

Bacsó István

A történelmi emlékezés teológiai kritériumai Tavaszy Sándornál

Kivonat

Mit jelent emlékezni, illetve mire lehet és kell emlékeznie egy közösségnek, egyháznak, nemzetnek? Ha a kérdést az első világháború erdélyi magyarságának a szemszögéből fogalmazzuk meg, érezhető annak feszültsége, súlya, de nem utolsósorban hozadéka is a kisebbségi létbe sodródott közösség számára. A közelmúlt traumatikus lenyomata, de a dicső múlt glóriája is állandó témáját képezte az erdélyi magyarság emlékezetének, miközben önazonossága megőrzéséért küzdött a történelmi események sodrásában. Az erdélyi református gondolkodók, Tavaszzy Sándorral egyetemben, a közösség emlékezetét igyekeztek olyan mederbe terelni, hogy az az ige feltétele mellett valósulhasson meg, vállalva, ha kellett a „*Theatrum Gloriae Dei*” bélyegét és/vagy dicsőségét.

Abstract

What does it mean to remember, and what can and should a community, a church, or a nation remember? If we formulate this question from the perspective of the Hungarian Reformed Church of Transylvania after the trauma of the First World War, we can see its tension, its weight, and, last but not least, its benefits for a community that was forced into minority existence.

The imprint of trauma from the recent past, along with the legacy of the glorious past, was a constant theme in the memory of the Transylvanian Hungarians as they struggled to preserve their identity in the maelstrom of historical events. The Transylvanian Reformed thinkers, along with Sándor Tavaszzy, sought to guide the community's memory in a way that aligned with the Word, assuming, if necessary, the mark and/or glory of the “*Theatrum Gloriae Dei*.”

Az egyéni és kollektív, a politikai és kulturális emlékezet ma olyan népszerű témák, amely iránt nemcsak a tudományos világ számos területe érdeklődik, hanem a társadalom széles rétegei is érintettek. A holokauszt köztémává válása óta a nyugati kultúra szerves részévé vált az emlékezés imperatívusza. De vajon mi a helyzet a saját emlékezetünkkel? A magyarság nemzeti vagy regionális emlékezetével, illetve

az egyház emlékezetével? Milyen témákat, történelmi eseményeket és személyeket hordozunk ma kollektív tudatunkban? Miközben az ezekre a kérdésekre adható válaszok villannak át bennünk, világos, hogy elsősorban a magyarság olyan történelmi sorsfordító eseményeire gondolhatunk, mint az 1848/1849-es forradalom és szabadságharc, az 1956-os szabadságharc vagy az 1920-as trianoni békeszerződés. Történelmünknek e meghatározó dátumai és eseményei úgy a teljes nemzet, mint a kisebb regionális közösségek identitásának sarokpontjaivá váltak.

A múlt egyes kérdésköre, illetve összességében a mi nemzeti múltunk az egyház és a teológia számára sem jelentéktelen téma. A múlt század sorsfordító eseményeinek nagy része máig hatással van és meghatározza a társadalom egészét. Ennek jelentős része, különösen a múlt századra való tekintettel, máig feltáratlan és feldolgozatlan feladatként vár nemcsak a társadalom egyes szegmenseire, de az egyházakra is. Miközben azt kutatom, hogy a trianoni kollektív traumát hogyan sikerült túlvészelnie az erdélyi magyarságnak, és milyen válaszokat tudott erre adni, jelen tanulmányban egy bizonyos részkérdés bemutatásával szeretném kiegészíteni a munkafolyamatot. Amíg ugyanis ezt a kérdést kutatjuk, szem előtt tartva a két világháború közötti erdélyi magyarság szellemi és kulturális reflexióit, arra is felfigyelhetünk, hogy ez a közösség a jelzett időszakban maga is aktívan emlékezett. Ha úgy tetszik, az alábbiakban az emlékezés az emlékezésben hermeneutikai csavarával közelítjük meg a magyar (erdélyi) történelem egyes eseményeit és személyeit. Mindennek teológiai színezetét, relevanciáját az adja, hogy maga Tavasz Sándor – miként a korabeli egyház és kortárs teológusok nagy része – kulcsfontosságúnak ítélte a múltat, az emlékezetet, mint amelynek megtartó ereje, identitást megőrző szerepe lehet a jelenre nézve. Mielőtt azonban a jelzett témát tárgyalnánk, az emlékezés interdiszciplináris tudományterületének néhány aspektusát tárjuk fel.

1. Kollektív emlékezet

1. 1. A kezdetek

A kollektív emlékezet elméletének alapjait a huszadik századi francia szociológusnál, Maurice Halbwachsnál találhatjuk meg. Halbwachs az egyéni emlékezet feltételeit vizsgálva jutott el arra a felismerésre, hogy az egyén emlékezete közösségi szempontból, társadalmilag meghatározott. Az egyes szubjektumok azért képesek pontosan előhívni emlékeiket, mert egy bizonyos csoportnak a tagjai, mégpedig

olyan csoportnak, amely tagjai számára közös célt, értékrendet teremt.¹ Sőt, egy személy egyidejűleg több csoportnak is lehet a tagja, és attól függően, hogy melyikhez fűzik szorosabb kötélekek, az általa felidézett emlékek annál elevebbek. Halbwachs szerint tehát az emlékezet eleve szociálisan prediszpozicionált.²

„A kollektív identitás megelőzi az emlékezést, emiatt a kollektív identitás meghatározza a kollektív memória tartalmát is. [...] Az emlékezet nem pusztán a múltat rekonstruálja, hanem befolyásolja, meghatározza a jelen és a jövő meg tapasztalását is.”³

Az emlékezésnek a csoportidentitás mellett egy másik fontos jellemzője a jelen aktualitásában érhető tetten. Ugyanis leginkább azokra az eseményekre emlékezünk, amelyek a jelen szempontjából elfogadottaknak minősülnek és amelyek társadalmilag megerősítést nyernek. Az emlékezés tehát bizonyos társadalmi sémák mentén történik.⁴ Halbwachs az emlékezés ezen meghatározottságát társadalmi, szociális kereteknek (*cadres sociaux*) nevezi.⁵ Ebben az értelemben a jelen meghatározta múltfeltárás mindig szelektív és rekonstruktív.⁶

¹ „Egy családi halálesetet vagy egy hadüzenetet követő napon gondolati mezőnk elmozdul, de továbbra is fel tudjuk idézni az előző napok képeit, folyamatosan haladva egyikről a másikra. Bármilyen súlyos is a válság, az emberek továbbra is találkoznak, beszélgetnek egymással, s a családok nem bomlanak fel egyik pillanatról a másikra. A társadalmi csoport összeroppanása vagy felbomlása ellenére az emberek úgy viselkednek, mintha még mindig részei volnának, mindaddig, amíg hatással van rájuk a csoporttól kapott legutolsó impulzus.” Halbwachs, Maurice: *Az emlékezet társadalmi keretei*. Atlantisz 2018, 173.

² Kühner, Angela: *Kollektive Traumata*. Berghof Report, Berlin 2002, 65–67; Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2017, 11–16; Pethes, Nicolas: *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung*. Junius Katalog, Hamburg 2008, 51–60.

³ Pék Győző: A szociális kollektív emlékezet. In: Münnich Ákos – Hunyady György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 97–116. 98.

⁴ „Csak azokra az eseményekre vagyunk képesek emlékezni, amelyek a társadalmi kommunikációban sémyszerűen jelen vannak, vagyis kimondhatók a közgondolkodásban, közbeszédben.” Bede Nóra: *Traumaelméletek és a kollektív trauma elbeszélhetősége*. Pécsi Tudományegyetem, Bölcsész tudományi Kar, Pécs 2008, 71. <https://pea.lib.pte.hu/handle/pea/15166> (hivatkozás dátuma: 2024. 03. 07.); „...jeder Erinnerungsvorgang per se als sozialer Prozess zu verstehen ist.” Pethes, Nicolas: i. m. 53.

⁵ „... az emlékezet és az emlékezés alanya mindig az egyes ember marad, aki persze függ azoktól a »keretektől«, melyek emlékeit szervezik. Elméletének az előnye abban rejlik, hogy az emlékezéssel együtt a felejtést is képes megmagyarázni. Ha az ember – és a társadalom – csak arra képes emlékezni, ami mindenkor jelen vonatkoztatási keretein belül múltként rekonstruálható, akkor pontosan az merül feledésbe, aminek az adott jelenben nincsenek vonatkoztatási keretei.” Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1999, 36–37.

⁶ Vamik Volkan pszichoanalitikus az egyes közösségek konfliktusait vizsgálva arra a követ-

Az egyes individuumok emlékei ugyan kulturális sémák által meghatározottak, viszont egyfajta kölcsönhatás is megfigyelhető, mivel ezek a struktúrák individuális emlékekből tevődnek össze, amelyek mindig hozzájárulnak a meglévő keretek bővítéséhez és módosulásához.⁷ Fontos jellemvonása tehát az interakció, ami így az individuumok számára identitásuk képződését, megerősítését jelenti, a kultúrának és társadalomnak pedig az aktivitását, progresszivitását biztosítja.⁸ Halbwachs arra is felhívja a figyelmet – s ezzel megelőlegezi a modern traumatikus kutatások és kollektív emlékezet lényegét –, hogy az emlékezés tulajdonképpen hagyományozódik, generációkon átívelő jelenségként kell számolnunk vele. Az emlékezés elsődleges közege a kommunikáció, de kulcsfontosságú szerepet tölt be a medialitás, az emlékek publikus, illetve művészeti, irodalmi, intézményesített reprezentációja. Az emlékezésnek ezt a társadalmi funkcióját már az egyiptológus-történész Jan Assmann dolgozta ki.

1. 2. A kulturális emlékezet

Jan Assmann Halbwachs kollektív emlékezet fogalmát gondolta tovább és alapozta meg a kulturális emlékezet elméletét.⁹ Assmann az ókori világ kultúráit tipizáló elmélete szerint kétféle emlékezet létezik közösségi szinten: a kommunikatív és a kulturális emlékezet. A kettőt pedig az eltelt idő, valamint a felidőzés módja különbözteti meg egymástól. A kommunikatív emlékezet a társadalmi interakciókon, a különböző megjelenési módokon alapul.¹⁰ Vagyis azok osztják

ketetésre jutott, hogy a csoportok identitását egy bizonyos választott dicsőség és/vagy egy választott trauma konstituálja. A csoportok nem minden történeti eseményt sajátítanak el, hanem egyeseket szelektálnak és alkalmaznak. Volkan elmélete szerint tehát a történelmi traumákat általában dolgozhatja fel egy közösség, hogy aktualizálja, új tartalommal tölti fel, beépíti identitásába. A folyamat negatív oldala a választott traumák manipulatív, ideológiai alkalmazása politikai, gazdasági célok érdekében. Egy másik negatív oldala a kollektív traumák „életben tartása”, amely a néhány túlélő áldozaton kívül a nagy többség számára kontraproduktív lehet. Kühner, Angela: i. m. 72–73; Pfitzner Rudolf: Választott trauma, regrediált társadalom, a vezér szerepe. In: *Mérleg. Lapok és könyvek szemléje*. 2013. 07. 04. <http://www.merleg-digest.eu/valasztott-trauma-regredialt-tarsadalom-a-vezer-szerepe/> (hivatkozás dátuma: 2024. 03. 07.).

