transylvania and Hungarian Reformed preachers as well. For example in 1742 the Reformed priest István Molnár served near the Saxon Lutheran priest Martin Wagner.

The church was completed in 1778, and was consecrated by the dean Johann Klockner.

In the second half of the 18th century, but especially in the first half of the 19th century a large-scale migration of the Hungarians began into Wallachia, which at first had political causes, but later it was due to social as well as political factors. The Hungarian professional workers, manufacturers, traders, intellectuals or unskilled workers who sought better living conditions were forced to migrate by the aforementioned factors.

In the first decades of the 19th century a movement of piety began among the European Protestant communities, which was aimed at discovering and reincorporating into the church those believers, who were separated from it due to objective or subjective reasons. The ascending interest of the Hungarian Reformed Church for the congregations beyond the Carpathians may also be attributed to this movement.

1. Cf. Sándor NAGY: *A régati magyarságság*, Cluj-Sopron. 2000.; György Dávid–Zoltán Nagy: *Magyarok a Kárpátokon túl*, ed. Ifjú Erdély. Cluj–Napoca, 1935.

2. Dezső ADORJÁNI: *A bukaresti magyar evangélikusok rövid története*, A Bukaresti Petőfi Társaság értesítője 1994–1997., Kriterion, Bucharest.

By Protestant mission we mean first and foremost the organized spiritual guidance offered to the Protestant Hungarians living in the Romanian Principalities, guidance offered by ordained pastors sent by the Reformed Hungarian Eparchies. The phenomenon must be analyzed in a wider European context, at a time when missionary work became of utmost importance in the various Protestant countries.³ As opposed to German mission, Hungarian mission had a national dimension.⁴ It was meant to bring redemption to the Hungarians living in Romania, whose language and faith differed from that of the Orthodox Romanians.

Separation of the Hungarian Reformed Congregations

From an administrative point of view, the Protestant missionary work carried out in Romania⁵ operated in keeping with a decree passed in the year 1836: „as most parishioners are Transylvanian and Hungarian, and the region itself is located in close vicinity to Transylvania, it is proper that the problems of the Austrian subjects living here be dealt with by the Transylvanian authorities, and the strictly denominational problems of the Reformed believers be left in the charge of the Supreme Reformed Ecclesiastical Council of Transylvania.”⁶ In the years prior to the revolution, Reformed communities existed in several places: in Moldavia, at Sascut and Visonta; in Wallachia, at Bucharest, Pitești, Ploiești, and Craiova.⁷

As the ritual and the decoration of Protestant churches were very different from those of the dominant Orthodox denomination, frictions appeared quite frequently. In order to reduce these differences, the Protestants living in Moldavia and Wallachia erected crosses on their churches, constructed altars, and set icons on the walls. In keeping with

3. The report on the German missionary work for the year 1849, lists a number of German Protestant communities located beyond the borders of the country, but under its protection: one community in Paris, since 1844.; 615 German Protestant priests in North America, with 1,494 communities. Data taken from Wichern, *Die innere Mission der Deutschen ev. Kirche*.
4. According to Wichern, considered the father of German mission, the man who created a home for orphans and homeless children in Hamburg in 1833., the home mission had two main functions: a national and an ecclesiastical one.
5. In regard to the missionary work in Andrasfalva and Romania, the Reformed Church of Transylvania carried out the most enthusiastic work. Missionary work in Romania was very demanding because of the large number of Reformed believers living in this country. The first initiative was the 1815, one of Imre Sükei. In spite of problems and much unrest, in his 32 years of activity Sükei developed and strengthened the parish to the point where it could be turned into a diocese.
6. Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár (Cluj Archives of the Reformed Eparchy of Transylvania, hereafter cited as ErdRefLvt), Főkonzisztórium Levéltár (Archive of the Supreme Consistory, hereafter cited as FkLvt) A3, imperial decree no. 1836/ 2305.
7. Lajos SZABÓ: *Czelder Márton működése a Moldva-Oláhországi első magyar református misszióban* (Debrecen, 1940), 11.

the Orthodox custom, they no longer covered the bodies of the dead with a shroud, and the members of the funeral cortege would bear lit candles.⁸ Since their flock consisted mostly of immigrants and Hungarian citizens, these churches remained under the authority of the Austrian Consular Agency. The latter enjoyed considerable power being even allowed to arrest wanted criminals. The Agency also had a say in the financial organization of these churches. The consul could summon the presbytery and, through the agency of the vicar, could impeach the church or the clergy; furthermore, he could also require the replacement of one priest or another.⁹

The Reformed Protestant Churches kept only limited contacts with the Supreme Consistory of the Transylvanian Reformed Church. Their complaints, the divorce cases, the requests for new priests were all addressed to the bishop, despite the fact that he had no legal authority over them. They belonged to Transylvania only because the chancery had passed a decree to that effect in 1838. The decree in question did not require the Supreme Consistory of the Transylvanian Reformed Church to offer them financial support, and the churches were not directly represented in the Consistory. Their canon law was the one used in Transylvania and Hungary, and the chancery decree of 1838 virtually gave the Agency unlimited power over these churches. In Romania, a canon law was passed only in 1861, but by that time the only Protestant community still in existence was the one in Bucharest. Consequently, the code of canon laws was devised only for Bucharest. At any rate, given the number of parishioners, Bucharest had been the largest of such communities in the areas south and east of the Carpathians.¹⁰

The Protestant congregation of Bucharest was established in 1815. Imre Sükei (born in Szökefalva) had arrived in Bucharest at this time. On 14 May he held his sermon in the Lutheran church of Bucharest in the mother tongue of the Hungarians. On 22 May, 77 Calvinists, among which also the later curator Mihály Szentgyörgyi, decided to establish the Reformed parish in the home of György Deák from the Dudeşti district. At the proposal of Imre Sükei, the first rules of the congregation were set up. Sükei was installed as bishop by Klockner. He began to teach Hungarian children reading and writing in his own home at the same time with the establishment of the Evangelical Reformed ecclesia of Bucharest.¹¹

Sükei was not only the founder of the Reformed parish in Bucharest, but he often visited Ploieşti, Piteşti and Craiova, and held sermons to the Reformed people living there. These were also people, who felt the need of organizing community life. At that time, the church and the parish were the only organizations which could ensure the preservation of their national identity in a state that differed both in language and confession from

8. Sándor ÜRMÖSSY: *Az elbujdosott magyarok Oláhországban* (Kolozsvár, 1844), 56.

9. *Ibid.*, 25.

