

COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia



13. évfolyam

2017/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2017

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Kiadja a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma
Főtitkári Hivatal: H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>



Felelős kiadó:
Bölcskei Gusztáv, a Doktorok Kollégiumának elnöke

Felelős szerkesztő:
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtitkára

A felelős szerkesztő munkatársai:
Illés László, Iszlai Endre

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:
Lapis József

Szerkesztőség címe:
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277
E-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOM

- ◆ Hodossy-Takács Előd: Lectori salutem! 5

TANULMÁNYOK

- ◆ Németh Tamás: A református felsőoktatás pedagógiai problémái 7
- ◆ Karasszon István: A héber történetírás problémái,
Ezsdrás és Nehemiás könyvén bemutatva 27
- ◆ Jenei Péter: Beolvadva, szomszédságban vagy elnyomva? –
A jövevényekkel szembeni bánásmód három típusa
a Józs–Bír narratív tradícióiban 39
- ◆ Kókai-Nagy Viktor: A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben –
Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal 62
- ◆ Oláh Róbert: Melius Juhász Péter saját kezű ajánlásai 76
- ◆ Bognárné Kocsis Judit: Karácsony Sándor társas kapcsolatápolásról
vallott nézete és gyakorlata 91
- ◆ Örsi Julianna: Az egyházi és állami intézmények szerepe
a házasság megőrzésében a 19. században 110
- ◆ Adamekné Németh Zsófia: Isten kegyelmével kapcsolatos kételyek
és tisztázási lehetőségek a hitfejlődés során – teológiai
és személyiségpszichológiai megközelítés 119

RECENZIÓK

- ◆ Németh Áron – Kókai Nagy, V.–Egeresi, L. S. (szerk.):
Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs 129
- ◆ Kovács Krisztián – Fazakas Sándor: Vétkeztünk... –
Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében 134
- ◆ Németh Áron – Kustár Zoltán: A protestáns Revideált újfordítású Biblia
(RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások –
Elvek, eredmények, tartalmi indoklások 138

- SZERZŐK 141

LECTORI SALUTEM!

Élt egyszer egy próféta Júdában. Senki nem hallott róla, senki nem jegyezte fel a nevét. Ez a próféta felkerekedett, és engedelmeskedve Isten parancsának, meg sem állt Izrael régi-új szent helyéig, Bételig. Odaérve talán maga is elcsodálkozott, hogy mekkora becsben lehet tartani a vallást: annak minden jól látható, intézményesült formája virágzott a függetlenségén örvendő izraeli királyságban. Papok a helyükön, az oltár rendben füstölög, csak úgy gyúlik a hamu rajta, és még maga a király is jelen van, sőt döntéseivel, tanácsosaival közvetlenül segíti a kézzelfogható felemelkedést. Neki pedig, az Isten emberének, furcsamód mégis prófétálnia kellett. Ott állt, idejekorán érkező Lutherként: másként nem tehetett. Az Úr ugyanis szólt, és egy csapásra minden más megvilágításba került.

Természetesen lapunk minden olvasója jól ismeri a Királyokról írt első könyv tizenharmadik fejezetének prófétáját. Tudjuk, hogyan emelte fel szavát a király által preferált kultusz ellen, és milyen szavakkal hirdette Jósiasz majdani nagy reformlépéseit (13,2). Biblikus kutatóink ekkorra már el is mosolyodnak, hisz a hetedik századi nagy király említése bizonyonnyal szekunder a szövegben; de azt is sokan tanítják, hogy a fejezetben felidézett két történetnek, a kritikát gyakorló és a parancs ellenére asztalhoz telepedő próféta elbeszélésének eredetileg semmi köze nem volt egymáshoz. Ezeket a prófétai legendáriumból kiragadva kapcsolta össze és helyezte ide a gondos szerkesztői kéz. De a lényegen mindez nem változtat.

A próféta tett csodát is, mert Isten igéjének még a hiteles hirdetése sem mindig elég, és a királynak illetett volna mélyen magába szállnia. Ezen a ponton merengünk el azon, hogy a keze egészségét visszanyert uralkodó lelke egyik mély bugyrában vajon megőrizte-e ennek a szerencsétlen sorsú Isten emberének a szavait? Eszébe jutott, ami vele történt, néha, amikor nem érezte olyan nagyon büszkének magát? Vagy ő is egy volt azok közül, akik címetrangot kaptak, szereztek, és attól kezdve csak ezt ízlelgették magukban, mélységes elégedettséggel?

A névtelen hős emlékét csak tragikus halála őrizte meg. Aki járt már a mai Jeruzsálem északi határvidékén, pláne, ha ácsorgott kényszerűségből Ramallah felé tartva a híres-hírhedt Qalandia ellenőrző pontnál, az bizonyonnyal

vegyes érzelmekkel idézi maga elé, amit ott átélt. Most ilyen ez a vidék, de valahol errefelé, ezen a sokat látott tájon valamikor egy oroszlán és egy felnyergelt, sértetlen számár állt mély harmóniában a halott férfi teteme felett. Ez a megrázó jelenet hirdette, amit a történet már eddig is világossá tett: Isten szavának nem lehet részben engedelmessé válni.

Ebben az évben minden a reformációról szól. Beszélünk hagyományainkról, kulturális javainkról, büszkén idézzük fel hitünk hőseinek példáját, helyi nagyjainkat, iskoláink történetét, születnek pályázatok, megjelenik egy sor tanulmány, kötetek, még regény és dráma is, és ez így helyes. A teológus számára az is egyértelmű, hogy ez az év a szembenézés, értékelés és a jövőbe tekintés rendelt ideje is. A számvetésé. Amikor felidézzük ezt a régi történetet, talán észre vesszük a lényegét: ha Isten szól, minden más relatívvá válik. Az Isten embere ezután nem ismer tovább veszélyt, ragaszkodik küldetéséhez, és szavait megrázó jelek kísérik. Ha viszont maga mögött hagyja az engedelmességet, sorsa megpecsételődik. Mi, akik hálával tekintünk vissza félezer év hányattatásaira, sikereire, örömeire és kudarcaira, sok névtelen emlékeztető örökségét is magunkénak valljuk. Engedjük, hogy Isten szava utolérjen bennünket.

Hodossy-Takács Előd
felelős szerkesztő

NÉMETH TAMÁS

A református felsőoktatás pedagógiai problémái

I. Örökségünk

„S chola est seminarium ecclesiae” – az iskola az egyház palántáskertje, tanította Philipp Melanchthon wittenbergi reformátor, Luther munkatársa és szellemi utódja. Azt értette a mondaton, hogy azok a fiatalok, akiket az anyaszentegyház hitben és ismeretben gyarapítva indít el az élet útján, lesznek majd jó gyümölcsöt termő, hitben felnőtt tagjai, lelkipásztorai, előljárói és tanítói. Ennek okán és szellemében kezdte meg működését a Pápai, a Pataki és a Debreceni Református Kollégium. Lelkipásztorokat, tanítókat nevelt, hogy azok pásztorolják és tanítsák az egyház népét.

A fent nevezett református iskolák indulása és első ötven éve alig szolgáltat adatot. Pápán a mohácsi vész előtt egy városi-plébániai iskola működött, tehát hagyományosan a város és a plébánia tartotta fenn és viselte gondját. A reformált iskoláról az első konkrét adatot egy Gyzdawith Péter nevű tanítónak 1535-ben Nádasdy Tamás nádorhoz küldött leveléből ismerjük, aki azt írja, hogy az iskolamester „káplán, de nem pápista”, tehát az egyházhoz tartozik, de reformált szemléletű, továbbá megtudjuk azt, hogy az oktatás a „régik iskola szennyétől kivetkezeti magát”.¹ A következő adatunk, amelyhez kapcsoljuk a pápai iskola reformált voltának tényét, a kollégium első törvényének bevezetőjéből származik, amelyet 1585-ben alkottak meg, és azt olvassuk benne, hogy a reformált iskolában tanult elődök „54 éven át csaknem minden írott törvény nélkül voltak”. Az alapítás évének meghatározása ebből az adatból kiindulva valószínűsíthető 1531-re. Debrecenben és Sárospatakon is egy meglévő iskola lett reformált iskolává, majd legalább ötven év alatt fejlődött a klasszikus értelemben vett kollégiummá.

¹ TRÓCSÁNYI 1981, 13.

Hogy miért ezeken a helyeken lettek a későbbi híres kollégiumok, amikor sorra alapították a reformált iskolákat szerte az országban, ennek több oka is volt. Az első egy bizonyos védettség, ami egyfelől a várostól származott, mert a polgárok maguk is a reformáció mellé álltak, másfelől azoktól a főuraktól, akiknek beleszólásuk volt a város életébe (az Enyingi Török család vagy Sárospatakon a Perényiek és a Rákócziak), s akik anyagi bázist jelentettek az iskola tartós fennmaradásához. A második ok az iskolában tanítók képzettsége, külföldi tanulmányaik mértéke és értéke volt. Pápa, központi helyzeténél fogva hamar belekerült a reformáció vérkeringésébe. A reformáció első generációjának nagyjai közül többen megfordultak a városban, első reformált és lutheri tanítást követő lelkésze Sztárai Mihály volt (1560–1578), aki korábban (1544 után) iskolát alapított Laskón, és Baranyában, Szlavóniában mintegy 120 gyülekezetet vezetett a reformáció útjára. Kiváló költő, énekszerző és pedagógus volt, akinek iskoladrámái (*Comoedia de matrimonio sacerdotum* és *Comoedia lepidissima de sacerdotio*), melyeket még 1553 körül írt, a magyar drámairodalom és a drámapedagógia első gyöngyszemei.² A gyülekezet lelkipásztora volt Huszár Gál és fia, Huszár Dávid is, aki nyomdájában közreadta a Heidelbergi Káté teljes magyar szövegét 1577-ben.

A pápai kollégiumban az iskola arculatát a mindenkori rektor határozta meg. Az általános gyakorlat szerint a rektor magyarországi iskolái után külföldi egyetemen vagy egyetemeken tanult teológiát, ahol egyetemi fokozatot szerzett, vagy „legalább egy vitát kiállott”, ami nyilvános szigorlatnak felelt meg. Az iskola legkiválóbb diákját, diákjait külföldre küldte tanulni. A pápai rend az volt, hogy a külföldről hazatért ifjú előbb átvette a rektorságot (a külföldet járt rektorokat akadémikus rektornak nevezték), majd néhány év után valamelyik neves gyülekezetben lelkipásztorként szolgált tovább. Ez az oktatás és az oktatott anyagok frissességét biztosította. A legkiválóbb diák megismerkedett a nyugati egyetemek legkiválóbb professzoraival, azok tanításával, ott fokozatot szerezve, de még fiatalon ezeket a friss tanításokat adta tovább a hallgatóinak. A rektor feladata sokrétű volt. Nemcsak irányította az iskolát, hanem „oktatta a felsőbb osztályokban a retorikát, a logikát és a poétikát, valamint a teológia tárgyait. A tananyagot részben ő állította össze, és ő osztotta szét az osztályok között.”³ A rektor segítői a köztanítók (*praeceptor publici*) voltak. Ők a nagydiákok legkiválóbbjaiként azt a feladatot kapták, hogy a középfokú oktatásban retorikát, logikát és poétikát tanítsanak, illetőleg az alsófokú oktatást a rektor ellenőrzése mellett vezessék. Ezenkívül részt vettek az oktatásban a magántanítók (*praeceptores privati*), akik egy-egy diá-

² ZOVÁNYI 1977, 616–617.

³ TRÓCSÁNYI 1981, 14.

kot naponta legalább fél órán keresztül tanítottak.⁴ Ez a mai korrepetálás, mentorálás 16. századi elődje.

A református kollégiumok belső életét törvények szabályozták. A pápai kollégium első törvényét 1585-ben írták le. 1584–1588 között Debrecen is megalkotta főiskolai törvényét, amelynek részleteit az 1657. évi, már fennmaradt törvény hivatkozásaiból ismerhetünk csak. Sárospatakon az első főiskolai törvényt 1592-ben írták. Ezek az első törvények a wittenbergi egyetem és a Wittenbergben tanuló magyar diákok egyesületének (bursa, coetus) 1571-ben megfogalmazott törvényéből merítettek, mondván, hogy a világ ugyan nehezen fogadja a zabolát, a törvényeket, törvényes rendre mégis szükség van. A wittenbergi magyar diákok belső rendjén Melanchthon tanítványának, Trotzendorfnak a hatása látszik, aki a sziléziai Goldbergben a római állam mintájára alakította ki iskoláját, és az oktatásba belevonta a felsőbb éves tanulókat is. Az iskolai törvények természetesen nemcsak a köteleességeket, hanem a diákok önmagukat kormányzó belső rendjét is tartalmazzák, amelynek lényege a felsőbb évfolyamba járók tisztelete, de nemcsak az idősebbnek járó, hanem a hitben és ismeretben előrébb haladottnak kijáró tiszteletadás is megvolt benne. A tanulási és az erkölcsi elvárásokat az iskolai törvények szintén jól tükrözik. Ezek a törvények eredendően a zabolátlan ifjúság „önkormányzati jogából fakadó szabadsága túlzásait nyírálja, és a kihágásokat büntetéssel fenyegeti”.⁵ Persze ebből egyfajta belső harc indult el, mert a diákok jogaik csorbítását érezték a törvények újabb és újabb kiegészítéseiben. Ezért a kiegészítések, de néhol már az alaptörvény ellen is voltak tiltakozó akciók. Természetesen a diákság önkormányzati joga még megnyírált állapotában is nagyon nagy volt, ahhoz képest, amivel ma a hallgatói önkormányzatok bírnak. A 16. századi és a későbbi református felsőoktatás is természetes részének tartotta a diákok önkormányzati rendjét. Ma ez ismét modern szemléletnek számít, pedig csak a régen megvolt jogok visszaállításáról s nem a szabadság hozta új rendről van szó.

Az erkölcsi nevelésnek pusztán törvényeket adó és büntetéseket előírányzó módszere régen sem és most sem járhat mérhető eredménnyel. A fegyelem hanyatlását ezzel az eszközzel nem lehet feltartóztatni. A debreceni főiskola törvényeinek 1792-ben tett kiegészítései egészen aprólékos leírását adják az ifjúság valláserkölcsei nevelésének, mégis azt kell mondanunk, hogy nem ez a precizitás az erkölcsi rend letéteményese, hanem az értékek megőrzésére és teremtésére irányuló törekvés. A kollégiumokban fellelhető fegyelmi ügyek jegyzőkönyvei ellenére a kollégiumi nevelés sodra egészséges mederben

⁴ Kiss 1896, 33.

⁵ NAGY 1933, 9.

maradt. Ideillik Bessenyei Györgynek a kollégiumi nevelésről szóló, dicsérő nyilatkozata: „Erkölcsökre nézve vedd fel Magyarországba a Reformátusok Pataki, Debreczeni Oskoláját: Tsudát fogsz benne találni. [...] Hiszed-e, ha mondom, hogy köztök forogván, nyoltz esztendő koromtul fogva, soha életembe semminémű fertelmességről nállok még tsak nem is hallottam. [...] Mi módon lehet, azt kérded, annyi ifiat, gyermeket egy rakáson, tiszta életben megtartani? Ezen én is eleget tsudálkoztam az ólta, miólta már eszem van rá gondolni, s alig találhatom fel okát.”⁶ Az okát nem csupán a fegyelem szigorú betartásában és betartatásában kell keresnünk, hanem sokkal inkább a hitvalló nagyobb diákoknak a kisebbekre gyakorolt közvetlen hatásában. Amíg ez a hatás a közösen elmondott imádságokban, az Isten igéjével való naponkénti kapcsolatban s Isten előtti alázatos életvitelben nyilvánult meg, az elvetett jó mag törvényszerűen jó gyümölcsöket termett. Még a reformkor és a vele járó liberális és racionális felfogás is egyfelől megértő és diákra figyelő magatartást hozott a nevelésben, másfelől minőségi ember felnevelését célozta meg.

Kerekes Ferenc Debrecenben a vallásos nevelés új alapelveit fektette le 1845-ben, „Atyáskodás” című tanulmányában.⁷ Ebben a tanulmányban az erkölcsi nevelés hat alapelvét tárta a tiszántúli egyházkerület közgyűlése elé:

1. A „romlott” gyermekek veszedelmesek az iskolára, de eltávolításuk azzal járhat, hogy elzülnek. Ezért a problémás gyermekek nevelését külön intézetnek kell végeznie, amelyet a közegyház hozzon létre.
2. A bűnök és kihágások megtorlása helyett az iskolai törvényeknek a megelőzésre, ma ismét használatos szóval a prevencióra kellene irányulnia.
3. A kinnlakó diákokat a „senatus academicus” felügyelje.
4. Az ifjak csak megbízható szállásadónál bérelhessenek szállást.
5. A rajz, festés, ének és a testgyakorlat nagyobb szerephez jusson, hogy a diákok ilyen építő foglalatossággal töltsék ki szabad idejüket.
6. A nevelésnek pozitív erkölcsiségre, szilárd megállásra kell törekednie.

Ezek a nevelési elvek nem a tananyag elsajátításáról, hanem a diákok erkölcsi fejlődésének jó mederben tartásáról szólnak, mint amely feltétele az eredményes oktatásnak. Az első pontban említik meg a problémás gyermekeket. Ha jelenlétük az iskola szellemiségére, a többi diák jó előmenetelére nézve káros, el kell távolítani őket a közösségből, de a róluk való gondoskodást nem feladva olyan nevelőintézetbe kell elhelyezni őket, ahol gondoskodnak arról, hogy el ne kallódjának. Kerekes Ferenc tehát elfogadja azt, hogy minden korcsoportban lehetnek sajátos nevelési igényű fiatalok, de ezt a problémát a kollégium közösségén kívül kívánja megoldani.

⁶ FINÁCZI 1899, 230.

⁷ KEREKES 1845.

Új elem a prevenció, amely arra figyel, hogy a nevelés kész medret adjon a gondolkodásnak, s ennek körülményeit (felügyelet, megbízható szállásadó) biztosítani kell. Ezt szolgálja a szabad idő hasznos eltöltése, amely a felsőoktatásban részt vevő hallgatók egészséges életminőségét pozitívan kell hogy befolyásolja. Sport, rajz, festés, ének, a főiskola nyomdájában végzett precíz munka, mind ezt szolgálja. A szabad idő hasznos eltöltése is juttassa sikerélményhez a hallgatót. Az atyáskodás nevelési attitűdje még a 20. században is fellelhető volt. Sárospatakon és Pápán is szokásban volt a teológia tanárait például „Barna bácsinak” (dr. Nagy Barna) szólítani. Azonban Kerekes Ferenc erőfeszítései ellenére is a debreceni diákok 1848-ban már azért küzdöttek, hogy szabadon dönthessen mindenki arról, elmegy-e vasárnaponként istentiszteletre. A teológushallgatók pontokban megfogalmazott kérései nem csupán a forradalom hevében s a felvilágosodás és a liberalizmus hatására fogalmazódtak meg, kérve az istentisztelet látogatásának fakultatív jellegét, a professzorok előadásainak írásban elérhető formáját, hanem mögötte valószínűleg a rigorózus és szankcionáló pedagógiai elvek elleni tiltakozás állt. Ez a nap teljes idejét és az egész hetet lefoglalta, nem engedve meg a szabad idő önálló felhasználását sem. Vasárnap az istentiszteletet követően került sor a katekizáló órákra, melyeken válogatott bibliai részek magyarázatával, illetőleg a Heidelbergi Káté tanulásával és megértésével foglalkoztak a diákok. A felvilágosult ember ideálja és a kollégiumi rend által meghatározott nevelés nem illeszkedett egymáshoz. A korszellem és a hagyományos nevelési elvek összeütközése elkerülhetetlenné vált. Ezeknek az ellentmondásoknak dacára a református kollégiumok tovább őrizték hagyományaikat, a kulturális értékek megőrzése területén egyértelmű eredményeket értek el, de a kulturális értékek teremtése területén már kevésbé. Ravasz László a 20. század első felében így értékeli a debreceni kollégiumot: „A debreceni Kollégium tipikusan mutatja a magyar református iskola szellemiségét. Ez a szellem nem volt közvetlenül kálvini, hanem a németnyelvű reformátusságnak a Heidelbergi Kátében és a Második Helvét Hitvallásban kifejezett szellemiségét tette magáévá. [...] Ez a keresztyénséget és a humanizmust egy olyan belső egységbe olvasztja, amelyben a humanizmus krisztianizálódik és a keresztyénség humanizálódik.”⁸ Ugyanebben az előadásában Ravasz kitér a puritán és konzervatív életszemléletnek értéket megőrző jelentőségére, figyelmeztetve az értékeket fel nem ismerés veszedelmére is. „Ez a szellem megbízhatónak, igaznak, próbaállónak bizonyult; öntudatlanul megéreztek tehát, hogy a reájuk bízott értékeket akkor tudják megőrizni, ha hívek maradnak az értéket termő szellemiséghez. [...] Ez a konzervativitás általában erőt és életet jelen-

⁸ RAVASZ 1941, 11.

tett, csak akkor mutatkozott akadálynak, mikor a változó korszellem egyszerűen kimélyülést és átnemesedést hozott volna magával.”⁹

Rendszeres tantervet Mária Terézia kényszerített ki, aki ellenreformációs intézkedéseivel tulajdonképpen a reformátusok hitvallásos öntudatának megtörését tűzte ki céljául, amikor rendeletileg szólta bele az iskolák életébe. Barkóczy Ferenc gróf, a királynő tanácsadója leplezetlenül kimondja a tanügyi reform igazi célját. „A protestánsoknak a grammatikainál felsőbb iskola ne engedtesse sehol, s a protestánsok római katolikus iskolába menjenek, azonban csak olyan helyeken lévőbe, hol a protestánsoknak nyilvános vallásgyakorlat engedve nincs.”¹⁰ A református kollégiumokban a tanítás fővonala már évszázadok óta adott volt. Elsősorban hitüket megvalló és vállaló lelkipásztorokat és tanítókat, tanárokat képzett, ahogyan az 1567-es debreceni zsinat már leszögezte: „Az iskolából állítja elő az Úr a lelkipásztorokat, a tanítókat, az egyház oktatóit.” Ezért természetes volt a latin és a görög nyelv megfelelő ismerete, amely majd a 19. század második felében kezdett fokozatosan háttérbe szorulni. Emellett az alsóbb osztályokban a vallástanítás a Biblia történeteinek és a hitvallásoknak könyv nélküli megtanítását tűzte céljául. A tananyag egy részét verses formában is megfogalmazták, hogy könnyebb legyen elsajátítani. A káté tanítása, bár van ebben az időszakban magyar nyelvű káté is forgalomban (Batizi András, Siderius János kátéja),¹¹ latinul folyt, s ugyanígy a Tízparancsolatot is latinul tanították, hogy a sok memoriter birtokában a nyelvet a kisebb diákok is biztonsággal használják. Azokat az ifjakat viszont, akik nem kötelezték el magukat a papi pályára, amint az 1657. évi egyházkerületi közgyűlés kimondja, az iskola nem segítette tovább. A célirányos lelkészképzés tükröződik Maróthy György debreceni professzornak a tervezetéből is (Opiniones, 1741), amelyben ezt mondja: „Az ifjú vallásos ismereteinek mélyítése végett hetenként négyszer menjen reggeli istentiszteletre és pedig ünnep előtti napon és vasárnaponként valamennyi osztály. Vasárnaponként reggel és délután, továbbá szerdán és szombat délután valamennyi középiskolás katechizáljon és zsoltáréneklést gyakoroljon.”¹² A Ratio Educationis megjelenése után nagy vihart kavart az új tanterv, a De Methodo Docendi, melyet csak 1797-től vezettek be, ugyanis a professzorok a vallásos oktatás háttérbe szorulását érzékelték abból, hogy a reáliák oktatása előtérbe

⁹ RAVASZ 1941, 12.

¹⁰ RÉVÉSZ 1869, 14.

¹¹ Siderius katekizmus először Debrecenben jelent meg, 1597-ban, majd 33-szor nyomtatták újra, tehát a kor legnépszerűbb kátéja volt. Ezt az értékes művet a Tiszántúli Református Egyházkerület mint ritkaságot, ismét megjelentette, lásd „*Református művelődéstörténeti füzetek 4*” (SIDERIUS 2010).

¹² NAGY 1933, 35.

került. A későbbi tantervek mégis ennek szellemében születtek (álmosdi tanterv, Ratio Institutionis), s lényegesen nem újítottak rajta. A kollégiumoknak, ha nehezen is, de el kellett fogadniuk, hogy nem csupán lelkipásztorokat nevelnek.¹³

A tanítás, amely hitbéli tartalmat közölt, nem lehetett sohasem pusztá ismeretközlés. Már Hatvani István, a híres debreceni professzor a „Keresztyén Catechizmus” című munkájának bevezetőjében arról ír, hogy más tudományal ellentétben, „a gyermekeknek nem annyira az eszét, mint inkább a szívét kell művelni” akkor, amikor őket vallásra tanítjuk.¹⁴ A 18. századi debreceni tanterv, a „Methodus”, gyakorlati útmutatásaiban (Instructio) részletesen elemzi a vallásos tartalmak tanításának módszereit, kitérve arra, hogy a vitás kérdéseket meg kell a diákokkal beszélni, s a történeteket, bibliai részeket aktualizálni, valamint az ismeretanyagot rendszeresen ismételni, memorizálni. Károsnak ítélte viszont azoknak az ismereteknek tanítását, amelyeket az ifjú értelmé még éretlen befogadni. A tanítás módszerével kapcsolatban megemlíti, hogy a korábbi gyakorlattal ellentétben a testi fenytés helyett a jó szóval való intést, a pozitív megerősítést kell gyakorolni.

Nem sokkal később Kerekes Ferenc professzor már a modern vallástani-tás metodikáját így fekteti le: „Ha a gyermeket a keresztyén vallásra akarjuk nevelni, ne tegyük főcélnek, hogy a gyermek minél előbb el tudja dadogni a vallás ágazatait, hanem azt, hogy annak szívében minél előbb keresztyén valláshoz illő érzések gerjesztődjenek, irtózás a vétektől, szeretet az eránt, a mi jó és nemes.”¹⁵ Még a 19. század elején is töretlenül tartotta magát az a nézet, hogy szinte teljesen az iskolában kapott neveléstől függ minden ember további élete, s ami jó magot az iskola, a kollégium elvetett, az fog majd gyümölcsöket teremni. Csokonai is átvette ezt a gondolatot, s annak ellenére, hogy neki meggyült a baja a kollégiumi renddel, a nevelés fontosságát így fogalmazta meg: „Hány jó ész lett vaddá, / Hogy nem mívelték? / Hány polgár bűnyikká? / Hogy jóba nem nevelték! / Dudva lenne a dudvák / Közt az ananász: / Kanász marad akinek / A nevelője kanász” (Jövendölés az első oskoláról a Somogyban).¹⁶ Ez tükröződik az 1795. május 19-én tartott tiszántúli egyházkerületi közgyűlés nevelési elveiből is: „Az embernek egész élete és állapotja, nagy részben gyermekkori neveltetésétől és taníttatásától függ, anynyi esküvő, káromkodó, hazug, másokat megtsaló, részeges, tolvaj, verekedő, parázna ember etc. azért van főképpen; mivel az emberek gyermekkorokban rosszul neveltettek, rosszul taníttattak, a vallás és kegyesség szivökbe nem

¹³ Vö. NÉMETH 2013, 307–344.

¹⁴ HATVANI 1760, 1.

¹⁵ NAGY 1933, 49

¹⁶ CSOKONAI 1987, 505.

tsepegtetődött. Sőt a rossz nevelés és rossz tanítás miatt [...] elesnek az emberek örök boldogságtól is.”

A szabadságharc iskolaeszménye már nem az egyházi, hanem az állami és nemzeti iskola. A régi hatosztályos középiskola helyébe, amely a felsőbb teológiai oktatást volt hivatott előkészíteni, a hétosztályost kívánta bevezetni, egy legfelsőbb, filozófiai évfolyamot ragasztva hozzá. A forradalom hevében megdöbbenő kijelentésekkel találkozunk. Pesten, az egyetemes tanügyi kongresszuson (1848. július 22–24.) Tavasz Lajos evangélikus tanár szinte már a kommunista nézeteket hangoztatva követelte az egyházi iskolák megszüntetését. „Én részemről a magzat körül csak két hatalmat ismerek, és e kettőnek vindikálom a nevelést. Az egyik a szüle, a másik az állam. Egyházra most már tulajdonképpen nincs is szükség, mert az ember életének minden irányban kifejthetését felleli már a szabad, egyenlő és testvéries statusban.”¹⁷ Természetesen nem ezek a heves kirohanások szabták meg a törvényeket, de a mérsékelt liberális felfogású báró Eötvös József kultuszminiszter is az egységes állami iskola híve volt, azonban reálpolitikusként nem kívánt az egyházi iskolák autonómiájához nyúlni, ezért csak az állami felügyelet jogához ragaszkodott.¹⁸ A református kollégiumok később kénytelenek voltak bevezetni a nyolcosztályos középiskolát, ahonnan nemcsak teológiára, hanem más egyetemekre is lehetett menni továbbtanulni, de nem engedtek abból, hogy az oktatás célja az egyház szolgálata maradjon.

Pápán a felsőoktatás, azaz a teológia oktatása szigorúan tanított nyelvekre (latin, görög, később héber), illetve a logika, poétika, retorika, filozófia oktatására épült fel. A 19. században a teológia oktatása a felsőoktatás első két évfolyamában a bibliai nyelvek tanítására, a Szentírás magyarázatára és értelmezésére, a szónoklattan alapozására fókuszált. A harmadik évfolyamban egyházjog és egyháztörténet, valamint gyakorlati tárgyak szerepeltek, a negyedik és egyben utolsó évfolyamon pedig az írásmagyarázaton túl dogmatikát és erkölcsant tanítottak. A jegyzetet diktálás után írták le, a professzor alapos szövegelemzést követően, több oldalról megvilágítva annak tényleges értelmét, tételt állított fel, amelyet érvekkel bizonyított. Az eljárás deduktív volt. A tételt bizonyító érvek jó része tekintélyi érv volt. „Régi tekintélyektől néha naivitásokat is átvettek. De e munka nélkül az indukció nem jött volna létre.”¹⁹ Az anyag visszakérdezése, szinte szó szerinti visszaadása szigorú számonkérés keretében történt, de tartottak magasabb fokú számonkérést

¹⁷ KORNIS 1928, 586.

¹⁸ Eötvös tanügyi terve, amelytől végül el is kellett állnia, heves ellenállásba ütközött. Református részről Vecsei József, Péczeli József, Török József, evangélikus részről Hunfalvi Pál tiltakozott ellene.

¹⁹ TRÓCSÁNYI 1981, 18.

is, filozófiából és teológiából, ahol a hallgatónak, előadónak (respondes) egy kitűzött tételt bizottság és bíráló (opponens) jelenlétében, illetve kérdése mellett kellett kifejtene. Az 1883-ban Balatonfüreden tartott egyházkerületi közgyűlés elvárta a teológia tanáraitól, hogy szemeszterenként tartsanak kollokviumot, és a tanév végén háromtagú bizottság előtt vizsgáztassák a hallgatókat.²⁰ Később gyakorlattá lett, hogy a második év végén ószövetségi, újszövetségi bevezetésből, egyháztörténetből és vallásbölcseletből a hallgatók alapvizsgát tettek. A negyedik év végén tették le az első lelkészképesítő vizsgát, amelyen a bibliai nyelvek és írásmagyarázat, keresztyén erkölcstan és szónoklattan voltak a vizsgatárgyak. Utána gyakorlati évek következtek, legalább egy, legfeljebb három esztendő segédlelkészi vagy tanítói év, utána pedig a második lelkészképesítő vizsga következett, amelyet a lelkészjelölteknek a gyakorlati teológia tárgyaiból (hermeneutika, liturgia, katechetika, cura pastoralis), gyakorlati bibliamagyarázatról, magyar protestáns egyháztörténetből, valamint egyházjogtanból kellett teljesíteniük. A vizsgát bizottság előtt tették le, amelynek tagja volt az egyházkerület püspöke is. A teológushallgatóktól a kollégium elvárta, hogy példamutató viselkedésükkel járjanak elől, tiszteljék a felsőbbiséget, „az ifjúság phisicai, vagy morális életére kártekonny befolyással ható helyek látogatása szigorúan tiltatik”. „Mindennemű szerencsejátékok szorosán tilalmaztatnak.”²¹ Fontos szerepe volt a hallgatók fejlődésének az önképzés, amely szervezett formában, önképzőkörben folyt. Sok tehetséges, később nevet szerzett költő, író (Petőfi Sándor, Jókai Mór) első munkáikat az ifjúsági képzőtársulatban olvasták fel, amelynek tanárelnöke értékelte a teljesítményt. A pályamunka dicséretet kapott, elfogadást nyert vagy elvetették. A teológiai hallgatók részt vettek továbbá a főiskolai ének- és zenekar munkájában, valamint a gyorsírókörben is. Volt ezenfelül teológiai önképzőkör is, ahová vallásos költeményeket, prédikációkat, tanulmányokat lehetett benyújtani. Az önképzőkör elevenségére jellemző, hogy egy évben (1896/97) 31 pályamunka érkezett be. A hallgatóknak az sem szegte kedvét, hogy ebből csak 3 kapott dicséretet, és 16 nyert elfogadást, a többi elvetették.

A teológiai képzés mint egyházi képzés nem lett kitéve a világi tantervek befolyásának, amely egyfelől hasznos volt, mert a kor pillanatnyi szeszélye nem tudott befolyást gyakorolni rá, másfelől viszont lassította az oktatás módszertani fejlődését. A világi felsőoktatás sokszor merev tantárgy- és ismeretközpontúsága azon az oktatási helyen, ahol a teológia egyetemi fakultásként működött (Debrecen), elkerülhetetlen volt, azokon a képzési helyeken viszont, ahol az egyházkerületek akadémiaként tartották fenn a lel-

²⁰ TRÓCSÁNYI 1981, 349.