⁷ „Tatsächlich gewinnt eine individuelle Erinnerung ihnen Inhalt erst durch die Erinnerung in eine kollektive Struktur, während die kollektive Struktur aus der Verallgemeinerung der Gemeinsamkeiten einzelner Inhalte entsteht.“ Pethes, Nicolas: i. m. 56.

⁸ „Emlékeink jelentős része ilyen módon a másokkal megélt, interszubjektív múlt emlékei, melyeket a másokkal közösen osztott tartalmak és események jelentősen befolyásolnak.” Halbwachs, Maurice: i. m. 137–138.

⁹ Assmann, Jan: i. m. 48–66; Pethes, Nicolas: i. m. 59–71.

¹⁰ „...a kommunikatív emlékezet a közelmúltnak és a jelennek azon élményeit eleveníti fel, amelyekben a kortársak osztoznak.” Bede Nóra: i. m. 71.

meg egymással, akik részesültek benne, áldozatokként, tanúkként vagy tettesekként. A kommunikáció laza szabályok szerint működik, diffúz, a kommunikáció szabadsága jellemzi, kiegészítések, korrekciók mentén artikulálódik. A kommunikatív emlékezet az események után legfeljebb 80-100 évig tarthat (*oral history*).¹¹ A kommunikatív emlékezet relatív, folytonos változás alatt és a felejtés veszélye alatt képződik, tehát egy idő után kiesik az emlékezetből, a közbeszédből és kulturális emlékezetté kristályosodik. A kommunikáció által valósul meg az ún. *lehorgonyzás*: egy új, szokatlan jelenséget ismerőssé tevő kommunikációs folyamat. Az ismeretlen képeket ismerős képzetekké alakítja és egy ismerős kontextusba helyezi, domesztikálja.¹² A lehorgonyzás után a tárgyiasítás következik, vagyis az elvont fogalmakhoz ismerős képek társulnak, az ismeretlen jelenséget konkrét tartalmakkal tölti fel. Ez sokféle lehet, mivel mindenik csoport a maga metaforáival értelmez egy jelenséget. Mindez együttesen egy új kategóriaszemponthoz vezet, amely a közösen elfogadott narratívához kapcsolódik.¹³

A kommunikatív emlékezettel szemben a kulturális emlékezet egészen másképp jelenik meg a társadalomban. Míg a kommunikatív emlékezet a jelen és a közelmúlt eseményeit teszi beszéd tárgyává, addig a kulturális emlékezet nincs időhöz kötve. Olyan eseményeket is felidézhet, amelyek a régmúlt homályában már elveszni tűntek, akár mitologikus elemeket is jelenné formálhat. Legtöbb esetben így a kulturális emlékezet alapító mítoszként, egy ország, egy nemzet születéstörténeteként nyer jogosultságot. Assmann példákat hoz fel az antik társadalmakból; többek között az ószövetségi zsidóság mint nép nemzeti identitását és vallása megalapozását is hasonlóképpen látja. A zsidóság rendszeresen, rituálisan, verbálisan, az emlékezés és szájhagyomány útján, majd írásban emlékezik az alapító történetére, az egyiptomi fogságból való kivonulásra és a honfoglalásra.¹⁴

Míg a kommunikatív emlékezés elsősorban szájhagyomány által valósul meg, a kulturális emlékezet intézményesített formában, rítusokban, ceremóniákban, szimbolizációkban, ünnepi keretek között, de a mediális közeg számos formájá-

¹¹ Erll, Astrid: i. m. 25.

¹² Uo. 127–128.

¹³ „Annnyi bizonyos, hogy egy új esemény reprezentációjának kialakításában a sajtó vagy a média hatása is tetten érhető.” Bernáth Ágnes: A történelmi múlt megőrzésének természetes létformái, avagy a kollektív emlékezet és a társas reprezentációk. In: Münnich Ákos – Hunyady György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 117–134. 128.

¹⁴ Assmann, Jan: i. m. 196–212.

ban is megjelenik.¹⁵ A régmúlt kulturális emlékezete – leginkább a múlt nagy eseményeit idézve fel – a társas identitást erősíti, de idetartoznak a kevésbé fényes történelmi momentumok is, mivel a nemzettudatot a kevésbé sikeres, sőt tragikus kimenetelű események is erősíthetik, és ugyanúgy a kollektív emlékezet szerves részévé válhatnak.¹⁶

„A negyvenedik esztendő válságos fordulópont a kollektív emlékezetben. Ahhoz, hogy egy emlék ne merüljön feledésbe, a biografikus emlékezetből át kell kerülnie a kollektív emlékezetbe. Ez a transzformáció a kollektív mnemotecnika eszközeivel zajlik.”¹⁷

A kommunikatív és a kulturális emlékezet közötti idői rést, lappangást Assmann *floating gap*-nek nevezi, amely alatt mintegy érlelődik a helyzet és előkészül a terep a kulturális emlékezet számára. Ez a köztes idő lehet időtlen is, ugyanis sok esetben egy nép alapító mítoszai a már-már megfoghatatlan távolba nyúlnak vissza. A kommunikatív emlékek az idő folyamán valamilyen formában konzerválódnak, elraktározódnak, és az emlékek mértékétől, jelentőségétől függetlenül döntő jelentőségre tehetnek szert a jelenben.

<i>megélt múlt (kommunikatív)</i>	<i>régmúlt (kulturális)</i>
cselekvésszerző	kulturális-nemzeti
önigazoló, önazonosságot biztosító	identitást biztosító
élmény- és traumafeldolgozó	

A kommunikatív és a kulturális emlékezet ismertetőjegyei

Astrid Erll szerint ugyanakkor az assmanni kommunikatív és kulturális disztinkció nem érvényesül mindig kategorikusan, hanem sokkal inkább egymást kiegészítve, olykor párhuzamosan jelentkeznek. Ugyanis a biográfiai emlékezet és a megalapozó, identitást konstruáló jelleggel bíró kulturális emlékezet egymásba játszik. A kommunikatív emlékezet jelen lehet a médiában, és a kulturális emlékezet is lehet a közvetlen kommunikáció tárgya, közvetkezésképpen ugyanaz az emlék lehet mindkettő tárgya. A kettőt nem az idő struktúrája, hanem az emléke-

¹⁵ Erll, Astrid: i. m. 25.

¹⁶ Kovács Judit: Az emlékezet ideje: megfontolások a történelmi-kulturális visszaemlékezés kutatása számára. In: Münnich Ákos – Hunyady György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2010, 77–96. 87.

¹⁷ Assmann, Jan: i. m. 214.

zés módja különbözteti meg egymástól.¹⁸ A kétféle emlékezet nemcsak különféle módon, eltérő időközönként vagy akár egy időben reprezentálódik, hanem különféle, egymás mellett levő, sőt egymással konkuráló emlékezetekről is beszélhetünk. Ezek az emlékezetalternatívák párhuzamosan léteznek,¹⁹ és megakadályozzák, hogy valamelyik közülük hegemonizálódjon.²⁰ Az emlékezet tehát mindig képlékeny, dinamikus művelet, amely a múltból szelektál. Hogy mi alapján dönt, mit választ ki, az újból csak a jelen helyzetől, annak szükségétől és kulturális szűrőjétől függ.²¹

A kollektív emlékezet egyik fontos kategóriáját Pierre Nora a nemzeti emlékhelyek fogalmában jelöli meg.²² A kollektív tudat szerves részét képezik, miközben mindenki által ismert színterekként, hivatkozási és „útbaigazítási pontokként” használatosak a kollektív tudat megerősítésében.²³ Az „emlékhely”, bár helyet jelöl, valójában gyűjtőfogalom: magába öleli azon anyagi vagy nem anyagi entitásokat, amelyek földrajzi helyekben, történelmi személyekben, írásos anyagban, szimbólumokban az adott közösség emlékezete hordozóinak bizonyulnak.²⁴ A nemzeti emlékhelyek jellemzője a *morális kiértékelhetőség*, mivel történelmi személyek és események képezik azok kulturális terének magvat.²⁵

¹⁸ Erll, Astrid: i. m. 111.

¹⁹ Bieler, Andrea: Remembering Violence: Practical Theological Considerations. In: Bieler, Andrea – Bingel, Christian – Gutmann, Hans-Martin (eds.): *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 46.

²⁰ A *populáris emlékezet* szembeszegül az uralkodó ideológiával. Alulról építkező, lokális emlékezetet jelent, nem hivatalos memóriaként is ismert. Ellentmond annak, hogy az emlékezet csak hivatalos, totális és felülről irányított lehet. Pék Győző: i. m. 101–102.

²¹ Arel, Stephanie N. – Rambo, Shelly: *Post-Traumatic Public Theology*. Palgrave Macmillan, Boston 2016, 73–74–75.

²² Kovács Judit: i. m. 77.

²³ Uo. 78.

²⁴ „Emlékhely bármilyen anyagi vagy nem anyagi természetű entitás lehet, amit egy kultúra az önmaga azonosítása szempontjából releváns szimbolikus tartalommal ruházott fel. Földrajzi helyek, történelmi személyiségek, írásos anyagok, vagy akár szimbólumok is lehetnek emlékhelyek. [...] Nora felfogásában különösen fontos a téri-idői közösség csoportjaitól az absztrakt (nem interaktív) közösségek felé való gondolati lépés, ahol az absztrakt közösséget az emlékhelyek tartják össze. Így válik a nemzet »elképzelt közösséggé«, mivel tagjai személy szerint nem ismerik egymást, de mindannyian birtokolják a kollektív emlékezet által az együvé tartozás tudatát. A nemzet fogalma az emlékhelyek által válik megfoghatóvá.” Uo. 79.