10. „The new laws of the Reformed church from Bucharest, passed during the general assembly of the parish held on 10. March 1861.” (printed by Ulrich Adolf).

11. István BÍRÓ: *Az anyanyelvű oktatásért*, a Bukaresti Petőfi Művelődési Társaság Értesítője, 1991–93., 21.

their own.¹² The Reformed adherents increasingly required services held in Hungarian and their own priest. In the year 1840 he requested from the leadership of Ploiești that the foreigners should receive a cemetery. The plot received as a consequence of his request was jointly used by the Reformed, the Lutherans and the Roman Catholics up to 1890.

Consequences of the Hungarian Revolution of 1848–49

After 1848, the dire situation in their home countries led to increased emigration to Wallachia, and the number of Reformed believers increased considerably not only in Bucharest, but also in other towns. Under these circumstances, the Bucharest community sought the help of Hungarian churches. Those willing to embark upon missionary work in Romania had to do more than just set up a new parish: they had to make political compromises.¹³

Right after the revolution, the Bucharest Reformed parishioners found themselves without a priest.¹⁴ On 24 May 1849, Albert Péterfy was appointed for the job. He had been a teacher in Aiud until 1840, then moved to Braşov and finally, in 1849, he had sought refuge in Ploiești. It was there that he met Farkas Lukács, who arranged for his departure to Bucharest, to fill the aforementioned vacancy. The Supreme Consistory had no knowledge of Péterfy's activity in Bucharest. He died on 29 March 1850, and the funeral rite was celebrated by a Lutheran priest named Bauman.¹⁵

On 22 July 1850 the Reformed church from Bucharest petitioned Bishop János Antal for a priest. At the same time, it sent a request to the Supreme Consistory asking that the priest thus appointed be Elek Izsák from Sibiu. For political reasons, Izsák could not accept the offer of the Bucharest community.¹⁶ Under these circumstances, Bishop Antal made an offer to priest József Dimény, who, on 24 July 1850, accepted the appointment and arrived in Bucharest on September 20.¹⁷ In the 1840s, József Dimény had been the Reformed priest of the Small Church from Târgu-Mureş. Dimény only stayed in office until 1853, when he was imprisoned for his revolutionary activity. He died the following year, in Alba Iulia. Apparently, he was accused of openly requesting financial support for the Hungarian immigrants, many of whom resided in Bucharest.

Dimény prepared a report on the Hungarian Reformed believers from Romania, indicating that 800 of them lived in Bucharest, with 60–70 families financially supporting

12. Lajos DEMÉNY: *Sükei Imre lelkipásztor gyűjtései a bukaresti református templom és iskola építésére*, Debreceni Szemle, 1998/3.

13. SZABÓ, 26.

14. The Reformed church from Bucharest was created on 14. May 1815, by Imre Sükei from Szőkefalva, who studied in Cluj and may have done such voluntary work until 1848.

15. Czelder Márton működése Romániában 1861–69. *Emlékirat az erdélyi ev. Református egyházi főtanács megbízásából hivatalos okmányok nyomán összeállítva* (Kolozsvár, 1870), 1.

16. Imp. Reg. 1850/13391.

17. Czelder Márton működése, 10.

the church. It seems that liturgy was celebrated just like in Transylvania, except for the fact that the church had a corpus-shaped altar.¹⁸

The same report indicates that the Hungarian Reformed communities from Romania enjoyed full autonomy with regard to the Romanian establishment, in what concerned both language and ritual. Even if these communities were plagued by financial problems, they still enjoyed complete spiritual and religious freedom.

After the arrest of Dimény, the Bucharest church once again petitioned for a priest. Episcopal vicar Sámuel Bodola appointed János Székely from Cluj. Székely accepted the job, received the approval of the Zaláu Synod, but eventually changed his mind.¹⁹

Finally, the Bucharest problem seemed to have found a solution in the person of Ferenc Koós, who stayed in Bucharest from 1855 until 1868. He had been personally selected by Bishop Sámuel Bodola and sent to Bucharest with the obligation that „should service not be held every day of the week, then he will spend a few hours teaching the older children.”²⁰

The Mission from Hungary. The work of Márton Czelder

In the history of the Church, the second half of the 19th century was a time of enthusiasm and initiative. The religious awakening brought with it renewed evangelization activities.²¹ The Hungarian Reformed Church failed to concentrate all of its efforts in this direction, largely because its 5 eparchies were operating separately. In 1858, the Budapest review *PEIL* (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap) began a discussion concerning the general problems of the Church. Chiefly at the initiative of Mór Ballagi, this led to a debate around the idea of missionary work in Romania. Ballagi eventually found a strong supporter in the person of Debrecen priest Imre Révész.²²

As the Reformed church from Romania was geographically closest to Transylvania, missionary work was normally the province of the Transylvanian Supreme Consistory. However, apart from appointing Ferenc Koós as priest of the Bucharest church, the Consistory proved unable to do anything in this direction, especially since the Transylvanian eparchy was much more plagued by financial problem than the others. The appointment of a single Reformed priest for the whole of Romania was far from satisfying the demands of the Reformed believers living in that country. The Reformed Church of Transylvania simply did not have the means to finance missionary work in Romania.