²¹ TRÓCSÁNYI 1981, 351.

képzést, a gyakorlati tárgyak változása mellett a képzés rendje lényeges változást nem mutatott. A lelkészképzés tanulmányi rendje arról tanúskodik, hogy a lelképásztoroknak áttekinthető, jól nyilvántartott, egységes gyülekezeti struktúrában, előre látható munkaterületeken kellett helytállniuk egészen a 20. század első feléig. Az első világháború után jelentkeztek a városok (főképpen Budapest lakosságának ugrásszerű növekedése) és a falvak struktúráját változtató tényezők (egykes vidékek elnéptelenedése, a bukovinai székelyek áttelepítése, nagyszámú erdélyi és felvidéki menekült), és főképpen a szekularizáció problémája, amely a hagyományos lelkészképzést változás elé állította. A képzés tartalmi változásai a teológia szinte minden területén jelentkeztek. A Karl Barth nevével jelzett az Ige teológiája mozgalom alapvető változást hozott a rendszeres teológiai gondolkodásban, a világháborúk okozta etikai sokk a keresztyén etika értékeinek átgondolását hozta, ezenfelül befolyással volt a teológusok szemléletére az egzisztencialista filozófia, a mélylélektan, a vallás-szociológia, a kritikai szövegértelmezés. Az új lelképásztormodell a közömbösök felé nyitott, a missziót gyakorló, a gyülekezet tagjait gondosan pásztoroló magatartást tekintette kívánatosnak. A megújult tartalomhoz akkor még nem látszott szükségesnek, hogy új pedagógiai módszerek is társuljanak.

II. A korszerű felsőoktatási pedagógiai módszerek és törekvések

A felsőoktatás utóbbi tíz évének legnagyobb kérdése az, hogy változtatni kell-e eddigi módszerein, pedagógiai törekvésein, és ha a változás elkerülhetetlen, akkor mit és hogyan változtasson meg? Mit fejlesszünk, és milyen pedagógiai és pszichológiai eszközöket használjunk fel hozzá? Vass Vilmos, az ELTE docense azt a kérdést teszi fel, hogy a kompetenciaalapú felsőoktatás mentsvár-e vagy börtön.²² Abból indul ki, hogy a szakmai kompetencia célja a szakmai kreativitás és produktivitás. Egyszerűsítve ez azt jelenti, hogy az a fiatal, akinek adottságai vannak a tudás felvételére, elszántsága képességei fejlesztésére, a megszerzett kompetenciák mozgósításával egyéni és társadalmi értelemben is értékes, tehát produktív életet élhet. A kompetencia ilyen értelemben „cselekvőképes tudás”, melyet szabadon és a közösség érdekében használhatunk fel.²³

A felsőoktatásnak az ilyen értelemben vett kompetenciaszintet kell tehát folyamatosan mérni és emelni. A teológusképzést tekintve a jövő lelképásztorának képe bele kell hogy vetüljön az oktatás menetébe ahhoz, hogy meg

²² Vass 2010, 5.

²³ Vass 2010, 11.

lehesen határozni, mit kell tudnia a jövő lelkipásztorának, és mérni lehesen, hol is tart egy hallgató ezen az úton. Ezt készíti elő a felsőoktatásban a „hatékony és önálló tanulás kulcskompetenciája”. Ehhez tartozik hozzá az is, hogy „a tanulás a pszichikum tartós módosulása külső tényezők hatására, tehát nem csupán ismeretelsajátítás és a figyelem, emlékezet működtetése. Tág értelmezése magában foglalja valamennyi értelmi képesség és az egész személyiség fejlődését, fejlesztését.”²⁴ Ez az oktatás alapfeladata.

A modern pedagógia úgy tekint tehát a tanulásra, mint a személyiség fejlesztésére, vagyis az ismerettel bíró fiatal más, mint az ismerettel nem rendelkező. Tehát eleinknek igaza lett volna abban, hogy a nevelő személye és az elsajátított ismeretek döntően befolyásolják a személyiséget? Sajnos az alaptanterv még mindig azt gondolja, hogy a megismerés motorja csupán a sikerélmény, amely biztonságot és céltudatosságot kölcsönöz a hallgatónak. Ebből kimarad egy fontos tényező, az ismeretet átadó személyisége, aki vonzóvá teszi a tanulnivalót, aki élménnyé teszi az ismeret felvételét, mert élmény számára maga az ismeret. A tanár az, aki mozgásba hozza a hatékony és rugalmas tanulás képességét, a gyermekkorban oly jellemző plaszticitást.²⁵ Azt a képességet, amely a szülői szeretet természetes közegében állandóan érdeklődik, megoldásokkal próbálkozik, kész és képes az önkorrekcióna, a sikertelenséget nem tekinti végzetes hibának, hanem újrakezd. Ha megkérdezzük, hogy miért nem marad meg ez a plaszticitás az iskolás-, később egyetemista korban, nem csupán az életkor előrehaladtával járó idegi alapú plaszticitásvesztés a válasz, hanem közrejátszik benne a tanulás környezetének rideg, számonkérő, versenyztető, teljesítményorientált attitűdje is. A hatékony tanulás taníthatósága módszereinek kidolgozásával megjelent a tanulás tudománya (learning science) és a tanulás kutatása (research on learning), amely sok tudománnyal diszciplináris kapcsolatot keres (szociológia, kognitív idegtudomány, közgazdaság, pszichológia, szociálpszichológia), hogy leírja, tanulmányozza és magyarázza a tanulás folyamatának összetett hátterét, valamint személyiségformáló hatását. Ezzel ismét visszajutunk oda, amit eleink már tapasztalatból vallottak, hogy a keresztyén nevelés, oktatás formálja a személyiséget.

Az utóbbi ötven évben a tudományok, tudományágak megdöbbenően megszorodtak. Ez egyfelől a specializálódás igényét rejti magában, végső soron azonban nem örülhetünk neki, mert a csak partikuláris tudás akadály lehet az integrált ismereteknek. Albert Einstein visszaemlékezve ifjúkorára azt írta barátjának: „Ötven évvel ezelőtt nem gondoltam, hogy ennyit

²⁴ Nemzeti alaptanterv 2007, 33.

²⁵ Vö. ГОРНИК 2009.

fogunk tudni és ilyen keveset érteni.” A megértés integrált tudást igényel, a „tudományágak és alágak” sokasága viszont akadályoz abban, hogy megértsük a világot, amely körülvesz bennünket, s amelynek megértése létfontosságú mindnyájunknak. Ha viszont a partikuláris tudást összetévesztjük a teljes ismerettel, megértéssel, vagy a részleges ismeretet kivetítjük az egészre, elkerülhetetlenül torz képet kapunk. A megértés, a keresztyén világfelfogás is integrált ismereteken alapulhat csak. Nagy tévedés az, hogy ha valaki egyetlen teológiai diszciplínához ért, már teológusnak nevezheti magát. Két nézet feszül egymásnak. Az egyik azt mondja, hogy adott tudományág kis részletéről is akkora információhalmaz szaporodott fel, hogy egy élet kevés ennek megismerésére, tehát a partikuláris tudást kell erősíteni, a másik nézet pedig azt, hogy nem kell mindent ismerni ahhoz, hogy egy tudományterületen előrelépjünk, és ha csak az előzményeket vizsgáljuk meg, nem is jut idő a továbblépésre. Ha viszont megértésre törekszünk, s a meglévő információkat integráltan és kreatívan használni tudjuk, megnyílik előttünk a fejlődés útja. Az integrált tudás megszerzésének eszköze az interdiszciplinaritás, amely az egyes „tudományágak” és „alágak” egymásra épülését, integrálódását segíti. Ha képzési programot akarunk megújítani, két fontos szempontot érvényesíteni kell. Az első az erőteljes tantervi koherencia, amely a hallgatókra figyelve állítja össze a tárgyak egymáshoz rendelését; másik szempontként Vass Vilmos a tantervi konzisztenciát említi meg, amely a kulcskompetenciák megnevezésére és strukturálására koncentrál, tehát a képzési és kimeneti követelményeket igyekszik maradéktalanul érvényesíteni. Ha ezt a kettőt összekapcsoljuk, akkor segítjük a hallgatót integrált ismeretekhez és megkívánt kompetenciákhoz. A számonkérésnek is bizonyos mértékben ehhez kell alkalmazkodnia. A lezáró-összegző (szummatív) számonkérés mellett meg kell hogy jelenjen a diagnosztikus (helyzetfeltáró) és formatív (fejlesztő, támogató) értékelés.²⁶ Ha egy tanár a tudományterületét izoláltan ismeri és izoláltan adja elő, hallgatóiban azt a kérdést támasztja, hogy vajon származik-e egyáltalán valami haszon abból, amit hallgat, s amit tanulnia kell. Sokan abban látják a megoldást, ha a felsőoktatás szervezésében, a tartalmak megjelenésében „tudományos műhelyek” eredményei jelennek meg, amely műhelyek nem az intézményen kívül, hanem azon belül, egymással is kapcsolatot tartva munkálkodnak.

²⁶ VASS 2011, 20.

III. Az interneten felnőtt fiatalok a felsőoktatásban

A felsőoktatás másik nagy problémája a digitális nemzedékek, e-generációk megjelenése az egyetemeken és főiskolákon. Ehhez járul, hogy az eddig is problémát jelentő tömegkultúra mellett megjelent a világhálón elérhető, szabadon letölthető tudományos tartalom, amelynek egy része nem megbízható, más része viszont megbízható szerzők által garantált tudományos tartalmakat hordoz. „Ha akarjuk, ha nem, a hallgatók az itt elérhető szövegek, prezentációk, előadások, multimédiás anyagok minőségéhez mérik az egyetemi tudásközvetítés tudományos szintjét, sőt a kapott műsor hatásosságát is. Versenyhelyzet van tehát e téren is, amelyben sok, nyelvet tudó, az internetet jól kezelő diák információkezelési képességeivel és az internetes világ élményszerzési és motiváló erejével kell(ene) a tanároknak lépést tartaniuk.”²⁷ A felsőoktatás szereplői az oktatás struktúráját tekintve nem is készültek fel arra, hogy a „katedrapedagógia” normáiból kilépjenek, vagy legalábbis nyissanak. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy amíg a középiskolai tanárok pedagógiai képzettsége megkövetelt, a felsőoktatásban tanítóknak csak elenyésző hányada kapott pedagógiai képzést. Természetesen sokan közülük mégis tanulmányozták a pedagógia módszertanát, de ebbéli információi nem egységesek, esetleg elavultak. Halász Gábor professzor nem véletlenül javasolja, hogy legalább önkéntes alapon pedagógiai képzést kellene adni a felsőoktatásban tanító oktatóknak.²⁸

A digitális nemzedék nagyon nehezen vehető rá arra, hogy évtizedes kutatási eredményekre támaszkodó, „kilóra mért” előadásokat hallgasson, amikor néhány kattintással elérhet a témával foglalkozó internetes anyagokat, amelyek olyan tálalásban jelennek meg, amit megszokott és megszeretett. Besenyei István szerint jogos összehasonlítani az internet által közvetített és az egyetemeken előadótermeiben hallgatott ismeretátadást. „Hiszen az oktatástól is elvárjuk a világos célokat, a rendszeres, tartalmi, félelemkeltés és büntetés nélküli visszacsatolást, az egyéni különbségek kezelését, az önszervezés lehetőségét.”²⁹ Másfelől mégsem jogos az összehasonlítás, hiszen az internetet használó könnyű és gyors sikerélményhez jut minden kockázat nélkül, nem kondicionált arra, hogy a látott és olvasott internetes anyagot megjegyezze, mert holnap is ugyanott megtalálhatja. Az élmény egyszerű, egyedi mivolta nem lényeges, ehelyett szórakoztató jellege tartja életben a figyelmet. Már évtizedekkel ezelőtt figyelmeztetett egy tanárom arra, hogy amit egyszer

²⁷ BESSENYEI 2010, 40.

²⁸ Vö. HALÁSZ 2013.

²⁹ BESSENYEI 2010, 43.

leírunk, ami visszakereshető, arról reflexszerűen úgy érezzük, hogy rizikó nélkül el is felejthető, mert bármikor ismét hozzájuthatunk, míg Szókratész szavait egyszeri hallás után kellett lejegyezni vagy évtizedekre megjegyezni. Ma pedig hasonló a helyzet a digitális információval. Nem kell megjegyezni, nem kell a gyakorlatba áttenni, kipróbálni, s ezzel verifikálni az információt, mint egy nemzedékkel korábban még szükséges volt, de sokszor a digitális információnak nincs is köze a valósághoz, a gyakorlati élethez, csak játszani kell vele és élvezni a látott élményt. Marc Prensky tett először különbséget (2001) „digitális bennszülöttek” és „digitális bevándorlók” között.³⁰ A digitális bennszülöttek jellemzője, hogy türelmetlenek, gyorsan akarnak információt szerezni, egyidejűleg több információ feldolgozását szeretik végezni, alig olvasnak, szívesebben dolgoznak kép-, hang- és videóinformációval. Kedvelik a gyors és felszínes adatszerzést, tanulni az utolsó pillanatban (just-in-time) kezdenek el, és azonnali megerősítést, jutalmat várnak. Prensky valószínűsíti, hogy a digitális bennszülöttek agyi fejlődése is eltérhet az előző generációétól, tehát nem lehet arra számítani, hogy a bevándorlókért elhagyják bennszülött pozíciójukat. Ezért az oktatásnak kell alkalmazkodnia a már kialakult helyzethez. „Azok a gyermekek, akik egy új kultúrába születnek, könnyen megtanulják az új nyelvet és határozottan elutasítják a régi használatát.” A Prenskyvel vitatkozó Rolf Schulmeister túlzónak találja Prensky állításait, szerinte a médiageneráció egyszerűen csak a kortárs kapcsolatok kiépítésére, intenzívvé tételére és játékokra használja a média lehetőségeit.³¹ Nincsen nyoma annak, hogy digitális tanulási szokásaik lennének a médiagenerációnak, és „a komputer-használat által kifejlesztett képességek nem tűnnek olyanok, amelyek a tanulásra átvihetők lennének”.³²

Anélkül, hogy a vitát eldöntenénk, le kell szögeznünk azt, hogy egyfelől a hagyományos tanítási-tanulási modelleket nem szabad, de nem is kell elvetnünk, legfeljebb új szempontokkal bővítenünk és gazdagítanunk, másfelől a médiával fertőzött generációt segítenünk kell a virtuális világ illuzórikus rendjéből kilépni, és a valóságos világ csodálatos rendjébe bepillantani. Rá kell ébresztenünk őket arra, hogy az információ önmagában még nem tudás, mert nem integrált ismeret, továbbá az ismeret még nem jelent megértést, és a megértés után még rögzös út vezet a gyakorlati felhasználásig. Fel kell hívni a figyelmet arra is, hogy a horizontális tudás és kapcsolati háló még nem jelent interaktivitást, sem valóságos részvételt, jelenlétet a megértésre váró világunkban.

³⁰ PRENSKY 2001.

³¹ Vö. SCHULMEISTER 2009.

³² SCHULMEISTER 2009, 152–156.

Magyari Beck István hangsúlyozza a modern felsőoktatásban a kreativitás és az interaktivitás fontosságát. „Az oktatási krédóm lényege, hogy a tanárnak nem szabad sokat ismételnie magát, inkább alkotnia kell magukon az előadásokon is. És ha lehetséges, ez az alkotás legyen interaktív, amelyben a hallgató is részt vesz. Azaz a hangsúly nem a megbeszélés, tehát a kommunikációs interaktivitáson van, hanem az interaktív kreativitáson, interaktív alkotáson fekszik. [...] A kreatív interaktivitásban jelenhet meg explicit módon az alkotó munka és tevékenység élő modellje. Ennek interiorizációja, belsővé tétele jelenti azt a pedagógiai hozamot, mely révén a hallgató egyedül maradván a megoldandó kérdéseivel, képes alkotó módon túllépni önmaga korlátain.”³³ Természetesen nemcsak a hallgatót érinti mindez, hanem a tanárt is, hiszen ha az előadás alkotóműhellyé válik, Németh László szavaival a „gályapad laboratórium”, nagyon sok új ötletet kaphatunk a meglévő tananyag további fejlesztésére.

A „gépiesített oktatás” nagy hátránya az, hogy a technika az oktató és a hallgató közé áll. A kivetített vázlat már kész, csak le kell másolni, eközben viszont vagy a képernyőre figyel a hallgató, vagy a magyarázatra. Ez a módszer az interaktivitást és a kreativitást egyaránt akadályozza. Az eddigi tapasztalatok azt mutatják, hogy a nyelvtanításban a távoktatás eredményesen működik, mivel a diák visszakerdezhet, s a tanár a hibáit azonnal javítani tudja, a jó eredményeket azonnal dicsérheti. Viszont ezzel a módszerrel nagyon lecsökken a tanítható hallgatók száma, és a kommunikáció más csatornái beszűkülnek. Ezenfelül az egyébként is túlterhelt oktatói kört még nagyobb tehertellel sújtja. Ha a tananyag kreatív és interaktív közvetítése csorbát szenved, vagy az együtt gondolkodás teljesen megszűnik, az előadások rutinszerűvé válnak, a megtanulandók sztereotipizálása történik, s a személytelenség eltávolítja a hallgatót az érintettségől, melynél fogva az oktatás értéke súlyosan sérül. Az alkotó ember kiszorul ebből a körből és a végrehajtó, a gépi világot kiszolgáló ember lép a helyébe. A médiageneráció csak látszólag ura a világhálónak, a gép valójában korlátozza a kreativitást, az alkotás lehetőségét, és használóját szolgává, rosszabb esetben rabszolgává teszi. Sokan úgy tekintik a komputert, mint egy kulcslyukat, amelyen keresztül kitekinthetünk a világ egészére. Ezzel szemben a komputer beszűkíti a látókört, s amire kinyit, az nem a valóság, hanem egy élénk varázsolt virtuális világ. „Csábító volna a mesterséges intelligencia után a mesterséges kreativitásról beszélni. De nem tehetjük, mivel az úgynevezett MÉM-mutáció és az ötletroham nem a kreativitás, hanem az innováció »mechanizmusa« és technikája. A mesterséges kreativitáshoz a gépet kellene tanítani az ötletek generálásán túl, ugyanezek

³³ MAGYARI BECK 2010, 57.

értékelésére is.” Az értékelés egyfajta logikáját még el lehet várni a gépek világtól, de morális és esztétikai értékelést már nem. „Ezek az értékek ugyanis az embert helyezik mindenek elé, amivel szükségszerűen leparancsolják a gépet az emberi adottságokat meghaladó pozícióikról.”³⁴ A keresztyén ember ezenfelül az erkölcsi értékek meghatározását és az élet zsinórmértékét az önmagát értünk kijelentő Istentől várja és fogadja el.

A félreértett liberalizmus némelyik gondolata felmorzsolja a nevelést, például az, amely szerint az emberi jogok sérülésével jár, ha kötelező iskoláztatást vezetnek be. A nevelés során ugyanis a legrosszabb szülői és nevelői pozíció a megengedő. A korlátatlanság azt a paradox bizonytalanságot kelti, hogy szinte mindennel kapcsolatban bármikor felmerülhet a korlátozottság kérdése. A korlátok a megengedés és meg nem engedés rendjét építik ki, amelyben, mert ismeri a gyermek a korlátok okát, mégis szabadnak érezheti magát. A régi kollégiumi rend alig adott a diákoknak szabad időt, mégsem lett nyomasztó, mert érthető és kiszámítható volt. Középiszkolás koromban napi két óra kimenőnk volt, de ez a két óra biztosan rendelkezésünkre állt, ezért szabadon gazdálkodhattunk vele. Ha korlátlan a szabad idő, mindig ott lappang a félelem, hogy bármikor, ugyanilyen bizonytalan időre véget érhet. Amikor a fogyasztói szemlélet a gyermekeket, lehetőleg minél korábban, belerántja a fogyasztóvá válás körébe, kiszolgáltatja a „minden gyermekben erőteljesen uralkodó örömevnek” (Sigmund Freud), amelyhez, ha időt rendelünk, meghatározhatatlan ördögi körbe taszítjuk a fiatalokat. Ha viszont sok ajtó bezárul ugyan, de kiszámíthatóan marad egy elfogadható és nyitott ajtó, ez elegendő ahhoz, hogy szabadnak érezzük magunkat.

A technikai fejlődés az oktatásban sok esetben együtt jár az új kizárólagosságával. A digitális tábla kiszorítja a krétával írható fekete táblát, mint a gőzhajó a vitorlást, de a komputeres prezentáció egyetlensége sajnos kiszorítja a lehetőségek vázolását, sematizálja az anyagot, gátolja a tanári kreativitást.

A másik komoly problémát Magyar Beck István számára az értéksemlegesség jelenti. „Értéksemleges az, aki generálja az ideát és értéksemleges az, akinek döntenie kell – mint piaci tényezőnek – az idea sorsáról. Vajon az értéksemlegesség valójában nem egy formája-e az érdekközpontúságnak?”³⁵ Ebből a megállapításból arra következtethetünk, hogy az „érdekek a társadalom mikro-egységeinek az értékei, míg az értékek a társadalom makro-egységeinek az érdekei”. A makroérdekek azonban, és ez ennek a definíciónak az érdekessége, mindig maguk alá rendelik a mikroértékeket és -érdekeket. Ha a makrotársadalom értéksemlegessé, azaz érdekközpontúvá válik, az végzetes

³⁴ MAGYARI BECK 2010, 57.

³⁵ MAGYARI BECK 2010, 61.

csapás a pedagógia értékközpontúságára. Minél kisebb egységnek az érdekét érvényesíti, annál jobban bontja le a mellé rendelt értékeket. Ha pedig az egyének, nevezetesen a hallgatónak érdekei rendelődnek a tanítandó értékek fölé, lehetetlenné válik a tanítás és nevelés.

Ebben a gondolatmenetben nem az e-learning vagy a digitális tábla jelenlétét kell a pedagógia érdekében kizárni, hanem ezek kizárólagosságát kell kérdőjelessé tenni. Svájci egyetemeken a BA szakokon már elterjedt az e-learning módszere, azonban az MA szakon ezt kizárják. Magyarországon az ELTE a tanárképzésben már elterjesztette Moodle rendszerét, amely BA- és MA-képzésben egyaránt használható. Sajnálatos, hogy éppen a pedagógia területén, ahol a személyesség döntő tényező, próbálkozik az egyetem az e-learning bevezetésével. Azt azért hangsúlyoznunk kell, hogy itt sem haladja meg a 12%-ot, és amint elért egy kritikus pontot, a növekedés üteme megállt, sőt csökkenést mutat. Ez a tíz évvel ezelőtt kezdődött tendencia megmutatja azt, hogy a digitális oktatás lehetősége átlagosan 10%-ot jelent a felsőoktatásban. Arról nem lehet szó, hogy az új módszer egyszerűen kitolja a régit. Hosszú távon a kettő párhuzamos használatát kell komolyan vennünk.

IV. A modernizáció lehetősége a református felsőoktatásban

A magyarországi református felsőoktatás 17. századra kialakult kollégiumi rendszerét a 18. századtól bevezetett modernizáló intézkedések ellenére az egyház megpróbálta megőrizni. A megőrzés szándéka azonban sok esetben konzervatív megrögzöttségekhez vezetett, elveszítve az oktatás alkotó munkáját. Ma azt mondhatjuk, hogy a református felsőoktatásnak két lehetősége és kötelessége van. Az egyik a régi értékek megőrzése, az elfelejtettek felelevenítése, a másik az új alkalmazása.

A régi értékek a kollégiumi rendszer műhely mivoltában, az oktatás és nevelés egymást megerősítő jó rendjében rejlett. „Eszménye az olyan ember, aki neveltetése révén képes a pietás (jámorság) és az erudíció (klasszikus műveltség) harmóniába ötvözésére. Csak az így nevelt ember képes arra, hogy magas rendű erkölcsi elvek által vezérelt értelmé mindenkor uralkodjék érzelmei és szenvedélyei felett.”³⁶ Ez a rendszer az oktatót és a tanulókat együtt szemléli. Az oktatók egy része (praeceptor) még maga is hallgató volt, aki tanulva oktatót és oktatótanult. A kollégium belső rendje egyértelműen tekintélyelvű volt, de nem úgy, mint a katonáknál, a rendfokozatok értelmében, hanem a hitben, hitvalló életben, hivatástudatban, ismeretben előrébb járók-

³⁶ MÉSZÁROS–NÉMETH–PUKÁNSZKY 2000, 81.

nak kijáró tisztelet alapján. Az ismeretet nem abszolutizálta, de tisztelettel kezelte, és megalapozatlanul nem tette relatívvá.

A több évtized után újrainduló református kollégiumokban nem szégyen visszatérni régi és mégis modern eszményekhez. A ma is kívánatos kreatív interaktivitás motorja volt régen azoknak a műhelyeknek is, amelyek kollégiumainkban működtek. Ha a felsőbb éves hallgató modern oktatói segítő munkáját (mentorprogram) szemléljük, felismerhetjük benne a régi kollégiumi rendszert. Az újból fellendült drámapedagógia is azoknak a dramatizált oktatási módoknak (iskoladráma, káté stb.) továbbvivője, amelyek a reformáció idején már használtak voltak. Ugyanígy a kompetenciák kifejlesztésére, gyakorlati hasznára figyelő oktatásnak is megtaláljuk a korábbi gyökereit. A hosszú évszázadok arra is megtanították a református felsőoktatást, hogy az új módszerek, az új tudományos áramlatok, felismerések miatt nem kell a régit eltörölni, mert az új meg kell hogy férjen a régi mellett, elfoglalva helyét a rendszerben. Sokszor olvassuk, hogy egy-egy új tudományos felfedezés miatt át kell írunk bizonyos tudományágakat, amelyekről végül kiderül, hogy az adott tudománynak csekély részterületére hatnak.

Az újabb generációk megjelenése a teológiai oktatás struktúráját bizonyos tekintetben megváltoztatják. Már a felvételinél problémát jelenthet, hogy hitben járó, de felnőttként megtért fiatalok szeretnének tanulni, akiknek kevés az egyházi tapasztalatuk, kötődésük, gyülekezetismeretük. Többen később meg is rémülnek a szolgálat sokrétűségétől, és teljesen alkalmatlannak érzik magukat egy olyan közösség vezetésére, amelybe nem nőttek bele, amely ismeretlen számukra. Meggondolandó a skót reformátusok megoldása, akik a tanulmányok megkezdése előtt két év gyülekezeti gyakorlatra küldik ki leendő hallgatóikat. Németországban pedig a záróvizsgát követően kerül sor két év gyülekezeti szolgálatra való felkészítésre. Nálunk a legációkkal, kiszállásokkal, nyári gyülekezeti gyakorlattal, hatodéves gyakorlattal próbáltuk megoldani a kapcsolatteremtést és a gyülekezeti munka megismertetését. Ha ehhez hozzátesszük a hatodéves gyakorlathoz kapcsolódó segédlelkészi évet, akkor lényegében a német modellt adaptáljuk. Fontos viszont ebben a modellben a két gyakorlati év, esetünkben a hatodév és a segédlelkészi év feladatainak és az elvégzett feladatok értékelésének összehangolása.

Problémát jelentenek az oktatásban a digitális generáció olvasással és az olvasás megértésével kapcsolatos nehézségei. A reformáció egyházi közéleté ötszáz éve összefonódik a könyvnyomtatással, az olvasással, az olvasott szövegek megértésével, értelmezésével, a Biblia tanulmányozásával. Nem nyugodhatunk bele abba, hogy az új lelkipásztor generáció keveset olvas, és csak az interneten tájékozódik. Szükséges az oktatást kiegészíteni szövegértés és értelmezés gyakorlásával, műveltségi szemináriumok kínálatának

növelésével, művelődéstörténet, retorika tanításával, szakszövegolvasó és szövegértő proszemináriumokkal. Valószínűleg néhány évtized múlva a digitális információáradat enyhülni fog, a digitális eszközök használata, az így elérhető információ illeszkedni fog a kulturális és oktatási célokhoz, tehát a digitális információs csatornák is, mint annyi más felfedezés, a helyükre kerülnek, és az egyetemi oktatásban valami részben helyet kapnak. Az oktatás személyességét viszont továbbra sem lehet gépekkel helyettesíteni, sem pedig a kreativitást és az interaktivitást ilyen módon generálni. Nem véletlenül lett közmondássá az sem, hogy a „jó pap holtig tanul”, vagyis az a modern, felfedezésként közzétett álláspont, hogy a tanulást az értelmiségi embernek élethosszig folytatni kell, szintén a hagyományos kollégiumi nevelésből, oktatásból következett és következik.

A református felsőoktatásban a kollégiumi nevelés és oktatás olyan hagyományait kellene felelevenítenünk, amelyeket a modern pedagógia szintén felelevenített. Ezek mind az értékmentés, értékmegőrzés és értékteremtés eszközei voltak. A hallgatókat abban segítették, hogy az integrált ismeret integrált megértéssé legyen, az elvi szempontok a gyakorlati élet, életszemlélet részét képezzék. A modern módszerek, modern eszközök segítői lehetnek a fenti gondolatnak, de nem várhatjuk tőlük, hogy helyettesítsék a személyes kapcsolatot, a tanítvány és tanár viszony oktatásban betöltött szerepét, mint az interaktív kreativitás feltételét.

Bibliográfia

- ◆ BESSENYEI I.: Az unalom lázadása – digitális nemzedék az egyetemen, in Dobó I.–Perjés I.–Temesi J. (szerk.): *„Korszerű felsőoktatási pedagógiai módszerek, törekvések.” Konferencia-előadások*, NFKK Füzetek 5 (2010), Budapest.
- ◆ CSOKONAI VITÉZ M.: *Csokonai Vitéz Mihály munkái I.*, Nagy Klasszikusok, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987.
- ◆ FINÁCZI E.: *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában*, Budapest, 1899.
- ◆ GOPNIK, A.: *A babák filozófiája*, Budapest, Nexus Kiadó, 2009.
- ◆ HALÁSZ G.: *Az oktatás globális trendjei*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2013.
- ◆ HATVANI I.: *Keresztyén Catechismus*, Basilea (Bázel), 1760.
- ◆ KEREKES F. *Atyáskodás*, Debrecen, 1845.
- ◆ KISS E.: *A Dunántúl ev. ref. egyházkerülete pápai főiskolájának története 1531–1895*, Pápa, 1896.

- ◆ KORNIS Gy.: *A magyar művelődés eszményei II.*, Budapest, 1928.
- ◆ MAGYARI BECK I.: A kreativitás fejlesztése a felsőoktatásban, in Dobó I.–Perjés I.–Temesi J. (szerk.): *„Korszerű felsőoktatási pedagógiai módszerek, törekvések.” Konferencia-előadások*, NFKK Füzetek 5 (2010), Budapest.
- ◆ MÉSZÁROS I.–NÉMETH A.–PUKÁNSZKY B.: *Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe*, Budapest, Osiris, 2000.
- ◆ NAGY S.: *A vallásos nevelés és oktatás a Debreceni Református Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig*, Debrecen, 1933.
- ◆ NÉMETH T.: A vallástanítás története, in Győri L. J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012)*, Iskolatörténeti tanulmányok, Debrecen, 2013, 307–344.
- ◆ Nemzeti alaptanterv 2007, Oktatási és Kulturális Minisztérium, Budapest.
- ◆ PRENSKY, M.: Digital Natives, Digital Immigrants, NBCB University Press, Vol. 9 (2001), No. 5.
- ◆ RAVASZ L.: *Mi a Kollégium? Előadás a Debreceni Kálvinisták Templomegyesület által 1941. június 8-án rendezett nagytemplomi ünnepélyén*, Debrecen, 1941.
- ◆ RÉVÉSZ I.: *Adalékok a magyar protestáns iskolák autonómiájának történetéhez*, Sárospatak, 1869.
- ◆ SCHULMEISTER, R.: *Gibt es eine Net-Generation?* Hamburg, Zentrum für Hochschul- und Weiterbildung, 2009.
- ◆ SIDERIUS J.: *Kisded gyermekeknek való katekizmus*, Református Művelődéstörténeti Füzetek 4 (2010), Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen.
- ◆ TRÓCSÁNYI Zs. (szerk.): *A Pápai Kollégium története*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1981.
- ◆ VASS V.: Kompetencia alapú felsőoktatás: mentsvár vagy börtön?, in Dobó I.–Perjés I.–TEMESI J. (szerk.): *„Korszerű felsőoktatási pedagógiai módszerek, törekvések.” Konferencia-előadások*, NFKK Füzetek 5 (2010), Budapest.
- ◆ ZOVÁNYI J.: *A magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon 3*, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.