²⁵ Fontos megjegyeznünk, hogy a kommunikatív emlékezetnek etikai aspektusa is van. A közelmúlt eseményeire úgy tekinthetünk, mint amellyel kapcsolatosan teendőink lehetnek, felelősséget vállalhatunk értük, és megoldásokat ajánlhatunk az azokból eredő kihívásokra. „A közelmúltra, arra a múltra, mellyel kapcsolatban még teendők lehet, kollektív szinten is visszatekintünk, akár azzal a kollektív felelősségvállalással, mellyel a csoportunk által – s nem az általunk

2. Teológiai szempontok

2. 1. Vallástörténeti aspektusok

Halbwachs a vallásos csoportok tekintetében azok legkisebb egységéből, a családból indul ki. A római patriarchális társadalom vallásgyakorlatával példázza a csoportok saját szabályok, hagyományok mentén képződő emlékezetét. Egy hagyományos római család saját rendje szerint gyakorolhatta saját kultuszát.²⁶ Ugyanakkor a családba (például házasság révén) érkező új személyek nem hagyhattak mindent maguk mögött, hanem a korábbi vallási (és egyéb) hagyományaiknak bizonyos elemeit nyilvánvalóan magukkal hozták. A családok így maradtak más családokkal és a társadalommal is kapcsolatban, elkerülve az elszigetelődést, ugyanakkor „ezen a módon alakították át hagyományaikat”.²⁷ A különböző vallásos hiedelmek párharcában pedig az tudott érvényesülni, amelyik integrált a másik család, közösség vagy akár ellenfél vallásos elemeiből, és megfelelt a célcsoport elvárásainak. Tulajdonképpen már meglévő alapokra épít, azokat használja és tünteti fel új színben.²⁸ Így például a püthagorizmus azért terjedhetett el Dél-Itáliában, mert tanításának jelentős része egyezett az ott élők vallásos felfogásával.²⁹ Az új viszont nem feltétlenül jelent teljesen újat, de totális elszakadást sem. Csak akkor jár sikerrel, ha az adott csoport az új nézeteket egyeztetni tudja a saját intézményrendszerével, és múltbeli értékeiből is felszínre kerülnek némelyek. Fontos tehát a visszaemlékezés, azon meggyőződés, hogy az új tulajdonképpen „már adott volt”, már rendelkezett vele, csak fel kellett idézni mindezt.³⁰ A keresztyénség hajnalán hasonló interakciókkal számolhatunk: a megélt jelen összeforrott a jelenbe áthajló múlttal. A szemtanúk még elevenen őrizték az evangéliumok emlékét, s még eleven

– elkövetett hibákért felelősséget vállalunk, megoldásokat keresve. Poole úgy ír a kollektív emlékezetéről, mint amelynek szinte a legfontosabb funkciója a közösségi felelősségvállalás, az ígéret betartása, hibák helyreállítása.” Uo. 86. A hivatkozott szerző Ross Poole, akire jelen tanulmányban a következő fejezetben (2.2. *Az emlékezet morális szempontjai*) hivatkozunk.

²⁶ Halbwachs, Maurice: i. m. 196–197.

²⁷ Uo. 219.

²⁸ „Az új vallásoknak nem sikerül teljesen felszámolniuk a régieket, amelyek helyébe léptek, és minden bizonnyal nem is nagyon törekednek erre: úgy érzik, hogy ők sem elégitik ki az emberek minden vallásos szükségletét, s abban reménykednek, hogy felhasználhatják a régi kultuszok még eleven elemeit, és átíthatják őket saját szellemiségükkel.” Halbwachs, Maurice: i. m. 235.

²⁹ Uo. 236.

³⁰ „A társadalom tudja, hogy az új vallással nem kezdődik minden előlről. Úgy akarja magáévá tenni az új, távlatosabb és mélyebb hittételeket, hogy közben ne zúzza szét képzetei meglévő kereteit.” Uo. 238.

volt a Jézus közeli visszajövetelére vetett remény is. Eközben pedig a környező világ vallásos, szociális, jogi, kulturális elemeiből sok mindent magába olvasztott.³¹

Jan Assmann szerint az emlékezet alakzatainak három ismérve van: helyhez és időhöz kötött, csoportfüggő, valamint rekonstruktív természetű. Az utóbbinál ő is a keresztyénség emlékezetét hozza fel példának. A filozófus Hans Blumenbergre hivatkozva³² az emlékezet rekonstruktív jellegét abban látja, hogy az emlékezetben nem a múlt a maga tárgyszerűségében marad fenn, hanem azon elemei, amelyeket a jelen társadalom a maga vonatkoztatási keretei között felidéz és megőriz. Jézus tanítványi köre tipikus kollektív emlékezetben alapuló közösség, amely először Jézus logionjaira, példabeszédeire, tanítására emlékezett. A felidézett jézusi tanítást, történeteket később ötvözték az életrajzi részletekkel, melyeket térbeli és időbeli koordináták közé illesztettek.³³

Assmann szerint az emlékezés identitásformáló ereje a közösségek egymáshoz való viszonyulásától, illetve elhatároltságától is függ. „Miközben a kultúra befelé identitást teremt, kifelé idegenséget szít.”³⁴ Mindkét oldal hozzátartozik a kulturális emlékezethez, egy közösség kohéziójában nem kerülhetők el ezek az összefüggések. Például a zsidóság esetében a kifelé megnyilvánuló elkülönülés a belső összetartást erősítette meg. Assmann Wilhelm E. Mühlmann nyomán ezt *limitatív struktúrának* nevezi. Egy bizonyos kultúra éppen tárgyiségében, megnyilvánulási formáiban jelent határt, „demarkációt” más kultúrákkal szemben, pontosabban azok fölött, ugyanis a sajátot mindig felsőbbrendűnek, a nagybetűs „Kultúrának” tartja.³⁵ Ez az elhatárolódás ugyanakkor distinkciós felerősítést jelenthet egy domináns kultúrával szemben, s ilyen értelemben az identitás *ellenidentitás-ként* (*counter-identity*) tételeződik. „Ellenidentitások nem a kultúra nélküli káosz, hanem a domináns kultúra ellenében alakulnak ki és maradnak fenn, jellemzően kisebbségek körében.”³⁶ Megfigyelhető ugyanakkor egy másik jelenség is: a limitatív struktúra nemcsak a kifelé történő kontradistinkció révén erősödik meg, hanem egy adott kultúrán belüli antagonizmus, illetve kettősség esetén is, pl. egy adott

³¹ Uo. 248–249.

³² „Az emlékezésnek nincsenek tiszta tényei.” Blumenberget idézi Assmann, Jan; i. m. 41.

³³ Uo. 42.

³⁴ Uo. 150.

³⁵ Uo. 151–152.

³⁶ „A kisebbségek (például a zsidók és a feketék) üldöztetése oda vezetett, hogy ezek a csoportok úgy ragaszkodtak identitásukhoz, akár az életükhöz. [...] Az individuális és a kollektív identitás egyik közös vonása a kontradistinkció elve. Ahogyan önmagunkról bajosan alkotunk fogalmat a másik fogalma nélkül, éppúgy a Mi-tudat sem születik meg más csoportok híján.” Uo. 152–153.

társadalomban szimultán jelen lévő régi és új társadalmi-kulturális elemek egymásmellettiségében.³⁷ Bármelyik is legyen, mindkettő egy sajátos összetartozás, hovatarozás-érzést erősít, a „Mi-tudat” elmélyítését eredményezi szemben az „ők” közösségével.³⁸ Assmann tézise szerint tehát „a limitatív berendezkedés megváltoztatja a kultúra halmazállapotát: a kultúra vallássá alakul”.³⁹ A főként az etnicizmusra és a nacionalizmusra jellemző vallásos aspektus a Mi-tudat abszolút felerősödésében nyilvánul meg: mindenkit integrálni akar, mindent át akar fogni.

2. 2. Az emlékezés morális szempontja

Ross Poole tanulmányában⁴⁰ hangsúlyozza, hogy az emlékezet nemcsak kognitív jellegű, vagyis a múltnak pusztán episztemológiai értelemben történő felidézése a cél, hanem egyfajta normatív jelleget is hordoz. A múltban feltáruló információk a jelenben mutathatnak utat, illetve arra készítetnek, hogy a múlt ismeretében a jelenben cselekedjünk. Az emlékezetnek tehát van egy morális oldala is.⁴¹ Az emlékezés által az egyén behelyezkedik a múlt egy adott pontjába, azonosulva annak minden előnyével és hátrányával, terhével egyaránt. Ha felidézi a múltnak egy szegmensét, felelősséget vállal érte: vállalja annak a jelenre néző hozadékát, de vállalja adott esetben a kritikát is.⁴² Ez az aspektus talán fokozottabb értelemben jelentkezik a kollektív emlékezet esetében. Ugyanis éppen a kollektív emlékezet esetében látható, hogy a jelen körülményei miként „veszik igénybe” a múltat. Poole felhívja a figyelmet, hogy a kollektív emlékezet összetevőjeként nemcsak a mítoszt lehet és kell megemlíteni, hanem a történelmi tényeket is, annak korrektív, kritikai

³⁷ Uo. 153.

³⁸ „Az »ők« lehetnek felsőbb vagy alsóbb rétegek, reformerek vagy tradicionalisták, elnyomók vagy akár a szomszéd falu lakossága: sokféle kihívás eredményezheti a sajátos vonások látható felerősítését. De ez a felerősödés mindig kontra-distinkció, a kultúra válasza – nem a káosz, hanem egy másik kultúra kihívásaira.” Uo. 154.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Poole, Ross: Memory, history and the claims of the past. *Memory Studies* 1 (2008/2), 149–166.

⁴¹ “The role of memory is not, or not only, *epistemological*; that is, to supply us with information about the past that we need to make our way in the present. It is also *normative*: that is, it informs us the obligations and responsibilities we have acquired in the past, and that ought to inform our behavior in the present. I will suggest that is through an understanding of the role of memory in our moral life that we will discover an important part of the rationale for speaking of memory in both the individual and the social cases.” Poole, Ross: i. m. 152. [kiemelés az eredetiben].

⁴² “If I performed the action, I now bear responsibility for it – the praise or criticism, reward or punishment, that is due. [...] By putting my present self at the site of the past events, I am placing those events on my current moral agenda.” Poole, Ross: i. m. 153.

jelenlétét az emlékezésben.⁴³ A kollektív emlékezet nem abban különbözik a történelemtől, hogy ignorálja azt, hanem azt elfogadva nyitott marad a kritikai attitűd számára.

A kollektív emlékezetnek jelentős szerepe van a közösségi identításban, annak egyik jelentős forrása. Az emlékezés által egy olyan narratívát biztosít, amellyel az adott csoport tagjai azonosulni tudnak. A történelem a „mi történelmünként” tételeződik. Az emlékezet narratívái mindig teleologikusak: a nemzeti történetek fénypontjai vagy tragédiái mind beépülnek a nemzeti narratívába, miközben a múlt felidézése a jelen morális szempontjait határozza meg. Mivel a múlt bizonyos eseményei (jó vagy rossz) *hozzánk* tartoznak, a jelenben ezekért *felelősséget hordozunk*, arra késztetnek, hogy cselekedjünk – eleget tegyünk a múltban tett ígéreteknek, elvárásoknak vagy kompenzáljuk a rosszakat.⁴⁴ Ugyanakkor felmerülhet a kérdés, hogy miért is vállalná az egyén a közösséggel járó teher viselését. A szerző szerint elsősorban azért, mert egy közösségi élet sokkal gazdagabb, mélyebb lehetőségeket kínál. Egy olyan tudatot (közösségi identitást) nyújt, amely egy bizonyos közösség múltjába helyez, bizonyos érzésekbe von be, kötelezettségeket mutat fel és a jövő perspektíváit tárja fel, miközben társas interakciókat is lehetővé tesz. Ennek az „ára” viszont a múlt terheinek hordozása, és a felelősség felvállalása a jelenben.⁴⁵

2. 3. Az emlékezés teológiai dimenziói

A mai emlékezetkultúra és -politika terén az látható, hogy ezek sok esetben a zsidó-keresztyén kultúra mentén, annak vallásos elemeit, fogalmi készletét felhasználva szerveződnek.⁴⁶ Ma már természetes az, hogy közéleti, politikai beszédekben gyakran teológiai, vallásos elemek fordulnak elő, s szinte észrevétlenül alakul az ún. „civil vallás”, amely saját szimbólumai, dogmái, rítusai szerint artikulálódik.⁴⁷ Mégis, annak ellenére, hogy a „vallásos” emlékezés közéleti, társadalmi

⁴³ Poole, Ross: i. m. 157–158.