The first initiative for missionary work in Romania came in 1855, at the proposal of Peter Balogh, substitute superintendent of the eparchy located beyond the Tisza River. He wanted his eparchy to send a priest to Romania, accompanied by another priest, one

18. Ibid., 10–11.

19. FkLvt, Püspöki iratok, 1854., no. 140 (in which the Bucharest community petitions for a new priest).

20. Ferenc KOÓS: *Életem és emlékeim* (Bucharest, 1971), 169.

21. Károly FERENCZY: *Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban* (n.p., n.d.), 18.

22. Révész Imre munkái a pápens korából, ed. Kálmán RÉVÉSZ (Budapest, 1900), 138.

who could speak Romanian, appointed by the Supreme Consistory. Bishop Bodola did not support this plan, arguing that Transylvania was too poor to afford such an initiative.²³ However, the bishop did not completely discard the idea, and contacted Imre Révész. In 1858, the latter began publishing in the *PEIL* review a series of articles dedicated to the Protestant community in Romania.²⁴ The matter of the Protestants from Romania became thus widely known within the Hungarian Reformed Church.

Ferenc Koós believed that the city of Ploiești was best suited to serve as the center of Protestant missionary work. In the same *PEIL* review he wrote that „Under the same roof, we'd have the church, the school, and the residence of the missionary. Including the plot of land, it all amounts to 1,400–1,500 gold pieces. The missionary would receive 500 gold pieces a year, so we could start with 2,500 gold pieces.”²⁵ He also suggested that this missionary work should take place under the protection of the emperor, and that the missionary should carry a passport.²⁶ Koós' plan also stipulated a second missionary center at Pitești, with jurisdiction over the communities from Craiova, Buzău, Brăila, Bacău, Galați, and Moldavia, with an estimated total of 2,000 people. For Moldavia and Wallachia, his survey indicated the presence in 1858 of 4,830 Reformed believers, 1,585 of whom were permanent residents, while 3,245 were transients. The missionary was supposed to speak Hungarian, Romanian, and German, with French a welcome addition. Koós also spoke about the other denominations. Thus, the Roman-Catholics enjoyed the spiritual guidance of the Franciscan monks. The Saxon Lutherans had the best church organization, receiving financial support from the Gustav Adolf Association.²⁷ Even the title of the priest who was to undertake the mission was in question: should he be called a missionary or just a „traveling” priest? At the suggestion of Imre Révész, they settled for the title of „missionary.”

But the eparchy beyond the Danube did not take up this missionary initiative, and the patent of September 1859 also paralyzed this activity in the Hungarian churches. In 1860 the issue of missionary work surfaced once again, but this time the initiative came from Romania. In the 1 September 1860 issue of the *Hungarian Bulletin* published in Bucharest, Ede

23. „Czelder Márton feljegyzései a misszióról”, *Missziói lapok* (1866.): 28.

24. The first such article appeared under the signature of a certain Gy. B., in the „Külföld” section, *PEIL*, 1858, pp. 14–15. The author indicated that small groups of Reformed believers had existed in Romania since the time of the Reformation. Furthermore, Bucharest had an Evangelical school with 140 students, and King Charles XII of Sweden, when he made peace with the Ottoman Porte in 1720., had secured freedom of religion and the right to build a church for the Lutherans living in the Romanian Principalities, under Ottoman suzerainty. The church was completed in 1770. Since Gy. B. did not mention the Bucharest parish, the Reformed priest from Bucharest, Ferenc Koós, corrected the mistake and published an article in no. 4 of the *PEIL* in which he presented the parish and its affiliates. He was unhappy with the fact that the German Gustav Adolf Association was supporting the Evangelical, but not the Reformed community.

25. „Részletes jelentés a dunafejedelemségi magyar reformátusok ügyében,” *PEIL* (1858.): 1118–1122.

26. Ferenc Koós: „Legközelebbi teendő,” *PEIL* (1858.): 1296–1297.

27. „Részletes jelentés,” 1118–1122., 1144–1148., 1296–1297.

Mester, a Reformed pharmacist from Călărași, asked the Hungarian Reformed Church for a priest meant to give new strength to the dwindling Reformed community, a priest sent with the support of all dioceses. He personally offered to contribute 20 gold pieces each year.²⁸ Mór Ballagi once again suggested that the issue of missionary work be included on the agenda of eparchies. Until the appropriation of public funds, the members of the Reformed church were asked to make an annual contribution precisely for this purpose.²⁹

As a consequence of these initiatives, in 1860 the Danube eparchy³⁰ sent an enthusiastic volunteer, Márton Czelder,³¹ to carry out missionary work in Romania.³² Upon receiving his credentials, Márton Czelder began to single-handedly organize missionary work in Romania. His activities are somewhat confusing. The entire process began amid legal uncertainties: the attributions of the missionary were unclear, he had no higher authority, and no provisions were made for the infrastructure. These problems, and especially the financially-related ones, would seriously affect the entire missionary work. Still, it was in these ambiguous circumstances that Reformed missionary work began in earnest in Romania. According to Czelder himself, „seeing how well organized and financed are the Baptist, Jewish, and Methodist missions, [ours] looks more like a poor orphan.”³³

Czelder began organizing his mission in October 1860, discussing the project with his friends and seemingly aware of the prejudices surrounding his future activity. He then proceeded to visit every Reformed superintendent from Hungary (4 of them in all), seeking to secure their material and spiritual support.³⁴ These visits left him with the impression that the superintendents would provide all the help he needed. In November of the same year he announced in the *PEIL* review that preparations for the mission were going well and that activities would continue the following year.