A héber történetírás problémái, Ezsdrás és Nehemiás könyvén bemutatva

A történelem – konstrukció. Ezzel nem azt akarom hangsúlyozni, hogy a történelemben szereplő adatok másodlagosak vagy elhanyagolhatók, hanem azt, hogy hiába vannak adatok: a konstrukció megszüntével összeomlik az az irodalmi mű, amelyet történetírásnak nevezünk. Persze jól tesszük, ha mindig rákérdezőnk arra, hogy voltaképpen hogyan is történtek az események, s megpróbálunk valamiféle minimumlistát létrehozni abból, amit tényszerűen tudunk; ez egyfajta kísérlet arra, hogy megkülönböztessük az anyagot az architektúrától. Ezzel együtt világos, hogy például az Eiffel-torony anyagát hiába hoznák el Párizsból Debrecenbe – attól még az Eiffel-torony nem lenne itt, hanem csak egy csomó rozsdás vasdarabot látnánk. Még azt is megkérdezhetjük, hogy ha városunkban valahol felállítanák ugyanazt az épületet, akkor az Eiffel-torony Debrecenben állna-e; hiszen nemcsak az építészeti remek, hanem a környezete is hozzátartozik ehhez a sokat látogatott remekműhöz. – Ha ezt a vizuális képet most újra a történetírásra viszem át, úgy hadd hozzak egy banálisnak mondható történetet illusztrációul. Nagybátyám egri gimnáziumi tanár volt; nyugdíjaskorában módja volt egy törökországi turistaútra menni, ahol jó tapasztalatai voltak: a törökök nagyon szerették a „madzsar testvért”, és elhalmozták minden jóval. Az út vége felé azért kibújt belőle az öntudatos egri polgár: persze, testvérek vagyunk; de azért hogy is van az, hogy 150 évig uralmatok alatt tartottatok? Jaj, hát az nem úgy volt! – hangzott a válasz. Na de hát ez az: akkor hát hogy is volt? – Úgy, hogy mi védelmeztük a magyarokat! – Persze, az egri öntudat erre csak megkérdezte: Igen, de hát mitől? – Na, nyilván a Habsburgoktól, akik el akarták foglalni a magyar koronát! – Egri öntudat ide vagy oda: nagybátyám kénytelen-kelletlen belátta, hogy ennek a töröknek mégis van igaza, hiszen a Habsburgok tényleg el akarták foglalni a koronát, majd el is foglalták, sőt négyszáz évig el sem engedték! Ez a belátás persze nem jelentette, hogy jottányit is megváltozott volna egri véleménye, de megértette, hogy létezik más szempont is – hiszen igaz az is, hogy ágyúval lőtte a török városainkat, de a szultán számtalanszor hívta szövetségre a magyarokat, aminek a magyarok nem engedtek. Ugyanazokat az elemeket egészen másként is össze lehet rakni, és akkor egy egészen más építmény jön belőle létre, ha más szempontot veszek a történeti konstrukció alapjául.

Mondanivalóm lényege nem egyszerűen az, hogy ugyanazon anyagból több épületet is lehet konstruálni, ha történelmet írok; ez talán inkább banális kijelentés lenne. A régi korok történetírásánál azonban nem egyszerűen a hiteles elemek felkutatása a feladat, hanem a történelmi konstrukció mibenléte is kutatás tárgya. Ha pedig ugyanazon eseménysorról több történelemkonstrukció is fennmaradt, akkor fontos látnunk, hogy ugyan ezek összehasonlítása fontos és elengedhetetlen, az átjárás azonban a különböző konstrukciók között nem lehetséges. Összehasonlításuk során megérthetjük, értékelhetjük egyiket is, másikat is; egyik a másik megértését elősegítheti, de mindkettő önmagában álló rendszer, amelyeknek felépítményi művészetét értékelhetjük, szempontjait tudomásul vehetjük anélkül, hogy mi a magunkét föladnánk.¹

Mindezt azért tartottam fontosnak elmondani, mert úgy tűnik az újabb kutatások alapján, hogy az Ezdrás és Nehemiás könyveivel kapcsolatban ugyanazon történelemnek két különböző konstrukciójával van dolgunk. Az a véleményem, hogy ennél még többről is beszélhetünk: nemcsak két különböző konstrukcióról van szó, hanem a könyvek anyagainak összeállítói szándékosan illesztették egymás mellé a két konstrukciót, abban a meggyőződésben, hogy az eseményeket egyetlen történet nem tudná kellőképpen illusztrálni; két teljesen eltérő szempontú elbeszélés kell ahhoz, hogy a zsidóság kezdeteinek történetét érthetően adjuk tovább. Az egyik szempont egy magánember véleménye – még akkor is, ha ez a magánember nem akar ki, hanem Jehúd (Júda) tartományának perzsa helytartója. Ennek ellenére Nehemiás könyvében egy hús-vér ember áll előttünk, akinek érzései vannak, aki személyes bátorságot is mutat Jeruzsálem felépítésekor, és aki életét tette föl arra a szent feladatra, hogy a fogság utáni zsidó társadalmat fölépítse. A másik pedig, jóllehet, szintén egy olyan magánemberről szól, akinek élete összeforrt művével, csak hogy Ezdrás nem olyan hús-vér ember, mint Nehemiás a könyv leírásában. Inkább egy márványszobor, akinek érzéseiről nem értesülünk, aki voltaképpen semmilyen fölösleges dolgot nem csinál, csak egyet: a törvény legiszlációja az egyetlen életcélja. Nem véletlen, hogy a zsidó tradícióban Ezdrásnak tulajdonítják a jeruzsálemi templom pusztulása következtében megsemmisült Tóra újbóli átvételét, ezúttal nem kőtáblákon, hanem az ÚR diktálása alapján. A két konstrukció világosan kivehető: egy személyes emlékezés, illetve egy hivatalos beszámoló – ez a kettő kell ahhoz, hogy megfelelő mélységben ismertessük meg az utókorral az emlékezetet. Évekkel ezelőtt

¹ Az olvasó bocsássa meg nekem ezeket a banális példákat, amelyek csak köznapi nyelven akarták kifejezni, hogy a történelem ábrázolásában mennyire fontos a történetíró által létrehozott konstrukció. Persze, sokkal jobban teszi az olvasó, ha az elmúlt másfél évszázad reflexióit végigolvassa a történelem elméletéről. Ebben sokat segíthet a Gyurgyák János és Kisantal Tamás által szerkesztett kétkötetes mű: *Történelmelmélet I–II.*, 2006.

már hangsúlyoztam ezt – hozzátevé, hogy itt egy sajátos irodalmi eszközzel van dolgunk. Aulikki Nahkola joggal hangsúlyozza: „Double narratives are thus not a unique, but highly unusual literary phenomenon, and they must not simply be absorbed into a larger, more general category of repetition and duplication of literature.”²

Ha arra tekintek, amit e falak között tanultam, tehát a rövid félszáz évvel ezelőtti tudományos álláspontból indulunk ki, akkor meglehetősen gyér eredményeket tudunk felmutatni – sajnos, ezt kell mondjuk K. Galling és M. Noth kutatásai ellenére is.³ A Krónikás Történeti Művének részeként elég kis figyelem összpontosult Ezsdrás és Nehemiás könyveire, s *grosso modo* az az állítás látszott megalapozottnak, hogy a közvetlen fogság utáni évszázad történetében meglehetősen nagyok a bizonytalanságok, s hogy a zsidó restauráció teológiája a fogság előtti teológia sápadt visszfénye. Mára azonban nagyot fordult a világ! A változásokról korábban már beszéltem, itt csupán egy kulcsmozzanatát hadd említsem: Ezsdrás és Nehemiás könyvének a Krónikák könyvétől történő elválasztása mára teljesen természetesnek tűnik, s ha ezen belül is egyetlen szempontot említünk, az talán elegendő lesz. A Krónikák könyveiben Dávid személye és a dávidi királyság központi fontosságú; ha egyetlen múrőről van szó, akkor hogyan lehetséges, hogy Ezsdrás és Nehemiás könyve a dávidi királyságot szinte szó nélkül hagyja, mintha éppenséggel el akarná hallgatni? A sorrendiség is fontos: bizonynyal a Kr. e. 6. század végén kellett elhagyni a hazatérés eme nagy reménységét, s az 5. század folyamán nem is lehetett feleleveníteni a dinasztikus reményeket. Először tehát Ezsdrás és Nehemiás, utána a Krónikák könyvei! Ami pedig a két könyv közötti sorrendet illeti, a 19. század óta tartó vita megfeneklett: érvek sorolhatók fel mindkét személy elsősege mellett; nagyjából azonban ugyanarról a korról, a Kr. e. 5. század utolsó harmadáról számolnak be mindketten. A szempontok különbözősége azonban nem mindig engedi, hogy a két történeti konstrukciót azsúrba hozzuk egymással...

Ez utóbbi kérdésnél fontosabbnak bizonyult a források kérdése a két könyvben. Miként láttuk: Nehemiás könyve inkább a személyes emlékezések dokumentumaival, illetve Ezsdrás könyve inkább a hivatalos dokumentumokkal akarja a történetközeliséget hangsúlyozni. Viszont nem mindegyiknek van

² NAHKOLA 2001, 196.

³ GALLING: *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (1964), valamint kommentárja Ezsdrás és Nehemiás könyveihez a *Das Alte Testament Deutsch* sorozatban *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (1954). Hasonlóképpen nagy hatását volt M. Noth könyve is: *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1948).

Ha valaki azonban egy mai könyvet vesz a kezébe, úgy rögtön láthatja: hatalmasat változott a kutatás! Ajánlott olvasmány itt Diana Edelman munkája: *The Origins of the 'Second' Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (2005).

azonos értéke. Egy-egy mondatot mindez megér! Az Ezsd 4,8–6,18 a dokumentumok látszatát is nyilván kelteni akarja, hiszen arámul íródott. Néme-lyek úgy gondolják, hogy a tartalom jól illik a Perzsa Birodalom politikájába, s a stílus is megfelelhet a kor szokásainak. Újabban azonban Schwiderski⁴ ennek ellenkezőjét állítja: szerinte inkább a hellenista irodalmi stílusjegyeket láthatjuk ezeken a dokumentumokon, s így talán inkább a Kr. e. 3. századra tehetjük keletkezésük. A stílus azonban csak egy a problémák közül! Hiszen ha még el is fogadjuk, hogy a perzsa korból származnak ezek a beszámolók, az idői sorrend nem korrekt: először a városfal felépítésének akadályoztatása miatt reklamál egy irat a perzsa királyhoz intézve, majd pedig a templom felépítésének akadályoztatásáról van szó. Úgy 70–80 esztendő lehetett a kettő között – természetesen a templom felépítése volt az első! Arra esetleg gondolhatunk, hogy a sorrendiséget befolyásolta, hogy az elbeszélés már Ezsdrás hazatérését készíti elő, s a templomi kincsek visszaszolgáltatása miatt fordult meg az időrend. Sajnos azonban a történész itt el kell ismerje: ki van szolgál-
tatva a forrásainak.

Hasonlóképpen gondban vagyunk, ha a 7,12–26-ban Artaxerxész megbí-
zását olvassuk, amivel Ezsdrás Jeruzsálembé ment. Kifejezetten jó dokumen-
tumjelleggel bír a stílus, de vajon milyen kritérium van annak eldöntésére,
hogy a jó stílus nem utánczás, hanem ténylegesen a perzsa király megbízását
tartalmazza? Nem is történész az, akiben a kétely nem ver tanyát! Tény: év-
százados immár a dokumentum hitelességének megkérdőjelezése. Ugyanak-
kor viszont azt kell mondjuk, hogy az ún. hamisító igen jó munkát végzett, hi-
szen nem került ellentmondásba Ezsdrás későbbi történetével – igaz ugyan,
hogy túlságosan is hangsúlyozza az izraeli szempontot,⁵ ami pedig inkább
ellene mond annak, hogy ténylegesen a perzsa udvarból származik az írás.
A döntés tehát itt is inkább függőben van.

Nehemiás könyvéből többen próbálnak kiolvasni egyfajta Nehemiás-
memoárt (Denkschrift), aminek talán több történeti értéket tulajdonítanak
általában. A Neh 1,1–7,5; 12,31–43; 13,4–31 valóban viszonylag jól elha-
tárolható egység, amelynek formája megegyezik a kor fogadalmi irataival

⁴ SCHWIDERSKI 2000, 381–382. „Bei den genannten Schreiben handelt es sich um fiktive Texte, die lediglich für einen literarischen Kontext geschaffen wurden” (381). Schwiderski szerint a szövegek keletkezésének Kr. e. 3. századi datálása *terminus ante quem non*. – A formális kritériumok vizsgálata persze csak az érem egyik oldala: még ha el is fogadjuk, hogy a dokumentumok a Kr. e. 3. században keletkeztek, akkor is vizsgálnunk kell, hogy történetileg megbízható adatot tartalmaznak-e.

⁵ B. Becking bizonytalannal helyesen érvel úgy, hogy a törvény (*tórá*) értelmében jelentős szerepe van a társadalom – értsd itt: a Perzsa Birodalom egy meghatározott csoportja – önértelme-
zésének, a templom és a kultusz társadalomformáló szerepének, de a társadalom határai is ki-
vannak jelölve a törvény által (lásd az idegen asszonyok elbocsátását). BECKING 2011, 43kk.

(Votivinschrift), különösen is Udzsahorresznet emlékezéseivel, aki a Kr. e. 5. század végén hasonló erőfeszítéseket tett Felső-Egyiptomban.⁶ Persze főként a fogság utáni vezető emberek említése a 12. és 13. fejezetben veti fel azt a gyanút is, hogy esetleg az újonnan formálódó elit legitimációját kereste volna ebben az iratban, s ez esetben később keletkezett szövegekkel is dolgunk van a memoárban. Ismét azt kell mondjuk: a dokumentum mögé kerüléshez valamilyen egyéb kritériumra lenne szükség, s csak akkor tudnánk eldönteni, hogy eredetiben megmaradt-e Nehemiás emlékezése, vagy későbbi manipulációnak lett kitéve. Összességében azonban találó volt P. R. Davies Budapesten elhangzó véleménye: Nehemiásról tudjuk, hogy a Kr. e. 5. században működött; Ezsdrásról nem tudjuk, hogy nem később-e (ő a Kr. e. 2. századot említette, fentebb inkább 3. századot mondtunk). Tény azonban, hogy olyan jó leírást Jeruzsálem geográfiájáról a babiloni fogság után hosszú ideig nem kaptunk, mint amit Neh 3 ad;⁷ az is tény, hogy a könyv végén szereplő megjegyzés Eljásíb unokájáról (Jójádá fiáról), tudniillik hogy Szanballat leányát vette feleségül, s ezért elűzetett Jeruzsálemből, inkább itt történeti; s Josephus Flavius beszámolója arról, hogy ez a férfi lett később a Garizim hegyén épült szentély első főpapja, már másodlagos: azzal függ össze, hogy Josephus Flavius dezavualni akarta a szentélyt, s ezért III. Szanballatra, illetve a Nagy Sándorral történt egyezkedésre utal. Hasonlóképpen nincs okunk kételkedni abban sem, hogy a hazatértek listája az Ezsd 2 = Neh 7-ben *grosso modo* megfelel a valóságnak, még akkor is, ha az eltérések nyilván mutatják, hogy a lista manipulációnak volt kitéve⁸ – de hát aki a régi vagyon restitúciójának

⁶ Lásd itt BLENKINSOPP 1987, 409–421. Beszámoltam már erről korábbi tanulmányomban: KARASSZON 1994, 35–64.

⁷ O. Lipschits alaposan megvizsgálja ezt a passzust, és úgy látja, hogy ugyan ügyesen van beillesztve a Nehemiás-memoárba a fal újjáépítésének listája, mégis más forrásból táplálkozik. Ráadásul nem egységes: az egyik lista bizonyos falrészletek felújítására vonatkozott, a másik a kapuk felállítására. A szerző szerint vélelmezhető, hogy a listák még az újjáépítés tervezési időszakában készültek, és ennek alapján végezték a munkálatokat. Lásd LIPSCHITS 2012, 73kk. A tanulmány nyilván párbeszédet folytat T. Reinmuth könyvével (2002, 203). Jegyezzük meg, hogy az Isaac Kalimi által kiadott kötetben Lipschits tanulmányát David Ussishkin cikke követi (2012, 101kk), ahol a szerző azt hangsúlyozza, hogy az újjáépítés nyilván nem csupán technikai kérdés volt, hanem az új társadalom szervezésének része. Ez talán magyarázza azt, hogy ez az építkezés miért nem igazolható a régészet által. – Persze mindehhez hozzáfűzhetjük: az említett idő óta oly sok minden történt Jeruzsálemben! Dávid városában a sziklaágyat viszonylag hamar elérhették az építők, így értelemszerűen nem sok mindent lehet megtalálni a régi korok emlékeiből.

⁸ Természetesen sokakat érdekel egy ilyen lista történeti értéke, vagy hogy úgy mondjuk: az esetleges változások története a listában. Legutóbb P. Reddit vállalkozott egy ilyen rekonstrukcióra. Szerinte az Ezsdrás–Nehemiás szerkesztőjének rendelkezésére egy korábbi (talán a Kr. e. 6. század végére visszanyúló) lista állt, amely összeírta a területen lakó családokat – ezt látjuk az Ezsd 2,2b–58 // Neh 7,7b–60 versekben. A kiegészítés célja az, hogy ezt a

kérdésével egy kicsit is foglalkozott, az tudja, hogy az ilyesmi igenis történeti jelenség.

Vannak persze olyan szakaszok is, amelyeknek a történetisége ugyan kérdéses, de nem tudunk mit kezdeni kérdéseinkkel: Valóban elhiggyük, hogy a törvény inaugurációja úgy történt, ahogy meg van írva a Neh 8-ban? Ráadásul ez a szakasz nem is ismeri Nehemiást, így lehet, hogy szerzőségben nincs is köze hozzá! Jól elképzelhető, hogy valaki később írta meg a törvény kihirdetésének történetét – de hogy jó munkát végzett ebben az esetben, azt aligha vonhatjuk kétségbe: a történeti helyzetbe ugyanis jól illik ez az aktus. Hasonlóképpen el kell fogadjuk, hogy ugyanebben a fejezetben a lombsátrak ünnepének megtartása ugyan lehet későbbi, sőt tendenciózus leírás is. Mégis meg kell hagynunk azt is, hogy ez az első dokumentuma annak a karriernek, amelyet ez az ünnep a fogság utáni zsidóság körében befutott a későbbiekben, még akár a páska rovására is! A Neh 9, Nehemiás imája is régóta foglalkoztatja a tudósokat; Rendsburg hipotézise ha nem is hozott bizonyosságot, jó okkal feltételezi, hogy ez a passzus még a babiloni fogság előtt született, hiszen annyira tisztán deuteronomiumi teológiát tükröz.⁹ Viszontkérdésünk azonban nyilvánvaló: vajon milyen teológiát föltételezünk Nehemiás részéről, ha nem a deuteronomiumit?

A dokumentumok kiértékelése tehát eléggé bizonytalan területre visz bennünket Ezsdrás és Nehemiás könyvében. Sajnos nem független ettől a kérdéstől, s mégis föl kell tennünk: hogyan képzeljük el már most a két könyv előállítását? A Krónikás Történeti Művének kronológiai rendje immár a múlté, viszont annál jobban szembeszökik, hogy a két könyv felosztása meglehetősen eltérő képet mutat. Ezsdrás 1–6 megpróbál egy kompakt (értsd: össze-

listát az 5. század utolsó harmadára aktualizálják, illetve a kontextushoz kössék. Ezt látjuk az Ezsd 2,1–2a // Neh 7,6–7a versekben, amihez Nehemiás könyvében még egy rövid jegyzet is járul átvezetésként a templomnak szánt adományok történetéhez. Lásd REDDIT 2012, 223kk.

⁹ G. A. Rendsburg cikkében egyértelműen utal A. C. Welch korábbi tanulmányaira, amelyek szintén a Neh 9 korábbi keletkezése mellett szóltak: WELCH 1929, 130–137, illetve WELCH 1930, 175–187. Érvelése azonban átfogó jellegű: szerinte egy sor nyelvi sajátosság utal arra, hogy északi illetőségű szöveggel van dolgunk. Lásd tanulmányát: RENDSBURG 1991, 348–366. „*In short, an Israelite community continued uninterruptedly in the regions of Samaria and Galilee, regardless of the occupation of their land by the Assyrians and Babylonians...*” (366). Sajnos Boda érvelése sem teljesen meggyőző. Annál sokkal általánosabb jellegű az ima, semhogy pontos datálást tudjunk adni keletkezésére. A magam részéről változatlanul tartom azt, amit korábban írtam: nem mondhatunk semmi többet, mint hogy az ima a deuteronomiumi teológián nyugszik (ezt a fenti tudósok is vallják), s hogy a deuteronomiumi teológia használata a fogság utáni korban oly gyakori, hogy ezen sem csodálkoznunk nem lehet, sem pedig ennek alapján további pontosítás is lehetetlen. Vö. tanulmányomat: KARASSZON 2001, 15–22.

nyomott és egyáltalán nem az idő folyásának megfelelő) történetet írni az elmúlt durván 80 esztendő eredményeiről. Hogy ez a történetírás nem volt szokatlan, arra H. G. M. Williamson mutatott rá.¹⁰ A könyv második fele (7–10) viszont Ezsdrás működését írja le. Ezzel szemben Nehemiás könyve inkább követi az általunk jól elképzelhető időrendet: az 1–7 Nehemiás hazatérését, illetve Jeruzsálem falainak a helyreállítását írják le, ezt követően pedig (8–13) az új társadalom megszervezését tárgyalja a könyv, értsd ezen: először a törvény inaugurálását (ideértve a lombsátrak ünnepének megülését is), majd pedig Jeruzsálem benépesítését, illetve a lévíták és templomszolgák rendjét, végül pedig az idegenek kirekesztését a gyülekezetből. Vannak tehát olyanok, akik a két kompozíció kapcsán úgy vélik: a két könyv nem tartozik egybe – így például VanderKam is. Nagyon erős hangsúly van e modell szerint azon, hogy a hazatérők két listája kizárja a közös keletkezést, de a lévíták szerepének eltérő megítélése, illetve a két bűnbánati ima eltérő tartalma is ezt sugallja. Kratz nagyon szívesen látja folyamatként a két könyv keletkezését, aminek magja a jeruzsálemi falak újjáépítésének története lehetett.¹¹ Erre épülhettek azok a passzusok, amelyek Nehemiás személyes elbeszéléseit tartalmazzák, s így illusztrálják a főváros újbóli felépítését. A törvény inaugurációja harmadik rétegként járulhatott mindehhez hozzá; ezt nyilván mutatja főként a Neh 8 (de az azt követő passzusok relatív izolációja a könyvben). Nehemiás könyvének végső formája azonban már hellenista korban alakult ki, s célja az volt, hogy hellén mintára képezzen egy fogság utáni zsidó történetkönyvet. Ezsd 1–6 hasonló történetírásként e korban társult a már meglévő Nehemiás könyvéhez; végül a 7–10 a törvényalkotó Ezsdrásról a Neh 8-hoz kapcsolódva a törvény létrejöttét illusztrálják.

Nem kevésbé érdekes és nem kevésbé bizonytalan Pakkala nézete, aki inkább Ezsdrás törvényét tartja eredetinek: Ezsd 7 (részben); 10 és Neh 8. Az „Ezsdrás-forrás” hátterében az 5Móz 7,1–6 állhatott, s ezt „írták tovább” (Fortschreibungen) oly módon, hogy Ezsdrásból papot csináltak (jóllehet eredetileg csak a Tóra írnoke volt). Ehhez társultak Nehemiás emlékezései, de ezeket is továbbírták, amit különösen a lévíták iránti érdeklődés mutat.¹²

¹⁰ Mindenesetre elgondolkozhatunk H. G. M. Williamson kommentárjával (1985, 46), hogy vajon miért csak Nehemiást említi a Sír 49,13 – és miért hagyja el Ezsdrást. Vajon lehet ebből arra következtetnünk, hogy Jézus ben-Sírák még nem ismeri Ezsdrást? Ez ugyan *argumentum e silentio* lenne, mégis megfontolandó! Az idézet: „Nehemiás volt – emléke sokakét fölülmúlja! –, aki ismét felhúzta az összedőlt falainkat, kapukat és tolózákat állított, újjáépítette lakóhelyeinket.” Jegyezzük meg: ez a vers nyilván ismeri Nehemiás könyvének szövegét. Az emlék, a kapuk és tolózárok említése nyilván a könyvből származik.

¹¹ Nagyjából a Dietrich–Mathys–Römer által jegyzett kötet (2014, 584–585) lapjain láthatjuk így összefoglalva a két könyv előállításának hipotéziseit.

¹² Lásd PAKKALA 2004, 291: „*The development of the Ezra Material has proven to be much*

– Nem sokkal egyszerűbb folyamatot feltételez J. L. Wright sem a Nehemiás-memoár előállása esetében: nem kevesebb, mint hét réteget lát folyamatos előállítás során összedolgozottnak, ami első pillanatra talán fantasztikusnak tűnik, de alapos vizsgálat alapján mégis valószínűnek látszik.¹³ Wright feltételezi, hogy a legrégebb anyag Nehemiás emléke lehetett a falak újjáépítéséről,

more complex than is usually assumed in research. The text was exposed to large editorial additions and small changes for at least two centuries. It was gradually inflated by successive editors and eventually also combined with other, originally unrelated texts (Ezra 1-6 and the Nehemiah Memoir), which had a decisive impact on the final form of EM. The EM, as well as the rest of Ezra-Nehemiah, can be characterized as a constantly expanded corpus, a 'snowball'. This result corresponds with the redaction history of many other books in the Hebrew Bible (e.g., DH, Jeremiah and other books of the prophets) but may come as a surprise to many scholars who have assumed Ezra-Nehemiah to be a relatively unedited composition."

Ez nagyjából rendjén is lenne: elképzelhető, sőt igen valószínű, hogy egyes daraboknak Ezsdrás és Nehemiás könyvében megvolt az előtörténetük, így valóban a törvény inaugurációjának, Ezsdrás hazatérésének vagy a Nehemiás-émlékiratnak. Pakkala inkább azt a kérdést nem válaszolja meg, hogy ha így van, akkor miért nem látunk olyan méretű egyenetlenségeket a két könyvön belül, mint például az általa idézett Deuteronomiumi Történeti Mű esetében. Világos például, hogy Ezsdrás genealógiája (7,1–6) szekunder, de jól illik az összefüggésbe, nevezetesen Ezsdrás hazatérésének liturgikus rendjébe, illetve a törvényhozás papi funkciójába. Bizonyos, hogy Neh 8 nem igazán jó helyen van a kanonikus rendben, de tartalmilag semmi ellentmondás a könyv többi részével nem állapítható meg. Ha Ezsdrás–Nehemiás keletkezése folyamatos előállítás eredménye (successive editions), úgy egy sor ellentmondást kellene fölfedeznünk, hiszen a nem közvetlenül kapcsolódó anyagokkal való összeütközés elkerülhetetlen (lásd DTM). Ha több kiadói tevékenységről beszélhetünk, úgy különböző koncepcióknak kellene kitűnniük a vizsgálatból (így Jer). Ha pedig több időből származó anyag egyszeri egybeszerkesztéséről lenne szó, akkor legalább az egybeszerkesztés időpontjának jellegzetességét kellene tudnunk megmondani. – A lehetőségek között Pakkala nem dönt; igaz, más is meglehetősen tanácstalan e kérdésben.

¹³ WRIGHT 2004. – Természetesen érthető, ha a hagyományos exegézisen nevelkedett olvasó először idegenkedik ettől a már atomizálónak tűnő analízistől. Ha így lenne, akkor néhány példára utaljunk: a Neh 1 végigolvasása során fel kell tűnjön, hogy az első három vers személyes hangú beszámolója után egy olyan ima következik, amely nyelvezetében deuteronomista színezetet árul el (a szövetség megtartása Isten részéről, bűnvallás és Isten törvényére való emlékeztetés szerepel benne). Ez azonban nemcsak az első három versről idegen, hanem a 2,1kk tovább folytatott személyes beszámolójától is. Az ima tehát nem ugyanabból a forrásból táplálkozik! – Ugyanezt hasonlóképpen láthatjuk a 2,11kk és a 3. fejezet geográfiai leírásaiból: ugyanazt a területet írják le, de a Neh 2 csak félig járja körül Jeruzsálemet, míg a 3. fejezet teljesen szisztematikus. A nyugati fal leírásában azonos nevek is előfordulnak (Völgy-kapu, Szemét-kapu, Forrás-kapu), de eltérés is van (Király-tó, illetve Selah-tó). Ebből az következik, hogy ismét különböző forrásokkal kell számolnunk! A 3. fejezet szisztematikusan írja le a városfal újjáépítését, de szempontjai nem azonosak: az építők gyakran azok, akik az illető falrész mellett laknak, máskor egy-egy foglalkozást űzők (akik szintén az illető falrész környékén lakhatnak), máskor pedig azon település lakói, akik az illető falrészszel szemben laknak. Bárhogy legyen is: jellegénél fogva a Neh 3 eléggé különbözik a Neh 4,9kk harcos újjáépítésétől – itt ismét másik forrással kell számolnunk.

amit kiegészített a 2. fejezetben az építők jegyzéke. A harmadik réteg ismét kiegészítette az előzőket, és a fal építését már pozitív nemzeti összefogásként ábrázolja. A negyedik réteg Nehemiást immár helytartóként ábrázolja, az ötödik pedig ezt kiegészíti Nehemiás „extra muros” tevékenységével. A hatodik rész Wright szerint már feltételezi az Ezsd 1–6 ismeretét, s főként Jeruzsálem benépesítésével foglalkozik, a hetedik rész pedig feltételezi, hogy az Ezsd 7–8, valamint a 9. és 10. fejezet immár kiegészítette az Ezsd 1–6 történetírását, és a templom és a Tóra megszervezésével foglalkozik.

Ha a forrásokról beszélünk, akkor nyilván nem maradhat el a redakció szempontja sem: milyen elvek szerint dolgozták egybe a különböző forrásokat? Minél több forrást feltételezünk azonban, annál inkább bonyolult lesz ez utóbbi kérdés is! K.-J. Min¹⁴ úgyesen próbálja leegyszerűsíteni a problémákat azzal, hogy történeti összefüggésekre vezeti vissza a redakció szempontjait: szerinte az Ezsd 1–6 Kürosz ediktumának zsidó feldolgozása, csakúgy, mint ahogy az Ezsd 7–10 és a Neh 8–10 I. Artaxerxész első, majd a Neh 1–7 és 11–13 második ediktuma. Szerinte feltűnő, hogy hányszor említi az Ezsd–Neh a lévítákat – úgyhogy véleménye szerint a második templom köré szerveződő lévita körök folyamatos reakcióit olvashatjuk e történeti műben. Min eléri, hogy ezáltal a szerzői kör, illetve a történelmi összefüggés feltárása által kezelhető legyen a redakció, sőt redakciók sora. Talán azonban éppen ezért gondolhatjuk, hogy e téren még további kutatások is lesznek, s Min könyve nem jelenti a végső szót a redakcionális folyamatok azonosítása kérdésében.

A teóriák bizonytalanságát jó részben az okozza, hogy még mindig nem világos a keletkező Pentateuchos és az Ezsd–Neh viszonya. Erről ugyan korábban részletesebben írtam, de változatlanul vita tárgyát képezi, hogy valaki úgy gondolja-e: a teljes Pentateuchoshoz kapcsolódott Ezsd–Neh (így kb. E. Otto), esetleg csak a Deuteronomiumhoz (így Kellermann), vagy talán a papi törvényhez, különösen a Szentség-törvényhez. Pakkala maga úgy tartja, hogy a különböző továbbírások a Pentateuchos egyes rétegeit jelentik – ez esetben azonban hiba lenne hellenista korra datálnunk a két könyv előállítását. A két könyv előállításának tisztázásában azonban a végső szót még aligha mondták ki!

Visszatérve a bevezetőben említett kérdésekre: tekinthető-e történetírásnak Ezsdrás és Nehemiás könyve? Úgy gondolom, Gertz könyve¹⁵ jól fogalmazza meg a választ, természetesen az igen értelmében: „*Historisch* gehört die Entsendung Esras und Nehemias in den Zusammenhang mit dem persischen Interesse an einer politischen Stärkung der Provinz Jehud als Grenzposten zu dem immer wieder gegen die persische Oberherrschaft rebellierenden Ägypten. *Literarisch* steht im Mittelpunkt die Beschreibung Esras und Nehemias

¹⁴ KYUNG-JIN MIN 2004.

¹⁵ GERTZ 2006, 497. (Idézet Markus Witte tollából.)

als religiöse Reformer Jehuds.” – A történelmi hely tehát jól fel van vázolva e két könyvben, a források dokumentumértéke is vitathatatlan.¹⁶ Nyilvánvaló, hogy az ábrázolás korabeli szempontoknak felel meg, s nem későbbi korok fikciója: a közösség materiális és szellemi erősítésének különböző szempontjait sikerül fölfedeznünk az elbeszélésekben. Történetírásról van szó tehát, a szó klasszikus értelmében, s a magyarázatnak nem is annyira az a feladata, hogy ezt az ókori történetírást maivá formálja át, hanem inkább az, hogy megmutassa: az első olvasók számára milyen jelentőséggel bírt ez az irodalmi és vallásos erőfeszítés.

Bibliográfia

- ◆ ALBERTZ, R.: Purity Strategies and Political Interests in the Policy of Nehemiah, in S. Gitin, S.–Wright, J. E.–Dessel, J. P. (eds.): *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.
- ◆ BECKING, B.: *The Idea of Thora in Ezra 7–10: A Functional Analysis*, in *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity*, FAT 80, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- ◆ BLENKINSOPP, J.: The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah, in *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 409–421.
- ◆ DIETRICH, W.–MATHYS, P.–RÖMER, T.–SMEND, R.: *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 2014.
- ◆ EDELMAN, D.: *The Origins of the ‘Second’ Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London/Oakville, Equinox, 2005.
- ◆ GALLING, K.: *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (Das Alte Testament Deutsch)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- ◆ GALLING, K.: *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1964.