⁴⁴ “The first-person character is not merely epistemological; it is also normative: it explains why collective memory sets the moral agenda of the present. [...] It is because certain things were done or not done in the name of the group, that its present members, the *we* who make up the group, now have a responsibility to do certain things – perhaps to carry out the commitments made in the past, or perhaps to compensate the wrongs.” Poole, Ross: i. m. 159.

⁴⁵ Uo. 162–163.

⁴⁶ Fazakas Sándor: Emlékezés és civil vallás. Szempontok az emlékezetkultúra és a vallás kapcsolatához. *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 10 (2019/1), 197–217. 197.

⁴⁷ A „civil vallás” fogalmához ld. Fazakas Sándor: i. m. 198.

dimenziója „megváltást” ígér és teljesen természetes módon operál zsidó-keresztyén elemekkel, néhány kardinális ponton különbözik is tőle, s ennél fogva nem pótolhatja és helyettesítheti a teológia nyújtotta lehetőségeket. Így például a szekuláris értelemben hirdetett emlékezet általi megváltás gondolatával⁴⁸ ellentétes módon a keresztyén dogma nem az emlékezéshez, hanem Istennek a Jézus általi, történelemben való belépéséhez kapcsolja a megváltás tanát.⁴⁹ Az emlékezés tehát önmagában nem üdvözítő, mert az üdvösséget csak Isten adhatja, melyet hit által lehet elfogadni. Továbbá a keresztyén emlékezés számol a felejtés lehetőségével, amely semmiképpen sem a múlt tehertételének könnyelmű elfeledését jelenti, nem a bűn elbagatellizálását, hanem számol annak súlyával, hatásával, de ennek ellenére Isten bűnbocsátó kegyelme által lehetővé teszi a továbblépést – „vagyis a történelmi eseményekre való emlékezés Isten üdvtervére és cselekedeteire való emlékezés összefüggésében nyer értelmet”.⁵⁰ Ez az emlékezés, illetve anamnézis tehát nem az emberen múlik, nem ő munkálkodik rajta, mint ahogy megváltása sem önerőből történik, hanem Istentől jövő ajándékként, amit *csak* elfogadhat, hit által beengedheti életébe. Ez a felfedezés, „aha-élmény” az a rálátás, ami a múlthoz való viszonyulását is meghatározza keresztyén szempontból: része Isten üdvtervének, aki megbékélteti magát az emberrel, szabaddá tesz megbocsátásra, továbblépésre, újrakezdesre. E helyen Fazakas Sándor összefoglalását idézzük:

„Látható tehát, hogy a zsidó-keresztyén anamnézis formája és tartalma egyrészt »veszélyes emlékezés«, mivel a bűn és gonoszság reális hatalmát tudatosítja, másrészt »gyógyító emlékezés« is, amely minőségileg határozhatja meg, alakíthatja át az emberi együttélés rendjét. Az emlékezés nem csupán a múlt eseményeit akarja feleleveníteni, hanem bevon az Istennel való élő közösségbe, megbékélteti az embert Istennel, önmagával és a másik emberrel. Ez az emlékezés szabaddá tesz a megbocsátásra és az újrakezdesre, ugyanis a feltámadott Jézus arra indítja tanítványait, hogy hagyják maguk mögött az emlékezés borzalmas helyszínét, Jeruzsálemet, és menjenek vissza újból Galileába, oda, ahol ez a történet elkezdődött, és ahol újból meglátják őt (Mt 28, 10).”⁵¹

⁴⁸ Ld. az Aleida Assmann által tipizált emlékezetmódozatokat, különösen az elsőt és a harmadikat. Assmann, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest 2016, 235–253.

⁴⁹ Fazakas Sándor: i. m. 199.

⁵⁰ „Ez azt jelenti, hogy a hívő ember nem fáradságos és véget nem érő vagy éppen megváltást ígérő »emlékezés-munka« által alakítja ki a maga önazonosságát, illetve identitását, hanem azt felfedezi, és ajándékként kapja az Isten emberrel való történetének összefüggésében.” Uo. 201.

⁵¹ Uo. 203.

A múlttal való szembenézés a *szabadság* jegyében kell hogy történjen, amelyre az evangélium nyújt lehetőséget, a megigazulás és bűnbocsánat elfogadása alapján.⁵² Ezen a ponton lehet és kell mondanivalója legyen az egyháznak a társadalom számára, mivelhogy a protestantizmus számára kiemelt jelentőséggel bír az emlékezés társadalmi relevanciája, szerepe a képzésben, az oktatásban, a közéleti diskurzusban.⁵³ A protestantizmus sajátosan reformátori-bibliai történelmi emlékezete a társadalom számára a múltértelmezés differenciált megközelítését, jelenre néző építő jellegét mozdítja elő. A múlthoz való konstruktív viszonyulás segít meglátni, hogy az emlékezés olyan folyamat, amely teret enged a múlt többféle értelmezésének (áldozatperspektíva/tettesperspektíva), az Isten bűnbocsánat általi felszabadító erejének.

A múlt században egyház és politika, társadalom összefonódott, az egyház a maga kérdésfelvetéseit, témáit hasonló módon fogalmazta meg, mint a világi retorika, ugyanúgy a szekuláris értelemben vett sematikus ok-okozati összefüggésekre fókuszálva, s ekként azonosította, vonta felelősségre a bűnöket elkövetett személyeket.⁵⁴ Viszont az egyre inkább szekuláris keretbe átemelt teológiai fogalmi apparátus mentén történő diskurzus helyett a teológia felmutathatja a bibliai kijelentés alternatíváját, az örömhírt. Ugyanakkor az egyháznak, mielőtt a világi bűnértelmezés diskurzusába bocsátkozna, világosan kell látnia önmaga számára (önreflexió), és láttatnia mások számára is a bűn páli-reformátori értelmezését: mindannyian a bűn foglyai vagyunk, így mindannyian rá vagyunk utalva a bűnbocsánatra. „Isten szabadítása igazságot szolgáltat az elnyomottaknak, és megtérésre hívja az elnyomót.”⁵⁵ Ez egyszersmind egy korrektív attitűdöt is jelenthet a mindenkori társadalom irányába, ami kritikai magatartásával a közös ügy előmozdítását, építését szolgálhatja. A tudatosság, felelősség hangsúlyozása teológiai szempontból elengedhetetlen az identitáskonstrukcióban.

⁵² „A megbékélés és kiengesztelődés páli-reformátori értelmezésében itt olyan eseményről van szó, amelynek értelme az *ember és Isten kapcsolatában* keresendő, ott, ahol az Isten feltétel nélküli kegyelmének megtapasztalása határozza meg az emberi cselekvés tájékozódási feltételeit.” Fazakas Sándor: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004, 13.

⁵³ Fazakas Sándor: *Emlékezés és civil vallás*, 200.

⁵⁴ Fazakas Sándor: *Emlékezés és megbékélés*, 30.

⁵⁵ Uo. 32.

3. Kollektív emlékezet az erdélyi magyarság traumafeldolgozásában

Lehetséges-e, hogy egy nemzet önazonosságának alapját az emlékezet képezze, különösen, ha annak a bizonyos nemzetnek a tagjai nem egy egységes nemzet-állam polgárai, hanem egy másik ország határain belül élnek? Némely megközelítés szerint a nemzet fogalma, mint olyan, *csak* érzéseinkben, világképünkben létezik,⁵⁶ egy nemzet tagjait *csak* a közös kultúra, nyelv stb. kapcsolja össze.⁵⁷ Ilyen értelemben úgymond mesterségesen fenntartott építményről beszélünk, mert a nemzeti eszményt különböző társadalmi intézmények, kulturális jelenségek tartják fent és működtetik. Mégis e tudatosan „propagált” nemzetiség nem feltétlenül kölcsönöz rossz színezetet és jelent hátrányt: „...a nemzeti közösség önképe és várakozása is (természetesen nem végletes, abszurd módon felfokozott formában) akkor és úgy szolgálja a túlélést, *ha pozitív*”.⁵⁸ A nem extrém, de tudatosan jelenlévő nemzettudat tehát az egyén önértékelését pozitívan befolyásolhatja. Ezt a mérsékelt, a szélsőségektől elhatárolódó nemzettudatot követhetjük nyomon a két világháború közötti időszakban az erdélyi magyarság szellemi életében. Ebben a megközelítésben a kollektív emlékezet célja elsődlegesen nem a mesterségesen kreált *el-* vagy *túlpolitizált* ideológiateremtés. „A kollektív memória ideológiaként való kezelése tévutat jelent, hiszen az ideológia fő funkciója a kohézió biztosítása, míg a kollektív memóriának moderáló, kiegyenlítő szerepe is van.”⁵⁹ Az első világháború után ez a konstruált, pozitív nemzettudat adott új reményt, perspektívát és túlélést

⁵⁶ A „lelki nemzet” víziója a politikai, földrajzi és történelmi értelemben vissza nem állítható nemzetest „kötelező alternatívájaként” fordult elő egyre gyakrabban a két világháború közötti diskurzusban, köztük Tavaszy, Imre Lajos, s főleg László Dezső írásaiban. „A politikai magyar egység szétszakadt. Helyébe a lelki magyar egységet kell megteremteni. Ez az egység örökkévalóbb, mélyebb, öncélúbb, tisztább, tehát életteljesebb, mint a külső politikai egység.” László Dezső: A kisebbségi élet ajándékai. In: uő: *A kisebbségi élet ajándékai. Publicisztikai írások, tanulmányok 1929–1940.* Minerva Könyvek – 6, Kolozsvár, 1997, 77–84. 79. A cikk eredeti megjelenési helye: *Új arcvonal.* Kolozsvár 1931, 128–138.

⁵⁷ „A nemzeti összetartozás csak érzéseinkben és világképünkben létezik, *valójában* a vélt nemzet tagjait *nem* fűzi össze semmi. [...] Mi erősebb kötés ember és ember között, mint a szó tág értelmében vett közös kultúra, nyelv, irodalmi élményanyag, emlékezetes tapasztalatok, követett normák és együtt tisztelt értékek?” Hunyady György: Történelem, nemzeti nézőpont, pszichológia: Egy tucat tézis a kutatás háttéréről. In: Münnich Ákos – Hunyady György (szerk.): *A nemzeti emlékezet vizsgálatának pszichológiai szempontjai.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2010. 7–76. 52–53. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁸ Uo. 53. [kiemelés az eredetiben].

⁵⁹ Pék Győző: i. m. 101.

a kisebbségi létbe sodródott magyarság számára. A tudatosan kreált nemzetképet és -tudatot valóban változatos kulturális elemek, intézményháló támogatta, amelyek most egyik aspektusát, a történelmi tudatot művelő részét érintjük.