Czelder attended the synod of the Transylvanian Reformed Church held in Sfântu Gheorghe in 1861 and delivered an enthusiastic speech. As a result, the synod ordered the dioceses to organize fund raisers in support of the plan.³⁵ Hungary, apart from provid-

28. „A moldva-oláhországi reformált keresztyének érdekében”, *PEIL* (1860.): 1223.

29. Mór BALLAGI: „Moldva es oláhországi misszió”, *PEIL* (1860.): 1457.

30. *Ibid.*, 184.

31. Czelder was a gifted young man, who in 1856. had refused an invitation coming from the Timișoara community. In 1857 he went to serve as priest of the Rév-Komárom community, and in 1861. he began his mission to Romania. He was involved in the organization and the construction of churches. He built schools in Pitești, Ploiești, Galați and Sascut. He prepared the Reformation of the Hungarian Csangos from Moldavia, but failed to complete the task as he lacked financial support.

32. *ErdRefLvt*, *FkLvt*, 1861/15. At the synod held in Sfântu Gheorghe, Czelder officially asked and received the support of the synod, being later appointed parish priest for Ploiești and Pitești. In an address, the synod also recommended him to the Austrian Consulate.

33. *Missziói lapok* (1868.): 96.

34. *Missziói lapok* (1868.): 30.

35. *ErdRefLvt*, *FkLvt*, 1861/16.

ing some personnel, also offered a certain amount of money.³⁶ Missionary work was thus ready to begin in Romania in 1861.

Czelder had the following plan: create a school and a church in both Pitești and Ploiești and then, starting from these two centers, gather as many isolated souls as possible and set up other parishes. Upon his arrival in Romania, he saw that Pitești already had a new vicarage and that money had already been collected for a church, which he immediately proceeded to build. He visited the Reformed communities and gathered the children (20 boys and 6 girls), to whom he administered the rites of confirmation and whom he began educating. When the Pitești church was completed, he drew up the parish statutes.³⁷

In the „Missionary Epistles” he published in the *PEIL*, Czelder kept the Reformed community posted on his missionary initiatives. He also remained in close contact with the Hungarian dioceses and repeatedly requested that donations for missionary work become permanent and that a special fund be created.³⁸ After setting up the Pitești parish, Czelder moved on to Ploiești, where work began on 16 March 1861. Then he visited the 250 Reformed believers living in Focșani, managed to find 15 co-religionists in Galați, and ended up in Călărași, hosted by the only reformed family in town, that of Ede Mester. His survey complete, he concluded that parishes could be set up in several cities. Financial problems, however, made that very difficult.

To secure the funds needed for the new parishes, Czelder went to Cluj. During the synod of 1861, 97 florins and 53 kreutzers were collected for his missionary cause, and in Transylvania he also managed to raise, between 1861 and 1865, a total of 2,163 florins and 22 kreutzers, 5 gold pieces and 10 twenties.³⁹ Unfortunately, two years later the reports concerning Czelder turned increasingly negative. The Austrian Consular Agency in Bucharest denounced him to the Supreme Consistory, stating that: 1. he would celebrate marriages without requesting a marriage license from the Consulate, as it had been the custom; 2. he

36. Ráday Levéltár (Reformed Archive of the Ráday-Budapest Danube Eparchy, hereafter cited as RL), C/93 *Török Patens iratok*, 1861/1954.

37. Some rules are worth mentioning: „II. The youth shall regularly come to church and avoid places of ill-repute. III. Peace with all nations, as long as they are good Christians. We shall always love our neighbor ... V. Those of evil conduct shall be admonished by the church leaders ... VIII. All shall provide financial support for the church, according to their means... XII. Poor children shall be educated for free; the church shall take care of the orphans, the poor, the helpless.” „The statute of the Reformed Church for the isolated parishes of Moldavia and Wallachia” published in the Hungarian ecclesiastic records for the year 1861 as prepared by Márton Czelder in Cluj, in 1862.

38. RL, C/93. Patent documents. 1861/59. Czelder was in close contact with the Hungarian bishops, counting on their financial support. „On behalf of the cause I would be extremely grateful if the honorable bishop, as he promised and as I also requested from the other superintendents and from the superintendent of the Danube eparchy, would make permanent the annual donations for the missionary work in Moldavia and Wallachia, until another solution is found. Would it not be useful, under the present circumstances, to establish a missionary association?”

39. ErdRefLvt, FkLvt, 1861/26.

officiated the marriage of a woman who had not obtained a divorce from her first husband; 3. he was provocative in his relations with the consular staff; 4. he preached disobedience with regard to the Consulate among his flock; 5. he would convert Catholics, in utter disregard of higher regulations governing the conversion policy; 6. he would issue wealth certificates to those willing to marry, far exceeding his attributions.⁴⁰ Most of these accusations were false. In fact, the Consul was seeking vengeance, for Czelder had failed to ingratiate himself with the high official and hadn't showed up at the consulate for the emperor's birthday.⁴¹

Seeing that the Pitești parish was capable of supporting a priest and that its church had been completed, Czelder contacted the eparchy and managed to have József Nagy appointed as priest in Pitești. Czelder then traveled to Hungary, to see what support was available for a continuing missionary activity in Romania. In late 1863, under Czelder's guidance and with the money raised by him, the school and the church from Ploiești were also completed. He presently sought a vicar for this community, so that he could personally move on and tend to the needs of the communities from Brăila and Galați.