¹⁶ Ne tévesszen meg bennünket, hogy a történelmi hely kijelölése azért vitákkal tarkított! Nagyjából azonban stabil eredménynek mondható az, amit R. Albertz ír le cikkében (2006, 201): „... *Nehemiah’s first interest was to provide the province of Judah with a more independent, secure, and respected political status. He recognized the reconstruction of the Jerusalem wall to be both a strategic measure and a political symbol of Jerusalem’s new independence, security, and self-confidence (Neh 2:17). The walls would stop the interference of Judah’s neighbors, the gates would control access to the capital and its temple, and the building process undertaken with the consent of all people and completed in the shortest possible time would prove that ‘those feeble Jews’ – as Sanballat mocked (Neh 3:34) – were able to achieve a great deal. It is not by chance that the Nehemiah Memoir underscores how impressed the neighbors were...*”

- ◆ GERTZ, J. C. (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- ◆ GYURGYÁK J.–KISANTAL T.: *Történetelmélet I–II.*, Budapest, Osiris, 2006.
- ◆ KARASSZON I.: Ezsdrás személye és műve, in *Studia Nova* 1 (1994/2), 35–64.
- ◆ KARASSZON I.: A bűnbánat Ezsdrás és Nehemiás könyveiben, in *Studia Caroliensia* 2/3 (2001), 15–22.
- ◆ LIPSCHITS, O.: Nehemiah 3: Sources, Composition, and Purpose, in Kalimi, I. (ed.): *New Perspectives on Ezra–Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ◆ MIN, K.-J.: The Levitical Authorship of Ezra–Nehemiah, in *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 409 (2004), London/New York, T. & T. Clark.
- ◆ NAHKOLA, A.: Double Narratives in the Old Testament. The Foundations of Method in Biblical Criticism, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 290 (2001), Berlin/New York, W. de Gruyter.
- ◆ NOTH, M.: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, M. Niemeyer, 1948.
- ◆ PAKKALA, J.: Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemiah 8, in: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 347 (2004), Berlin/New York, W. de Gruyter.
- ◆ REDDIT, P. L.: The Census List in Ezra 2: A Suggestion, in Kalimi, I. (ed.): *New Perspectives on Ezra–Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ◆ REINMUTH, T.: Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias, in *Orbis Biblicus et Orientalis* 183 (2002), Göttingen/Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht/Universitätsverlag.
- ◆ RENDSBURG, G. A.: The Northern Origin of Nehemiah 9, in *Biblica* 72 (1991), 348–366.
- ◆ SCHWIDERSKI, D.: Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 295 (2000), Berlin/New York, W. de Gruyter.
- ◆ USSISHKIN, D.: On Nehemiah's City Wall and the Size of Jerusalem during the Persian Period: An Archaeologist's View, in Kalimi, I. (ed.): *New Perspectives on Ezra–Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ◆ WELCH, A. C.: The Source of Nehemiah IX, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929), 130–137.

- ◆ WELCH, A. C.: The Share of N. Israel in the Restoration of the Temple Worship, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 48 (1930), 175–187.
- ◆ WILLIAMSON, H. G. M.: Ezra, Nehemiah, Waco, Word Books, 1985.
- ◆ WRIGHT, J. L.: Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 348 (2004), Berlin/New York, W. de Gruyter.

Beolvadva, szomszédságban vagy elnyomva?

*A jövevényekkel szembeni bánásmód három típusa
a Józs–Bír narratív tradícióiban**

Bevezetés

Ha vetünk egy pillantást az ószövetségi jövevénykutatás nemzetközi trendjeire, akkor hamar szembeötlő, hogy a területen folyó kutatások döntően az írott törvényi szövegekkel, illetve az ókori izraeli jog intézményrendszerével foglalkoznak.¹ Ennek következtében a narratív szövegekben megfigyelhető jövevényiségkoncepciók kutatása perifériára szorul.²

* Előadasként elhangzott a Doktorok Kollégiuma Ószövetségi Szekciójában. Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2015. július 2–5. Az előadás szerkesztett változatának elkészítése a Tempus Közalapítvány által meghirdetett *Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj 2016* keretében valósult meg.

¹ Az ószövetségi jövevénykutatás túlnyomóan törvénycentrikus voltát igazolják a legrangsabb biblikus sorozatokban az 1990-es évektől megjelenő monográfiák: VAN HOUTEN 1991; BULTMANN 1992; RAMÍREZ KIDD 1999; BENNETT 2002; ZEHNDER 2005; EBACH 2014; AWABDY 2014. A monografikus szakirodalom mellett a témába vágó szaktanulmányok is alátámasztják a fenti megfigyelést. Az ószövetségi jövevénykutatás részletes antológiáját és kiértékelését lásd JENEI 2016, 231–238.

² Az ószövetségi jövevénykutatás szakterületén egészen az utóbbi időkig meglehetősen korlátozott szerephez jutott a narratív szövegek vizsgálata. Ez azért meglepő, mert a jövevényiség témájával foglalkozó narratív szövegek tulajdonképpen az Ószövetség minden fontosabb irodalmi rétegében megjelennek, illetve Izráel történetének minden nagyobb korszakára kiterjednek:

1. A *pátriárkaelbeszélésekben* központi szerephez jut a jövevényiség témája, hiszen ezekben a leírásokban Izráel ősatyái és törzsei föld nélkül bolyongó klánokként kerülnek ábrázolásra: Ábrahám Egyiptomban – 1Móz 12,10–20; Lót Sodomában – 19,1–16; Ábrahám Gérárban – 20,1–18; Izsák Gérárban – 26,1–11; Jákób Háránban – 29,1–31,54; Jákób Sikemben – 34; Jákób és 12 fia Egyiptomban – 46,1–47,12.

2. *Izráel egyiptomi tartózkodásának, illetve pusztai vándorlásának ősi narratív tradícióiban* is megjelenik a jövevényiség témája: Izráel Egyiptomban – 2Móz 1; Mózes midiáni tartózkodása – 2Móz 2,11–22; Izráel szabadulása és pusztai vándorlása – 2Móz–4Móz.

3. Ezt követően a *deuteronomista történetírás narratív hagyományai*ban is előkerül a jövevényiség témája; csakúgy az Izráel honfoglalásáról és letelepedéséről szóló hagyományokban, mint ahogy a korai királyság leírásaiban. A) *Honfoglalás és letelepedés*: Az átfogó „kánaáni népek megmaradása és jövevényisége Izráelben” séma mellett egészen konkrét leírások is a témához kapcsolhatók a Józs–Bír korpuszában: a jerikói Ráháb és háza népének letelepedése Izráelben – Józs 2; 6,22–25; a gibeóniak szövetsége és megmaradása Izráel között – Józs 9; Káléb és a kálebiták öröksége Júda fiai között Hébronban – Józs 15,13–19; a keni Héber

A jövevénység témájának az ószövetségi narratívákon keresztüli vizsgálata azonban kifejezetten értékes területnek bizonyul, hiszen ezek a narratívák a jövevények helyzete és a velük szembeni bánásmód esetében sokkalta dinamikusabb képet festenek, mint az ószövetségi jövevénytörvények – tulajdonképpen az ókori izráeli mindennapi gyakorlatba engednek bepillantást, azaz olyan íratlan szokásokat, konvenciókat tárnak fel, amelyek a statikus, figuratív törvényi tradíciókkal és intézményrendszerrel párhuzamosan döntő befolyást gyakoroltak a jövevényekkel szembeni bánásmód kimenetelére az ókori Izráelben.

A narratív szövegekre is kiterjedő ószövetségi jövevénykutatásban úttörőnek tekinthető Frank A. Spina társadalom- és tradíció történeti elemzése az ókori Izráel önértelmezésében szereplő markáns jövevénységképről,³ illetve a Victor H. Matthews és Don C. Benjamin szerzőpáros ókori izráeli társadalom- és intézménytörténetének a vaskori vidéki társadalmi berendezkedésről írott fejezete pásztorkodásra és jövevény pásttorokra vonatkozó részei.⁴ A szerzőpáros a vaskori vidéki dimorf társadalmi berendezkedés függvényé-

és feleségének történetei – Bír 4; illetve jövevények, léviták a Bír 18–19-ben. B) A jövevénység témája a *korai királyságról szóló deuteronomista hagyományokban* is megjelenik. A Sámuel könyvei gyakran ábrázolják úgy Dávidot, mint aki menekült és jövevény: Dávid a nóbi szentélyben – 1Sám 21,1–10; Dávid a filiszteusoknál, Gát királyánál – 1Sám 21,11–16; Dávid bujdosása az Adullám-barlangban – 1Sám 22,1–10; Dávid családjának jövevénysége a móabi Micpében – 1Sám 22,3–4; Dávid bujdosása a Zif pusztájában, Máon pusztájában, Éngediben – 1Sám 23,13–24,22; Dávid és Nábál – 1Sám 25; Dávid a filiszteusoknál, Ciklágban, Ákis testőreként – 1Sám 27–28. A deuteronomista történetírás emellett gyakran utal Dávid és Salamon mint királyok bánásmódjára különböző jövevényekkel, valamint a megmaradt őslakos kánaáni népekkel és egyéb meghódított népekkel: Dávid zsoldosserege: kerétiak, pelétiak, gátiak – 2Sám 15,18; 1Kir 1,38; Dávid és a jebusziak – 2Sám 5,6–10; Dávid és a hettita Uriás – 2Sám 11; Dávid kényszermunkára fogja az ammónitákat – 2Sám 12,26–31; Dávid kiengeszteli a gibeóniakat Saul kegyetlenkedései miatt – 2Sám 21,1–14; Salamon kényszermunkára veti a birodalomban maradt kánaáni népeket – 1Kir 9,20–21. Emellett a Sámuel és a Királyok könyveiben elszórtan található kriptikus utalásokat jövevénystátuszú személyekre: az edómi Dóég – 1Sám 21,8; 22,9–10; az amáleki jövevény fia – 2Sám 1,1–16; a gáti Ittaj – 2Sám 15,19–23; az edómi Hadad Egyiptomban – 1Kir 11,14–22; Elizeus a sunemi asszonynál – 2Kir 4,8–37.

4. Végül az Ószövetség kései narratív anyagaiban is fontos szerephez jut a jövevénység témája: A) A *krónikás történetírás* hagyományaiban Dávid és Salamon kényszermunkára veti a birodalom jövevényeit és megmaradt őslakos kánaáni népeit: 1Krón 22,2; 2Krón 2,16–17; 2Krón 8,7–8. B) A Ruth könyvében is meghatározó szerephez jut a jövevénység jelensége. A Ruth könyve a jövevénység mindkét irányát felöleli: az éhínség elől Móádba menekülő izráeli, betlehemi család jövevénysége éppúgy ábrázolásra kerül, mint aztán a móabi Ruth megérkezése Betlehembe, majd jövevénységének és beilleszkedésének leírása.

³ Vö. SPINA 1983. Meg kell azonban jegyezni, hogy Spina tanulmánya számára minden bizonytalanságot elhárítva szolgált Gerard von Rad ószövetségi teológiájának a pátriárkatradíciókról, illetve a deuteronomiumi ősi hitvallásról (5Móz 26,5) írott tradíció történeti elemzése. Lásd VON RAD 2000, 138–144.

⁴ Vö. MATTHEWS–BENJAMIN 1993, 52–66.

ben bronzkori, közel-keleti források segítségével hívásával mutatja be azokat a tényezőket, amelyek pásztorkodó csoportokat a jövevénység státuszába sodorhattak, illetve ezen a szemüvegen keresztül felvázolják a pátriárkaelbeszélések és a József-narratívák egy lehetséges olvasatát.⁵ Az úttörőket követően az utóbbi pár évben érezhetően szaporodni kezdett a narratív anyagoknak a jövevénység témája felőli kiértékelése. Erre ékes bizonyíték az ezredforduló után megjelent két remek tanulmány,⁶ valamint egy 2011-ben napvilágot látott monográfia.⁷ E kísérleteknek a kései megjelenési ideje és témaválasztása kutatástörténeti értelemben épp azt támasztja alá, hogy a jövevénykutatás ószövetségi szakterületén a narratív hagyományok vizsgálata eleddig perifériára szorult. Pedig egy narratív szövegeket is elemző ószövetségi jövevénykutatás igen nagy lehetőségeket rejt magában, hiszen a nemzetközi ószövetségi jövevénykutatásban továbbra is hiányterületnek tekinthetők: *a)* az Ószövetség narratív anyaga jövevénységképének részletes feldolgozása, illetve ennek a törvényi szövegek jövevénységképével való összevetése, valamint egymáshoz fűződő viszonyuk kritikai kiértékelése; *b)* Izráel korai, letelepedés előtti, illetve a letelepedést követő, fogság előtti korszakában sejthető íratlan jogszokások, konvenciók feltárása, a mindennapi jog ókori működésének megértése, valamint a jövevényekkel való mindennapi bánásmód vizsgálata a vaskori Izráel törzsi társadalmában és a vidéki kisközösségben.

A fentiek függvényében jelen tanulmány a jövevényekkel szembeni bánásmód három olyan típusát kívánja vizsgálat alá venni, amelyek a József–Bír narratív tradícióiban figyelhetőek meg. A tanulmány első számú hipotézise szerint a József–Bír narratív tradíciói által megőrzött bánásmódok tulajdonképpen az ókori izráeli mindennapi élet jövevényekkel szembeni bánásmódjának szokásos, konvencionális magatartásformáit reprezentálják.

A korai jövevénytörvények szelleme

A József–Bír narratív tradícióinak vizsgálata előtt szükséges röviden kitérni az ószövetségi jövevénytörvények fogság előtti fejlődésére, illetve ezen törvények szellemére. Kiindulásképp fontos megjegyezni, hogy az Ószövetség jövevényekkel kapcsolatos törvényi hagyományanyaga egyedülálló az egész ókori Közel-Keleten.⁸

⁵ MATTHEWS–BENJAMIN 1993, 58–63.

⁶ BODI 2003; STANSELL 2005.

⁷ KENNEDY 2011.

⁸ Egészen a legutóbbi időkig a jövevénység témájának tágabb ókori közel-keleti kontextusban való vizsgálata csupán a lingvisztikai aspektusra, a גור I igei gyök egyéb sémita nyelvekben történő beazonosítására, illetve párhuzamba állítására korlátozódott. A legbővebb lexikográfiai irodalom e téren: KELLERMANN 1975, 439–442. Emellett a legnaprakészebb nyelv-

„Noha idegenek és külföldiek számos közel-keleti dokumentumban említésre kerülnek (levelekben, adminisztratív dokumentumokban, uralkodói feliratokban, eskü-szövegekben, mágikus varázsszövegekben, úti beszámolóokban, jóslatokban, stb.), ennek ellenére jogi szövegekben nem találunk rájuk utalást.”⁹

Miután a társadalom perifériára szorult csoportjait – özvegyek, árvák, szegények – védelmező szociális törvényi tradíciók az ókori közel-keleti törvénygyűjteményekben is megtalálhatók,¹⁰ még inkább figyelemre méltó, ahogy a *Deuteronomium* hasonló jellegű szociális törvényeiben a jövevények csoportja mintegy új kategóriaként tűnik fel a fent említett csoportok mellett.¹¹ Az ószövetségi jövevénytörvények egyedülálló volta viszont nem feltétlenül jelenti azt, hogy az ókori közel-keleti társadalmakból hiányoztak a jövevényekkel szembeni bánásmódot szabályozó szokások és stratégiák. Jelenlegi forrásaink ismeretében csupán annyit mondhatunk ki biztosan, hogy az ókori Közel-Keleten a jövevényekkel való bánásmód szabályozása írott törvényi keretek között nem jelenik meg.¹² Ilyenformán a jövevényként érkező idegenekkel való találkozás és bánásmód az ókori Közel-Keleten minden bizonnyal a szokásjog, avagy a józan ész és a mindennapi bölcsesség diktálta szabályok szerint valósult meg.¹³

A jövevényekkel kapcsolatos jogi szabályozás ókori közel-keleti hiátusával szemben az Ószövetségben a jövevénytörvényeket igen széles körben, gyakorlatilag minden jelentősebb jogi korpuszban megtaláljuk:

szeti összefoglalást lásd BULTMANN 1992, 22–28. Fehér hollónak számítanak azok a rövid tanulmányok, amelyek a jövevénység témáját a nyelvészeti aspektuson túl egyéb közel-keleti társadalmi kontextusban elemzik: HELTZER 1987; NA'AMAN 2005b. Markus Zehnder 2005-ben kiadott, közel ezeroldalas habilitációs dolgozata (lásd ZEHNDER 2005) részletesen foglalkozik a jövevénység témájával, mégpedig asszír kontextusban. Azonban nyomatékosan meg kell jegyezni, hogy sem ő, sem pedig a fentebbi tanulmányok nem tudnak az Ószövetség jövevénytörvényeihez hasonlítható ókori közel-keleti törvényi anyagokról beszámolni. A jövevények törvényi védelme tehát, legalábbis írott törvényi anyagok formájában, specifikusan izráeli sajátosság. Ez a megállapítás a téma kutatástörténetében konszenzusnak tekinthető. Vö. RAMÍREZ KIDD 1999, 113.

⁹ Vö. RAMÍREZ KIDD 1999, 111. Ramírez Kidd itt megjegyzi, hogy ez alól a szabály alól kivételt képeznek a menekültek (ökológiai, gazdasági, politikai), illetve a szökött rabszolgák. Miután a menekültek a jövevénység egyik alkategóriáját jelentik, így a jövőben éppen a menekülteket érintő ókori közel-keleti szövegek vizsgálata kínálhat értékes párhuzamokat az ószövetségi jövevényszövegeket illetően.

¹⁰ Bővebben lásd FENSHAM 1962; PATTERSON 1973.

¹¹ A monografikus szakirodalom (lásd 2. lábjegyzet) idevágó részei mellett még lásd KRAPP 1984; GOWAN 1987; SNEED 1999; HODOSSY-TAKÁCS 2012.

¹² Vö. VAN HOUTEN 1991, 36. Th. Krapf megfogalmazása szerint a jövevényekkel való bánásmód törvényi szabályozása „ein spezifisch israelitisches Anliegen”. Vö. KRAPP 1984, 88.

¹³ Vö. RAMÍREZ KIDD 1999, 115.

| A gér terminus jogi szövegekben való előfordulásának megoszlása jogi korpuszok szerint ¹⁴ | | |
|--|---------------------|--|
| Jogi korpusz | Előfordulások száma | Igehelyek |
| A Szövetség Könyve (2Móz 20,22–23,33) | 6 | 2Móz 22,20 ^(2x) ; 23,9 ^(3x) .12 |
| Deuteronomium | 20 | 5Móz 1,16; 5,14; 10,19 ^(2x) ; 14,21.29; 16,11.14; 23,8; 24,14.17.19.20.21; 26,11.12.13; 27,19; 29,10; 31,12 |
| A Szentség törvénye (3Móz 17–26) | 20 | 3Móz 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,10.33.34 ^(2x) ; 20,2; 22,18; 23,22; 24,16.22; 25,23.35.47 ^(3x) |
| P | 16 | 2Móz 12,19.48.49; 3Móz 16,29; 4Móz 9,14 ^(2x) ; 15,14.15 ^(2x) .16.26.29.30; 19,10; 35,15; Józs 20,9 |
| Egyéb | 3 | 2Móz 20,10; Józs 8,33.35 |

Noha az ószövetségi jövevénytörvények legautentikusabb megjelenését a *Deuteronomium* jövevénytörvényeiben láthatjuk, történetileg nézve a gér terminus már a deuteronomiumi törvényeket megelőzően is feltűnik a legősibb predeuteronomiumi törvénygyűjteményekben. A *Szövetség Könyve* (2Móz 20,22–23,33) három különböző rendelkezésben hat alkalommal (2Móz 22,20^(2x); 23,9^(3x).12), a *Tízparancsolat* exodusbeli verziója pedig a nyugalom napja elrendelésében (IV. parancsolat) egy alkalommal (2Móz 20,10) használja a fogalmat. A jövevényekkel való bánásmódot illetően tehát ezek az előfordulások, illetve kapcsolódó rendelkezések tekinthetők a legelső írott formában is fennmaradt jövevénytörvényeknek.

Noha az úgynevezett *Szövetség Könyve* és az exodusbeli *Tízparancsolat* keletkezését és datálását illetően igen megoszlik a tudósok véleménye, azonban egy-egy ritka kivételtől eltekintve általában véve minden szaktekintély egyetért abban, hogy ezek a törvénygyűjtemények időben megelőzik a *Deuteronomiumot* (5Móz).¹⁵ John Van Seters szélsőséges megközelítésével szemben Christoph Bultmann a *Szövetség Könyvét* egészében véve nem tekinti D utáninak, jöllehet az itt található jövevénytörvényeket a Kr. e. 6. századi deuteronomisztikus redakció eredményének tekinti.¹⁶ Vele szemben

¹⁴ Vö. RAMIREZ KIDD 1999, 15–16.

¹⁵ A *Szövetség Könyvének* magját például a kutatók leggyakrabban 1. a letelepedés utáni, bírák korabeli premonarchikus, avagy 2. a korai királyság időszakára teszik. A *Szövetség Könyve* a kutatók szerint tehát egy olyan törvénygyűjtemény, amely alapjában véve roppant ősi eredetű, noha találhatóak benne későbbi törvények, illetve betoldások is. Vö. RÓZSA 1996, 275. Újabbán csupán J. Van Seters érvelt a törvénygyűjtemény igen késői, a *Deuteronomiumnál* is fiatalabb, fogság korabeli eredete mellett. Lásd VAN SETERS 2003. Van Seters nézeteinek kritikáját lásd LEVINSON 2004.

¹⁶ Vö. BULTMANN 1992, 166–174.

Christiana van Houten az Ószövetség predeuteronomiumi törvényeit a *Szövetség Könyvében* és a *Tízparancsolatban* D előttinek tekinti. Véleménye szerint ezek a törvények merőben eltérnek a deuteronomiumi törvények megfogalmazásától, illetve az általuk festett társadalmi kontextus is jól illeszkedik a korai vaskori izráeli világba, a Kr. e. 11–9. századba.¹⁷

A történeti kérdést nehéz lenne eldönteni, azonban a jövevényekkel kapcsolatos korai, predeuteronomiumi és deuteronomiumi ószövetségi törvények áttekintő vizsgálata alapján két általános jellemző első látásra is nyilvánvalóvá válik: 1. E törvények a helyi izráelieknek, pontosabban a kiterjedt család és a háztartás rangidős férfi tagjainak vannak címezve; 2. ilyenformán azt rögzítik, hogy a helyi izráeliek miként bánjanak a közösségeikben, avagy a háztartásaikban élő jövevényekkel.

A törvényi tradíciók megfogalmazásának módja valójában értékes kulturális milióket tár fel a jövevények ókori izráeli helyzetét illetően. *A)* Elsőként szembetűnő, ahogy ezek a törvények a jövevényeket a helyi vidéki kisközösség, illetve a tágabb háztartás szféráiban helyezik el, ilyenformán árulkodóak a jövevények ókori izráeli társadalomban való elhelyezkedése tekintetében (azaz: helyi közösségen kívülről érkezés, nem teljes jogkörű függelmi státusz helyi patrónusoktól, földnélküliség, periferikus, de szabad státusz stb.). *B)* Másodsorban ezek a törvények feltételezik, hogy a jövevényekkel szembeni bánásmód mindennapi megvalósulása a helyi kisközöségtől, illetve annak hatalommal rendelkező tagjaitól (jogi státusszal bíró rangidős férfiktól) függ, épp ezért kívánnak morálisan rájuk hatni, hiszen tudjuk, hogy az óizráeli társadalom periferikus szereplőit, nőket, kiskorúakat, illetve velük egyetemben a jövevényeket nem tekintették jogi ágenseknek.¹⁸ *C)* Ezeknek a törvényeknek a megfogalmazása továbbá arról árulkodik, hogy alapvetően nem bírósági segédanyagokkal állunk szemben, hanem olyan tanításokkal, papi *tórakkal*,¹⁹ amelyek a helyi izráeli közösségek moralitását kívánták humanitárius módon befolyásolni a jövevényekkel szembeni bánásmód tekintetében. E törvények tanítás jellegét az is alátámasztja, hogy legtöbb esetben csak annyit tartalmaznak, hogy általánosságban véve hogyan kell bánni a jövevényekkel (azaz nem szabad őket elnyomni és kizsákmányolni), viszont ezután szankciók nem társulnak e *tórákhoz*. *D)* Végül tágabban e törvényi szövegek feltételezik, hogy a jövevényesség témája különös jelentőséggel bírt az ókori izráeli gondolkodásban, aminek egyrészt Izráel önnön jövevényessége az oka, másrészt viszont minden bizonnyal a jövevények valós jelenléte, illetve az ókori izráeli társadalmon belüli relatív magas számuk lehet a magyarázata.

¹⁷ Vö. VAN HOUTEN 1991, 43–67.

¹⁸ LEMCHE 1995, 1711.

¹⁹ FITZPATRICK-McKINLEY 1999.

A jövevényekkel foglalkozó egészen korai predeuteronomiumi, valamint a későbbi deuteronomiumi törvényi szövegek alapján tehát összefoglalva megállapíthatjuk, hogy: 1. a jövevénytörvények csupán morális elvárásokat rögzítenek, nem pedig konkrét kázusokat és szankciókat; 2. a törvényekben megjelenő figuratív jövevényi státusz védett státusz, de nem teljes jogkörű státusz; 3. a törvényekben megjelenő jövevény a társadalom periferikus szereplője, társadalmi integrációja csupán részleges, azonban hangsúlyozza, hogy a jövevény a társadalom szabad rétegéhez tartozik, ilyenformán megkülönböztethető a szolgáktól.

Jövevénytörvények a Józs–Bír-ban

A korai jövevénytörvények áttekintő vizsgálata után a következőkben megkíséreljük e törvényekkel párhuzamos, a deuteronomista narratív rétegekben megőrzött, jövevénytörvényekkel kapcsolatos leírásokat megvizsgálni a Józs–Bír korpuszában. A tanulmány számára a fő kérdés abban áll, hogy ezek a narratív hagyományok mennyiben mutatnak egyező, avagy eltérő képet a korai jövevénytörvények szelleméhez képest, azaz: a deuteronomista narratívákban megjelenő bánásmód a jövevényekkel szemben mennyiben felel meg a deuteronomiumi törvények szellemének, illetve mennyiben különbözik azoktól?

Fentebb már említettem, hogy a Józs–Bír korpuszában több narratív hagyomány is kapcsolatba hozható a jövevénytörvények jelenségével, illetve a jövevényekkel szembeni bánásmód kérdésével.²⁰ A következőkben e tanulmány csupán olyan narratív hagyományokra szorítkozik, amelyek az ókori keleti világ jövevényekkel szembeni bánásmódjának vélhetően három reprezentatív típusát tükrözik.²¹

²⁰ Lásd 3. lábjegyzet 3. A) pontja. Jelen tanulmány eltekint a Józs–Bír egyik legmarkánsabb teológiai toposzának a jövevénytörvényekkel szembeni kiértékelésétől. Ez a teológiai toposz a meg nem hódított, életben hagyott kánaáni népek – kánaáni, hettita, emóri, perizzi, hivvi és jebúsi stb. – megmaradása Izráel népe között az el nem foglalt kánaáni területeken. A korai jövevénykutatásban található meg rendre az az elmélet, hogy az Ószövetség jövevénytörvényeiben szereplő „jövevények” tulajdonképp a meg nem hódított kánaániakat takarják, vö. BERTHOLET 1896, 64–67; PEDERSEN 1926–1940, I:39–46; MEEK 1930, 172–180. A megmaradt kánaáni népek jövevényként való azonosításának elmélete még a későbbi tekintélyes lexikonokban is tartja magát, lásd MAUCH 1962, 398; KELLERMANN 1975, 439–449. Jelen tanulmány érdeklődése viszont sokkal inkább azok felé a leírások felé fordul, amelyek a helyi és jövevény klánok közötti találkozások konkrét leírásai.

²¹ Nem tér ki a tanulmány a Bírak könyvének olyan hagyományaira, mint Dán törzsének vándorlása, illetve a Bírak korabeli léviták és egyéb magánszemélyek utazása és jövevényeskedése (Bír 17–19). E kérdéskörrel kapcsolatban lásd HODOSSY-TAKÁCS 2005. A jövevénytörvényekkel

1. Ráháb és családja

A Józs–Bír narratív korpuszában a jövevénység témája szempontjából igen jelentősek a Ráháhhoz kapcsolódó ősi leírások.²² Ráháb és családjának helyzete Izráel népe között tulajdonképpen a jövevényi státusz dinamikus leírásaként is értelmezhető. Ráháb története Jerikó bevételéhez kapcsolódik, családja az egyetlen enkláve a jerikóiak közül, amelynek megkímélik az életét. A Ráháhhoz kapcsolódó történetek a Józs 2. és 6. fejezeteiben kerülnek leírásra. A leírások alapján fontos feltenni a kérdést, hogy Ráháb jövevénynek tekinthető-e egyáltalán, illetve hogy jövevényisége milyen természetű?

A Józs 2. fejezete a jerikói kémek történetét beszéli el. Ebből a leírásból az első jelentős információt Ráhábra nézve a Józs 2,1 közli, miszerint Ráháb egy 'parázna nő' (אִשָּׁה זוֹנָה). Ráháb megmenti a kémek életét, majd a Józs 2,12-ben szövetséget kötnek, hiszen a szövegben előforduló terminusok erről árulkodnak: Ráháb Jahve nevére történő esküvéssel kéri a kémeket, hogy bánjanak vele és egész háza népével igazságosan, ahogy ő bánt velük (ezt a szöveg a דָּקָה, 'igazságosság' terminussal fejezi ki). A férfiak megesküsznek, majd részletekbe menő tárgyalások után távoznak.²³

A Józs 6. fejezetében, Jerikó bevétele után található egy rövid leírás arról, hogy Ráháb és családja milyen bánásmódban részesül megmenekülésük után. Józsué előhozatja őket, és először azt a parancsot adja, hogy „helyezzék el őket Izráel táborán kívül” (6,23b). Azonban a szöveg néhány verssel később a következőt írja: „Letelepedett (יָשַׁב gyök) Izráelben, és ott van mind a mai napig” (6,25). A szöveg a jövevénység kifejezésére a terminus technicusnak számító גֹּר, 'jövevénynek lenni' ige helyett a יָשַׁב, 'letelepedni' igét használja. A narratív szövegek vizsgálatából azonban tudjuk, hogy a jövevénység kifejezésére a narratív szövegek a גֹּר gyök mellett előszeretettel használják a יָשַׁב gyököt is.²⁴

A Ráháhhall kapcsolatos leírásnak itt vége is szakad, többet az Ószövetségből már nem tudunk meg róla.²⁵ Azonban ezen leírások alapján bátran kije-

összefüggésbe hozható egyéb Bírak könyve-beli passzusok kapcsán további adalékokkal szolgál: HODOSSY-TAKÁCS 2016.

²² A történetkritikai kutatás már korán felismerte a Ráháb-tradíció genuin, ősi természetét, melyet a deuteronomista történetírás meglévő tradícióként ágyaz be a honfoglalás szerkesztett eseményei sorába. Bővebben lásd ROBINSON 2009, 259–261.

²³ Az izráeli küldöttek és a Ráháb közti szövetség részletes kiértékelését lásd CAMPBELL 1972. Campbell egyértelműen amellet érvel, hogy a szövegben leírt aktusok sora szövetségnek minősül.

²⁴ Vö. JENEI 2016, 249.

²⁵ Ráhábra a Józsué könyvén kívül sem az Ószövetség egyéb könyvei, sem pedig az intertestamentális kori zsidó iratok, valamint a qumrani szövegek sem utalnak. Ezzel szemben az Újszövetség, az egyházatyák, illetve a rabbinikus irodalom előszeretettel utal Ráhábra. Vö. ROBINSON 2009, 257–259.

lenthetjük, hogy Ráhábot ezek a leírások egyértelműen úgy karakterizálják, mint aki jövevényé vált Izráel népének körében. Ráháb és családja jövevényességét emellett további adalékok is megerősítik: *a)* egyrészt az *Anchor Bible Dictionary* szócikkének szerzője felhívja a figyelmet a Józs 6,25 etiológiai élére. Az „ott van mind a mai napig” kitétel alapján ugyanis feltételezhető, hogy a szöveg hagyományozóinak, írásba foglalóinak korában (fogság kori, fogság utáni deuteronomisták) Ráhábnak és családjainak a leszármazottjai még mindig jól azonosítható enklávét alkotnak Izráel közösségén belül;²⁶ *b)* másrészt, ha vetünk egy pillantást Ráháb alakjának utóéletére a későbbi zsidó és keresztyén szövegekben, meggyőződhetünk arról, hogy Ráhábra valódi jövevényként tekintett az utókor.

A későbbi zsidó és rabbinikus írások előszeretettel spekuláltak azon, hogy férjeket rendeljenek olyan Bibliában előforduló női karakterek mellé, akiknek a férjét a bibliai szöveg nem nevezi meg. Példának okáért Pseudo-Philo *Liber Antiquitatum Biblicarum*-ában Jákób lányát, Dinát Jób feleségeként látjuk viszont, vagy Josephus *Zsidó régiségek*-jében Mózes testvére, Mirjám Mózes egyik jobbkezének, Húrnak a felesége. Ugyanígy Ráháb számára is szükséges volt férjet találni, és nem kisebb személy feleségeként látjuk viszont a rabbinikus irodalomban, mint magának Józsuének a feleségeként. A későbbi zsidó irodalomban tehát Ráháb az eszményi *prozelita* képét testesíti meg, aki Izráel Istenéhez térve be is házasodott, ezzel be is tért Izráel házába, Izráel népe közé.²⁷

A későbbi keresztyén iratokban, illetve az Újszövetségben Ráhábot a hithősök sorában látjuk (Zsid 11,31), valamint a Máté 1,5 szerint Ráháb Jézus családfájában is prominens helyet kap.²⁸ Noha a mátéi genealógia Ráháb férjeként egy Szalmón nevezetű férfit jelöl meg, mégis ez a hagyomány is kétséget kizáró módon arról tanúskodik, hogy Ráháb valóban betért és beházasodott Izráel házába.²⁹

Ráhábra és családjára az Ószövetség tehát alapvetően jövevényként tekint, a későbbi zsidó és keresztyén irodalom pedig egyenesen eszményi prozelitaként. A kérdésünk most már csupán az, hogy Ráhábnak és családjának jövevényessége milyen természetű? Ha vetünk egy pillantást a szövegekre, egykönnyen beazonosíthatjuk Ráháb és családja jövevényességének stációit. Ráhábot és családját először úgy látjuk a leírásokban, mint a kémek és tágabban a honfoglaló izráeliták *szövetségeseit* és *patronáltjait*. Ez a patrónus-kliens viszony tulajdonképpen a kémekkel kötött szövetséggel veszi kezdetét, majd később Ráháb és családja a kliens viszonyból asszimiláció útján kilépve

²⁶ Lásd DAY 1992, 610–611.

²⁷ Vö. BAUCKHAM 1995, 320–329.

²⁸ Ráháb és a jézusi genealógia elemzését lásd ZAKOWITCH 1975.