Az erdélyi magyarság az első világháborút követő sokkhelyzetből hamarosan felocsúdva rádöbbsent arra, hogy az adott történelmi szituációban identitásának új alapjait kell megkonstruálnia. Identitásának egyik, talán legfontosabb eleme az egyre inkább kibontakozó, az erdélyi szellemiséget, kultúrát tömörítő transzilvanizmus átfogó kategóriájában vált ismertté. Maga a transzilvanizmus fogalmának pontos meghatározása problematikus, legfeljebb körülírni lehetséges.⁶⁰ Annál is inkább nehéz definiálni, mivel több változatával, különböző hangsúlyokkal találkozunk a transzilvanizmus jelenségén belül. Pomogáts Béla megközelítése szerint megkülönböztethető a húszas évekbeli realista, valamint a harmincas évekbeli romantikus elemeket is felvonultató transzilvanizmusváltozat.⁶¹ Hasonlóképpen megkülönböztethető *táj- és országtranszilvanizmus* (Szabédi László), *korai és helikoni transzilvanizmus* (Tóth Sándor). Függetlenül e változatok sajátosságaitól, melyeket e helyen nem részletezhetünk,⁶² megállapítható, hogy a transzilvanizmus képződésében a múlt, a történelem mint olyan kulcsfontosságú szerepet töltött be. Különösen a húszas évek végétől a történelmi regények, elbeszélések révén még inkább előtérbe került a múlt öröksége.

A történelmi tudat meghatározta az erdélyi magyarság identitását. Magyarságtudatában mindig is fontos szerepet töltöttek be a történelmi események, a kiemelkedő történelmi példaképek. Évszázadokon keresztül a történelmi tudatot a króniká-

⁶⁰ „Történetiségét tekintve egy időben formálódó jelenségkörrel és annak variánsairól beszélhetünk, nem pedig egyetlen, stabil és változatlan alakzatról, mely a két világháború közötti politikai-társadalomtörténeti szerepkörök mellett elsődlegesen szépirodalmi, kulturális hatásában mutatkozott erőteljesnek, ugyanakkor jogi, erkölcsi és vallási vetületeiben is hangsúlyos maradt. E heterogén alakzatnak, közösségi ideológiának vagy hitmozzanatnak ezért is pontos, koherens és egyértelmű, mindenki által elfogadott történeti definíciója nem létezik.” Boka László: *Transzilvanizmusformák, transzilvanizmusváltozatok*. In: uő (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024. 7–58. 7. [kiemelés az eredetiben].

⁶¹ „A harmincas évek során a romantikus és mitologikus erdélyiség képzeete erősödött fel, talán éppen a kisebbségi törekvések sorozatos kudarca nyomán. [...] A húszas években viszont a nemzetiségi realizmus tudatának volt erőteljesebb szerepe, a transzilvánista ideológia ebben az időben a romániai magyarság önmagára találását készítette elő.” Pomogáts Béla: *A transzilvánista ideológia*. In: Boka László (szerk.): *Transzilvanizmus. Eszmék, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia Kiadó, Budapest 2024. 465–496. 469.

⁶² A transzilvanizmus különböző változataihoz vö. Boka László: i. m. 44–58.

sok történelmi érdeklődés 1918 után a háttérintézmények megszűnése ellenére is egyre inkább megerősödött. Sőt, „a nemzetiségi tudat a húszas években elsősorban mint történelmi tudat jelent meg, és ez a történelmi tudat a transzilvanista ideológia meghatározó tényezője volt”.⁶³ Az identitást megalapozó történelmi tudat átfogó programját Kós Károly fogalmazta meg az *Erdély* c. írásában: „Lehet-é, van-é ennek a zárt erdélyi földnek olyan spirituális ereje, mely az ideverődött különböző fajú emberi társadalmak egymástól különböző, sőt ellentétes élethangjait konszonáns melódiában tudja egyesíteni? Lehet-é, van-é egyáltalában erdélyi kultúra és ha van, mi okból kellett lennie? [...] Meg sem próbálom ezt megfelelni. De idézem Erdély múltját, az egyetlen döntő bizonyítékot a súlyos vitában.”⁶⁵ Természetesen Kós Károly, amikor történelmi tudatról beszél, akkor Erdély történelméről beszél, amely ugyanúgy magyar, mint szász és román múltbeli örökség is egyúttal. Magyar vonatkozásban a két világháború között a múlt felelevenítése a transzilvanizmus eszmerendszerének megalapozása szempontjából elengedhetetlen volt, melyet leginkább kétfajta szellemi, kulturális irány tett lehetővé. Az egyik a történelemnek mint históriának, tudományak az intenzív művelése, különösen az önálló fejedelemségre való tekintettel. Ennek a szellemi erőfeszítésnek elsősorban a korabeli sajtóorgánumok biztosítottak lehetőséget (*Erdélyi Helikon*, *Pásztortűz*, *Erdélyi Múzeum* stb.). Így láthattak napvilágot olyan markáns történelmi személyekről készült monográfiák, mint Bethlen Miklós (Gyárfás Elemér), Apáczai Csere János, Apafi Mihály (Tavaszy Sándor), Bethlen Gábor (Makkai Sándor), illetve Erdélyi története (Jancsó Benedek).⁶⁶ A történelmi tudat széles körben is elérhető és minden bizonnyal jelentős hatást eredményező művelői viszont elsősorban nem a történészek, hanem az írók voltak. A transzilvanizmus eszmeiségének legkiválóbb hordozói az irodalom termékei, témánk szempontjából a történelmi regények és elbeszélések voltak. Legjelentősebb szerzői között tartjuk számon Berde Máriát, Tabéry Gézát, Kós Károlyt, Makkai Sándort, Bánffy Miklóst, Nyirő Józsefet, Gyallay Domokost.

„A történelmi tárgyú szépirodalom széles körben tette ismertté az erdélyi magyar múlt kiemelkedő személyiségeit és eseményeit, valamint a transzilvanista ideológia eszményeit.”

⁶³ Pomogáts Béla: i. m. 470.

⁶⁴ Uo. 471.

⁶⁵ Kós Károly: *Erdély. Kultúrtörténelmi vázlat*. Erdélyi Szépművészeti Társaság, Kolozsvár 1934. [hasonmás kiadás 1988] 7. [kiemelés B. I.].

⁶⁶ Pomogáts Béla: i. m. 472.

„A történelmi hagyományok gondozása a sajátos erdélyi tudat kialakításának szolgálatában állt. Ennek a szolgálatnak a jegyében hivatkoztak a nemzetiségi történetírás és irodalom képviselői a különleges erdélyi hagyomány hőseire, Budai Nagy Antalra, Dózsa Györgyre, Bethlen Gáborra, Apáczai Csere Jánosra és másokra.”⁶⁷

A történelmi hagyomány ápolása és felelevenítése tehát kétségkívül hozzájárult a kisebbségi létbe sodródott romániai/erdélyi magyarság identitásának a megőrzéséhez. A történelmi műfajok tehát ilyen szempontból – az ellenük megfogalmazott kritikák, felmerült viták ellenére is – minden bizonnyal hozzájárultak a történelmi, közösségi tudat kialakításához. A továbbiakban azt tekintjük át, hogy ebben a folyamatban milyen szerepe, hozadéka lehetett a teológiai szempontnak.

4. Emlékezés és teológiai kritériumok

4.1. Transzilvanizmus és emlékezet

Hogyan kapcsolódott be a két világháború közötti egyház, közelebből Tavasz Sándor a történelmi tudatnak a fentiekben ismertetett ápolásához? Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül néhány szemléltető példával igyekszünk Tavasz Sándor gondolkodásában a teológiai és a történelmi összefüggésekre rávilágítani. Egyrészt azt láthatjuk, hogy az egyház részéről hasonló erőfeszítés történt a történelmi tudat megalapozása, elmélyítése és fenntartása érdekében, mint általában a kultúra, az irodalom részéről. Amint az előző fejezetben utaltunk rá, maguk a korabeli teológusok (teológiai tanárok, egyházi személyek) aktívan részt vettek ebben a szellemi munkafolyamatban, gyakran kvázi „történészekként” működtek. Olyan történelmi témák, személyek kerültek így általuk is feldolgozásra, ismertetésre, mint Apáczai Csere János, az Apafi fejedelmek (Tavasz Sándor)⁶⁸ vagy Bethlen Gábor (Makkai Sándor). Sőt, Makkai Sándor a történelmet szépirodal-

⁶⁷ Uo. 473. 476–477.

⁶⁸ Tavasz Sándor nevéhez az említett monográfián túl számos olyan rövidebb-hosszabb írás fűződik, amelyek egy-egy történelmi személyt ismertetnek. A teljesség igénye nélkül, néhány példa: Tavasz Sándor: *A két Apafi fejedelem*. Erdélyi Tudományos Füzetek, Erdélyi Múzeum Egyesület kiadása, Kolozsvár 1943; A protestáns ember lelki alkata. Gusztáv Adolf a protestáns hős. *Kálvinista Világ* 6 (1932/21–22), 89–95; Bánffy Miklós műve. *Pásztortűz* 23 (1937/18), 337–338; Budai Nagy Antal. Az első erdélyi népforradalom ötszázadik évfordulóján. *Pásztortűz* 23 (1937/22), 445; Körösi Csoma Sándor. *Református Szemle* 35 (1942/13), 193–195; Lórántffy Zsuzsanna az erdélyi magyar asszony példaképe. *Magyar Nép* 6 (1926/40), 485–486; Orbán Balázs 1829–1890. *Erdélyi Helikon* 13 (1940/1), 357–371.

mi formában is művelte, és olyan közismert regények írójaként is ismert, mint az *Ördögsekér*, a *Holttenger* vagy a *Magyarok csillaga*.

Tavaszy Sándor az Apafiakról írt tanulmányával (*A két Apafi fejedelem*) egy időben felel meg több „elvárásnak”. Egyrészt mintegy tudományos módszerekkel, korabeli forrásokra, krónikákra, történelmi forrásokra hivatkozva, valamint a szakirodalmat figyelembe véve tanulmánya az Apafi fejedelmeket és korukat ismerteti. Emellett írása egyfajta apológiaként is értelmezhető, hiszen a főként I. Apafi Mihályról kialakult és áthagyományozott negatív képet próbálja meg árnyalni s a fejedelem kvalitásait, szellemi és kulturális örökségét tárgyilagosan igazolni, beillesztve a Bocskai István–Bethlen Gábor–I. Rákóczi György meghatározta „aranykor” narratívájába. Másrészt az Apafiakról írt értekezését meglatásunk szerint nemcsak az évforduló indokolta, hanem főként a korabeli történelem iránti élénk érdeklődés, s mint az előző fejezetben utaltunk rá, a történelmi tudat erősítése. Tavaszzy Sándor nem is palástolja írásában ezt a célkitűzést, több helyen is értékeli a célszemély jellemét, érdemeit, és levonja a jelenre nézve is releváns következtetéseket. Mindjárt a tanulmány elején körvonalazza ezt a „hermeneutikát”, amikor a fejedelem személyében az erdélyi magyar sorsot látja tömörülni: „ha pedig különösen I. Apafi Mihályra gondolunk, azt kell vallanunk, hogy az erdélyi magyar sorsot talán senkinek az életében nem látjuk oly megragadóan szemléltetve, mint éppen az övében”.⁶⁹ A következőkben pedig kifejti, hogy melyek a fejedelem és az erdélyi sors közös jegyei: a szenvedés, a megfontolt természet, bölcs döntések, egyensúlypolitika, a szellemért, kultúráért, oktatásért, felekezetek fennmaradásáért tett erőfeszítések. A fejedelem így bizonyulhat a korabeli erdélyi sors kihívásai közepette ma is követendő példának. A dolgozat végén kimondja tételesen is a felállított párhuzamot, Apafi személyének és korának „közelségét”: „Mindkettő [mindkét Apafi] azonban nagyon közel áll hozzánk, mert mind a kettő nagyon is emberi élet. Nem a részvét hozza közel őket, hanem a könnyes emberi sors, a megpróbált erdélyi sors, a mindig halálos veszedelmek között hánykolódó magyar sors.”⁷⁰ Ennek kissé továbbgondolt, némely ponton visszavetített párhuzama a „lelki Erdély” toposzának használata: „Minél jobban érezték, hogy hanyatlik a fejedelmi dicsőség, a katonai, diplomáciai hatalommal rendelkező Erdély, annál szívósabban ragaszkodtak ahhoz a lelki Erdélyhez, amely az elmúlt évtizedekben olyan közel jött a mi lelkünkhöz is, és amelybe olyan erősen meg

⁶⁹ Tavaszzy Sándor: *A két Apafi fejedelem*, 3.