At the end of 1863, Czelder drew up a report concerning his activities for the past three years: „1. 1,275 believers in Ploiești. Czelder is their priest. 56 pupils learning in the school. 2. Pitești 332 believers. The priest is József Nagy. 18 pupils. 3. Sascut (in Moldavia) 176 believers, with Márk Mózes as their priest. 11 pupils. 4. Brăila. 4-700 believers, the community is still being organized. Religious service occasionally performed by Frank, the German Lutheran priest. In Craiova we have 105 believers, and in Galați 96.”⁴² The report includes a special section dedicated to Bucharest, with 2,300 believers and with Ferenc Koós as their priest. The local school had 70 pupils.⁴³ The Bucharest community wanted to replace the wooden church with a stone one, and the inauguration of the construction site was attended by the wife of ruler Alexandru Ioan Cuza, lady Elena.⁴⁴ Czelder was less than enthusiastic, considering that the timber church was still serviceable and that the financial support coming from Transylvania and Hungary cut into the money sent to the other communities in Romania.

Familiar with the overall situation of the Hungarian Church, and with the Viennese Court's habit of interfering with religious matters, Czelder sought to shelter the new churches from this type of imperial entanglement. Czelder considered that, since the Romanian churches were geographically very far from any Reformed eparchy, they should be organized into separate bishoprics. This decision also took into account the fact that some of the isolated communities already had a priest of their own. A good opportunity for implementing this plan occurred in 1865, when the Bucharest church celebrated half a century of activity. After the celebrations, on May 15 and 16, Czelder convened a separate

40. Consular notification to the Supreme Consistory, 28. October 1862., 11866.

41. Czelder's letter to the bishop of Transylvania, 8. June 1863., in FkLvt Püspöki iratok.

42. Az erdélyi reformált anyaszentegyház névkönyve 1863-ra. XIX. Az egyesült dunai fejedelemségekben létező egyházak, 86–87.

43. Ibid., 87.

44. Ibid.

synod in Bucharest⁴⁵ and demanded that he be appointed bishop.⁴⁶ As the synod's meeting had been made public in advance, during the anniversary celebrated at the church on May 14, the event was attended by many members of the Bucharest community⁴⁷

In order to eliminate the tension created by the aforementioned denunciation, in what concerned the celebration of marriages by Czelder the synod decided as follows: 1. no one could be married before the age of 24 unless they could produce official documents certifying that they had no military obligations and that they were not deserters from the army; 2. they also needed a baptism certificate, a confirmation certificate, a birth certificate and a residence permit, proof that they were not already married, were widowed, or had been divorced by an ecclesiastical court; 3. the agreement of a parent or legal guardian for both men and women. The latter could marry before the age of 16 only in exceptional circumstances. It is pointless to discuss here all the other church proceedings decided upon on that occasion.⁴⁸ During the synod, Czelder also reported on the „accounts of the mission.” The revenue totaled 1,900 gold pieces, and the expenses 2,300 gold pieces. He also promised to make public all the accounts in the annual mission report⁴⁹ and in the *PEIL*.

The Bucharest synod decided that from that moment on the material and spiritual problems of the churches would be handled by the synod, and the others by the head of the mission.⁵⁰ The synod also considered the matter of education. They decided to devise a new curriculum, adapted to the local context.⁵¹ At the end of the synod, they decided to send the new canon code, drawn up „on the basis of the most suitable Protestant autonomy,” for approval to the Romanian government.⁵²

Still, some participants failed to fully understand the situation, and this later led to much discord and polemics. When those in Transylvania and Hungary heard about the synod being convened, they were either crestfallen or amused, and only few felt deeply touched. Indeed, in the matter of the synod, Czelder had made the mistake of failing to previously notify „his employers.” Even Mór Ballagi, otherwise a staunch supporter of Czelder, called the synod a mistake.⁵³ Czelder found himself isolated, and sought to explain himself in the pages of the *PEIL*.⁵⁴

45. The synod was attended by: priest Ferenc Koós of the Bucharest church, priest Ferenc Kelemen from Galați, priest József Nagy from Pitești, apprentice Dániel Vincze from Ploiești, priest Mózes Márk from Sascut, and Márton Czelder himself.

46. RL, *Török iratok*, A/1 1866/130.

47. The minutes of the synod were published in *PEIL* (1865.): 940–947.

48. *Ibid.*, art. 23.

49. The accounts were indeed published in the missionary review edited by Márton Czelder.

50. *PEIL* (1865.): 940–947., art. 33.

51. *Ibid.*, art. 35.

52. *Ibid.*, art. 36.

53. Mór BALLAGI: „Őszinte szó a moldva-oláhországi misszió ügyében,” *PEIL* (1865.): 980–982.

54. Márton CZELDER: „Igazolás,” *PEIL* (1865.): 1305–1306.

When the synod of the Reformed eparchy of Transylvania, held in Sic in 1865, heard of the synod convened in Bucharest, they were very much amused.⁵⁵ Apparently, the Sic synod took very badly the matter of the Bucharest divorce cases. They decided to call them null and void, and ruled that in future such cases should be handled exclusively by the Supreme Consistory or by the Reformed synod of Transylvania. Reference was also made to the fact that, in keeping with decision no. 18 of the 1864 synod, the churches from Romania belonged to the Reformed eparchy from Transylvania, and therefore no recognition was granted to the new bishopric. As to the missionary work carried out by Czelder, the synod of the Reformed eparchy from Transylvania stated that at the 1862 synod held in Sfântu Gheorghe Czelder had merely been appointed priest for the Pitești and Ploiești parishes.⁵⁶

After the Bucharest synod, the bishop of Transylvania received numerous protests and accusations directed against Czelder. Furthermore, the parishes from Pitești and Ploiești were now against him.⁵⁷ Czelder was unable to account for all the money received for the mission. His case created quite a stir, until the Supreme Consistory of Transylvania took firm action against him and urged the other eparchies to follow suit.⁵⁸

In 1866 Czelder moved to Galați, where the Reformed community bought a land for the parish from donations and support of the mission. They started building a house of prayer. In 1868 they built the house of worship and the school, as well as the clergy-house, where the priest of the mission moved in.