²⁹ A témáról bővebben lásd HANSON 1978; ROBINSON 2009, 257–259.

Izrael népének tagjává válik, noha ez a beolvadás jobbára a Ráháb-tradíció utóéletéből következethető ki.

A Ráháb-leírások alapján milyen is tehát a karaktere antropológiai szempontból ennek a jövevénységnek? Talán úgy fogalmazhatnánk, hogy egy kis létszámú klán menekültstátuszáról, majd gond nélkül való integrációjáról és asszimilációjáról beszélnek ezek a szövegek. A befogadó közösség szempontjából ez a kisszámú jövevénycsoport semmilyenfajta veszélyt nem rejt magában – egykönnyen feloldja az érkezőket. A befogadó közösség épp ezért Ráháb és családjának jövevénységét úgy őrzi meg a kulturális emlékezetben, mint az ideális és eszményi jövevénység megtestesítőit.

Emellett nem lehet nem észrevenni, hogy az egész leírás karakterében spontán, jogszokásszerű érzetet kelt; Ráháb és családjának jövevényi státusza nem bonyolult törvényi kategóriák alapján rendeződik, hanem egyszerűen az adott szó és a szemben álló felek hűségesküje szerint, amelyek mintegy korabeli kulturális konvenciók gyanánt kerülnek ábrázolásra.

2. Kéniták

A Józs–Bír korpuszában a jövevénység egy másik típusát reprezentálják a rejtélyes kéniták csoportjához kapcsolódó leírások.³⁰ Miként is karakterizálja az ószövetségi leírás a kénitákat?

A Doktorok Kollégiuma Ószövetségi Szekciójának egy évvel ezelőtti ülésén hallhattunk egy igazán alapos és érdekes elemzést a kénitákról, Gér András Lászlótól. Megfigyelése szerint a kéniták nevében szereplő קִנִּי gyök a különböző sémi nyelvekben leggyakrabban a fém megmunkálására, illetve az éneklésre utal, illetve ez a gyök szoros rokonságot mutat Káin nevével, akinek a leszármazottjait az őstörténet olyan inventorokként mutatja be, akik megtanítják az emberiséget a nomadizálásra, a zenei kultúrára, illetve a fémművességre.³¹ Ilyen értelemben a bujdosó, Isten által jellel megbélyegzett Káin hagyományai tekinthetők a kéniták eredetmítoszainak is, amelyeket az izráeliták sajátos színezettel integrálnak saját hagyományaikba.³²

Történeti források, illetve a különböző bibliai genealógiák is alátámasztják, hogy a Negev térségének lakossága nem volt homogén, hanem külön-

³⁰ A bibliai kénitákkal kapcsolatos jelentősebb szakirodalmat lásd FENSHAM 1964a; MCNUTT 1994; FICSOR 2008; MONDRIAAN 2011.

³¹ Az előadás anyaga később OTDK-dolgozattá érett, jelen tanulmányban ennek az OTDK-dolgozatnak az átdolgozott verzióját használjuk, melyet a szerző bocsátott rendelkezésre. Lásd GÉR 2011.

³² Bővebben lásd GÉR 2010.

bőző eredetű klánok, népcsoportok lakták, akik jobbára elismerték maguk fölött az izráelita fennhatóságot. Az edómiaiak, kéniták, kálebiták, kenizziek, ismáeliták, midjániak, amálékiak mind olyan népek voltak, akik az izráelita törzsektől délre laktak, többnyire a pusztai vidékeken nomadizáltak; s idővel szoros kapcsolatba kerültek az izráelitákkal. Egy részük be is integrálódott a déli törzsek (Júda és Simeon) közé. E népek tulajdonképpen egy kultúrkörhöz és egy jól meghatározott régióhoz, a Negevhöz tartoztak.³³

A Bírak 1,16 és a 4,11 szerint a kéniták Mózes sógorának, Hóábáknak a fiai, ilyenformán a midiánitákkal rokon népek, akik Júda törzsének szomszédságában, a Negeven laktak, és sátorlakó, nomadizáló életmódot folytattak. A Bír 4–5-ben egy elszakadó kénita házról is értesülünk; Héber házáról olvassunk, akik észak felé vándorolnak, és szintén sátorlakó életformát folytatnak.

Milyenfajta viszony állhatott fenn a kéniták és az izráeliták közt a letelepedés időszakában? A bibliai beszámoló alapján laza rokoni kapcsolatról értesülünk, mégis az a benyomásunk támad, hogy a kéniták önálló identitást és életmódot tartottak fenn az izráelita törzsek szomszédságában. Sátorlakó népként, illetve a nevükből következően talán egészen sajátos foglalkozást űzve fémművesekként, kovácsokként éltek a periferikus régiókban. Az Izráel törzseivel való viszonyuk nem egy alárendelő, patrónus-kliens viszonyként, azaz Izráelen belüli jövevénységként kerül ábrázolásra, hanem sokkal inkább egy laza szövetséges kapcsolatként, avagy szomszédságként. Ezt a fajta szomszédos, szövetséges viszonyt leginkább a Bír 4 leírásai támasztják alá. Az északra vándorló kénita Heber és családja szövetséges viszonyt ápol Hácór királyával, Jábinnal,³⁴ ugyanakkor a déli kénita rokonság örökségként Izráel törzseivel is békés viszonyban van. A történet feszültségét épp az adja, hogy az északi izráelita törzsek konfliktusba kerülnek Hácórral, és Heber klánja harapófogóba kerül. Úgy értelmezhetjük, hogy ők tulajdonképpen semleges, szomszédos, békés viszonyt ápolnak mind Hácórral, mind pedig az északi izráelitákkal, viszont a szövetségesek konfliktusa rákényszeríti őket arra, hogy lojalitásukat valamelyik irányba eltolják: Jáél meg is teszi ezt, családja közties politikai helyzetét egy sátorcövek segítségével sikerül is hathatósan megoldania.³⁵

³³ Bővebben lásd McNUTT 1994.

³⁴ A szöveg ezt a szövetséges viszonyt a שְׁלוֹמֵם, 'béke', 'teljesség' terminussal írja le, lásd Bír 4,17.

³⁵ A frappáns megfogalmazást M. O'Connortól kölcsönöztük (O'CONNOR 2002, 232). Tegyük hozzá zárójelben, hogy Jáél döntésében minden bizonnyal közrejátszik Sisera erőszakos, szokástörő fellépése (az ókori közel-keleti vendégszeretet protokollja értelmében nem közelíthetett volna meg női sátrat), ami Jáél szemében egy csapásra hatályon kívül helyezhette a Hácórral fennálló szövetséget. A kérdéskörrel bővebben lásd JENEI 2011.

A kénitákról tehát azt mondhatjuk el, hogy Izráellel szomszédos, békés viszonyban állnak, viszont nincsenek függelmi helyzetben, azaz nem tekinthetők jövevénynek Izráelben. A békés viszony fennállását több tényező segíti elő: *a*) egyrésztől rokoni kötelékek (lásd Bír 1,16; 4,11); *b*) másrésztől sajátos életmódjukból kifolyólag ők olyan periférikus régiókban élnek, amelyek az izráeli letelepedés szempontjából érdektelenek; *c*) végül pedig nem kizárt, hogy olyan gazdasági kapcsolatban álltak, amely mindkét fél szempontjából gyümölcsöző lehetett. Ha például valóban komolyan vesszük a kéniták fémműves tudományának lehetőségét, akkor ez kifejezetten értékes lehetett az izráelitáknak.

Fontos azonban megjegyezni, hogy a kéniták krízishelyzetekben (katonai konfliktusok, aszály) közelebb húzódhattak az izráeli településekhez, ami biztosította a túlélésüket – ebben az esetben viszont jövevényi helyzetbe is kerülhettek. Ez a szomszédos, békés viszony tehát magában hordozta a szorosabb, jövevényi státuszba való kerülés lehetőségét, épp ezért ezt a fajta békés egymás mellett élést tekinthetjük a jövevénystátuszok kialakulása előszobájának. Miután a kéniták sátorlakó, önfenntartó életmódja nem ruházott terhet az izráelitákra, mi több, territoriális érdeklődés sem állt fenn, a békés egymás mellett élés mindkét fél számára a lehető legideálisabb állapot, amelyet elég csupán laza szövetségekkel és hűségesküccsel megpecsételni. A szövetséges viszony és a békés egymás mellett élés azt sem zárta ki, hogy exogámikus kapcsolatok révén szorosabb klánközi kapcsolatok is kialakuljanak köztük (amely létrejöttére Mózes és a midiánita Cippóra esetében maga a bibliai beszámoló is utal).

Exkuzusként, egyfajta összehasonlítás végett érdemes megemlíteni a kálebiták esetét, akik szintén azok közé a déli, negevi népek közé sorolhatók, amelyek közé a kéniták is, mégis a bibliai beszámoló szerint a honfoglalás után sokkal szorosabb kapcsolatba kerülnek az izráelitákkal, mint a kéniták. A Józsué könyvében található területi felosztások kapcsán megtudjuk, hogy a kálebiták kapják a menedékvárosok egyikét, Hebrónt (Józs 15,13–19), ilyenformán őket valódi jövevényeknek tekinthetjük Izráelben. A kálebitákkal szembeni izráeli stratégia hasonló tehát, mint amit a Ráháb családjával kapcsolatban elmondtunk – tulajdonképpen sikerrel asszimilálják őket. Az egyetlen negatív színezetű narratíva a kálebitákkal kapcsolatban a későbbi korokból származik, a korai királyság időszakából. Az 1Sám 25-beli Nábállal kapcsolatban úgy is fogalmazhatunk, hogy ő második vagy harmadik generációs kálebita jövevény Izráelben. A Dáviddal való incidens úgy is értelmezhető, mint ítélethirdetés a harmadik generációs jövevény, Nábál felett, aki jövevény ősei és múltja ellenére mégis közömbös és elutasító a jövevényiségbe, bujdosásba kényszerült Dáviddal és csapatával szemben.

Kulturális antropológiailag nézve a helyi közösség és a hozzá szegődő, vele békés viszonyt ápoló kisebb, identitásőrző, a helyitől különböző identitást ápoló közösség kapcsolatára az ókortól kezdve egészen a mai, modern társadalmakig találhatunk példát. Ez a fajta viszonyrendszer a történelemben, illetve a különböző társadalmakban mind pozitív, mind negatív végkifejletet egyaránt produkált, amelyek a harmonikus, békés egymás mellett éléstől az elnyomásig és a népirtásig terjedhetnek.

3. Gibeoniták

Végül a témánk szempontjából legérdekesebb jövevénycsoport a Józs–Bír korpuszában minden kétséget kizáró módon a gibeonitáké.³⁶ A gibeonitákkal legelőször a Józs 9-ben találkozunk, amely tulajdonképpen izráeli szempontból egy etiologikus leírás arról, hogy a kánaáni illetőségű, hivvi gyökerekkel rendelkező³⁷ ravasz gibeonitáknak hogyan sikerült csellel elkerülni a *heremet*.

Az ószövetségi leírás több helyen is hírt ad hivviek által lakott településekről, így Sikemről az 1Móz 34-ben, avagy Micpáról a Józs 9-ben. De a libáni, tíruszi és szidóni térségben is laktak az Ószövetség szerint hivvi csoportok.³⁸ A jelen leírás gibeonitái négy településhez kötődnek: Gibeonhoz, Kirjat-Jeárimhoz, Kefirához és Beeróthoz (vö. Józs 9,17). Ha lokálisan végiggondoljuk, úgy a bibliai beszámoló alapján azt láthatjuk, hogy a késő bronzkori, kora vaskori Kánaán hivvi lakossága lokálisan nem alkotott egységes település-mintázatot, illetve a gibeoniták tekinthetők a legdélebbi enklávé.³⁹

A Józs 9 leírása etiologikus jelleggel tulajdonképpen arra ad magyarázatot, hogy a gibeoniták hogyan váltak legitimálható módon Izráel szolgálivá, egészen konkrétan Isten házának favágóivá és vízhordóivá (Józs 9,21.27). Isten háza ebben az időben természetesen nem jelenthette még a jeruzsálemi templomot, így a gibeoniták talán éppen Gibeá központi áldozóhalmának kultuszi szolgálói lehettek, hiszen Gibeá még Salamon idejében is befolyásos

³⁶ A bibliai gibeonitákkal kapcsolatos jelentősebb szakirodalmat lásd COOKE 1925; CAZELLES 1955; HARAN 1961; CROSS 1962; PRITCHARD 1962; LIVER 1963; FENSHAM 1964b; BLENKINSOPP 1966; DEMSKY 1971; BLENKINSOPP 1972; DEMSKY 1973; KEARNEY 1973; BLENKINSOPP 1974; HALBE 1975; MAYES 1985; RÖSEL 1985; SCHÄFER-LICHTENBERGER 1986; ESHEL 1987; BRIEND 1990; CARR 1991; WALTERS 1991; SUTHERLAND 1992; THIEL 1994; LATVUS 1998; EDELMAN 2003; GORDON 2003; DAY 2007; LEUCHTER 2008; NA'AMAN 2009; VAN SETERS 2011; WRIGHT 2015.

³⁷ Vö. HARAN 1961, 159. A bibliai leírás (1Móz 34) a hivviek körülméletlen voltát is említi.

³⁸ HARAN 1961, 159–160.

³⁹ HARAN 1961, 160.

szereppel rendelkezett a kultuszban (vö. 1Kir 3,4).⁴⁰ Menahém Haran arra mutat rá, hogy a gibeoniták és Gibeá települése szorosan összekapcsolódnak, és valószínűleg csak addig tudták megőrizni önálló identitásukat, amíg a térségben maradhattak. Ez szerinte hozzávetőlegesen a korai királyság idejéig tarthatott, hiszen a bibliai beszámoló szerint a gibeonitákról Saul, Dávid és Salamon idején még hallunk, de később már nem.⁴¹

A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy a szöveg hogyan ábrázolja az izráéli törzsek és a gibeoniták kapcsolatát.⁴²

A szöveg szerint a gibeoniták célja, hogy mindenáron valamilyenfajta védett státuszt csikarjanak ki a honfoglaló izráéli törzsektől (Józs 9,6). Cselük lényege, hogy önmagukat elcsigázott, rongyos, messze földről érkezett menekülteknek álcázva folyamodnak szövetséghez (Józs 9,4–6.12–13). A leírás retorikájából az következik, hogy a cselük sikere abban áll, hogy az ilyenfajta menekültek egyfajta ókori közel-keleti menekültjog értelmében konvencionálisan számíthattak valamilyen szövetségre, védelemre. De milyenfajta szövetség körvonalazódik itt? A szöveg szerint a gibeoniták a túlélés érdekében már eleve egy patrónus-kliens típusú, alárendelt szövetségért folyamodnak. Ez kiderül abból, hogy önmagukat már az elején Józsué szolgáinak nevezik (Józs 9,8), majd az egész tárgyalás során ezt a szolgaretorikát használják (Józs 9,23.24).

Érdekes megfigyelni, hogy a szöveg az izráélieket úgy mutatja be, mint akik kapva kapnak egy ilyen ajánlaton, szinte gondolkodás nélkül meg is kötik ezt a patrónus-kliens típusú szövetséget. A leírás tehát azt a hagyományt ápolja, hogy a gibeoniták jövevényekké válnak a honfoglaló izráéli törzsek között, egy alávetett, de védett státuszban. Egy patrónus-kliens viszony az ókori Közel-Keleten egyáltalán nem tekinthető rossz üzletnek, még az alávetett fél szempontjából sem. A gibeoniták tehát igazán előnyös szövetséget kötöttek, hiszen a védettségük annak ellenére is biztosítva volt, hogy később kiderült, nem voltak őszinték a származásukat illetően, hiszen nem távoli földről érkeztek, hanem éppenséggel már eleve a honfoglaló izráéli törzsek „között laktak” (Józs 9,22).⁴³

Egy lépéssel tovább haladva viszont fontos megvizsgálni, hogy hogyan válik ez a patrónus-kliens viszony a gibeonitákkal szemben valódi elnyomásá. A csel kitudódása után az izráéliek felhatalmazva érzik magukat arra,

⁴⁰ HARAN 1961, 161.

⁴¹ HARAN 1961, 161.

⁴² Bővebben lásd FENSHAM 1964b.

⁴³ A Józs 9,22 a יִשָּׁב, 'letelepedni' igét használja. A narratív szövegek vizsgálatából tudjuk, hogy a jövevényesség kifejezésére a narratív szövegek a terminus technicusnak számító גֵּר gyök mellett előszeretettel használják a יִשָּׁב gyököt is. Lásd a 25. lábjegyzetet.

hogy a gibeonitákat a kliens státusz helyett valódi szolgáskorba taszítsák (Józs 9,20–21). Ez a szolgáltság a kultusz területén végzett alacsonyabb szolgálatokban nyilvánult meg – a gibeoniták kényszermunkára ítéltettek: favágókká és vízfordókká váltak. Talán éppen Gibeá kultuszközpontja körül, ahol a négy megnevezett településen (lásd Józs 9,17) az izráeliták térnyerése után megmaradhattak helyi kisebbségnek.

Ha ezen a ponton a korai ószövetségi jövevénytörvényekre gondolunk, akkor azt is mondhatjuk, hogy a törvények által festett jövevény státusz és a gibeoniták Józs 9-ben lefestett helyzete között feszül némi kibékíthetetlen ellentét. Ha történetkritikailag nézzük a kérdést, akkor a Józs 9 etiologikus leírása talán éppen azzal a céllal került megfogalmazásra, hogy a későbbi korok izráelitáinak történetileg visszavetített magyarázatot adjon arra, hogy miért is bánnak a köztük élő gibeonitákkal sokkal keményebben, mint ahogy az a korai királyság korától – legalább orálisan jelenlévő – jövevénytörvények jóval humanitáriusabb tradícióiból következne.

Antropológiailag a gibeoniták esete azt mutatja, hogy egy tömegesen érkező jövevény csoport a helyi közösségben leginkább félelmet kelt, és az integráció stratégiája helyett, ami az ilyen tömegek esetében nem működőképes, biztonságosabbnak érzik az *alávetés/elnyomás stratégiáját* alkalmazni.

Talán némelyek még megpróbálnának érvelni, hogy a gibeoniták helyzete a Józs 9-ben semmivel sem rosszabb, mint amit a korai jövevénytörvények előírnak. Azonban ha kitekintünk egy kicsit a gibeoniták későbbi történetére, akkor a 2Sám 21,2–6 alapján azt sejtethetjük, hogy a későbbi korokban, Saul királysága idején Saul arra törekedett, hogy egyfajta etnikai tisztogatás útján a kisebbségi helyzetben lévő gibeonitákat kipusztítsa Gibeá környékéről. A leírás Dávid igazságszolgáltatását rögzíti, amivel elégtételt kínál a gibeonitáknak.⁴⁴ A leírás érdekessége, hogy Dávid spontán bíraskodást hajt itt végre. Tehát nem valamely törvények szellemére hivatkozva, hanem a régmúltban kötött szóbeli patrónus-kliens szövetség helyreállítását szem előtt tartva szolgáltat igazságot a gibeonitáknak. E szóbeli patrónus-kliens viszony emlékét minden bizonnyal a Józs 9 meglehetősen szerkesztett és ideologikus élű leírása őrzi.

Végül pedig a kérdéskört illetően egy további adalékot nem hagyhatunk figyelmen kívül. Ez a fajta elnyomás nem korlátozódott csupán a gibeonitákra. A kisebbségben élő exkánaáni népekkel szemben még Dávid és Salamon sem tanúsít túl nagy együttérzést. Példának okáért Dávid a 2Sám 5,6–10-ben keményen elbánik a jebusziakkal, noha itt a kontextus háborús konfliktus, tehát ilyen értelemben Dávid felmenthető. Salamon viszont az 1Kir 9,20–21

⁴⁴ Bővebben lásd CAZELLES 1955; VAN SETERS 2011.

szerint kényszermunkára veti a birodalomban (jövevényként?) megmaradt kánaáni népeket, az emóriákat, hettitákat, perizzieket, hivvieket, jebusziakat. A kényszermunka megjelölése a héberben a מַסְעָבָד, azonban ebben a szövegben מַסְעָבָד szerepel, ami a kutatók szerint nemcsak időszakos, hanem örökös szolgáltatást, kényszermunkát jelöl.⁴⁵ A különbség számottevő, hiszen a királynak konvencionális joga volt időszaki kényszermunkát és robotmunkát kiszabnia az alattvalóira, akár az állampolgárokra is (vö. 1Sám 8,10–19; 5Móz 17,14–20; 2Krón 8,9). Azonban a מַסְעָבָד az örökös természetével tulajdonképpen egy új, rabszolgasorba vetett társadalmi osztályt feltételez. A מַסְעָבָד szerint kényszermunkára hajtott réteg gályázhatott a virágzó királyság korszakában a rézbányákban, illetve a nagy birodalmi építkezéseknél kőfaragóként és kőhordóként. Az egész kérdésben az az igazán félelmetes, hogy ennek a Salamon által elnyomott társadalmi osztálynak a karaktere kísértetiesen emlékeztethet minket az Egyiptomban kényszermunkára és rabszolgasorba taszított, raktárvárosokat építő izráeliták státuszára (2Móz 1).

Ezen túlmenően a krónikás történetírás nemcsak Salamonról, Dávidról is feljegyzi, hogy kényszermunkára veti a birodalom jövevényeit és megmaradt őslakos kánaáni népeit: 1Krón 22,2; 2Krón 2,16–17; 2Krón 8,7–8. A Dávid és Salamon által kényszermunkára vetetteket az előbbi két igehely egyértelműen *jövevényként* nevezi meg, hiszen a גֵּר gyökből származó terminus technicusokkal találkozunk. Ezekben a rövid leírásokban az az igazán szembeűnő, hogy a szövegek mentesek mindenfajta morális ítéletalkotástól, mintegy természetesnek veszik Dávid és Salamon bánásmódját a birodalmi jövevényekkel.⁴⁶

A legégetőbb kérdés ezen a ponton az, hogy a jövevényekkel szembeni bánásmód gazdag törvényi tradíciója mellett hogy lehetséges az, hogy ezek a narratív hagyományok nem a törvények szellemét képviselik? A deuteronomiumi jövevénytörvények szelleme ugyanis lényegesen jobb státuszt körvonalaz a jövevények számára, mint amit az imént vizsgált deuteronomista narratívák, illetve krónikás megjegyzések őriznek. A törvények ugyanis egyértelműen kizárják annak a lehetőségét, hogy a helyiek kizsákmányolják és elnyomják a jövevényeket. A törvények értelmében a jövevényi státusz ugyan alávett, de védett státusz, és még ha társadalmilag periferikus is, a jövevény egyértelműen a *szabadok* társadalmi rétegéhez tartozik.

⁴⁵ Vö. NA'AMAN 2005a, 750–752.

⁴⁶ Hodossy-Takács Előd az 1Kir 5,27–32 kapcsán éleslátással mutat rá, hogy ez a 30 000 fő egész Izraelből, akiket Salamon kényszermunkára hajt, sokkal inkább csupán az északi törzsek fiait jelentheti: „Nagyon erős a hagyomány abban a tekintetben, hogy az aranykort a kíméletlen kizsákmányolás is jellemezte [...] elsősorban az izraeliták, vagyis az északiak körében. Így történik, hogy Adórámot, a robotszolgálatok felügyelőjét az első adandó alkalmal, a trónutódlás idején halálra kövezik.” Vö. HODOSSY-TAKÁCS 2003, 237–238.

Konklúzió

Amennyiben a Józs–Bír korpuszában megőrzött íratlan jogszokások, illetve jövevénységstratégiák nem pusztán irodalmi-teológiai toposzok, hanem valóságos ókori történeti-kulturális élményekre és konvenciókra adott irodalmi reflexiók, abban az esetben a Józs–Bír alapján három, alapvetően eltérő típusú jövevénységstratégiát ismerhetünk fel. Melyek is ezek a konvencionális bánásmódok és stratégiák a helyi-jövevény találkozásait illetően? 1. *Az asszimiláció stratégiája*: Az egyik egy olyan szoros, privilégiumokban gazdag, patrónus-kliens típusú viszonyrendszer, amelyben a jövevény az identitás fokozatos feladása szerint idővel teljesen beolvad a helyi közösségbe. A helyiek szempontjából – mint azt a Ráháb-történetek is mutatják – ez tekinthető a preferált és ideális viszonyrendszernek. 2. *A békés egymás mellett élés stratégiája*: A másik egy olyan lazább, mellérendelő, relatív autonómiára törekvő, privilégiumokban korlátozott viszonyrendszer (azaz: szomszédság), amely szerint a jövevény identitása és életmódja mindaddig fenntartható marad, amíg az adott térségben békeidőről, illetve a kiegyensúlyozott természeti körülmények folytán virágzásról beszélhetünk. Egy kisebbségi jövevényklán szempontjából ez tekinthető a preferált viszonyrendszernek, mint ahogy az a kéniták esetében is megfigyelhető. 3. *Az alávetés/elnyomás stratégiája*: Végül a ravasz gibeonitákhoz kapcsolódó leírások alapján feltételezhető, hogy a tömeges jövevénycsoportokkal szemben a helyi közösség az alávetés stratégiáját is alkalmazhatja. Ez a fajta alávetettség hosszabb távon pusztá elnyomássá és kizsákmányolássá is válhat.

Jelen tanulmány a deuteronomiumi törvények és a deuteronomista narratívák összehasonlító vizsgálatán keresztül amellet kívánt érvelni, hogy a jövevényekkel való ókori izráeli bánásmód deuteronomiumi törvényekben található statikusabb, ideális viszonyokat rögzítő képével szemben a deuteronomista történetírás narratív tradícióiban megőrzött mindennapi gyakorlat maradéktalanul nem harmonizálható, mi több, bizonyos pontokon kimutatható a törvények és a mindennapi gyakorlat között fennálló konfliktusviszony. Mindebből arra következtethetünk, hogy a törvények magas etikai elvárásai dacára a mindennapokban egy ősi, informális szokásokon alapuló, bizonyos esetekben az elnyomást és kizsákmányolást is integráló bánásmód valósult meg.

Bibliográfia

- ◆ AWABDY, M. A.: *Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy's Theological and Social Vision for the נ* (FAT 67), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- ◆ BAUCKHAM, R.: Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy, i *Novum Testamentum* 37/4 (1995), 313–329.
- ◆ BENNETT, H. V.: *Injustice Made Legal. Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (The Bible in Its World), Grand Rapids (MI) – Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- ◆ BERTHOLET, A.: *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Basel–Freiburg–Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1896.
- ◆ BLENKINSOPP, J.: Are There Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?, in *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966), 207–213.
- ◆ BLENKINSOPP, J.: *Gibeon and Israel: The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel* (SOTS Monograph Series 2), Cambridge, University Press, 1972.
- ◆ BLENKINSOPP, J.: Did Saul Make Gibeon His Capital?, in *Vetus Testamentum* 24 (1974), 1–7.
- ◆ BODI, D.: Outraging the resident-alien: King David, Uriah the Hittite, and an El-Amarna parallel, in *Ugarit-Forschungen* 35 (2003), 29–56.
- ◆ BRIEND, J.: Israël et les Gabaonites, in Laperrousaz, E.-M. (ed.): *La Protohistoire d'Israël: De l'exode à la monarchie*, Paris, Cerf, 1990, 121–182.
- ◆ BULTMANN, CH.: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »gēr« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ◆ CAMPBELL, K. M.: Rahab's Covenant. A Short Note on Joshua 2:9–21, in *Vetus Testamentum* 22/4 (1972), 243–244.
- ◆ CARR, D. M.: *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon* (SBL Dissertation Series 44), Atlanta, Scholars Press, 1991.
- ◆ CAZELLES, H.: David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II Sam. xxi, 1–14), in *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1995), 165–175.
- ◆ COOKE, F. T.: The Site of Kiriath-jearim, in *Annual of the American Schools of Oriental Research* 5 (1925), 105–117.
- ◆ CROSS, F. M.: Epigraphical Notes on Hebrew Documents of the Eighth-Sixth Centuries B.C.: The Inscribed Jar Handles from Gibeon, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 168 (1962), 18–23.

- ◆ DAY, J.: Rahab, in *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992) 610–611.
- ◆ DAY, J.: Gibeon and the Gibeonites in the Old Testament, in Rezetko, R.–Lim, T. H.–Aucker, A. B. (eds.): *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld* (VTSup 113), Leiden–Boston, Brill, 2007, 113–137.
- ◆ DEMSKY, A.: The Genealogy of Gibeon (I Chronicles 9:35–44). Biblical and Epigraphical Considerations, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 202 (1971), 16–23.
- ◆ DEMSKY, A.: Geba, Gibeah and Gibeon: An Historico-Geographic Riddle, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 212 (1973), 26–31.
- ◆ EBACH, R.: *Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (BZAW 471), Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2014.
- ◆ EDELMAN, D.: Gibeon and the Gibeonites Revisited, in Lipschits, O.–Blenkinsopp, J. (eds.): *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 153–167.
- ◆ ESHEL, H.: The Late Iron Age Cemetery of Gibeon, in *Israel Exploration Journal* 37 (1987), 1–17.
- ◆ FENSHAM, F. CH.: Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, in *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), 129–139.
- ◆ FENSHAM, F. CH.: Did a Treaty between the Israelites and the Kenites Exist?, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 175 (1964a), 51–54.
- ◆ FENSHAM, F. CH.: The Treaty between Israel and the Gibeonites, in *The Biblical Archaeologist* 27/3 (1964b), 96–100.
- ◆ FICSOR G. A.: Jeremiás és a rékábiták. Mit tudhatunk a rékábitákról a rendelkezésünkre álló bibliai források alapján?, in Karasszon I. (szerk.): *Hála-áldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 174–192.
- ◆ FITZPATRICK-MCKINLEY, A.: *Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOTSup 287), Bloomsbury Academic, 1999.
- ◆ GÉR A. L.: Káinról – Az eredeti mitologikus alak nyomában, vallástörténeti megközelítésben, in Szávay L.–Csűrös A. J.–Faragó D. (szerk.): *Konferenciakötet. Fiatal Kutatók és Doktoranduszok I. Nemzetközi Teológuskonferenciája, Budapest, 2010. október 8–10.* Budapest, 2010, 50–57.
- ◆ GÉR A. L.: *A kéniták nyomában* (A XXX. Jubileumi OTDK Humántudományi Szekciójának Őkortörténeti tagozatában indított pályamunka átdolgozott változata), é. n. [2011].

- ◆ GORDON, R. P.: Gibeonite Ruse and Israelite Curse in Joshua 9, in Mayes A. D. H.–Salters, R. B. (eds.): *Covenant in Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*, Oxford, University Press, 2003, 163–190.
- ◆ GOWAN, D. E.: Wealth and Poverty in the Old Testament. The Case of the Widow, the Orphan, and the Stranger, in *Interpretation* 41 (1987), 341–353.
- ◆ HALBE, J.: Gibeon und Israel: Art, Veranlassung und Ort der Deutung ihres Verhältnisses in Jos. IX, in *Vetus Testamentum* 25 (1975), 613–641.
- ◆ HANSON, A. T.: Rahab the Harlot in Early Christian Tradition, in *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978), 53–60.
- ◆ HARAN, M.: The Gibeonites, the Nethinim and the Sons of Solomon's Servants, in *Vetus Testamentum* 11/1 (1961), 159–169.
- ◆ HELTZER, M.: The *gēr* in the Phoenician Society, in Lipiński, E. (ed.): *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985* (Studia Phoenicia 5), Leuven, Peeters Publishers, 1987, 309–314.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték... in Kun M.–Morvai J. (szerk.): *Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*, Budapest, B&V Bt., 2003, 235–247.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: „Légy atyám és papom” – Míká, az ifjú lévita és Dán törzsének vándorlása (Bír 17–18), in Kustár Z. (szerk.): *Orando et Laborando. A DRHE 2004/2005. évi értesítője a 467. tanévről*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005, 135–143.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői, in Fazakas S.–Ferencz Á. (szerk.): *„Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012, 63–75.
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS E.: *A túlélés kora. A Bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- ◆ HOUTEN, CH. VAN: *The Alien in Israelite Law* (JSOTSup 107), Sheffield, Academic Press, 1991.
- ◆ JENEI P.: Megsértette-e Jáél a vendégszeretet szokásának ókori konvencióit? – Egy kulturális adalék a Bír 4:17–22 értelmezéséhez, in Szávay L. (szerk.): *„Vidimus enim stellam eius...” – Konferenciakötet* (Károli Könyvek 3), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2011, 192–200.
- ◆ JENEI P.: Az idegenség fogalma és a helyi-jövevény viszony dinamikája az Ószövetségben, in Szabó Cs. (szerk.): *Studia Doctorandorum Amumnae*.