⁷⁰ Uo. 15. [kiemelés az eredetiben].

tudtunk kapaszkodni, talán éppen úgy, mint az Apafiak tették.”⁷¹ Tavasz Sándor nem titkolt szándéka volt tehát a korok közötti páhuzam felállítása, a különböző történeteknek, személyeknek és éráknak ugyanazon magyar sorsnarratívára történő felfűzése. De ezzel nem volt egyedül szerzőnk, hiszen a kor egyik jellemző szellemi habitusa volt az analógiateremtés, a lehető legkomolyabb célzattal, jelesül az erdélyi magyarság tudatának és történelmi tudatának a megerősítése, identitásának megőrzése.

Egy másik példával is élve, Tavasz Sándor pedagógiai jelleggel foglalta össze a református egyház és Erdély történetét egy kis füzetben.⁷² Ha az előbbi tanulmányában a fejedelem apológiája által a jelen helyzetében kívánt támpontot nyújtani, úgy ebben az írásban ugyanezt teszi általánosabb perspektívából korának egyre inkább szekularizálódó világában, politikai ideológiák, háborús körülmények közepette. Kétségtelen, hogy azok a közös értékek, szellemi és kulturális örökség (iskolák, tudományok, művészetek, politika stb.), amelyek az erdélyi reformátusság és Erdély történetének találkozási pontján találhatóak, nem a múlt lezárt, hanem ma is élő öröksége: „... az az etikai magatartás, amelyet »erdélyi szellemnek« nevezünk, elsősorban a református egyházban élő szellemnek az alkotása.”⁷³ Egy másik érv, amellyel a múltat és a jelent összekapcsolja, már meghaladja „történelmi vállalkozását” és a teológia sajátosan protestáns-református talajára mozdul el. Amikor Tavasz *rendeltetéséről, küldetésstudatról, parancsról* beszél, akkor azt Istentől jövő elhivatásként, megbízatásként és misszióként értelmezi. Legyen bármilyen kor, kihívás, nem véletlenek azok az idői és térbeli paraméterek, körülmények, amelyek közé Isten elhelyezte teremtményeit, jelen esetben az erdélyi magyarságot. Tavasz így elkerüli a korabeli gyakran előforduló, már-már bevett retorikai fordulattá rögződött kifejezést, amely *sorsproblémaként* merült fel, de amely mindazonáltal nélkülözi a keresztyén értelemben vett rendeltetést, Isten gondviselő kegyelmét mint tartalmat. Az előző, bibliai-reformátori alapon nyugvó érv viszont felhatalmaz az Istentől jövő rendeltetés minden területen történő kibontakoztatására, ugyanis a hit az élet minden szegmensét felöleli, s így a látható egyház *mindent* felhasznál a lelkek üdvözítésére:

„A református ember az isteni kiválasztásba vetett hiténél fogva vallja, hogy nem véletlenül jutott ebbe a világba, nem véletlenül tagja a maga nyelvközös-

⁷¹ Uo. 16.

⁷² Tavasz Sándor: *A református egyház jelentősége Erdély történetében*. Ifjú Erdély, Kolozsvár 1943.

⁷³ Uo. 3.

ségének, népének és nemzetének s nem véletlenül él azon a földön, amely neki életlehetőséget nyújt, hanem mindez Isten rendeléséből való.”

A magyarsághoz való tartozását Isten örök akaratának vallotta. „Nem véletlenül vagyok magyar, és nem véletlenül vagyok tagja nemzetemnek, hanem Isten örök elhatározása folytán.”⁷⁴

Egyrészt tehát az látható, hogy a teológusok maguk is bekapcsolódnak a történeti tudat kidolgozásának folyamatába, olyan klasszikus történeti eseményeket, karakterek hozva felszínre, amelyek példaértékűek lehetnek. Ilyen szempontból Tavasz Sándor is a kultúra megőrzésén, teremtésén, a transzilvanizmus megalapozásán munkálkodott, s annak egyik nagyon fontos szeletéből, a történelem aktuálissá tételéből oroszlánrészt vállalt. Ez legtöbb esetben, mint láthattuk, direkt megfeleltetés, analógiateremtés által vált közvetíthetővé. Ezzel együtt pedig a teológiai és etikai vonatkozásuk sem hanyagolható el. Tavasz Sándor így érvelésében nemcsak a múlt példaképeit hívta elő, hanem az örökséget, a felelősségvállalást, a küldetésstudatot szolgálatként, Istentől jövő megbízatásként értelmezte.

4. 2. Az emlékezés teológiai kritériumai

A másik aspektus viszont, amellyel Tavasz Sándor és a kortárs teológusok a múlthoz viszonyultak, az a történelem kimondottan teológiai, reflexív és értékelő megközelítése. Teológiai szempontból ez azt is jelenti ugyanakkor, hogy a megközelítés nem hagyhatja figyelmen kívül az önkritikát, a saját múlttal, nemzettel szembeni kritikai attitűdöt. Ez a szemlélet különösen Makkai Sándor teológiájában tükröződik erőteljesen. *A magyar fa sorsa* és a *Magunk revíziója* c. írásaiban kategorikusan megjelöli a múltértelmezés teológiai feltételeit. Makkai egyértelműen elhatárolódik egy olyan illuzórikus történelemszemlélettől, amely kimondottan csak a múlt erényeit látja és láttatja meg. A múltértelmezés csak akkor lehet konstruktív a jelenre nézve, ha hibáit, mulasztásait, bűneit is figyelembe veszi. Ez a szemlélet nem önostorozást jelent, mint ahogyan többen is megvádolták, nem is a bűnök dédelgetését, életben tartását vagy vezeklést, hanem autentikus szembesülést (szembesítést) a jelen és a jövő érdekében.

„Az a helyes és mégis az a parancs, hogy a katasztrófát úgy fogadjuk, mint belső okok, életellenes bűnök rettentő következményét és büntetését. Mert esetleges, véletlen, külső szerencsétlenségnek tartva, csak a magunk igazának melldöngetésénél maradunk és változatlanul belekövülünk a régi bűnökbe. El kell fo-

⁷⁴Uo. 5. 8.

gadnunk a tényeknek azt a tanítását, hogy a pusztítás nagy külső alkalma csak kinyilvánította és megpecsételte a sorsot, amely saját bűneinkben saját magunk által megíratott. Nehéz ezt így látni, nehéz lemondani a saját igazunkról, de az élet érdekében kell elfogadni ezt a szabályt: ami velem történik, annak sohasse keressem és sohasse fogadjam el külső okát addig, amíg csak egyetlen belső ok is van, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy az a valami megtörténjék. Inkább legyen igazságtalan és kegyetlen önmagamhoz, minthogy a magam igazolására külső okokat találjak.”⁷⁵

Makkai a glorifikáló műltszemléletet leginkább az ifjúság életére nézve tartotta veszélyesnek. Megfontolásait tehát nemcsak a kritikai viszonyulás teológiai vonatkozása vezérelte, hanem pedagógiai elvek és a jelen aktuális kihívásai is motiválták: „Valósággal reszketek az elgondolásától annak az önámító pedagógiának, mely a magyar ifjúságot nemzeti érzésében és erkölcsi lelkületében reális történelemszemlélet és öntudatos bünszemlélet nélkül eresztené neki a jövendőnek.”⁷⁶ Makkai Sándor hangvétele és szemlélete talán szokatlannak tűnt a maga idejében, különösen egy olyan közszemléletben, amely saját műltből elsősorban úgy próbált erőt meríteni, hogy annak pozitívumait, követendő példáit emelte ki. Hogyan jöhet szóba egy ilyen radikális, a műlt negatív aspektusait is számba vevő történelemszemlélet? Ha csak a kimondottan a profán történelmi megközelítést tartjuk szem előtt, talán jogos lehet a kérdés – éppen úgy, mint teológiai értelemben is az ellentétje. Makkai meggyőződése, hogy csak ezzel a szemlélettel, az Isten előtti őszinte számotvetéssel lehet továbblépni, jövőt remélni és építeni.

Tavasz Sándor csatlakozik ehhez a nézethez, jóllehet Makkaival ellentétben némileg tapintatosabb módon fogalmaz, de teológiai érvelése, célkitűzése egyértelmű. Tavasz a műlttel és műlt negatívumaival úgy szembesít, hogy abból már levonja a következtést, s ezt a kész eredményt mint erőforrást emeli át a jelenbe. A magyarság, s nyilván az erdélyi magyarság történelemszemlélete sajátos: „Az erdélyi magyar lélek a szakadatlan harcok között tragikus szemléletűvé vált.”⁷⁷ Szerzőnk értelmezése szerint ez azt jelenti, hogy a történelem sorsfordító viharai és mindennapi küzdelmei az erdélyi magyarságot megtanították önmagát, sorsát Isten kegyelmébe helyezni. Ez egy sajátos látásmódot eredményezett: mindent *sub specie aeternitatis* szemlélt, „s magától értetődő természetességgel helyezte át

⁷⁵ Makkai Sándor: *Magunk revíziója*. Erdélyi Szépművés Céh, Kolozsvár, 1931. 11.

⁷⁶ Makkai Sándor: *A magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*. Erdélyi Szépművés Céh, Kolozsvár, 1927, 69.

⁷⁷ Tavasz Sándor: *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése*. Erdélyi Tudományos Füzetek 11. Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása, Kolozsvár 1928, 10.

élete és világa súlypontját az örökkévalóságba”.⁷⁸ A történelem során kiérlelődött alapkoncepció tehát azt eredményezte, hogy a lelki oldal, az Istennel való állandó kapcsolat fontosabb volt bármilyen fizikai, történeti magaslatnál vagy mélységnél.