The first service in Brăila was held in the house of the administrator János Csiky. In the same time they started collecting funds to purchase a land for the construction of a church. The Hungarian school was opened in 1866 in a building collectively rented by 24 Hungarian families. According to the time's records, even Sámuel Bodola the Transylvanian bishop and novelist Mór Jókai supported the building.

The whole controversy surrounding Czelder is all the more interesting since amid all the commotion the man simply went on enthusiastically organizing the reformed parishes from Romania. As the complaints continued even after the dualist regime was set up in 1867, and the bonds between eparchies became tighter, an inquiry commission was dispatched at the request of the Danube eparchy. The Supreme Consistory of Transylvania appointed János Székely, a priest from Târgu Secuiesc, as chief commissioner. In August 1868 the Danube eparchy sent its own commission to Romania to investigate Czelder's

55. *PEIL* (1865): 1003.

56. *ErdRefLvt, FkLvt*, 1865/52.

57. *SZABÓ*, 94.

58. „The general council of our church has decided the following: 1. The Bucharest Council shall not be recognized as a holy communal synod. 2. All decisions of this synod are hereby declared null and void. 3. The Romanian government shall not take any action likely to bring about a subordination of the reformed churches from Romania. 5. The general council of the church considers that Márton Czelder was wrong to assign to his employees tasks only carried out by ordained priests... 6. Czelder was wrong to arbitrarily employ individuals as apprentices and give them priestly attire; from now on he shall refrain from taking such actions.” *RL, Török iratok, A/1* 1866/130.

case. After inspecting the communities of Brăila and Galați, the envoys managed to meet with Czelder in Bucharest. From there they went on to Pitești and then to Ploiești. They returned home with a very good opinion of both Czelder and his parishes. The commission concluded that the accusations against Czelder had been caused by the animosity existing between the priests present in Romania.⁵⁹

The following year, on 12 January 1869, acting on Czelder's proposal, the Bucharest community declared its independence from the Reformed eparchy of Transylvania, and transferred supervisory rights to the superintendents from Hungary „preserving their complete freedom.”⁶⁰ Complaints, negotiations, and inspections followed,⁶¹ and in 1871, after ten years of fruitful labors, Czelder decided to return to his own eparchy⁶² and accepted an invitation made by the church from Baia-Sprie⁶³. He left behind four well-organized communities, with schools and churches of their own, four relatively organized communities but deprived of similar facilities, and four communities still under organization: Pitești, Ploiești, Sascut, Galați., Brăila, Călărași, Focșani, Craiova, Buzău, Târgoviște, Giurgiu, Turnu-Severin, and even Constantinople.

Czelder's problems did not prevent the Hungarian eparchies from continuing to support the missionary work. When the General Convent was convened in 1873, they decided to leave the missionary work in Romania under the supervision of the Transylvanian eparchy, with the General Convent as its supreme authority⁶⁴. After this ruling of the Convent, the Reformed eparchy of Transylvania decided⁶⁵ to send a note to the Romanian churches that were to belong to it, requesting the creation of separate archpriesthoods and thus delegating some administrative attributions to a local representative.

The Situation of the Reformed Church at the Turn of the Centuries

The Reformed Diocese of Transylvania named Károly Tomka missionary priest of the territories in the South of the Carpathians. In this time his permanent place of service, the parish of Pitești, became the center of the Regat-mission; from there he went out each month to hold services in Craiova, Galați and Buzău. During this period he continued to perform his priestly duties in Bucharest as well. Given the enormous territory of the mission he requested the teacher-cantor Gábor Németh to move from Bucharest to Pitești.

59. The inspection revealed irregularities in the activity of Bucharest priest Ferenc Koós. Once the investigation was completed in November 1868., he was dismissed.

60. SZABÓ: *Czelder Márton*, 137.

61. RL, *Török iratok*, C/93, 1870/33.

62. ErdRefLvt, FkLvt, 1871/31.

63. It must be noted that wherever he went during his life, the construction of a new church was needed. He also supervised the completion of the church in Baia Sprie.

64. Magyarországi Zsinati Levéltár Budapest (Archive of the Hungarian Synod, Budapest), Konvent, 1873/7.

65. ErdRefLvt, Igtan. Közgy. 1874/32.

His task was teaching the children the Hungarian, Romanian and German languages as well as their religious education and holding the services in the absence of the priest.

Starting with 1876 Albert Gyárfás became priest of the Reformed congregation in Bucharest. The organ of the church was installed during his ministry.

The Bucharest church-life got back on its normal track in the period of János Bartalus's missionary service, during which the Transylvanian diocese regularly sent graduates of theology to help him in his work in the Diaspora. In 1875 a new, two-floor school was built, hosting two classes and the home of the teacher upstairs.⁶⁶

Economic and social life in Romania began to develop after the war of independence in 1877. The number of Hungarian families – especially from Transylvania –, which have crossed the Carpathians increased significantly. The new regulation for elementary schools (the Ponti Law) made it necessary to build a more modern school and a more spacious building. In 1889, in the eastern part of the land that the church owned, a new school was built with three classrooms and accommodation for the teacher.

During this period the parish priests of Ploiești and Pitești changed frequently, most spending only a short period of time in the Diaspora, while waiting for a favorable opportunity to receive the leadership of bigger Transylvanian or Hungarian parishes. For many years, due to the absence of local pastors, the priests of Bucharest held services in these cities as well. In 1893, due to urbanizing interests the local authorities of Ploiești closed down the cemetery jointly held by the Reformed, the Lutherans and Catholics. The two Protestant communities received an appropriate funeral ground from Dr. Georg Sachilari. This land was fenced in jointly by the two congregations.