- Válogatás a DOSZ Alumni Osztály tagjainak doktori munkáiból*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2016, 223–331.
- ◆ KEARNEY, P. J.: The Role of the Gibeonites in the Deuteronomic History, in *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 1–19.
 - ◆ KELLERMANN, D.: גִּוּר *gúr*; גֵּר *gēr*; גְּרֻת *gērúth*; מְגֻרִים *m^eghúrím*, in *Theological Dictionary of the Old Testament* 2 (1975), 439–449.
 - ◆ KENNEDY, E. R.: *Seeking a Homeland. Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narratives of Genesis* (Biblical Interpretation Series 106), Leiden–Boston (MA), Brill, 2011.
 - ◆ KRAPE, TH.: Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot, in *Vetus Testamentum* 34/1 (1984), 87–91.
 - ◆ LATVUS, K.: From Army Campsite to Partners in Peace: The Changing Role of the Gibeonites in the Redaction Process of Josh. x 1–8; xi 19, in Schunck, K.-D.–Augustin, M. (eds.): *“Lasset uns Brücken bauen... Collected Communications to the XVIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEATAJ 42), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, 111–115.
 - ◆ LEMCHE, N. P.: Justice in Western Asia in Antiquity, or: Why No Laws Were Needed!, in *Chicago-Kent Law Review* 70/4 (1995), 1695–1716.
 - ◆ LEUCHTER, M.: The Cult of Kiriath Yearim: Implications from the Biblical Record, in *Vetus Testamentum* 58 (2008), 526–543.
 - ◆ LEVINSON, B. M.: Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters, in Day, J. (ed.): *In Search of Pre-exilic Israel* (JSOTSup 406), London, T & T Clark, 2004, 272–325.
 - ◆ LIVER, J.: The Literary History of Joshua IX, in *Journal of Semitic Studies* 8 (1963), 227–243.
 - ◆ MATTHEWS, V. H.–BENJAMIN, D. C.: *Social World of Ancient Israel. 1250–587 BCE*, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1993.
 - ◆ MAUCH, T. M.: Sojourner, in *Interpreter's Dictionary of the Bible* 4 (1962), 397–399.
 - ◆ MAYES, A. D. H.: Deuteronomy 29, Joshua 9, and the Place of the Gibeonites in Israel, in Lohfink, N. (Hrsg.): *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven, Peeters, 1985, 321–325.
 - ◆ McNUTT, P. M.: The Kenites, the Midianites, and the Rechabites as marginal mediators in ancient Israelite tradition, in *Semeia* 67 (1994), 109–132.
 - ◆ MEEK, TH. J.: The Translation of *gēr* in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis, in *Journal of Biblical Literature* 49/2 (1930), 172–180.
 - ◆ MONDRIAAN, M. E.: Who were the Kenites?, in *Old Testament Essays* 24/2 (2011), 414–430.

- ◆ NA'AMAN, N.: From Conscription of Forced Labour to a Symbol of Bondage: *Mas* in the Biblical Literature, in Sefati, Y.–Artzi, P.–Cohen, Ch.–Eichler, B. L.–Hurowitz, V. A. (eds.): *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, CDL Press, 2005a, 746–758.
- ◆ NA'AMAN, N.: Resident-Alien or Residing Foreign Delegate? On the *ubāru* in Some Late Bronze Age Texts, in *Ugarit-Forschungen* 37 (2005b), 475–478.
- ◆ NA'AMAN, N.: The Sanctuary of the Gibeonites Revisited, in *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9 (2009), 101–124.
- ◆ O'CONNOR, M.: Bírák könyve, in Thorday, A. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, I–III. kötet, Bp., Szent Jeromos Bibliatársulat, 2002, I:232.
- ◆ PATTERSON, R. D.: The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature, in *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), 223–234.
- ◆ PEDERSEN, J.: *Israel. Its Life and Culture*, I–IV, London, Oxford University Press, 1926–1940.
- ◆ PRITCHARD, J. B.: *Gibeon. Where the Sun Stood Still. The Discovery of the Biblical City*, Princeton, University Press, 1962.
- ◆ RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, I. kötet: *Izráel történeti hagyományainak teológiája* (eredeti címe: *Theologie des Alten Testaments I*, 1957), Budapest, Osiris, 2000.
- ◆ RAMÍREZ KIDD, J. E.: *Alterity and Identity in Israel. The גַּר in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1999.
- ◆ ROBINSON, B. P.: Rahab of Canaan—and Israel, in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 23/2 (2009), 257–273.
- ◆ RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, é. n. [1966].
- ◆ RÖSEL, H. N.: Anmerkungen zur Erzählung vom Bundesschluss mit den Gibeoniten, in *Biblische Notizen* 28 (1985), 30–35.
- ◆ SCHÄFER-LICHTENBERGER, C.: Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegsgebote: Zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9, in *Biblische Notizen* 34 (1986), 58–81.
- ◆ SETERS, J. VAN: *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2003.
- ◆ SETERS, J. VAN: David and the Gibeonites, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011), 535–552.
- ◆ SNEED, M.: Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111/4 (1999), 498–507.

- ◆ SPINA, F. A.: Israelites as *gērîm*, ‘Sojourners,’ in Social and Historical Context, in Meyers, C. L.–O’Connor, M. P. (ed.): *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in celebration of his 60th birthday* (ASOR Special Volume Series 1), Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1983, 321–335.
- ◆ STANSELL, G.: Wealth. How Abraham Became Rich, in Esler, Ph. F. (ed.): *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2005, 92–110.
- ◆ SUTHERLAND, R. K.: Israelite Political Theories in Joshua 9, in *Journal for the Study of the Old Testament* 53 (1992), 65–74.
- ◆ THIEL, W.: Rizpa und das Ritual von Gibeon, in Kottsieper, I. et al. (Hrsg.): *“Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?” Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 247–262.
- ◆ WALTERS, S. D.: Saul of Gibeon, in *Journal for the Study of the Old Testament* 52 (1991), 61–76.
- ◆ WRIGHT, J. L.: Rahab’s Valor and the Gibeonites’ Cowardice, in Collins, J. J.–Lemos, T. M.–Olyan, S. M. (eds.): *Worship, Women and War: Essays in Honor of Susan Niditch* (Brown Judaic Studies 357), SBL Press, 2015, 199–211.
- ◆ ZAKOWITCH, Y.: Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genealogie (Matth. I 5), in *Novum Testamentum* 17/1 (1975), 1–5.
- ◆ ZEHNDER, M.: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen* (BWANT 168), Stuttgart, Kohlhammer, 2005.

A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben

Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal

Miközben az ember úgy vélhetné, hogy az apostol gyülekezetei számára a politeizmus világában mindenütt hatalmas problémát okozott a bálványok hatalmának és a bálványáldozati hús fogyasztásának a kérdése – ahogyan a diaszpórában élő zsidóságnak ez folyamatos feszültséget jelentett¹ –, az εἰδωλ- szócsoport statisztikája² egészen más képet mutat: a kérdés alapvetően a Korinthusban élő, többségében pogánykeresztény közösség tagjainak okozta a legtöbb nehézséget. Érdekes, hogy Pál miként használja fel a bálványokat és az ehhez kapcsolódó meggyőződésekkel levele érvelésében. Egyfelől egyértelműen számol az ember felett álló hatalmak létezésével, hiszen „a fejedelemségek, hatalmak és erők” végleges legyőzése még várat magára (1Kor 15,24), másfelől a Krisztushoz tartozók már most részesülnek az ezektől való szabadságban. Írásomban két fókuszpont alapján szeretném megvizsgálni a bálványok mint hatalmak kérdését az 1. Korinthusi levélben. Az első az áldozati hús fogyasztásának problémája, a második a „néma bálványok” említése az 1Kor 12,2-ben. Majd az eredmények összegzésére teszek kísérletet.

I. Bálványok az áldozati hús fogyasztása kérdésének tisztázásában

Pál két alkalommal tárgyalja a bálványáldozati hús fogyasztásának kérdését, a 8. és a 10. fejezetekben.³ Miközben a két szövegrész témája ugyanaz, első olvasásra úgy tűnik, az apostol ellentmondásba keveredik saját magával. A 8,4-ben kijelenti, hogy „nincs bálvány”, de mivel ezzel a tudással csak

¹ Vö. pl. Philón értekezéseit (Somn. 2,123; Ios. 154; Mos. 1,31.241.278.298; 2,167.270; Spec. 3,126 stb.); 2Makk 6,21; lásd továbbá BILLERBECK 1954, 3:420k.

² A zsidó és keresztény irodalomban az εἰδωλ-t különleges értelemben tűnik fel. Ezzel jelölték az istenek fizikai, speciálisan a kultuszban használt megjelenítését. COLLINS 1999, 319.

³ A teljes szövegegység magában foglalja a 9. fejezetet is (8–11,1), amely az arisztotelészi logikának megfelelően az érvelés részét képezi. Első a fő érv, amelyet a mellékérv követ, végül a konklúzió (COLLINS 1999, 306).

az „erősek”⁴ rendelkeznek, megjelenik annak korlátozása is, ami nem más, mint az „erőtlenek” megbotránkoztatásának tilalma (8,9k). Mégpedig abban az értelemben, hogy amikor egy erőtlen⁵ meglátja az erőt a bálványtemplom (εἰδωλεῖον – hapax legomenon⁶) asztalánál, felbátorodhat, és lelkiismerete ellenére ő is fogyaszthat a húsból, ezzel vétkezve saját meggyőződése ellen. De ha ő megbotránkozik vagy vétkezik, az erős tulajdonképpen Krisztus ellen vét (8,12).

Ezzel szemben a 10. fejezetben, miközben továbbra is alapvetésként jelenik meg, hogy a bálvány és a bálványáldozat nem ér semmit, aközben tilos annak a fogyasztása, mert „azt a démonoknak áldozzák és nem Istennek” (10,20). Sőt a későbbiekben ugyanez érvényes akkor is, ha ez magánháznál történik, de a vendég tudomására jut, hogy az étel „bálványáldozati hús”. Hogyan tudjuk értelmezni ezt a kettősséget?⁷

1.1. A 8. fejezet értelmezése

A 8. fejezet érvelése logikus és zárt. Pál egyértelművé teszi a gyülekezetben lévő erősek számára, hogy álláspontjukat (γνώσις) a bálványokról és a nekik szentelt húsról⁸ ő maga is osztja (οἶδαμεν). Ezen a ponton Kálvin kifejezetten fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy itt nem arról van szó, mintha a bálvány nem is létezne, hanem arról, hogy a bálvány semmi. „Azért semmi a bálvány, mert egy Isten van. [...] a bálvány üres ábránd és merő hiábavalóság.” Pál tehát egyetért azzal, hogy „a bálvány az emberi agy üres képzelménye, ennél fogva semmire sem kell tartani, s ennél fogva a bálvány nevében végzett áldozás os-

⁴ A kifejezés nem jelenik meg a Korinthusi levélben, a Római levél alapján használhatjuk ezt a megjelölést a tudás birtokosaira.

⁵ Nem látom megalapozottnak R. F. Collins véleményét, hogy itt a neofitákra utalna Pál (COLLINS 1999, 322). A „gyengék” nem körülhatárolható csoport a gyülekezetben, és egyáltalán nem biztos, hogy a megtérés időpontjától függ az ismeret és a hit. Talán megfelelőbb lenne „zavarodottnak” értelmezni az ἀστενής kifejezést (NANOS 2008, 179k), amely jobban visszaadja, ez nem a közösségben eltöltött idő függvénye.

⁶ A szó bálványtemplomot jelent, de nagy kérdés, mit értsünk alatta, mivel a pogány kultuszban való részvételt Pál egyértelműen tiltja (10,14–22), tehát nem gondolhatunk effektíve a templomra. Talán a pogány kultuszi lakomát érti alatta, amit egy ilyen templom rendezett, esetleg egy olyan „éttermet”, amely a bálványáldozati templomhoz tartozott (vö. LINDEMANN 2000, 196k).

⁷ Ezt a látszólagos ellentmondást feloldandó, voltak, akik a több levél hipotézissel akartak célt érni, mások későbbi interpolációról beszéltek (általában lásd SCHNELLE 2011, 79–82, külön a 10. fejezethez SCHNELLE 2011, 81; továbbá COLLINS 1999, 306k; 377k); vagy a gyülekezet által feltett eltérő kérdésekről (pl. CONZELMANN 1969, 201; 207; WALTER 1997, 100).

⁸ Vö. LINDEMANN 2000, 189.

toba képzelgés és jelentéktelen dolog”.⁹ Az apostol tehát valóban nem ezek létezését tagadja,¹⁰ ahogyan ezt egyértelművé is teszi az 5. versben,¹¹ hanem azzal érvel, hogy „nekünk mégis egyetlen Istenünk van” (8,6), tehát számunkra, a mi *hitünk* számára nem léteznek.¹² Feltételezhetjük, hogy ez a logikai lánc ismert volt a gyülekezet számára, véleményem szerint Pál pogányokat megszólító igehirdetésének egyik eleme lehetett. Nagyon találó továbbá Kálvin részéről annak a komolyan vétele, hogy itt hangsúlyosan égi és földi istenekről van szó (lásd „sok isten és sok úr van”), ezért a Jézusnak adott hatalom egyáltalán nem jelenti azt, hogy megszűntek volna a világi rendek, államok és kormányzatok.¹³ Azt viszont jelenti, hogy mindezek felett mégiscsak Jézus uralkodik, aki által a mindenség is lett.

Ebből adódik, hogy ezek alapján semmilyen korlátozás nem létezik a hús fogyasztásával kapcsolatban. De nem hallgatható el az erősek álláspontjának a veszélye sem, amennyiben ez a tudás¹⁴ könnyen felfuvalkodottá teheti őket, vagyis a meddő ismerettel lehet ugyan dicsekedni, de semmit nem ér, ha távol van a szeretet.¹⁵ És ez a tudás félrevezető is lehet, ha azt gondolják, hogy ezzel

⁹ KÁLVIN 2015, 189. Hasonlóan CSERHÁTI 2008, 364. Egyértelmű, hogy ebben a perikópában (8,1–13) Pál a Dt 6,4.5-re utal, ami nyilván a pogányoknak szóló igehirdetés központi motívuma lehetett. A 8,6-ban pedig a *shema* mintájára megalkotja annak krisztológiai változatát is, ahogyan egy az Úr, úgy Krisztus is egy – SCHOTTROFF 2013, 153. Nissai Gergely óta ezt a párhuzamba állítást a Szentháromság-tan egyik bizonyítékaként tartják számon (vö. SCHRAGE 1995, 2:246k).

¹⁰ Lásd HÜBNER 1980–1983 *εἰδωλον*, 938. A keresztyénekhez hasonlóan, a zsidók sem tagadták más istenségek létezését. Azok lehetek *δαίμονες*, de soha nem lehettek *θεός* (vö. Ps 95,5LXX; 1Kor 10,18–21) – lásd FREDRIKSEN 2010, 236k; 240k.

¹¹ Ugyanezt kívánja kifejezni a 10,11 a végidők közelségéről, ebben nem a fenyegetés válik hangsúlyossá, hanem a reménység és a bátorítás: hamarosan végleg megszűnik ezen bálványok hatalma (vö. SCHOTTROFF 2013, 182). Itt ugyancsak megjelenik az A-B-A forma: 4. vers: axióma; 5. vers: Pál magyarázata; 6. vers: konklúzió – lásd COLLINS 1999, 313.

¹² Egészen hasonló érvelés jelenik meg a Bölcs 13-ban, ahol szintén Isten teremtő, egyetlen volta áll szemben az emberek bálványjaival. R. F. Collins ehhez hozzáfűzi, hogy ez a fejezete a Bölcsesség könyvének ismert volt Pál számára, ahogyan az a Róm 1,21–23-ból kiderül. COLLINS 1999, 314.

¹³ KÁLVIN 2015, 191; lásd továbbá COLLINS 1999, 314. Ha a teljes világot értené alatta Pál (égen s földön), akkor *καί* – *καί* szerepelne (LINDEMANN 2000, 192). Éppen ezen istenek valóságossága miatt hangsúlyozza L. Schottroff, hogy nem megfelelő az „ügynevezett” fordítás (*λεγόμενοι*), szerencsésebb lenne: „akiket isteneknek neveznek” (SCHOTTROFF 2013, 153). A. Lindemann javaslata: „akik annak ismertetnek el”, vagyis Pált nem érdeklik a részletek, teljesen mindegy, hogy égen vagy földön vannak ezek az istenek (LINDEMANN 2000, 192).

¹⁴ Izgalmas, hogy Kálvin itt az álszerénység veszélyére is felhívja a figyelmet. KÁLVIN 2015, 188.

¹⁵ KÁLVIN 2015, 187. Pál kritikája akár még ironikusnak is tekinthető (vö. NANOS 2008, 181), és illeszkedik az emberi bölcsességről korábban mondottakhoz (lásd 1Kor 1,19k).

közelebb kerülhetnek Istenhez (8,8), vagy felette állnak másoknak.¹⁶ Másfelől sokan vannak olyanok a gyülekezetben, akik még nem tudtak túllépni a múltjukon, és meghatározza őket a „bálvánnyal mindeddig eltöltött idő”.¹⁷ A bálványokba vetett *hit* ad hatalmat azoknak. És ez szab határt a szabadságnak is, tekintettel kell lenni az erőtlenekekre – a hús fogyasztásának kérdése tehát inkább etikai és nem dogmatikai probléma, azaz különbséget kell tennünk az intellektuális tudás és a szeretetből fakadó tudás között.¹⁸ Ezt támasztja alá Pál szóválasztása is, az *ἀσθενής* kifejezésnek¹⁹ (8,7.9) ugyanis egy egészen speciális jelentéstartalmat kölcsönöz, amikor az vallási-erkölcsi „gyengeséget” jelöl. Az ember gyengesége lesz az, amit látványosan változtat meg Isten ereje – „az én erőm erőtlenség által ér célhoz” (2Kor 12,9; vö. továbbá 2Kor 13,4).

Korinthusban az erőtlenek csoportja más, mint Rómában. Míg itt egyértelműen pogányokról van szó, akiket pogány múltjuk visszahúzhat a megtérésük előtti állapotukba, addig Rómában leginkább zsidókeresztyének tartozhattak a gyengék közé.²⁰ A gyengék Korinthusban tehát nem tudtak még teljesen megszabadulni „pogányságuktól” (1Kor 8,7). Vagyis nem bálványimádó pogányokról van szó, hanem pogánykeresztyénekről, akik még tudatlanok.²¹ Az érvelés azonban mindkét levélben ugyanaz, az erősek (mindkét levélben ők a megszólítottak) nem élhetnek tetszésük szerint, ha ezzel botránkozást okoznak a gyengéknek, vagy ha ezzel arra csábítják őket, hogy lelkiismeretük szava ellenére tegyenek meg valamit (1Kor 8,10, vö. Róm 14,23), mert ezzel Krisztus ellen vétkeznének (1Kor 8,9, vö. Róm 14,19k). Tehát mindent a szeretet kell szabályozzon (vö. 1Kor 13), ami akár az erősek erőtlenné válásában is meg kell nyilvánuljon (1Kor 9,22). Érdekes, hogy az erősekről semmiféle

¹⁶ A túlzott magabiztosság, a saját tudásba vetett bizalom veszélye széles körben elterjedt vélemény volt az antik pogányságban – lásd STRECKER 1996, 308–310.

¹⁷ Cserhádi S. fordítása, indoklásához lásd CSERHÁTI 2008, 376.

¹⁸ Vö. COLLINS 1999, 310.

¹⁹ Szavunk a *σθενός* kifejezés fosztóképzővel ellátott alakja, tehát a tartósságnak, erőnek az ellentéte: az állóképesség hiánya, erőtlenség (vö. Mt 8,17; Gal 4,13), gyengeség, betegség (vö. Lk 5,15; 8,2; 13,11.12; Jn 5,5; 11,4), általában a földi élethez, a testhez kapcsolódó gyengeség, aminek az ellentéte az egészség lesz (vö. Lk 10,9; Mt 10,7k; 2Kor 10,10) – lásd ZMIJEWSKI 1980–1983, *ἀσθενής* 1:408–413; különösen 412k; továbbá BALÁZS 1998, *ἀσθενέω*, *ἀσθενής*.

²⁰ Lásd pl. KÄSEMANN 1974, 350–353; továbbá NIEBUHR 2000, 209k; PECSUK 2009, 316k.

²¹ KÁLVIN 2015, 192; CSERHÁTI 2008, 366. Ettől a tradicionálisnak nevezhető állásponttól teljesen eltér M. D. Nanos, szerinte a „zavarodottak” csoportja nem a keresztyén gyülekezet tagjaiból áll, hanem olyan pogányokból, akik még mindig a bálványokat tisztelik és részt vesznek a kultuszukban, akikkel nap mint nap érintkeznek a keresztyének. Vagyis a tudással rendelkezők, maguk a keresztyének lennének, szemben a város pogány lakosaival. Pál intése pedig arra irányulna, hogy ha ezek az emberek látják a keresztyéneket, hogy velük együtt fogyasztják az áldozati húsokat, akkor ez csak megerősíti tévhitüket, amiben eddig is éltek, ahelyett, hogy konfrontálódni azzal (NANOS 2008, 190k).

speciális tudással nem leszünk gazdagabbak egyik levélben sem.²² Csak az vehető ki teljes bizonyossággal, hogy a bálványáldozati hús kérdésében, illetve magával a bálványokkal kapcsolatban Korinthusban éppen az ellenkezőjét gondolják, mint az erőtlenek, és a helyzet megoldását Pál alapvetően tőlük várja.²³

I.2. A 10,14–33 értelmezése

Ismételten a 10,14-ben találkozunk a bálványimádás (εἰδωλολατρία) tilalmával, amit az úrvacsorához²⁴ kapcsolódó tanítással (1Kor 10,16k) és egy Izrael áldozatára történő utalással (10,18²⁵) támaszt alá az apostol. És rögtön felmerülhet a kérdés: akkor mégsem jelentéktelen a bálványoknak bemutatott áldozat? Itt, úgy vélem, többről van szó, mint Kálvin érvelésében. Ő úgy gondolja, hogy az apostol az ellen emeli fel a szavát, hogy a korinthusiak „minden fenntartás nélkül ellátogattak a hitetlenek vallási társaságába, és velük együtt részt vettek a bálványok tiszteletére rendezett szertartásokon”.²⁶ Meglátásom szerint, ha csak erről lenne szó, az ellentétben állna a 8. fejezet kijelentéseivel, miszerint a bálványok semmisek, így a részükre bemutatott áldozat sem jelent semmit – ahogyan ott a magyarázatában ezt Kálvin is hangsúlyozza. Itt sokkal inkább azért kapcsolja Pál a tanítását az úrvacsora gyakorlatához és Izrael áldozatbemutatásához, mert az ebben vétkes pogányok éppen azok voltak, akik még visszajártak a korábbi kultuszukhoz,

²² Számomra kérdéses, mennyiben számolhatunk az erősek esetében azzal, hogy álláspontjuk kialakulásában jelentős szerepet játszott a pogány filozófiai iskolák felvilágosult gondolkodása (lásd CSERHÁTI 2008, 370). Véleményem szerint itt keresztyén hitükből fakad erősségük, ha ez nem így lenne, nyilván nem hagyná Pál szó nélkül és nem sorolná magát az erősek csoportjába.

²³ Nem érthetünk egyet Cserhāti S. azon állításával, hogy Pál bármit is hiányolna az erőtlenekekből (2008, 380k). Pál semmit nem hiányol belőlük, hiszen akkor ugyanúgy járna el, mint a gyülekezet „erősei”, akik nincsenek tekintettel rájuk. Pál elfogadja az erőtlenségüket, persze azzal a reménnyel, hogy ez majd megváltozik.

²⁴ Annak a ténynek, hogy itt elsőként a pohárról van szó és csak utána következik a kenyér, nem lehet akkora jelentőséget tulajdonítani, mint azt L. Schottroff teszi, aki ebben a zsidó szokás szerinti főétkezésre való utalást lát (2013, 184). Ez meglehetősen furcsa lenne a pogány hallgatóság számára, arról nem is beszélve, hogy utána egyértelműen Krisztus vérééről és testéről van szó. Noha az is tény, hogy a zsidó étkezés liturgiai fordulatoként jelenik meg az „áldás pohara” (vö. LINDEMANN 2000, 223k).

²⁵ Találóaan állapítja meg N. Walter, hogy itt a θυσιαστήριον kifejezés alkalmazásával Pál „a legkisebb közös nevezőt” találja meg, ami éppen úgy érthető volt a pogányok, mint a zsidók számára. A semleges „oltár” kifejezést mindkét csoport és a gyülekezeten kívüliek is megfelelően értették. WALTER 1997, 108.

²⁶ KÁLVIN 2015, 232. Cserhāti S. azt hangsúlyozza, hogy ez azért jelentett veszélyt a korinthusiak számára, mert ha így cselekedtek, nem vették figyelembe, hogy Krisztus a teljes életükre igényt tart, a hétköznapokra is (CSERHÁTI 2008, 455; 457k).

vagyis még a bálványokba vetett hittel veszik magukhoz ezt a húst – csak ez ad értelmet annak, hogy közösségbe kerülnek az oltárral. Valóban azt látjuk, „hogy aki az áldozati állat húsából evett, azok mindnyájan részesei voltak az oltárnak, vagyis az oltár szentségének”²⁷ Izraelben, de ehhez az kellett, hogy *higgyenek* Izrael Istenében, illetve test szerint Izraelhez tartozzanak. Innen visszatekintve értjük meg igazán azt a tény is, hogy noha a megszólitottak többsége pogány, a 10,1-ben, amikor a pusztai vándorlás kerül szóba, mégis „atyáink”-ről beszél Pál, mert a közös egy Istenbe vetett *hit* által Isten népe folytonossága válik hangsúlyossá! Ezért is lehetnek τύποι (10,6; lásd továbbá 10,11: τυπικῶς), azaz előképei, példái, mintái a korinthusi pogánykeresztényeknek is.²⁸ A közös hit teremti meg ezt a kontinuitást.²⁹ Ezért válik fontossá, hogy a pogányok a démonoknak áldoznak,³⁰ és hogy az ember nem ihat egyszerre az Úr poharából és a démonok poharából, és nem vállalhatják mindkét helyen az asztalközösséget (10,21). Evidens módon itt az asztalközösség (τράπεζα) egy *communicatio in sacrist* jelent,³¹ vagyis éppen arra a helyzetre utal, amikor ezen az étkezésen ugyanolyan lelkülettel vesznek részt, mint az úrvacsorán.³² Tehát itt Pál a bálványimádásba való visszazuhanástól óvja a

²⁷ KÁLVIN 2015, 234. Itt vélhetően a Templomban folyó áldozatra utal Pál (LINDEMANN 2000, 225), és nem a korábban tárgyalt tévelygő zsidók bálványáldozatára (10,6–10), ahogyan Schrage véli (1995, 2:442k).

²⁸ Lásd ehhez a τύπος további előfordulásait: Fil 3,17; 1Thessz 1,7 – ahol Pál maga lesz a példa, akit követnie kell a keresztényeknek. Ezenkívül még a Róm 6,17-ben jelenik meg, de ott egészen más értelemben – a témához bővebben lásd COLLINS 1999, 369k.

²⁹ Ugyanezt a párhuzamot erősíti a „zúgolódni” (γογγύζω) kifejezés is, hiszen a vándorló nép is a „húsos fazekak” után vágódott a pusztában (SCHOTTROFF 2013, 181; vö. továbbá COLLINS 1999, 370). Illetve az a tény is, hogy az ószövetségi eseményeket az apostol nyilván tudatosan keresztényen szókészlettel írja le: βαπτίσεισθαί πνευματικῶν βρώμα, illetve πόμα. LINDEMANN 2000, 220.

³⁰ Itt nem egészen érthető számomra (noha Kálvin is ezt a fordítást támogatja – 2015, 236), hogy miért fordítja a RÚF „ördögök”-nek a δαιμόνιον kifejezést, hiszen ha Pál ördögöket értett volna ezen a helyen, akkor nyilván a σατανᾶς szót használta volna, ahogyan ezt 10 alkalommal teszi a leveleiben (vö. pl. 1Kor 7,5; 2Kor 2,10; 11,14; 12,7). Lásd továbbá CSERHÁTI 2008, 452. Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy ezen a helyen a démonok kifejezés nem semleges jelentésű, hanem egyértelműen negatív hatalmat jelöl.

³¹ HÜBNER 1980–1983, εἶδωλον, 1:939. Ez a fajta közösség az olvasók számára nagyon is ismert lehetett a misztériumvallások világából – lásd COLLINS 1999, 376. Valamint a zsidóság is ilyen értelemben használta a rabbinikus tradícióban az „asztal” kifejezést (lásd BILLERBECK 1954, 3:419k).

³² Mivel az áldozatként bemutatott étel megszentelődött, ezért megjelent benne a szent erő, ami képes volt a szentséget átadni az áldozat bemutatójának, valamint a hozzá köthető csoportnak és/vagy ez az erő átáradt a rituálé tárgyába is. A kultikus étkezéskor kiosztott ennivaló tehát megújulás (a világé, a csoporté) és kinyilatkoztatás volt egyszerre, illetve kifejeződhetett benne a közösségbe való belépés is (vö. PODEMANN SØRENSEN 2016, 460k; 466k). Jól látható, hogy egészen hasonló motívumok jelennek meg az úrvacsorában is, ez pedig egyértelművé teszi, hogy ez a kettő nem férhet meg egymás mellett.

gyülekezet tagjait, ami éppen az erősekre leselkedő veszély, mert „senki sem lehet egy időben Istennel és a bálványokkal is közösségben”.³³ Itt érdemes megjegyeznünk, hogy talán a kizárólagosság lehetett az egyik legnehezebben megtartható kitétele a keresztyénségnek, ezért nem csoda, ha ez hatalmas veszélyt jelentett az egykori pogányok számára.³⁴ Amennyiben itt nem erről a veszélyről lenne szó, akkor hogyan értelmezhető az 1Kor 8,10, amikor arról olvasunk, hogy valaki a bálványtemplom asztalánál ül, de nem ezt tekinti vétségnek Pál,³⁵ hanem ennek az erőtlentre gyakorolt hatását. Mintha csak itt folytatná Pál a megkezdett gondolatot: a lelkiismeret gyengesége miatt az áldozati húst úgy eszi az erőtlén, mint valódi áldozatot, és ezáltal a démonokkal kerül asztalközösségbe. Ez a pogánykeresztyének kísértése, a „hellenista vallásosság szinkretikus monoteizmusának”³⁶ kísértése. Nagyon jónak gondolom Lindemann fordítási javaslatát, aki a 13. versben az *αυθρόπιος*-t, ahogyan a 2,4.13; 4,3-ban, a kísértés forrására vonatkoztatja: „Még nem ért beneteket, csak emberi kísértés, de Isten hűséges és nem hagy titeket erőtlön felül kísérteni...”³⁷ Azért szükséges, hogy elkerüljük a bálványimádást (10,14), mert ugyanolyan lelkiséggel (*κοινωνία* – 10,16), ugyanolyan hittel nem lehet részesedni a bálványok poharából és asztalából, mint az Úrétől (10,21).³⁸

Ez a veszély nem áll fenn, ha a húspiacon³⁹ vásárol valaki, hiszen egyrészt ott nem csak a bálványáldozathoz köthető hús volt kapható,⁴⁰ másrészt, ha onnan is származott, a hús megvétele még nem jelent közösséget a bálványokkal. Mindazonáltal szükségesnek tartja az apostol ide is beépíteni egy

³³ KÁLVIN 2015, 237; vö. továbbá CSERHÁTI 2008, 453; 455.

³⁴ Lásd WALTER 1997, 103k; FREDRIKSEN 2015, 642; 648.

³⁵ Ezt az ellentétet Cserháti S. sem oldja fel magyarázatában, továbbra is a démonok hatalmáról, a démoni erők hatóköréről beszél. Majd ezt azzal támasztja alá, hogy a „bálványimádás veszélye a démoni befolyásban van” (2008, 458k; idézet 458), amely kijelentéssel már egyetérthetünk, de éppen azért, mert benne van a bálvány imádása, tehát aki gyakorolja, még *hittel* teszi azt.

³⁶ WALTER 1997, 103.

³⁷ LINDEMANN 2000, 216; 222.

³⁸ Itt ismét érdemes felfigyelni arra, hogy a kettő közötti analógiát és így a „vagy ez – vagy az” kizárólagosságát tudatosan erősíti fel Pál az úrvacsora szókészletének alkalmazásával a pogány kultuszra (WALTER 1997, 105k; LINDEMANN 2000, 227).

³⁹ Augustus kora óta a húsfogyasztást a népesség nagy tömegei számára is elérhetővé kívánták tenni. Ezt a célt szolgálták a császár által központi helyeken létesített élelmiszer- és húspiacok (ún. *macellum*) – lásd ehhez SCHOTTROFF 2013, 146–149.

⁴⁰ Lindemann D.-A. Koch tanulmányára alapozva (LINDEMANN 2000, 230k). Ugyanitt Lindemann helyesen állapítja meg, hogy Pál tanításában semmilyen szerepet nem játszik, hogy gazdaságilag a korinthusiak megengedhették-e maguknak a hús vásárlását vagy sem; „érvelése éppen cinikusnak lenne nevezhető, ha feltételeznie kellene, hogy a 25. versben részletesen tárgyalt probléma csak a gyülekezet egy kis részét érintené”. LINDEMANN 2000, 231.

védővonalat, a gyülekezet tagjainak nem kell kérdezősködni⁴¹ lelkiismereti okból,⁴² mert minden az Úré (vö. LXX Zsolt 23,1), ez pedig megengedhetővé teszi minden piacon kapható áru elfogyasztását. „Nem az élelmiszerhez kapcsolódik annak kultuszi minősége, hanem az emberhez, aki elfogadja ezt a minőséget.”⁴³ Ha valaki egy pogányhoz akar elmenni vendégségbe,⁴⁴ ugyanez a szabály érvényes, kivéve, ha felvilágosítják, hogy amit fogyaszt, az bálványáldozati hús. Ez vajon miért jelent kivételt? Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az 1Kor 10,28 az egyetlen olyan hely az Újszövetségben, ahol megjelenik az *isteneknek* áldozott állat húására használt görög kifejezés (ιερόθυτος)⁴⁵ – sajnos a RÚF itt nem követi ezt a különbségtételt –, és ezzel a pozitív értékítélet a pogány kultusszal szemben.⁴⁶ Ez két tényt közöl velünk: egyfelől az információt adó személy⁴⁷ számára ez valóban áldozati hús, tehát *hisz* a bálványban;

⁴¹ Kálvin külön felhívja a figyelmünket, hogy az itt szereplő ἀνακρίνω jelentése: pró és kontra érvelés, „az ember elméje váltakozva hol ide, hol oda hajlik” (KÁLVIN 2015, 239).

⁴² A lelkiismeret kérdése különösen fontossá válik ebben a részben. Arra most nincs lehetőség, hogy a fogalmat teljes mélységében tárgyaljuk. Az azonban kijelenthető, hogy a keresztyén irodalomba Pál vezeti be ezt a fogalmat, amint azt a szó statisztikája mutatja. A páli corpuson belül a συνείδησις használatát az 1Kor 8–10 határozza meg. A „cselekvő és megítélő (ön) tudatot jelöli a kifejezés, azt a meggyőződést egy adott dologról, ami megfelel bizonyos normának és ennek megfelelő viselkedésre ösztönzi az embert. A σ. mindeközben egy általános emberi tulajdonság”, amely tévedhet is – LÜDEMANN 1980–1983, συνείδησις, 3:273.