„Az erdélyi magyar sors múltba vesző története azt bizonyítja, hogy az erdélyi magyar lélekre nézve valóban nem a külső, fizikai élet volt a legfőbb jó, hanem az átminősült szellemi élet állott előtte mint a legmagasabb követelmény. Ebből a sajátos világszemléletből következett, hogy az erdélyi magyar szellemre nézve az erkölcsi magas szempontok voltak mindig a döntők. Ha történetek is nagy félrelépések, vagy bukások, aminthogy történetek, ezek azonban a nemzeti szellem élő organismusának csupán periférikus és nem centrális bajai és betegségei voltak.”⁷⁹

Tavaszy Sándor múltértelmezésében tehát nem kendőzi el azokat a „nagy félrelépéseket”, amelyek adott esetben bukáshoz, sorsfordító következményekhez vezettek, hanem a megfelelő helyükre illeszti ezeket, és az eredményre, a belőlük generálható pozitívumra helyezi a hangsúlyt. Makkai szavaival fogalmazva „a régi bűnöknek holtan kell maradniuk”,⁸⁰ ami jelent szembesítést, de jelenti azt a továbblépést, építkezést is, amit csak Isten kegyelméből lehet megtenni.⁸¹ Az utóbbi a fontosabb tényező, ami csakis *Istennel*, vagyis a *sub specie aeternitatis* feltétele alatt valósulhat meg. A történelmi tapasztalat így egyúttal a történelem mulandó valóságától az örökkévaló irányába történő elmozdulást is jelenti, amely állandósul a transzcendenssel való kapcsolatban.⁸² Ennek áldása egy szintén állandósuló etikai magatartás: „ebből a sajátos világszemléletből következett, hogy az erdélyi magyar szellemre nézve az erkölcsi magas szempontok voltak mindig a döntők”⁸³

⁷⁸ Uo. 10.

⁷⁹ Uo. 11.

⁸⁰ Makkai Sándor: *A magyar fa sorsa*. 19.

⁸¹ Paul Ricoeur szerint a megoldás mindenképpen az úgymondó *gyógyító felejtés*, a múlt sebei nek elévülni hagyása, de ez paradox módon mégsem „emlékezetkihagyást” jelent, épp ellenkezőleg: a kritikus emlékezet követelményét. „A bosszú elfelejtése mind politikai, mind individuális tekintetben így a kegyelem körvonalait ölti magára. Társadalmunk javáért és magáért az életért akkor teszünk jót, ha azokat a vétkeket, amelyek nem minősíthetők népirtásnak vagy az emberiség elleni büntettnek, hagyjuk elévülni. Ennek egyáltalán nem mond ellent, ha azt állítjuk, hogy az ilyen felejtés a kritikus emlékezet szigorú következménye, amelyet lankadatlanul szembe kell állítanunk a megismétlő emlékezettel.” Ricoeur, Paul: *Emlékezet – felejtés – történelem*. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemelmélet I.* Osiris Kiadó, Budapest 2006, 106–122. 122.

⁸² „A történet a szélesmedrű folyam, amelyet transzcendens magasságú havasok forrásai felülről táplálnak. A folyam sohasem válik eggyé a forrással, de viszont a forrás a folyamba ömlik s azon át jut el termékeny síkságokra.” Tavaszzy Sándor: *Isten tette nemzeti életünkben*. *Az Út* 22 (1940/1). 220–226. 222.

⁸³ Tavaszzy Sándor: *Az erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése*, 11.

Az erdélyi magyar tudományosság történetét is hasonló kettős konstellációban, sajátos dialektikában látja az Erdélyi Múzeum Egyesület vándorgyűlésén elmondott beszédében.⁸⁴ Egyrészt, erdélyi tudósok az egyetemes tudományos normáknak, elveknek megfelelő, nagyon sok esetben a nyugati egyetemeken befitó és elismerésnek örvendő munkákkal gyarapították az egyetemes tudományos kultúrát, járultak hozzá a magyar hírnév gyarapításához és biztosították az erdélyi magyar tudományosság folytonosságát,⁸⁵ amely elsősorban a reformáció századával kezdődött és a 17. századi virágzáson át, ha néha sporadikusan is, de a jelenig fennmaradt. Másrészt viszont ennél markánsabb az a megfigyelés, illetve különbségtétel, amely a történelemszemlélet tragikus vonásához hasonlóan a tudománytörténet tekintetében is érvényesül. Az erdélyi tudományosság történetét vázolja ugyanis egyik hiányának annak töredezettségét, a csak személyes küzdelmekben, vagyis „sorstragédiákban”⁸⁶ megragadható voltát tartja. Ezek a személyes sorsok a maguk tragikus küzdelmével – olykor emberi fogyatkozással, rosszakarattal övezve –, a körülmények korlátozottságából adódóan, már életükben az örök elmúlás súlyát hordozták vállukon. „Elvesztek az éjszakában, a riogató rémekkel teli szomorú erdélyi magyar éjszakában! Úgy elvesztek, hogy a modern magyar tudományos történetírásban sem látunk semmi kedvet és igyekezetet valami kis világosságot vetni e nagy erdélyi elmékre.”⁸⁷ Az erdélyi tudomány története – és egyáltalán a történelem – ezeknek a személyes sorstragédiáknak a konglomerátuma, „egybe-paskolt közössége”; ez maga az erdélyi sors:

„...az erdélyi magyar tudományosságot nemcsak a geográfiai hely és a nemzeti nyelv, sőt nem is elsősorban ezek határozzák meg, hanem az egészen sajátos történeti tényezők által egybe-paskolt életközösség, ama tragikus élet- és világ-szemlélet, amely a földi élettel szemben nem támaszt igényeket, tehát ezt a világot és életet a zarándoklás idejének nézi, melyen valami szent könnyelműséggel halad keresztül.”⁸⁸

Ugyanakkor, amint az idézet is utal rá, s amint az előzőekben is láthattuk, a tragédiáknak ez a fenyegető mélysége valahol a magasság éteri szentségét is ma-

⁸⁴Tavaszy Sándor: Magyar tudományos törekvések Erdélyben. *Erdélyi Múzeum* 35 (1930/7–9), 215–230.

⁸⁵„A tudomány eredményeiben internacionális, de az eredményekig vivő út az ethikai értelemben vett nemzeti lelken keresztül vezet.” Tavaszzy Sándor: *Magyar tudományos törekvések Erdélyben*. 219.

⁸⁶Uo. 217.

⁸⁷Uo. 225.

⁸⁸Uo.

gában rejti, megtanít *sub specie aeternitatis* látni a valóságot. A kettő állandó feszültségében, az erdélyi sors tragikus talaján, de mindenkor az örökkévalóság oltaimat és reményt nyújtó égisze alatt tudták a múlt kiemelkedő alakjai jelenig ható munkásságukat kifejteni. Ezt a sajátos feszültséget, a földről való felfelé tekintést mint munkájuk etikai alapvetését, ezt a „szent” életvezetést tartja biztató erőnek s egyúttal elvárásnak Tavaszgy Sándor a maga jelenére nézve is: „Abban a boldog reményben élünk, hogy az az Istentől rendelt erdélyi sors, amely eddig áldott és vert, ki fogja hívni belőlünk azokat a kharismákat és szellemi javakat, amelyek mint mennyei magvak hintettek el a mi szellemiségünk talajába.”⁸⁹

Hasonló etikai magatartásra ösztönöz a történelmi kulturális örökséghez való viszonyulásban is. A nemzeti kulturális örökség éppen úgy a sajátunk, mint a történelmünk – minden küzdelmével, „tragédiájával”, de főként áldásával együtt. Amíg nincs teljesen birtokunkban, addig ugyanúgy a szelektivitás, glorifikálás veszélye áll fent, mint a múltértelmezés esetén. Tavaszgy Sándor ezt többek között egy, a románság és magyarság viszonyát taglaló tanulmányában fejt ki. „Ha kritikai szemmel, józanul és valósan vizsgáljuk meg a románság és a magyarság nacionalizmusát, úgy azt kell megállapítanunk, hogy mind a kettőnek a nemzeti élete, általában, még mindig csak *a lelkesedés fokán áll* és – hangsúlyozzuk: általában – még nem jutott el az etikai aktivitás fokára.”⁹⁰ A kulturális örökséggel, akár csak a múlttal való ilyen szerű „lelkesedési fok” csak dicsekvést, versenyfutást és konfliktust idéz elő, tehát elsősorban csak mint eszköz áll rendelkezésre: „Mind a magyarság, mind a románság a saját nemzeti kultúra kincsét úgy tekinti és úgy használja, mint *a nemzeti lelkesedés anyagát*, tehát mint eszközöket a pusztá politikum szolgálatában.”⁹¹ Itt hangsúlyoznunk kell, hogy ez az eszközjelleg nem azt a célt támasztja alá, mint amit fenti tanulmánya alapján vázolt Tavaszgy, jelesül, hogy közelebb visz Istenhez, az etikai magatartás eredményeképpen pedig közelebb az emberhez. Ugyanez érvényes az erdélyiségre mint transzilvanizmusra is, akár történelmi, politikai, akár kulturális, nyelvi értelemben is álljon előttünk: „Erdélyt, az erdélyiséget ne csak hangulatkeltésre használjuk, hanem ténylegesen is hatoljunk bele annak historikumába és sajátos misztikumába.”⁹² Ez csak akkor valósulhat meg, ha a múltat, minden eredményével, negatív és pozitív vonásaival együtt, mint *saját* kulturális kincset valóban sajátunknak tekintjük, ismerjük és birtokunkba kerül, és nemcsak névleg hivatkozunk rá.

⁸⁹ Uo. 230.

⁹⁰ Tavaszgy Sándor: Etikai szempontok a románság és a magyarság viszonyának megítéléséhez. *Erdélyi Helikon* 7 (1934/1), 661–668. 663. [kiemelés az eredetiben].

⁹¹ Uo. 663. [kiemelés az eredetiben].

⁹² Uo. 665.

„Az etikai értelemben vett aktivitás azt jelenti, hogy valamely népközösség, vagy nemzettest tagjaiban él a derült készség, a cselekvő akarat: tetteleg elsajátítani, személyes birtokállománnyá és élő élettartalommal tenni a saját nemzetem és más nemzetek kulturális kincsét. [...] Ne áltassuk magunkat, hanem józanul és bünbánólag ismerjük el, hogy saját nemzeti kultúránk csak *caput mortuum* reánk nézve, de nem személyes tulajdonunk.”⁹³

Tavasz felszólítása itt összecseng Makkai többszörösen is nyomatékosított múltértelmezésével, akár annak kritikus hangnemét, akár tartalmát tartva szem előtt. Tavasz Sándor idézett tanulmányai világosan rámutatnak mind a történelmi emlékezés, mind a kulturális örökség kritikátlan, elfogult, eszközjellegű használatának tarthatatlanságára. Ugyanakkor azt is egyértelművé teszik, hogy a teológiai látásmód semmit sem zárhat ki, mindent ismernie és tudnia kell, vagyis mindenét, teljes lényét, történelmét, örökségét Isten elé kell vinnie, az örökkévalóság égisze alá, hogy onnan mindenkor erőt merítsen az életre, a jelenre és a jövőre nézve egyaránt.