A few years later, in 1904, the local council of Pitești took the common cemetery of the Reformed and the Lutherans to build a park in its place, the parishes receiving monetary compensation.

In 1904, in Bucharest, during the ministry of Sándor Németh a Reformed girls' school was built under Voievozi Street no. 50, and two years later a boys' school in St. Stephen Street. In the school year 1910–1911 the Reformed school had 468 students. In the Reformed primary schools from Ploiești, Galați, Brăila, Buzău and Craiova about 400 students learned in Hungarian. During these years the number of Hungarians in Bucharest is estimated at 25 to 30 thousand.

Life of the Reformed Church Beyond the Carpathians after World War I.

This development was cut short by World War II. At the end of the war the Romanian government seized all Hungarian schools. The Reformed Church fought for ten years to regain its buildings.

66. István BÍRÓ: *Az anyanyelvű oktatásért*, a Bukaresti Petőfi Művelődési Társaság Értesítője, 1991–93., 21.

In the interwar period the number of Reformed believers settling down in the Romanian capital multiplied again. People, especially Szeklers, but also from other parts of Transylvania, came here seeking better living conditions. During this time the internal mission organized by Lajos Imre gained great importance.

A significant part of the congregation was made up of the Evangelical believers, who originated from the Burzenland. Reformed priests have always kept separate accounts about them and they received such privileges, like allowing them to hold their funeral services with processions and candles according to their own ceremonies, or to follow their traditions when kneeling before the Lord's table while taking communion.

In 1922 Károly Nikodémusz, priest of the village Satulung, held an Evangelical service followed by a general meeting attended by 250 parishioners. It was there that the need of the Evangelical believers for an autonomous parish was first officially expressed. The leadership of the Reformed Church was against this initiative, mainly in terms of the organization, the process of separation being delayed for 10 more years.

In 1925 Sándor Nagy took leadership of the parish, while Béla Kányádi became chaplain.⁶⁷ Teaching was resumed in the Reformed school at first in four, later in seven classes, including boarding and day care. In the years 1923-1933 an annual average of 168 students completed school there successfully.

In 1929 a publication of the Reformed parish is edited under the name „Egyházi Újság” (Church Paper), issuing regularly every two weeks.

In February 1933, 50 Evangelical Hungarians in Bucharest addressed a petition to Bishop Lajos Frint, in which they asked for his support in establishing an independent parish. The constitutive assembly, where over 400 believers took part was organized 6 months later, on July 2, On this occasion the parish leaders and the presbytery was elected.⁶⁸

During the 30s years many people from several villages and towns in Transylvania came to the capital seeking hope of a better life. According to the 1963 priest-report, the Reformed parish of Ploiești had 1126 members.

Due to a number-increase of the Reformed believers a more extensive diaconal work was needed in Bucharest. The pastoral care of the parishioners in the capital city was organized following the model of the missionary movement in Transylvanian congregations. The newcomers in the city were greeted at the train station by deaconesses and curators. The church established a girls' home for the protection of maids, taking up the role of a mediator between those offering employment and those seeking it.

The substantial increase of the congregation made it necessary to divide the city into several parishes. The building of a school was planned, which would be used for teaching during the week and for services on Sundays. On the plot purchased in the Vatra Luminoasă Street the school - prayer house and the parish were constructed. In the Viilor Street

67. Sándor NAGY: *A regáti magyarság*, issues from the years 1931–1935 of the newspaper *Bukarešti egyházi Újság*, Cluj-Napoca, 2000.

68. Dezső ADORJÁNI: *A bukarešti magyar evangélikusok rövid története*, A Bukarešti Petőfi Társaság értesítője 1994–1997, Kriterion, Bucharest.

a school-church complex and a clergy-house were built. The East-parish was led at the time by László Horváth, the North-parish by Lajos Gudor and the South-parish by Béla Hamar. During this period Bereczki Klári, the priest's wife took lead of the Girls' Association and of the Women's Association. The earthquake of 1940 destroyed everything. It made the central parish uninhabitable, also destroying half of the church. The Royal House reclaimed the territory on which the reformed church stood. In January 1940 the reformed parish received monetary compensation for their church, which was condemned to demolition. With this amount the congregation purchased a plot located at No. 27-29 Luterana Street from the Richter family, where they started building a six-floor house.⁶⁹ The decree of Vienna, however, put an end to the construction, the overwhelming majority of the Reformed believers moving back to northern Transylvania. Even Sándor Nagy and his family left Bucharest.

In 1940 the last parish priest of Pitești, Károly Gál also left. Due to the war the congregation has diminished, the buildings were badly damaged. The parish of Ploiești was the only one taking in the few parishioners left in Pitești. The state soon seized the entire property of the parish. The recovery of the buildings is currently still in progress. In the years following the decision of Vienna the parish of Ploiești has also lost 90% of members, only those living in mixed marriages remaining in the city. The Reformed primary school was closed down for lack of students. Occasionally, on religious holidays, chaplains from Cluj-Napoca would arrive to officiate services.

Between 1940 and 1944 Béla Hamar was relocated in the concentration camp from Târgu Jiu. Pál Takács assumed leadership of the congregation, becoming from teacher-cantor a Levite priest.

In April 1944 a bomb destroyed a large part of the school building. In autumn 1944 the school was reopened due to the efforts of director Pál Takács, who was the only teacher for 22 students. In 1945 Dr. Petru Groza personally took care of restoring the school. Student numbers began to increase and two more teachers were hired near Pál Takács.