⁴³ SCHOTTROFF 2013, 192. Tegyük hozzá, Pálnak ez a rendelkezése messze többet engedélyez, mint a zsidó gyakorlat, de még az apostoli gyűlés határozatánál is (ApCsel 15,29). Különösen hangsúlyos, hogy a feloldás nem praktikus okokból történik, hanem teológiai megalapozással – lásd zoltárírdézet a 26. versben, továbbá Róm 14,14 (Mk 7,1–19) – LINDEMANN 2000, 230k.

⁴⁴ Jó meglátás Kálvin részéről, hogy az „akartok menni” kiegészítés a 10,27-ben arra utal, hogy az apostol ezt a vendégeskedést igazából nem helyesli (KÁLVIN 2015, 240), de nem is tiltja, hanem a szabad döntésre bízta. A keresztyének ne vonuljanak ki a világból, mert csak ezen kapcsolatok révén juthatott el Jézus hívó szava minél több emberhez (vö. 10,32). Ugyancsak fontos meglátás, hogy az itt leírt eset szókészletében erőteljesen emlékeztet az Ex 34,15-re (LINDEMANN 2000, 232).

⁴⁵ Nem feltétlenül értek egyet L. Schottroff véleményével, aki, miközben ismerteti, hogy a LXX nyelvezetéből veszi át a εἰδωλ- szótöveget, ami egyértelműen a nem zsidó istenségekre vonatkozik zsidó szemszögből, utána így folytatja: „A szó polemikussá csak az ilyen istenekhez és istenekekhez kapcsolódó negatív kijelentésektől válik. Az *eidolothyton* fordítása tehát bálványáldozati húsként egy olyan polémiát fejez ki az idegen istenségek és vallásokkal szemben, ami nem volt célja Pál szóválasztásának” (SCHOTTROFF 2013, 145). Éppen az itt alkalmazott szóválasztás jelzi egyértelműen, hogy ha Pál meg akarta volna adni ezeknek a bálványoknak a tiszteletet, amit Schottroff vélelmez, akkor rendelkezésére állt volna egy olyan kifejezés is, amely pont ezt teszi. Megemlítendő ezen a helyen, hogy néhány fontos szövegvariáns éppen ezért változtat is a kifejezésen, hasonlítva azt a korábbi εἰδωλ- tőhöz (C, D, F, G stb.), de mégis megbízhatóan tanúsított az ιερόθυτος forma (P46, s, A, B, H).

⁴⁶ Vö. CSERHÁTI 2008, 360; részletesen 464.

⁴⁷ Eltérőek a vélemények arról, hogy ki világosítja fel az étkezésen részt vevőt. Vannak, akik ebben a személyben egy „erőtlen testvért” látnak (vö. SCHRAGE 1995, 2:470), mások a ven-

másfelől, ha a keresztyén ennek ellenére eszik belőle, akkor ő maga is elismeri ennek az ételnek a bálványoknak szentelt voltát. Erre csak egyféleképpen reagálhat a Krisztusban hívő: nem fogyaszt a húsból, ezzel tiszteletben tartja az őt felvilágosító hitét, és elkerüli a botránkoztatást is, amit szabadsága okozhat a másik lelkiismeretében, függetlenül attól, hogy ez a másik keresztyén vagy pogány. Vagyis a bálványáldozati hússal élés egyáltalán nem magánügy, annak fogyasztásakor mindenkire tekintettel kell lenni, a görögökre (értsd pogányokra⁴⁸) éppen úgy, mint a zsidókra (lásd 1Kor 1,23), akik vagy fogást keresnek a közösség tagjain, vagy talán érdeklődnek a közösség iránt, és esetleg éppen ez akadályozza meg őket a csatlakozásban.⁴⁹ De mindenekelőtt Isten egyházára kell tekintettel lenni, amelyben nem lehet helye semmiféle versengésnek.

II. Néma bálványok (1Kor 12,2)

A néma bálványoktól⁵⁰ nyilván a pogányok tértek meg az élő Istenhez (1Kor 12,2) – nem véletlen, hogy egészen hasonló megfogalmazással találkozunk az 1Thessz 1,9k-ben, ahol ugyancsak egy pogánykeresztyén közösségről beszélhetünk. Ehhez kapcsolódóan nem gondolom helyesnek *T. Holtz* megállapítását. Szerinte a „néma bálvány” kifejezés azon képek körébe tartozik, amelyet az 1Thessz korai voltából adódóan még nem határozhatott meg valamiféle keresztyén nyelvtörténet, ezért csak olyan emberek számára lehetett érthető,

déglátó házigazdát (WALTER 1997, 100; CSERHÁTI 2008, 474). Miközben bizonyos, hogy a $\tau\iota\varsigma$ egy új beszélgetőpartnert jelöl, nem az ő személye válik lényegessé, hanem az információ, amely kifejezetten összefüggésbe hozza a húst a pogány kultusszal, és az erre adott válasz (LINDEMANN 2000, 233).

⁴⁸ Itt a „görögök” kifejezés, akárcsak az 1Kor 1,22-ben, nem a görög nemzetiségűekre utal, hanem általában a pogányokat kell értenünk alatta (SCHRAGE 1995, 2:474); vagyis az összes embert, aki nem keresztyén és nem zsidó. Ez már csak abból is adódik, hogy Korinthus pogány népességét tekintve nemcsak görögök lakták (szemben Schottroff véleményével: 2013, 194), hanem nagy számban rómaiak és más népesség is, akik nyilván ugyancsak képviselték magukat a közösségben. Megjegyzendő, hogy ez az első alkalom, amikor a zsidókkal és a görögökkel szemben a keresztyén gyülekezet úgy jelenik meg, mint önálló létező – lásd LINDEMANN 2000, 234k.

⁴⁹ Vö. NANOS 2008, 200–202. Jegyezzük meg, hogy a feltűnésmentes, a környezetet megbotránkoztató, frusztráló élet kerülése már az 1Thessz-nak is építőeleme (1Thessz 4,11k). Ugyanakkor Pál a Korinthusi levélben kifejezetten hangsúlyozza, hogy a gyülekezetnek meg kell jelennie missziójával a városban, és nem szabad elzárkóznia a környezetétől (lásd 1Kor 5,9k; vö. továbbá 14,20–25).

⁵⁰ A bálványok némaságának (ἄφωνος) hangsúlyozása már az Ószövetségben is (pl. Ézs 46,5kk; 57,12kk; Zsolt 115,5 stb.) tehetetlenségük kifejezése volt. Amelyik isten nem tud megszólalni, és általa megszólítani, az más egyébre sem képes, az halott – a rabbinikus párhuzamokhoz lásd BILLERBECK 1954, 3:54.

akik legalábbis a zsidó tradícióval tisztában voltak.⁵¹ Inkább gondolhatjuk *A. von Harnack*kal úgy, hogy ebben a kifejezésben Pál igehirdetésének lényege jelenik meg, „itt van előttünk a pogányok felé irányuló missziói prédikáció in nuce”,⁵² tehát a gyülekezet tagjai Pál prédikációjából ismerték azt. Az apostol itt is egykori múltjukkal akarja szembesíteni olvasóit (rendhagyó módon címzettjeire általánosságban az ἔθνος megjelölést használja), akik a múltban akaratuk ellenére vitettek oda a néma bálványokhoz.⁵³ Most azonban szabad akaratukból tartoznak Krisztus testéhez.

Hogyan kell értelmeznünk ennek fényében a 2. és 3. verset? Vajon milyen összefüggés áll fenn a néma bálványokhoz való ellenállhatatlan vonzalom és a 3. versben közölt tények között? Hiszen a 3. vers elején álló „ezért, ezen okból” (διὸ) egyértelműen az előző versre kell vonatkozzon. Vagy elképzelhető, hogy az 1. versre vonatkozik? De akkor mi szerepe van a 2. versnek ebben az összefüggésben? Többféle magyarázat született erre a kérdésre. Az egyik legismertebb, ámde véleményem szerint kevésbé jó irány, a pogánysághoz köthető eksztatikus prófécia összehasonlítását látja ebben, szemben a keresztyénség értelmes kijelentéseivel (lásd prófétálás 1Kor 14) és a „pneumatikus-eksztatikus jelenségek felettébb kétértelmű voltára”⁵⁴ kívánja felhívni a figyelmet. Sokkal elfogadhatóbb annak a hangsúlyozása, hogy egyfajta „uralkodóváltás” következett be az olvasók életében.⁵⁵ Ugyanakkor továbbra is magyarázatra szorul, miért nem elég csupán a bálványokról beszélni, miért olyan fontos hangsúlyozni a bálványok némaságát egy olyan szövegrész elején, amely utána alapvetően a szóbeli megnyilvánulások formáit tárgyalja a gyülekezeten belül. Egyrésztől érezhetünk benne némi iróniát: a néma bálvá-

⁵¹ HOLTZ 2002, 413. Ezzel teljesen ellentétes álláspontot képvisel Cserhádi S., amikor noha az 1Kor 8,4 kapcsán, de azt hangsúlyozza, hogy Pál és őt követve mi sem léphetünk az ószövetségi és késő zsidó missziói igehirdetések nyomdokaiba, „amely gyakran a gúny eszköztől sem visszariadva leplezi le a bálványok mesterkéltségét és ebből következő tehetetlenségét...” (CSERHÁTI 2008, 370). Szerintem Pál igehirdetésének egyik alapeleme volt rámutatni ezen hatalmak trónfosztására, és nem gondolom, hogy túlságosan finomkodott volna a bálványokat illetően.

⁵² HARNACK 1924, 117; J. Dunn is felhívja a figyelmünket rá, hogy Pál gyakorta utal vissza arra a pontra, amikor olvasói élete gyökeresen megváltozott. Ez érvelése részét képezi – lásd DUNN 1998, 324–326.

⁵³ LINDEMANN 2000, 264; L. Schottroff úgy véli, hogy ebben a kifejezésben az a társadalmi és politikai nyomás jelenik meg, ami a város lakóira kényszerítette a kultuszi alkalmakon való részvételt (SCHOTTROFF 2013, 241).

⁵⁴ SCHRAGE 1995, 3:119, de már CONZELMANN 1969, 242k; DUNN 1998, 595; továbbá WENDLAND 1998, 105.

⁵⁵ Az „eksztatikus kontra értelmes kijelentés” álláspont bemutatásához lásd DAUTZENBERG 1975, 143k; az „egykor és most” kontrasztjához lásd DAUTZENBERG 1975, 145; továbbá LINDEMANN 2000, 264.

nyokkal szemben egy olyan közösség áll, akik bővelkednek a szóbeli kijelentésekben (prófétálás, tanítás, nyelveken szólás). Másrészt azt láthatjuk, hogy az első három versben Pál arra a tényre irányítja rá a figyelmet, miszerint a Lélek által szólni teljesen egyértelmű kijelentést jelent. Nyilván ezt sokkal élesebben tárja elének a „Jézus átkozott” és a „Jézus Úr” kettőssége, mint ahogyan a valóságban ez megtörténhetik.⁵⁶ Vagyis Pál ebben a nehezen értelmezhető 3. versben egy olyan minősített esetre hívja fel olvasói figyelmét, amikor két prófécia ellentmond egymásnak. Az apostol egyértelművé teszi: mindkettő nem származhat ugyanabból a forrásból, a Lélektől.⁵⁷ És miért fontos ebben az összefüggésben, hogy némák a bálványok? Vélhetőleg azért, mert éppen ez az ismertetőjegyük támasztja alá Pál érvelését. Aminthogy az átok nem származhat a Lélektől, úgy a bálványoktól sem, hiszen ők némák. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy aki néma, kijelentést adjon, ez önellentmondás lenne. Némaságuk egyben ismét jelzi az olvasó számára, nem valódi isteni létezőkről van szó (vö. 1Kor 8,4.6). Jézus megátkozása tehát egy lehetetlen lehetőség, vagy szimplán emberi gonoszság. Vagyis ez az első három vers arra hívja fel az olvasók figyelmét a 12. fejezet elején, és ebben válik fontossá a bálványok némasága, hogy ne féljenek megvizsgálni és elvetni a hamis próféciát, mivel annak forrásától sem kell tartaniuk. Az élő Istentől származó igaz prófécia nem kerülhet ellentmondásba saját magával.

Végezetül vegyük nagyító alá Pálnak azt a kijelentését, amivel zárja az 1Kor 12–14 tanítását, a 14,37–40-et.⁵⁸ Nem kérdés, hogy a Pál által leírtak az Úr szavai, hiszen ezért nem vitathatóak kijelentései, és nyilván ezért áll bátran szavainak megvizsgálása⁵⁹ elé. Szavának vizsgálói csak a próféták, illetve a lé-

⁵⁶ Pál itt *ad hoc* alkotta meg a „Jézus Úr” kijelentés ellentétét, a sokkoló kontraszt kedvéért – SCHRAGE 1995, 3:116. Később az 1Kor 16,22-ben szintén ezt a kifejezést használja, de itt az engedelmeskedni nem akaró gyülekezeti tagokra alkalmazva azt. Érvként hozható fel továbbá W. Schrage véleménye mellett, hogy az apostol a Gal 1,8.9 és a Róm 9,3-ban is alkalmazza ezt a kifejezést, más újszövetségi szerzőnél viszont nem találkozunk azzal. Másként véli J. Dunn. Szerinte itt a próféták igaz/hamis voltának kerymatikus kritériuma áll előttünk, mivel feltehetően a „Jézus Úr” volt a hellenista keresztyénség legalapvetőbb hittvallása (DUNN 1978, 189k). A kijelentés hitvallásjellege egyébként nem megkérdőjelezhető, lásd PETERSEN 2006, 282.

⁵⁷ Ezt az egyértelmű tény Kálvin kiegészíti még egy gondolattal: „ha a hitetlenek olykor szépen és ragyogóan értekeznek Krisztusról, Isten Szentleke által tennék ezt? Válaszok: ami a hatását illeti, kétségtelenül igen, de más az újjászületés ajándéka és más a pusztá értelem ajándéka, amely Júdásban is megvolt, amikor az evangéliumot hirdette.” KÁLVIN 2015, 276.

⁵⁸ Találkozunk olyan véleménnyel, amely a szöveg radikalitása, agresszív hangvétele miatt az ezt megelőző, nőkről szóló tanítással együtt, tehát a teljes 14,34–38-at betoldásnak, egy későbbi vita lecsapódásának tekinti – SCHOTTROFF 2013, 280–285. Jegyezzük meg, hogy noha egészen más okból, a „szabályszerűen felépített gyülekezet”, a rendezetten működő egyház okán, Kálvin is egyben tárgyalja ezt a szakaszt (KÁLVIN 2015, 323–327; idézet 323).

⁵⁹ Az itt szereplő ἐπιγνώσκω jelentése: pontosan, teljesen megismerni, újra fel(meg)ismerni,

lektől megragadottak lehetnek. Érdekes azonban az ehhez kapcsolódó igazolása a kijelentésnek: ha valaki valóban a Lélektől ihletett,⁶⁰ az látni fogja ezt („tudja meg”), ha tehát valaki ezt megkérdőjelezi, az egyben el is árulja magát, hogy nem a Lélektől ihletett, tehát „ne ismertessék el” (14,38⁶¹). Vagyis itt egy egészen hasonló érveléssel találkozunk, mint a 12,1–3-ban, amikor Pál a bálványokról szól: Egymásnak ellentmondó kijelentések nem származhatnak ugyanabból a forrásból. Ez egy lehetetlen lehetőség.

Összegzőképpen elmondható, hogy Pál a bálványok hatalmát alapvetően a hit és tudás viszonyának tisztázására használja ellenpontként. Miközben az alapkérdés a bálványoknak bemutatott áldozat húsának fogyasztása (1Kor 8,4), aközben Pál a probléma gyökerére, a tudásra, ismeretre mutat rá. Ennek a tudásnak a lényege abban áll, hogy vannak ugyan emberfeletti hatalmak, de ezektől Krisztus megszabadította a benne hívőket. A kisiklást az okozhatja, ha az ember hite inog meg. Ezen a ponton válik fontossá a tudás kérdése: a hit nem váltható ki tudással. A hit társa a gyülekezetben nem a tudás, hanem a szeretet kell legyen. Noha minden gyülekezeti tag rendelkezik ismerettel, nem mindenki áll azonos szinten ebben a kérdésben. Éppen ezért a tudás önmagában konfliktusokhoz vezethet, legyen szó a bálványáldozati hús evéséről vagy éppen a prófétálásról. Önmagában a bálványok hatalomvesztettségéről szóló tudás nem ér semmit, ha nem társul hozzá a megingathatatlan hit Krisztusban. Ha a bálványokba vetett hit ismét megjelenik az egykori pogányok életében, az iszonyú pusztításra képes és nem csak a gyülekezetben. A bálványok tehát a hit próbái és nem a tudásé.

elismerni (lásd HACKENBERG 1980–1983, ἐπιγινώσκω, 2:61). Noha ebben az esetben Kálvin éppen azt hangsúlyozza, hogy Pál nem azt parancsolja, hogy vizsgálják meg a szavait (2015, 325), véleményem szerint az (engedelmes) elismerés sem lehetséges enélkül. Megjegyzendő, hogy Kálvin maga is ebben az értelemben beszél az elfogadásról még ugyanitt alig lejjebb, amikor azt hangsúlyozza, hogy benne van a megítélés momentuma is, mivel a „lelki ember mindent megítél” (1Kor 2,15).

⁶⁰ Nem feltétlenül gondolom igaznak, hogy itt Pál az ellenfelek érvelését elevenítené fel (MÜLLER 1975, 30), ha csak a logikus érvelés szabályait vesszük alapul, akkor is teljesen érthető a szöveg felépítése.

⁶¹ Kálvin itt egy sokkal enyhébb fordítást alkalmaz: „aki nem akarja tudni, ne tudja” – „Pál megengedheti ezt, mert meg volt győződve, hogy Istentől kapta a kijelentését, és ezt a korinthusiaknak is tudniuk kellett...” (KÁLVIN 2015, 325; 326).

Bibliográfia

- ◆ BALÁZS K.: *Újszövetségi szómutató szótár*, Budapest, Logos Kiadó, 1998.
- ◆ BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1954².
- ◆ COLLINS, R. F.: *First Corinthians*, Minnesota, The Liturgical Press, Collegeville, 1999.
- ◆ CONZELMANN, H.: *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- ◆ CSERHÁTI S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2008.
- ◆ DAUTZENBERG, G.: *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1975.
- ◆ DUNN, J. D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan–Cambridge, Eerdmans Publishing Company–Grand Rapids, 1998.
- ◆ DUNN, J. D. G.: Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity, in *New Testament Studies* 24 (1978), 175–198.
- ◆ FREDRIKSEN, P.: Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel, in *New Testament Studies* 56 (2010), 232–252.
- ◆ FREDRIKSEN, P.: Why Should a „Law-Free” Mission Mean a „Law-Free” Apostle?, in *Journal of Biblical Literature* 134 (2015), 637–650.
- ◆ HACKENBERG, W.: ἐπιγινώσκω, in Blaz, H.–Schneikder, G. (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3.*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1980–1983, 2:61–62
- ◆ HARNACK, A. VON: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Wiesbaden, VMA-Verlag, 1924⁴.
- ◆ HOLTZ, T.: Thessalonichbriefe, in *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002), 412–421.
- ◆ HÜBNER, H.: εἰδωλόν, in Blaz, H.–Schneikder, G. (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3.*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1980–1983, 1:936–941.
- ◆ KÁLVIN J.: *Az első Korinthusi levél magyarázata*, Budapest Kálvin Kiadó, 2015.
- ◆ KÄSEMANN, E.: *An die Römer*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1974.
- ◆ LINDEMANN, A.: *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- ◆ LÜDEMANN, G.: συνείδησις, in Blaz, H.–Schneikder, G. (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3.*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1980–1983, 3:721–725.

- ◆ MÜLLER, U. B.: *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus–Gerd Mohr, 1975.
- ◆ NANOS, M. D.: The Polytheist Identity of the „Weak” and Paul’s Strategy to „Gain” Them: A New Reading of 1 Corinthians 8:1–11:1, in Porter, S. E. (ed.): *Paul: Jew, Greek, and Romans*, Leiden, Brill, 2008, 179–210.
- ◆ NIEBUHR, K.-W.: Paulusbrieftsammlung, in Niebuhr, in K.-W. (ed.), *Grund-information Neues Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 196–293.
- ◆ PECSUK O.: *Pál és a Rómaiak*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- ◆ PETERSEN, E.: *Der erste Brief an die Korinther*, Würzburg, Echter Verlag, 2006.
- ◆ PODEMANN SØRENSEN, J.: The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity, in *Early Christianity* 4 (2016), 447–467.
- ◆ SCHNELLE, U.: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011⁷.
- ◆ SCHOTTROFF, L.: *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.
- ◆ SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther (2–3)*, Zürich–Neukirchen Benzinger–Neukirchener, 1995/1999.
- ◆ STRECKER, G.–SCHNELLE, U.: *Neuer Wettstein II/1.*, Berlin–New York, De Gruyter, 1996.
- ◆ WALTER, N.: Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, in Walter, N.: *Preparatio Evangelica*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 95–117.
- ◆ WENDLAND, H.-D.: *Die Briefe an die Korinther*, in *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- ◆ ZMIJEWSKI, J.: ἀσθενής, in Blaz, H.–Schneikder, G. (eds.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1–3.*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1980–1983, 1:408–413.

Melius Juhász Péter saját kezű ajánlásai

Debrecen meghatározó lelkészétől, Melius Juhász Pétertől (1536?–1572) számos nyomtatott munkát találunk a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárában. Ám Debrecenben nem őrzik egyetlen kéziratát sem, de még a jelenlegi országhatárok között is alig akad tőle autográf levél vagy könyves bejegyzés.¹ A címlapra vagy előzéklapra felírt néhány sornyi donációs bejegyzések elsőrangú forrásai az egyház-, az irodalom- és a művelődéstörténetnek, azok hátterének megismerése hozzájárulhat Melius kapcsolati hálójának feltérképezéséhez. Az alábbiakban áttekintjük a korábban feltárt könyves adatokat, valamint bemutatunk két újonnan felfedezett emléket is.

A kutatást nehezítette, hogy Melius legendásan nehezen kibogozható kézírásának megfejtéséhez csak kevés minta állt a rendelkezésünkre, s többnyire gyenge minőségű felvételek alapján dolgozhattunk.² A megszerzett fotókat (az őrző intézmények jóváhagyásával) a fogyatékoságaik ellenére is fontosnak tartottuk illusztrációként közölni.

Unitáriusellenes iratok Genfben

Nagy Barna először 1966-ban adott hírt egy unikális Melius-műről, amelyet a Musée historique de la Réformation (Genève) gyűjteményében őriznek:

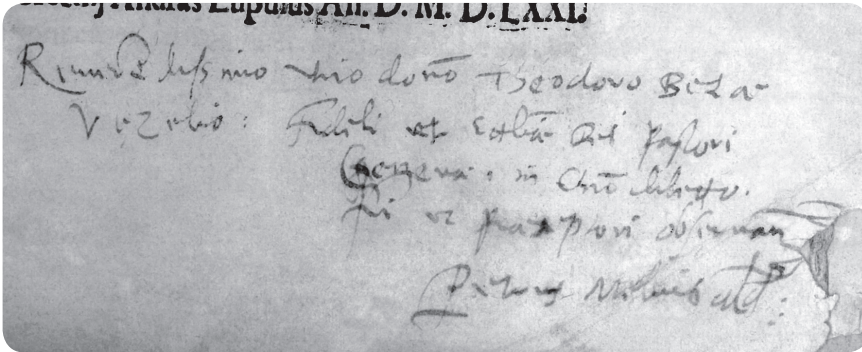
Jelzete: Qd 18

Coll. 2. MELIUS JUHÁSZ Péter, [1] *Institutio vera de praecipuis fidei articulis...* [2] (*Propositiones sumtae ex verbo Dei et additae institutionibus principi Transylvaniae dedicatis, disputandae contra Helto Francisco Blandratanorum anathemata, Tordae 21. die Octobris anno Domini 1571.*), Debrecen, Komlós András, 1571, 4^o. – RMNY 300.

¹ A Melith család tagjainak címzett két magyar nyelvű levelét a Magyar Nemzeti Levéltárban (korábban: MOL) őrzik. Lásd NAGY 1967, 289.

² A bejegyzések olvasatához nyújtott segítségért dr. Szabadi Istvánnak és dr. Fekete Csabának tartozom köszönettel.

Dedicatio: „Reverendissimo viro do(mi)no Theodoro Bezae Vezelio: Fide-
li Eccl(es)iae Dei Pastori Geneuae, in Chr(ist)o dilecto fr(atr)i ac praeceptor
obseruan(dissimo) Petrus Melius m. p.” (a címlapon)



*Melius ajánlása az Institutio vera de praecipuis fidei articulis... címlapján*³

A kolligátum második darabjaként bekötött, részben a 20. századig felvátatlan mű címlapján olvashatjuk a szerző Bezának szóló dedikációját. Beza és Melius levelezésben álltak, a magyar lelkész három, papírhiány miatt kiadatlanul heverő művét is elküldte hozzá Genfbe, hogy ott jelentessék meg őket.⁴

Az *Institutio vera de praecipuis fidei articulis...* főként a református teológia egyik alaptételét, a Szentháromság-tant védelmezi. Tartalmát tekintve szorosan kapcsolódik Melius 1570–1571 táján folytatott vitáihoz, a csengeri, a miskolci és a nyírbátori zsinatokra kiadott iratokhoz és a *Csengeri Hitvallás*-hoz. A fejedelmváltás idején, amikor az unitárius János Zsigmond helyét a katolikus somlyai Báthori István foglalta el, Melius elérkezettnek látta az időt, hogy végső csapást mérjen a Szentháromság-tagadókra, s az új uralkodónak ajánlotta munkáját. További érdekesség, hogy az 1571 októberében rendezett tordai hitvitáról, amelyre a nyomtatvány második része született, más forrás nem tanúskodik. Ebben több meghatározó unitárius teológus: Heltai Gáspár, Dávid Ferenc és Giorgio Blandrata tanításait cáfolta.

Nagy Barna hiába tett javaslatot az egyetlen példányban fennmaradt, mindössze 14 számozatlan levélből álló mű hasonmás kiadására.⁵ Tegyük hozzá, hogy ma már latin–magyar bilingvis szöveggel volna érdemes megjelentetni.

³ A Melius bejegyzését megörökítő képért Marianne Tsioli asszonynak tartozom köszönettel.

⁴ NAGY 1966, 366–376; NAGY 1967, 274–278.

⁵ NAGY 1966, 376.

Josias Simler munkája Győrben

Vásárhelyi Judit 1980-ban, a győri Székesegyházi Könyvtár possessorait kutatva talált rá egy addig ismeretlen kötetre, amely az erdélyi fejedelmi rezidenciából Náprágyi Demeter (1564–1619) gyulafehévári püspök útján, 1600-ban vándorolt Magyarországra.⁶ Mindeddig elkerülte az egyháztörténeészek figyelmét, pedig sokat elárul a debreceni prédikátor kapcsolatairól. Leírása:

Jelzete: XIX. c. 27.

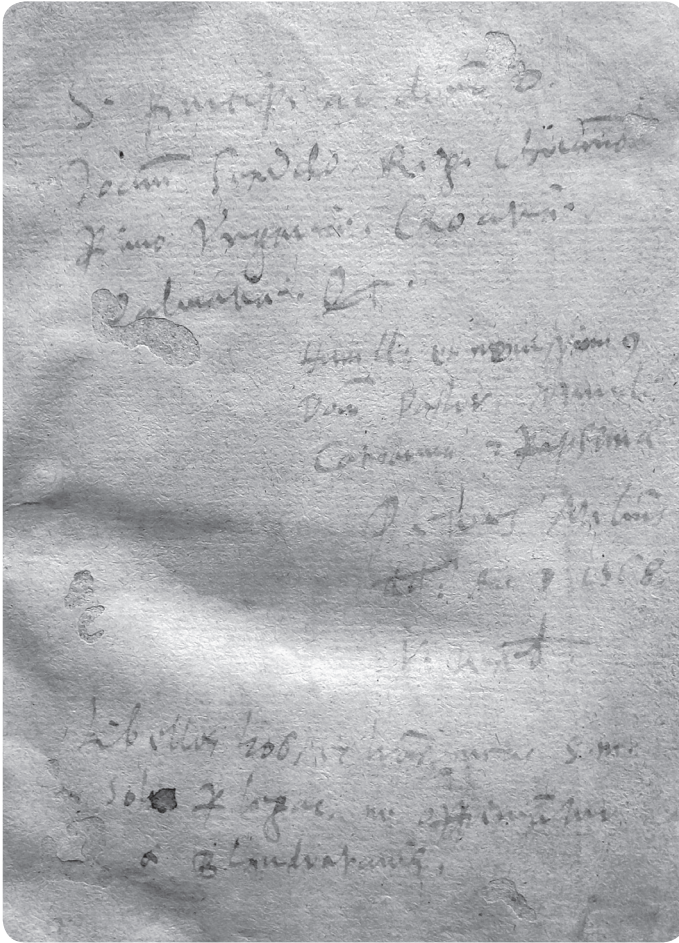
SIMLER, Josias, *De aeterno Dei filio domino et servatore nostro Iesu Christo, et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos, et Pneumatomachos, libri quatuor*, Zürich, Christoph Froschauer, 1568, 8°.

Dedicatio: S(erenissimi) Principi ac d(omi)no D(omino) Joan(n)i Secundo, regi Chr(isti)ano (primo?) Vngariae, Croatiae, Dalmatiae etc. (Humilissimus et novissimus?) [...] pastor Petrus Melius d(ono) d(edit) a(nn)o D(omini) 1568. V. Dece(m)b(ris). Libellos hos et litteras meas S(ua) M(aiestas) solus p(er)legat, ne opprimatur a' Blandratanis. (az előzéklapon)

A *De aeterno Dei filio...* a közép-európai reformátusok megsegítésére született, akik az 1560-as években komoly harcot folytattak a terjeszkedő antitrinitáriusokkal. Az előzéklapon olvasható bejegyzés szerint Melius Josias Simler (1530–1576) zürichi reformátor (Bullinger tanítványa és veje) 1568-ban kiadott munkáját küldte János Zsigmondnak, akit a mű olvasására való biztatással igyekezett megóvni a „blandratisták” tanaitól. Egy évvel korábban, az 1567. évi debreceni zsinat latin nyelvű lelkészi hitvallását is a fejedelemnek ajánlotta a szerkesztő Melius, útmutatással szolgálva, hogy a jó uralkodónak hogyan kell eljárnia az eretnekekkel szemben.⁷

⁶ P. VÁSÁRHELYI 1980, 231.

⁷ *Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecii [!] celebratam 24, 25 et 26 Februa. anno D. 1567 convocatorum*. Debrecen, Török Mihály, 1567, [40] fol., 4°. – RMNY 228. Meg kell jegyezni, hogy János Zsigmond halála után hasonló szándékkal ajánlotta a kevesebb mint egy héttel korábban a gyulafehévári országgyűlésen fejedelemmé választott somlyai Báthori Istvánnak (és bátyjának, Kristófnak) az *Institutio vera de praecipuis fidei articulis...* című munkáját 1571 júniusának első napján. (Lásd NAGY 1966, 367–368.) Az uralkodókat illető intézés és tanítás sem hiányzott tehát Melius eszköztárából, amely a következő század legjelentősebb kálvinista udvari prédikátorainak (Geleji Katona István, Medgyesi Pál, Tofeus Mihály, Nagyar József) működésében teljesedett ki igazán.



Melius elhalványult ajánlása Josias Simler művének előzéklapján⁸

Simler és Bullinger is terjedelmes előszót írt a kötethez, mindkettőt 1568 augusztusában keltezték, a kötet szeptember elején látott napvilágot.⁹ Alig három hónappal később, 1568. december 5-én Melius már Debrecenben írta ajánló sorait az említett példányba, s küldte tovább Erdélybe, a fejedelemnek. Mindez jól mutatja, milyen élénk kapcsolat létezett ekkoriban a helvét és a hazai reformátorok között, a magyarok szinte naprakészen értesülhettek a legújabb fejleményekről, és hozzájuthattak a nyugat-európai kiadványokhoz.

⁸ A fotóért Kiss Tamás igazgató úrnak tartozom köszönettel (Győri Egyházmegyei Kincstár és Könyvtár).

⁹ DÁN 1977, 226.

Melius és a második előszót jegyző Simler 1568 végén még bíz(hat)ott abban, hogy a fejedelem mellettük áll, s az egyre jobban elmérgesedő hitviták végül a reformátusok győzelmével végződnek.¹⁰ János Zsigmond azonban hamarosan maga is unitáriussá lett (Balázs Mihály érvelése szerint a legkorábban 1569-ben).¹¹ Ahogyan korábban láthattuk, Melius ezek után reménykedve fordult az új (katolikus) fejedelemhez, Báthori István pedig a saját céljai érdekében ideig-óráig valóban kedvezhetett a reformátusoknak. Megnehezítette például az antitrinitáriusok nyomdához jutását, ami a késhegyre menő teológiai viták időszakában komoly hátrányt jelenthetett.¹²

A kötet feltehetően az egykori wittenbergi diáktárs, Christoph Thretius (Krzysztof Trecius/Trecy, 1530–1591) református lelkész, krakkói rektor közvetítésével jutott Magyarországra, aki maga is komoly harcot vívott a lengyelországi Szentháromság-tagadókkal. Meliusnak helvét reformátorokkal folytatott levelezése (például Bullingerrel és Bezával) részben az ő közvetítésével zajlott.¹³ A lengyel lelkész Simler kérésére 1569 második felében Magyarországra is ellátogatott, hogy a *De aeterno Dei filio...* című munkáját terjessze, s részt vett az akkor ülésező váradi zsinaton is.¹⁴ 1571 tavaszán ugyancsak Thretius közvetített Dudith András és Melius között egy nyomdai kézirat ügyében. Simler művének hazai elterjedtségére jellemző, hogy Thelegdi Miklós, Szikszai Fabricius Balázs és Varsányi Gorsa Mihály a megjelenést követő néhány éven belül hozzájutott.¹⁵

Végül érdemes megemlíteni, hogy Győrben őriznek még egy további kötetet, amely Meliushoz köthető.¹⁶ Korábban Jenei Ferenc adott röviden hírt Beza egy munkájáról, melyet Félegyházi Tamás küldött a debreceni prédikátornak, s amelyet ma is a korabeli német típusú reneszánsz bőrkötése véd. Az első kötéstábla középmezőjében látható, Justitiát formázó lemezről nyomott képet a „P(etrus) M(elius) 1566” supralibros foglalja keretbe, vagyis Félegyházi még Wittenbergből küldhette a példányt.¹⁷ A kötet leírása:

¹⁰ A zürichiek „jó reményeket fűznek a magyarországi főurak és főleg II. János magyar király befolyásához, kik bizonyára rajta lesznek, hogy a bajokat csírájukban elnyomják”. Lásd RÁTH 1896, 287.