Tavasz Sándor tehát úgy a történelmi és a jelen politikai, társadalmi, gazdasági összefüggéseit, mint a kultúrát jellegzetes módon etikai paraméterek közé helyezi. Ez egyrészt arra a sajátos schleiermacheri–böhmi hermeneutikára enged következtetni, amely a szellem értéktartományát az erkölcsi dimenzió túl a tudomány, kultúra, esztétika körére is kiterjeszti. Másrészt viszont a barthi teológia hatását jelzi az a tény, hogy egyik sem jelent önmagában olyan perspektívát, amely teljes rálátást adna a „horizontra”.⁹⁴ Ezek a területek ugyanis a keresztyén *éthosz* azon humanitásnak nevezhető területéhez sorolhatók, amelyek csak részleges válaszokat adhatnak egzisztenciális kérdésekre, gondokra, és csupán horizontális, véges látást kölcsönöznek. Jellemző módon válaszaik vagy az optimizmus csaló végtelétébe, vagy a borúlátás bezárkózó pesszimizmusába torkollanak:

„Nem végleges az ő megoldásuk, mert az a vég, amelyet egyikük retteg, másikuk pedig bizonytalan messzeségbe magától elhesseget, csak viszonylagos vég. Az emberi életnek ugyanis van egy másik dimenziója, amit – szemben a Spengler féle kultúrpepszimizmussal és a tudományhit optimizmusával, amelyek horizontálisak – »vertikális dimenzióknak« nevezhetünk. Ez a kitekintés a véget (akár a halált mint individuális véget, akár a világ végét mint kozmikus-történelmi véget) relativizálja: az utolsót »utolsó előttivé« minősíti. Ez a »végen túli« dimenzió határozza meg az embert és világát mind a teremtés fe-

⁹³ Uo. 664, 665.

⁹⁴ Juhász Tamás: Tavasz Sándor. In: *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948.* Kolozsvár 1996, 277–318. 293.

lól, mind az eszkaton felől, relativizál minden etikailag értékelhető struktúrát, s megment a mitizálás és démonizálás veszélyétől.”⁹⁵

Az etikai dimenzió tehát – mely egyenesen Isten Kijelentéséből betörő *katégorikus imperatívusz* az emberi egzisztencia területeire nézve – értékel, vigasztal és bátorít, mindenekelőtt vertikális irányultságából adódóan. Az etikai attitűd értékelése egyszersmind kritikai szemlélet is, amely leleplezi ezen területek hiányait, tévútjait, válságait. De egyúttal a kiútra, a megoldásra is rávilágít, amely horizontálisan nézve érthetetlen paradox: bűnbánat. Mint láthattuk a fentiekben, az építkezésnek, továbblépésnek, jövőlátásnak ez az egyetlen lehetséges megoldása tulajdonképpen nem más, mint az aktív bűnbánat.⁹⁶ Tavaszy Sándor éppen ezért

„tagadja a bűnbánatnak mindenféle passzív értelmezését. A bűnbánat »nem depressziós hangulat, nem az élvezetekben kimerült ember kesernyés hangulata, hanem Isten szava igazságának valóságos jelenléte és az emberrel való kontaktusából eredő új élet«. Aki ilyen aktív bűnbánattal van jelen a gazdaság és a kultúra világában, annak élete az új élet demonstrációjává válik, mert a világ végességéből előre néz Arra, aki így szólt: »Íme, újjá teszek mindent!«”⁹⁷

Tulajdonképpen ez a dialektikai szemlélet, az idői és örökkévaló, az emberi szellem és Isten ígéje közti minőségi abszolút különbség érvényesül akkor is, amikor *Dogmatikájában*⁹⁸ a Kijelentés és a történet viszonyát vizsgálja. Kimondja egyrészt, hogy a kettőt egymástól elválasztani nem lehet, ugyanis a kijelentés történelmi esemény, amely időben, „egymást keresztező eseménysorok szövevényében, a saját emberi egzisztenciánkban, mint *hic et nunc*-ban” megy végbe.⁹⁹ A Kijelentés valóságát tehát a történelem talaja, történetisége adja. Hozzáteszi azonban – a dialektika-teológia képviselőire, Barthra, Gogartenre és Brunnerre hivatkozva –, hogy „igaz ez a tétel: A Kijelentés történet, de nem igaz ez a tétel: A történet Kijelentés”.¹⁰⁰ Vagyis magát a történelmet, s a benne levő eseményeket, személyeket nem lehet azonosítani Isten Kijelentésével. Isten ugyan történeti módon jelentette ki magát, de a megfordítottja nem érvényesülhet, a történelem, annak bármely

⁹⁵ Uo. 293.

⁹⁶ Uo. 293.

⁹⁷ Tavaszy Sándort idézi Juhász Tamás: i. m. 293.

⁹⁸ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Bővített, második kiadás, a szöveget gondozta Juhász Tamás. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006 [eredeti kiadás 1932]. 18. §. 111–112.

⁹⁹ Uo. 111.

¹⁰⁰ Uo.

konstellációja, önkifejeződése nem vindikálhatja magának az Örökkévaló titulását: „a történetben sem személyek, sem események, sem szimbólumok nem lehetnek kijelentései Istennek”.¹⁰¹ Tavasz Sándor tehát éleslátásával korát megelőző módon szólalt fel az ideológiateremtés, a történelemben konkretizálódó bármilyen emberi hatalom ellen, mely legitimitását bibliai, igei alapon kívánja megalapozni.¹⁰²

„...a Kijelentés kvalitatíve más, mint az apriori ideál és annak bármilyen történeti konkretizálódása, mert a Kijelentés és a történet semmiképpen nem mérhető össze. A Kijelentés mindig vertikális, azaz közvetlenül és villámlásszerűleg Istentől jön és így töri át a történelmi élet síkját. Nem lesz időivé, de az idői lét között jelenik meg, az időben is megtartja időfelettségét.”¹⁰³

Összegzés

Tavasz Sándornak egyfelől az erdélyi magyarság és a református egyház iránti feltétlen elköteleződését emeljük ki, amely kortársaival együtt a megmaradásért vívott küzdelemben vezérelte, s amely az erdélyi gondolat eszmeiségének a kimunkálásában, ezzel együtt pedig a tárgyalt történeti tudat megalapozásában, aktuálissá tételében hajtotta. Másfelől az a fajta erős polaritás, amely Tavasz Sándor teológiájában jelentkezett, az idői és az örökkévaló radikális különbsége és mégis együtt sodrása, az igen és a nem kibékíthetlensége és egyidejűsége, a múlt negatív és pozitív szemlélete az ellentétek paradox együttlétét, szimultaneitását eredményezte. Különösen a korabeli társadalom és annak értelmisége számára – akivel együtt Tavasz Sándor is vállvetve vívta a maga küzdelmét – tűnhettek olykor logikai zsákutcáknak a tárgyalt ellentétek. A szokatlan és újszerű érvényesítési szándékkal azonban Tavasz Sándor Makkai Sándorral egyetemben a múlt alternatív (teológiailag egyetlen lehetséges) hermeneutikájának is teret adott, akár explicit módon is beszélve a múlt kevésbé fényes, tragédiaszerű, emberi gyarlóságoktól sem mentes fejezeteiről. Ez a látásmód önmagában értelmét vesztené és parttalan vitáknak nyitna teret, ha teológusaink azt nem az aktív bűnbánat értelmében tárgyalnák és ne helyeznék abba a

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Vö. a Barmeni Teológiai Nyilatkozat tétéleivel, különösen az első pontban foglaltakkal – *A Barmeni Hitvalló Zsinat Teológiai Nyilatkozata*. Ford. Török István, 1954. https://www.reformatus.hu/documents/348/2009.11.19_A_75_%C3%A9ves_bermeni_nyilatkozatr%C3%B3l.pdf (hivatkozás: 2024. július 18.), illetve a Barth–Brunner-vita egyes pontjaival, melyek ismertetését egy korábbi tanulmányunkban foglaltuk össze: Bacsó István: *Kegyelem vagy természet? A Barth–Brunner-vita egy lehetséges megközelítése*. *Református Szemle* 116 (2023/5), 471–484.

¹⁰³ Tavasz Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. 112.

kontextusba, amely a történelem kontinuitását Isten üdvtörténetébe helyezi, etikai normatív vonásokkal ruházza fel és a jelenbe exponálja.¹⁰⁴

Szokatlan lehet ugyanakkor a mostani kollektív emlékezetkultúra és egy történelemre, kultúrára vonatkozó teológiai szempont egymás mellé rendelése. Az említett szerteágazó tudományterületnek e helyen csupán néhány jellegzetességét vázoltuk, anélkül, hogy egzakt párhuzamot, megfeleltetési sémát keresnénk az adott korról, illetve Tavasz Sándor gondolkodásával. Mégis, néhány átfedés önmagáért beszél s tanulságként, adalékként szolgálhat a mai emlékezetdiskurzus számára, különösen egy olyan civil és egyházi társadalomban, amelyet a múlt és annak számos tehertétele ma is meghatároz. A két világháború közötti történelemszemléletnek és helyzetértékelésnek ugyanis kétségekívül „alternatív” megközelítése volt a teológiai. Sajnos ez az építő jellegű variáns nem igazán épült be a múltértelmezés olykor vitáktól sem mentes diskurzusába.¹⁰⁵ A kritikai szemlélet leginkább a múlt egysíkú olvasatára, e tekintetben a transzilvanizmus ideologikus természetére vonatkozott. Ezzel szemben a teológia történelemolvasata a múlt és jelen, idői és örökkévaló közötti konstans feszültséget, de mégis járható utat jelentette (jelenti), amely ugyanúgy kategorikus bármilyen emberi ideológiaképződéssel, részrehajló múltértelmezéssel szemben, de teret biztosít azoknak a kvalitásoknak, érdemeknek és példáknak, amelyek etikai tartást, motivációt jelenthetnek a jelen kihívásai közt. A múltidézés és -értelmezés a jelenre néző felelősség vállalására figyelmeztetett, az identitás megalapozásában pedig annak etikai karakterét igyekezett kidolgozni. A teológiának ez a komplementer jellege végül is nem csak egy alternatívát jelentett a többi mellett, hanem az egyház *örállói tiszttségének* komolyanvételét igazolta, amellyel isteni rendeltetéséből adódóan lát és láttat, értelmez és helyreigazít, aktív, valamint kritikai és korrektív szerepet tölt be társadalmában. Meglátásunk szerint Tavasz Sándor, Makkai Sándor, Imre Lajos és mások erőfeszítései az erdélyi magyarság fennmaradásáért, sajátosan pedig teológiai munkájuk az egyház és a társadalom egészséges kapcsolatát, eleven párbeszédét mozdították elő. Szolgálatuk ezért ma is példaértékű az egyház számára, hisz annak a társadalomban, a közéletben betöltött szerepének, mindenkori *örálló tisztének* méltóságteljes felvállalására és teljesítésére ösztönözhet.

¹⁰⁴ „A hívő ember élete nem a reggeltől estig vagy a bölcsőtől a koporsóig terjedő idő távlatába van beállítva, hanem az örökkévalóságtól az örökkévalóságig terjedő élet nagy távlatába.” Juhász Tamás: i. m. 294.

¹⁰⁵ Vö. Patócs Molnár János: A transzilvanizmus esélye és vallási vonatkozásai. In: Boka László (szerk.): *Transzilvanizmus. Események, korok, változatok*. Magyar Művészeti Akadémia, Budapest 2023. 390–416. 397–403.