A report from 1945 states that a Hungarian association was established in Ploiești in the petroleum mining zone, replacing the abolished one from before, after which the Hungarian National Alliance established subsidiaries in Brăila and Galați. In both cities it was decided to reopen the Hungarian schools that were banned by the government.⁷⁰ The Reformed curator from Ploiești gave the National Alliance the clergy-house to use until they received a new parish priest. The repairing of the building was financed from the incomes of several events organized by the Alliance.

69. Csaba SZÁRAZAJTAI NAGY: *Nagy Sándor életrajza*, preface to the book *A regáti magyarság* by Sándor Nagy, Cluj-Napoca, 2000.

70. *Szervezkednek az ókirályságbéli magyarok (Népi Egység)*, July 10. 1945.

The Struggle for Survival During the Communist Era

In 1948 the Reformed school in Bucharest was nationalized along with all other religious and private schools. In 1950, from one day to another the state confiscated the house in the Luterana Street, which was home to the priest, the church bell-ringer and their families as well as the church offices.

In 1957 the Reformed bishop in Transylvania named György Kristóf priest of the Reformed congregation in Ploiești, who additionally officiated services in Brăila, Galați and Pitești. In the period 1951–1974 Károly Székely was the priest of the congregation.

In 1959 the church built by Ferenc Koós near the former royal palace was demolished. The Reformed church had to accept a compromise: in exchange for the demolished church they received state-funds to broaden and transform the building in the Viilor Street into a church. This building was started during Béla Szigeti's priesthood. The building was completed with a tower designed in the style of Károly Koós and a place for the installation of the church organ. During the reconstruction, for two years, the Reformed congregation held its services in the Saxon Church, however the number of those who attended the services was reduced significantly. For 15 years the building in the Viilor Street remained the only church of the Reformed congregation in Bucharest.

The church leadership has repeatedly submitted requests to reclaim the six houses in the Luterana Street, which were once in the possession of the church and were abusively confiscated. The city leaders proposed an exchange to Bishop Gyula Nagy, who thus asked for a new clergy-house and a church in the city center. The congregation received a neo-classical styled landlord's house in the Luterana Street, close to the place where the first church and school of the congregation once stood. The new church was built at the back wall of this building. The architect had to follow the precise instructions of the state leaders; the building couldn't be seen from any surrounding street and could not have a tower.

In 1974, before the church was put into use, its priest was elected counselor of the Cluj bishopric and Zoltán Zágoni Albu, former priest of Radnót was named head of the Bucharest congregation. His task was arranging the church interior and organizing the new congregation, splitting the Reformed congregation of Bucharest in two. The presbytery decided that the limit between the two congregations would be the river Dâmbovița; nevertheless parishioners could choose which church they wanted to attend.

In the same year the Reformed diocese of Transylvania reorganized the mission of the territories beyond the Carpathians. A new missionary parish-circle was established with its center in Galați, also enclosing Brăila. It was the duty of the priest in Ploiești to seek Reformed believers in Craiova, Târgu Jiu, Motru, Drobeta Turnu Severin, Pitești and Alexandria and to hold services for them.

András Gecző served as a priest in Ploiești for ten years. After his death the priests of Bucharest occasionally held services in Ploiești until the 90s years, when a greater number of students graduated from the Theological University in Cluj-Napoca, thus making it possible for the diocese to appoint missionary priest for a period of 1–2 years.

Endre Nagy has then become priest of the Galați missionary circle. In addition to being the Reformed pastor of Galați and Brăila, with devoted labor he gathered the Reformed believers in and around Constanța, where he built a parish house and a prayer room with financial aid from Holland. Currently he has 377 parishioners only in Dobrogea. The priest records the precise number of the parishioners from each locality. Their number is currently 325 in Constanța, 25 in Mangalia, 10 in Neptun, 10 in Medgidia and 3 in Cernavodă. In the recent past there was a significant number of Hungarians from Canada in Cernavodă, who worked at the nuclear power plant for a longer period of time.

Zoltán Albu served as a priest in the central parish of Bucharest for 27 years, until his death in 2002. During his priesthood, the *Calvineum* Reformed church of Bucharest hosted several ecumenical meetings and conferences. In the 90s years the ecumenical prayer-weeks have become regular, being organized in cooperation with other Christian denominations in Bucharest. This parish has now got over 2 000 members, while the congregation of the Viilor Street (beyond the River Dâmbovița) has about 700 parishioners.

Nowadays the Reformed communities living beyond the Carpathians still keep their identity, which, besides the religious and belief-peculiarities, also carries the strong marks of their national belonging. The Hungarian Reformed Church living in diaspora enriches the religious, confessional and ethnic variety of Wallachia and Dobruja.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat nyújtani a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tűnnessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: I., I.1., I.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjék dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: GLEASON L. ARCHER: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: MOLNÁR JÁNOS: *A Tízparancsolat*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám, 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: MARTON JÓZSEF: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*, in: LÉSZAI LEHEL (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: KATALIN PÉTER: *Francisc David (szócikk)* in: OWEN CHADWICK (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*, Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
 - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: NAGY FERENC: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május*

5-ig. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 Sajtó levéltár, 91. cs., Dél-Erdélyi Adattár VI/II. II.

– Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korraiz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelki gondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbtításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelelyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published.

Studia is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: studia@rt.ubbcluj.ro. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Do not add a bibliography. The last name of the author(s) should be written in SmallCaps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, "Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance", in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, "Il lavaggio dei piedi", in G. GHIBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, "Natus ex virgine", in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 75.

S. BROCK, "Genesis 22 in Syriac Tradition", in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, Hosea, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as *op. cit.*, *art. cit.*, *a.a.O.* Also avoid *f.* or *ff.* for "following" pages; indicate the proper page numbers. Do not use *see*, *Vgl.*, etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.