¹¹ BALÁZS 2008, 84–89.

¹² BALÁZS 1996, 29–30.

¹³ Melius 1569 áprilisában például az „antitrinitáriusokkal folytatott harc tetőfokán” fordult Bullingerhez azzal, hogy három munkáját kiadassa Zürichben. Majd az olvashatatlanságuk miatt visszautasított kéziratokat Bezához küldte, Genfben. Lásd ZSINDELY 1967, 79–83.

¹⁴ Melius újabb munkáit akarta kiadatni Dudithcsal, majd azok visszautasítása miatt helyrehozhatatlanul megromlott a kapcsolatuk. Lásd KATHONA 1967, 180–181; ZOVÁNYI 1977, 29.

¹⁵ Lásd ZSINDELY 1967, 85.

¹⁶ JENEI 1935, 199.

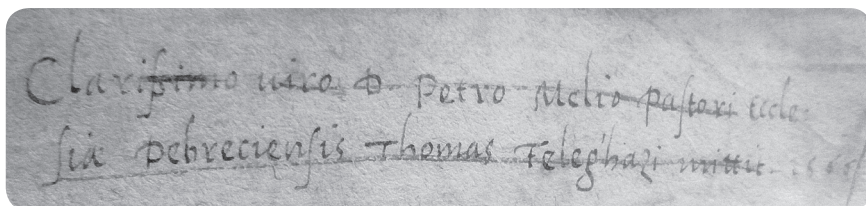
¹⁷ Félegyházi Tamás 1564 januárjától tanult a reformáció egyetemén, az első, magyarországi rektorkodásáról tanúskodó adat 1567-ből származik. Lásd SZÖGI 2011, 3155.

Jelzete: XIX. b. 24.

Théodore DE BÈZE: *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii faraginem, et novorum Academicorum sectam.* [Genf], Robertus Stephanus, 1554, 8^o.

Dedicatio: Clarissimo viro D(omino) Petro Melio pastori ecclesiae Debreciensis Thomas Feleg'hazi mittit 1566 (az előzéklapon)

Possessor: Demetrii Napragi Ep(isco)pi Transsylvanien(sis) (a címlapon)



*Félegyházi saját kezű ajánlása az előzéklapon*¹⁸

Kádas Miklós úgy vélte, hogy az alig egy évvel korábban beszerzett Beza-kötet hatással lehetett a debreceni zsinat (1567) nyomán kiadott törvénykönyvet szerkesztő Meliusra, „olvasása bizonyára erősíthette őt a hatósági karhatalommal folytatandó eretneküldözés helyessége felőli meggyőződésében”.¹⁹

A debreceni zsinat iratai Augsburgban

Az augsburgi Staats- und Stadtbibliothekban őrzik az 1567. évi debreceni zsinat latin nyelvű lelkészi hitvallását az ugyanakkor született *Articuli maiores* néven ismert egyházi törvénykönyvvel egybekötve. A kolligátum digitalizált változata a világhálón elérhető.²⁰ Ha egykor létezett is a mai egyszerű, feltehetően csak a közelmúltban ráragasztott kartonborításnál tartósabb kötése, mára elveszett, az újrakötésnél körbevágott margóból eltűnt egy szélesebb darab is. A veszteség nagyságát akkor mérhetjük fel igazán, ha elolvassuk a címlapra írott adományozó csonka bejegyzést (lásd később), mely szerint a kötetet Zsámboky János (1531–1584) császári történetírónak küldte Bécsbe egy bizonyos Péter, valamikor a nyomtatványok megjelenése (1567) után. Bár a vezetéknevet és a dátumot olvashatatlaná tette a könyvkötő, az ajánlást jegyző személy nagy valószínűséggel azonos lehetett a kiadványok szerkesztőjével és szerzőjével, Melius Juhász Péterrel. Az ajándékozásra a halála előtt,

¹⁸ A fotóért Kiss Tamás igazgató úrnak tartozom köszönettel (Győri Egyházmegyei Kincstár és Könyvtár).

¹⁹ KÁDAS 1967, 426.

²⁰ <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11225958.html> (2017. március 1.).

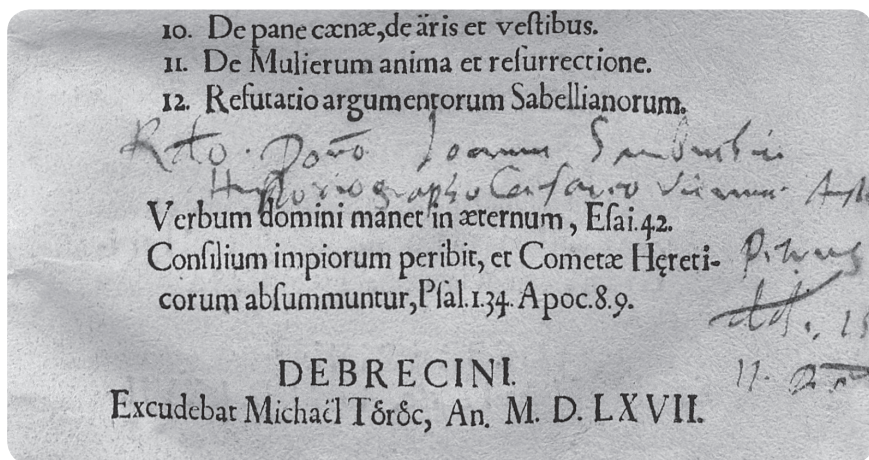
1572 előtt kerülhetett sor, tehát egy ötéves intervallumban történhetett a donáció. Az augsburgi kötet részletes leírása:

Jelzete: SuStBA 4 Th H 709

Coll. 1. [MELIUS JUHÁSZ Péter], *Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecii* [!] *celebratam 24, 25 et 26 Februa. anno D. 1567 convocatorum*. Debrecen, Török Mihály, 1567, [40] fol., 4°. – RMNY 228.

Dedicatio: R(everen)do D(omi)no Joanni Sambuchi Historiographo Caesareo Viennae Austr(iae) Petrus (...) d(ono) d(edit) 15(..) 11 Die (...). (a címlapon)

Coll. 2. *Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi, ad conservandam politiam ecclesiasticam et formandam vitam Christianam in omnibus ordinibus necessariam*. Debrecen, Török Mihály, 1567, [34] fol., 4°. – RMNY 226.



A *Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecii...* címlapjának részlete²¹

Felmerül a kérdés, hogy hogyan kerülhetett kapcsolatba a század két meghatározó humanista műveltségű értelmiségije, a katolikus Zsámboky János és a református Melius Juhász Péter? Zsámboky biográfiája kellően dokumentált, Meliusé kevésbé. Olyannyira, hogy Botta István korábban Somogyi Péter vágsellyei tanító naplójával igyekezett kipótolni az életrajzát, ám eredményei többségét ma már tévesnek tekinti a szaktudomány.²² Külföldi tanulmányaik során elkerülték egymást: amikor Melius Wittenbergben tartózkodott (1556–1558?), Zsámboky Itáliában képezte magát az orvostudományban, majd a bécsi császári könyvtárat rendezte. Zsámboky 1564-ben

²¹ http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11225958_00003.html (2017. március 1.).

²² Lásd BOTTA 1978; SZABÓ 2007, 368–369.

telepedett le Bécsben, a következő évben I. Miksa (1564–1575) kinevezte udvari történetírójának, Melius ekkor már jó néhány éve debreceni lelkészként szolgált.²³ A Zsámboky által gondozott Bonfini-kiadás 1568-ban jelent meg, amelyet kiegészített az 1560-ig történt eseményekkel. Ha korábban nem is, e kiadás révén Melius bizonyára felfigyelt a tudós „császári történetíró”-ra, a bejegyzésében is így szólította meg őt. Zsámboky ugyanebben az időben kezdett foglalkozni Dioszkoridész Pedakiosz *De materia medica* című munkája görög szövegének kiadásával is, amely csak a halála után jelenhetett meg.²⁴ A botanikai érdeklődés lehet egy további kapcsolódási pont: Szabó T. Attila Melius *Herbarium*ának legalapvetőbb forrásai közé számolta Dioszkoridész munkáját.²⁵

Zsámboky rendkívül értékes tudóskönyvtárának lajstromából hiányzik az augsburgi gyűjteményes kötet, talán meg sem érkezett Bécsbe, vagy a vékony füzet elkerülte az összeírást végző császári könyvtáros, Hugo Blotius figyelmét. Viskolcz Noémi a közelmúltban megjelent alapos tanulmányában sem említi a művet.²⁶ A köteten nem szerepel a „Hofbibliothek” tulajdonosi jegye, és más bejegyzés vagy pecsét sem árul el többet arról, hogyan jutott végül Németországba. Mivel az Österreichische Nationalbibliothekban megtalálható a debreceni zsinati lelkészi hitvallás egy másik példánya is, akár duplumként is eladhatták, vagy átadhatták az augsburgi Staats- und Stadtbibliotheknak.²⁷

Az udvari történetíró könyvjegyzékén szerepel Melius egy másik műve, a kolosséiakhoz írott páli levelet magyarázó prédikációk kiadása is 1561-ből (480. tétel).²⁸ A kis példányszámban megjelent, magyar nyelvű református beszédgyűjtemény aligha kerülhetett más úton Bécsbe, mint a szerző ajánlékaként.

Végül meg kell jegyezni, hogy mindketten leveleztek Dudith Andrással (1533–1589). Dudith a 16. századi humanisták egyik legeredetibb alakja volt, elismert filológus és bibliofil könyvgyűjtő. Katolikus püspökként részt vett a tridenti zsinaton, ahol a reformok szükségessége mellett érvelt, támogatva például a hívek két szín alatti áldozását. Majd hamarosan kilépett a klérusból, és II. Miksa diplomatájaként élt Lengyelországban, egy ideig az antitrinitárius eszmékkel is szimpatizált.²⁹ Meliusszal a korábban említett könyvkiadási ügy miatt kölcsönösen halálra sértették egymást. Ám még ez előtt, talán a

²³ SZÖGI 2011, 2781, 2962; BÁRCZI–SZÉPHELYI 2012, 240–246.

²⁴ SCHULTHEISZ 1985, 177.

²⁵ MELIUS JUHÁSZ 1979, 12–16.

²⁶ VISKOLCZ 2016, 404–444.

²⁷ Digitalizált formában: http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ180618200 (2017. március 5.).

²⁸ ÖTVÖS–MONOK 1992, 176; RMNY 171.

²⁹ SZCZUCKI 2006, 433–448.

kéziratokkal együtt juthatott el (Thretiuson keresztül?) Lengyelországba Meliusnak az a két harcosan kálvinista kiadványa, amelyek Dudith jegyzékén bukkannak fel.³⁰ Egykor talán ezeket dedikálta is a humanistának, ám eddig nem akadtunk a nyomukra.

A *Brevis confessio pastorum...* további külföldi példányai közül a Varsói Egyetem Könyvtárából rendelt fotómásolat arról tanúskodik, hogy egykor katolikus tulajdonban lehetett, talán egy rendház könyvtárában, ugyanis az ottani könyvekben fordulnak elő rendszeresen az „eretnek” tartalomra utaló figyelmeztető bejegyzések.³¹ Az Österreichische Nationalbibliothekban őrzött példány nem tartalmaz ajánlást vagy provenienciára utaló kéziratos bejegyzéseket.³² A szebeni Brukenthal Könyvtárban (Biblioteca Brukenthal) őrzött példány címlapjának alsó néhány centiméterét egy korábbi tulajdonos bejegyzésével együtt vághatták le egykor.³³ A brassói nemzeti levéltár példánya Valentin Altzner könyvtárából került a brassói evangélikus gimnáziumba 1693-ban, ennél korábbi provenienciára utaló jel nem található benne.³⁴

Dávid Ferenc vitairata Västeråsban

A Dudith András könyvtárának jegyzékét kiadó Jankovics Józseftől és Monok Istvántól értesülhetünk arról, hogy a humanista egykor Meliustól is hozzájutott könyvekhez.³⁵ Az *Adattár* sorozat 12/3. kötetének második appendixében közölt Bussow-féle listán meg is találjuk a Melius által szerkesztett *Brevis confessio pastorum...* című hitvallást.³⁶ Két másik kötetet is a humanista gyűjteményéhez kapcsoltak, amelyeket ma a svédországi *Västerås Stadsbibliotek*ben őriznek, s amelyek a 2017-ben 700 éves múltra visszatekinthető *Stiftsbiblioteket* könyvei közé tartoznak. Közülük az első, liturgikus pergamenkódex lapjába kötött tétel leírása:

³⁰ A *Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecij(!) celebratam...* (RMNY 228) és *Az egez Szent Irasbol valo igaz tudoman...* (RMNY 279). Lásd JANKOVICH–MONOK 1993, 151.

³¹ Lelőhelye: Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, jelzete: Sd. 604.1013. A címlapon „Liber prohibitus” és „Liber Hereticus” bejegyzésekkel.

³² http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ180618200 (2017. március 17.).

³³ A másolatért Prof. univ. dr. Sabin Adrian Luca igazgató úrnak és Alexandru-Ilie Munteanu muzeológusnak tartozom köszönettel (Biblioteca Brukenthal).

³⁴ Lelőhelye: Arhivele Naționale ale României, Filială Brașov, jelzete: II-340–343. A példányról készült fotókért és az információkért dr. Verók Attilának és drs. Nagy Andornak tartozom köszönettel.

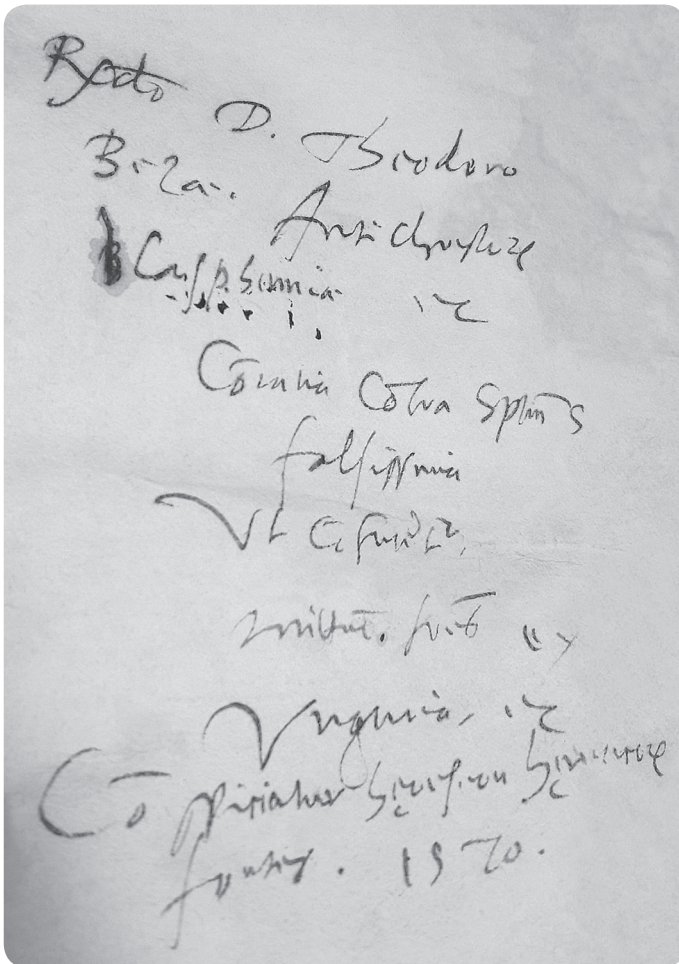
³⁵ JANKOVICH–MONOK 1993, 12.

³⁶ JANKOVICH–MONOK 1993, 151.

Jelzete: Stiftsbiblioteket, Teologi XI Homiletik, uppbyggelse m.m.

[DÁVID Ferenc?], *De regno Christi liber primus. De regno Antichristi liber secundus. Accessit tractatus de paedobaptismo et circumcisione* [sic!]. Gyulafehérvár, Hoffhalter, 1569. – RMNY 270. (Az RMNY nem regisztrálta a példányt.)

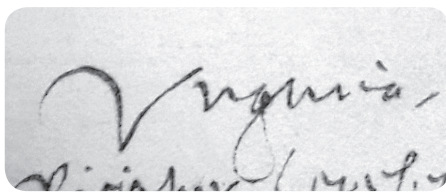
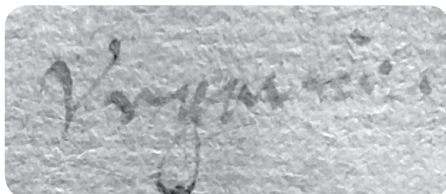
Dedicatio: „R(everen)do D(omino) Theodoro Bezae. Antichristi(anor)u(m) Blasphemiae et Co(n)vitia Co(n)tra Sp(iri)t(u)m S(anctum?) falsissimae ulciscuntur, mittit (hos?) ex Vngaria et Convitiatur hereseon hereticoru(m) fontes. 1570.”



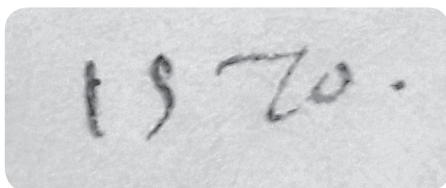
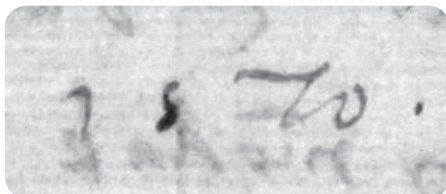
Melius bejegyzése Dávid Ferenc vitairatának előzéklapján³⁷

³⁷ A fotóért Pia Letalick asszonynak tartozom köszönettel (Västerås Stadsbibliotek, Stiftsbiblioteket).

Az írást lejegyző kéz azonosításához elég kevés minta áll rendelkezésünkre. Az ajánlásokban azonban található egy szó, amely előfordul mind a győri, mind a västeräsi kötetben: egy jellegzetesen kanyarított „Vngaria”. Lássuk előbb a hazai, szignóval ellátott, majd a svédországi, szignózatlan bejegyzéséből kiemelt részt:



További bizonyítékkal szolgál a keltezés. Az első kivágat Meliusnak a Melith Ferenchez írott leveléből,³⁸ a második a västeräsi bejegyzésből származik:



A minden jel szerint Melius kezétől származó bejegyzés alapján a lelkész eredetileg Bezának szánta az ajándékot, amelyet feltehetően Dudith (és Thretius?) közvetítésével igyekezett eljuttatni Genfbe, 1570-ben.³⁹ A debre-

³⁸ MNL OL P 0707 – XXXII. – 81NB – No. 2060.

³⁹ A boroszlói humanista és a „kálvinista Róma” vezető lelkészének kapcsolata ekkor még harmonikus volt, csak 1571-ben vesztek össze Melius antitrinitárius-ellenes munkájának kiadásán. Lásd KATHONA 1967, 181.

ceni prédikátor tehát a megjelenését követően szinte azonnal megszerezhet-
te az ellenfél kiadványait. Segítségére lehetnek ebben a cíviskereskedők, akik
Erdélytől Németországig járták Európa útjait, vagy az erdélyi kálvinisták. Egy
másik västeräsi kötet arról tanúskodik, hogy a következő évben Károlyi Péter
(1543–1576) váradi lelkész, később debreceni püspök is Dudith közbenjárá-
sát kérte, amikor a Wittenbergben kiadott antitrinitárius-ellenes munkáját
Bezának kívánta eljuttatni.⁴⁰ Az említett Bussow-féle jegyzékből az is kiderül,
hogy Dudith Dávid Ferenc több munkáját megszerezte, köztük a többnyire
szintén neki tulajdonított Servet-fordítást, a *De regno Christi liber primus*.⁴¹

Melius a Dávid Ferenc-féle vitairat Genfbe küldésével igyekezett muníció-
val szolgálni a Szentháromság-tagadók elleni hadakozáshoz. Beza és kör-
nyezetének tájékoztatása létfontosságú volt, az ellenfél kiadványainak meg-
ismerése nélkül ugyanis aligha lehetett hatékony választ adni. Josias Simler
alig két évvel korábban megjelent műve, a (fent idézett) *De aeterno Dei
filio...* előszavában arról panaszkodott, hogy „ellenfeleiknek irataihoz csak
nehezen jutott, és például David Ferencznek Melius ellen írt egy könyvét,
Gonaesiusnak némely iratait, és Sz. János evangéliuma első részének egy név-
telen commentárját csak akkor kapta kézhez, a mikor [...] könyvének három
része már ki volt nyomva”.⁴²

Melius állítólagos széljegyzetei Budapesten

Az MTI közleménye szerint 2010-ben, a Petőfi Irodalmi Múzeum restau-
rált Vizsolyi Bibliáját olyan régi magyarországi nyomtatványok társaságában
mutatták be, mint „Méliusz Juhász Péter számos autográf bejegyzéssel ellá-
tott Jelenések könyve-fordítása”.⁴³ A pontatlanságtól eltekintve (nem biblia-
fordítás, hanem bibliamagyarázatos prédikációgyűjtemény)⁴⁴ a hír szenzá-

⁴⁰ Jelzete: Stiftsbibliothek, Theologi IX Polemik, dogmatik m.m. Károlyi Péter, *Brevis, erudita, et perspicua explicatio orthodoxae fidei de uno vero Deo, Patre, Filio et Spiritu sancto, adversus blasphemias Georgij Blandratae, et Francisci Davidis errores, libris duobus comprehensa*. Wittenberg, Clemens Schleich, Antonius Schöne, 1571. – RMK III. 612. Dedicatio: Clarissimo viro D(omino) Theodoro Bezae Genevam. Viteberga (a kötéstábla belső oldalán).

⁴¹ Lásd: RMNY 270.

⁴² RÁTH 1896, 286.

⁴³ Lásd pl.: *Restaurálták a PIM „ismeretlen” Vizsolyi Bibliáját*. http://mult-kor.hu/20101116_restauraltak_a_pim_ismeretlen_vizsolyi_bibliajat (2017. március 9.).

⁴⁴ Jelzete: B 14.793-P.

Melius Juhász Péter: *Az Szent Iánosnak tött jelenesnek igaz es iras szerint valo magyarazasa predikatioc szerint*, Várad, Török Mihály, 1568, 4^o. – RMNY 259. Az elején és végén is csonka nyomtatványt a bejegyzések szerint 1766-tól 1924-ig a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárában őrizték (korábbi jelzete: H 799), majd 1924-ben (mint duplumot) aukcióra bocsátották. 1973-ban egy újabb árverés alkalmával került a PIM állományába.

ciót is kelthetett volna, ám a kötetre eddig nem figyelt fel az egyházi sajtó. Az előzéklapon olvasható ceruzás bejegyzés szerint Szabó Károly 1864-ben megvizsgálta a nyomtatványt (amely akkor még a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárához tartozott, később duplumként eladták). A címlap-talan és több helyen csonka nyomtatványt beazonosította, majd némi térköz-zel felvette a szerző nevét is. Ez az elcsúsztatott bejegyzés téveszthette meg a kiállítás rendezőjét, ugyanis a leginkább a 17. századra datálható kézírás számos ponton eltér attól, ami a fent bemutatott kötetekben látható. Erősen jobbra dőlő duktus fogadja az olvasót, helyenként eltér a betűk formázása (pl. A, e, M) és egymáshoz kapcsolása. Ezt a nyomtatványt tehát kizárhatjuk az autográf Melius-bejegyzéseket tartalmazók köréből.

Összegzés

Az antitrinitáriusokkal folytatott felekezeti vitának református részről Melius Juhász Péter volt az egyik kulcsszereplője, a műveinek valamivel több mint harmada kifejezetten az antitrinitáriusok ellen született, s a további munkáiban is jelentős területet szentelt az ellenük folytatott harcnak, különösen a Szentháromság-tan védelmének.⁴⁵ Nem meglepő tehát, hogy a fent bemutatott, saját kezű bejegyzéseivel ellátott munkák is kivétel nélkül ehhez a küzdelemhez kapcsolódtak.

A könyves adatok segítségével kirajzolódó kapcsolati háló szálai Gyula-fehérvártól Genfig, Bécstől Boroszlóig vezettek. Melius két irányból igyekezett támogatókat szerezni a küldemények által. Elsősorban kora jelentős teológusaitól és humanistáitól remélt segítséget, Theodor de Bèze-től, Josias Simlertől, Zsámboky Jánostól, de idesorolhatjuk Dudith Andrást mint közvetítőt és mint célszemélyt is. Emellett befolyásos pártfogót keresett János Zsigmond személyében (legalábbis míg nyilvánvalóvá nem vált a fejedelem felekezeti váltása), később Báthori István jóindulatát igyekezett elnyerni.

Ha kronológiai sorba rendezzük a Melius bejegyzéseit őrző köteteket, láthatóvá válik, hogy folyamatosan és a lehetőségek szerint naprakészen igyekezett tájékoztatni a megszólítottakat. A művek megjelenése és kiküldése között néha csak hónapok teltek el, máskor legfeljebb egy-két év:

⁴⁵ Az RMNY első kötete alapján.

| A küldés éve | Az ajánlás címzettje | A küldött művek |
|--------------|----------------------|--|
| 1567–1572? | Zsámboky János | [MELIUS JUHÁSZ Péter], <i>Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecii...</i> , 1567; <i>Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi...</i> , 1567. |
| 1568 | János Zsigmond | SIMLER, Josias, <i>De aeterno Dei filio...</i> , 1568. |
| 1570 | Théodore de Bèze | [DÁVID Ferenc?], <i>De regno Christi liber primus...</i> , 1569. |
| 1571–1572? | Théodore de Bèze | MELIUS JUHÁSZ Péter, <i>Institutio vera de praecipuis fidei articulis...</i> , 1571. |

A fenti példák nyomán joggal reménykedhetünk, hogy a külföldi gyűjtemények egyre nagyobb mennyiségben digitalizált formában elérhető kötetei közül néhány Melius kapcsolati hálójának alaposabb megismerését fogja segíteni.

Bibliográfia

- ♦ BALÁZS M.: *János Zsigmond fejedelem és a cenzúra = Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, szerk. Kovács A.–Sipos G.–Tonk Sándor, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1996, 21–30.
- ♦ BALÁZS M.: *Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról*, *Credo* 1–2 (2008), 67–93.
- ♦ BÁRCZI I.: Széphelyi F. György, *Zsámboky János = Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, XIII, főszerk. Kőszeghy P., Budapest, Balassi, 2012, 240–246.
- ♦ BOTTA I.: *Mélius Péter ifjúsága*, Budapest, Akadémiai K., 1978 (Humanizmus és Reformáció, 7).
- ♦ DÁN R.: *Erdélyi könyvek és a pfalzi antitrinitáriusok*, MKSZ, 1977, 223–231.
- ♦ *Die Bibliothek Sambucus: Katalog*, Nach der Abschrift von Pál Gulyás, Einleitung von Péter Ötvös, Bibliographie von András Varga, Hrsg. von István Monok, Szeged, Scriptorum, 1992 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 12/2).
- ♦ *Dudith András könyvtára: részleges rekonstrukció*, összeáll., előszó Jankovich J.–Monok I., Szeged, Scriptorum, 1993 (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 12/3).
- ♦ JENEI F.: *Félegyházi Tamás könyvajánlása Mélius Péterhez*, *Győri Szemle*, 8–10 (1935), 199.
- ♦ KÁDAS M.: *Méliusz kánonalkotó tevékenysége (vázlat) = A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, szerk. Bartha T., Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (*Studia et Acta Ecclesiastica*, 2), 395–429.

- ◆ KATHONA G.: *Méliusz Péter és életműve = A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, szerk. Bartha T., Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (Studia et Acta Ecclesiastica, 2), 105–192.
- ◆ MELIUS JUHÁSZ P.: *Herbárium: az fáknek, füveknek nevekről, természetekről és hasznairól*, sajtó alá rend. Szabó A., Bukarest, Kriterion, 1979.
- ◆ NAGY B.: *Ismeretlen Méliusz-nyomtatvány Genfben (négy képmelléklettel)*, MKSZ, 1966, 366–376.
- ◆ NAGY B.: *Méliusz Péter művei = A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, szerk. Bartha T., Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (Studia et Acta Ecclesiastica, 2), 195–301.
- ◆ P. VÁSÁRHELYI J.: *A győri Székesegyházi Könyvtár possessorai, II. Az „erdélyi” gyűjtemény. – III. Győri könyvtulajdonosok*, MKSZ, 3 (1980), 230–263.
- ◆ RÁTH GY.: *Bullinger Henrik és a magyar reformáció: Második és befejező közlemény*, ItK, 1896, 273–289.
- ◆ *Régi magyarországi nyomtatványok, I–IV*, szerk. Borsa G. [et al.], Budapest, Akadémiai K., 1971–2012.
- ◆ SCHULTHEISZ E.: *Zsámboky az orvos-humanista*, Orvostörténeti Közlemények, 1985, 173–180.
- ◆ SZABÓ A.: *Méliusz Juhász Péter = Magyar művelődéstörténeti lexikon: Középkor és kora újkor*, VII, főszerk. Kőszeghy P., Budapest, Balassi, 2007, 368–369.
- ◆ SZCZUCKI, L.: *Dudith András (1533–1589) levelezése*, Keresztény Magvető, 4 (2006), 433–448.
- ◆ SZÖGI L.: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon 1526–1700: Ungarländische Studenten an den deutschen Universitäten und Akademien 1526–1700*, Budapest, ELTE Levéltára, 2011 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 17).
- ◆ VISKOLCZ N.: *Zsámboky János könyvtárának sorsa*, MKSZ, 4 (2016), 404–444.
- ◆ ZOVÁNYI J.: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, szerk. Ladányi S., 3. jav. bőv. kiad., Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.
- ◆ ZSINDELY E.: *Bullinger Henrik magyar kapcsolatai = A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, szerk. Bartha T., Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (Studia et Acta Ecclesiastica, 2), 57–86.

Karácsony Sándor társas kapcsolatápolásról vallott nézete és gyakorlata

Karácsony Sándor máig ható filozófiáját mindenekelőtt eredeti gondolkodásmódja, természetes viszonyuláson, keresztyén értékrenden alapuló nézetrendszere és hiteles személyisége indokolja. Tanulmányomban a társas kapcsolat kialakítására, ápolására vonatkozó elvei mellett éppen emiatt szeretnék rámutatni, hogyan valósította meg a gyakorlatban koncepcióját, illetve hogy munkásságának visszhangja, kritikája milyen főbb jellemzők, irányok szerint csoportosítható a szakirodalom, valamint a visszaemlékezések alapján.

1. Bevezetés

Karácsony Sándor a Társaslélektani Intézet alapítójaként (1942) egyedülálló társas lélektani rendszert dolgozott ki, amely valójában az ember más emberekkel és Istennel való kapcsolatát mutatja be, azaz az ember horizontális és vertikális irányú kapcsolataira világít rá.

Nézete szerint a neveléstudomány társas lélektani alapja négy nagy részből áll:

1. A nyelvi, irodalmi nevelés és a társas lélek értelmi működése, amelynek kötetei: *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon* (1938), *A könyvek lelke* (1941)
2. A társas lélek felső határa és a transzcendensre nevelés, amelynek kötetei: *A magyar világnézet* (1941), *A magyarok Istene* (1943)
3. A társadalmi nevelés és a társas lélek akarati működése, amelynek kötetei: *A magyarok kincse* (1944), *Magyar ifjúság* (1946), *Ocsúdó magyarság* (1942)
4. A társas lélek alsó határa és a jogi nevelés, amelynek kötetei: *A magyar demokrácia* (1945), *A magyar béke* (1947)

A Karácsony Sándor látásmódját, koncepcióját bemutató társas lélektani rendszer alapját a társas lélek adja, amely fogalmon az embertársainkhoz, a körülöttünk lévő világhoz fűződő lelki magatartást, hozzáállást ért.¹

¹ KARÁCSONY 2004, 260.

A mélyen hívő, református Karácsony Sándor életét, munkásságát, könyveit – a filozófia, a pedagógia és a magyar nyelvészet doktoraként (1929, Debrecen) – érthető módon meghatározza, áthatja az ember társas viselkedésének elemzése, az emberek közötti kommunikáció szerepének hangsúlyozása, az Isten tisztelete és a nevelésbe, nevelhetőségbe vetett hite. A vallás, a református hit Karácsonynál a kiindulási alapot, mindennek az alfáját és ómegáját jelenti.² Ezt a meggyőződést elsődlegesen a családjából merítette; nagypapája (anyai ágon) református lelkész volt, édesanyja pedig továbbítette az otthonról kapott szellemi örökséget.³ Másodsorban a református iskolákban végzett tanulmányai során interiorizálta a vallásos meggyőződést, magatartást. (1897–1902 között a földesi református népiskola tanulója, majd 1902–1910 között a Debreceni Református Kollégium tanulója volt.)⁴

2. A társas kapcsolatok jellemzői, egyénre gyakorolt hatása

Forgách József⁵ megállapítása szerint a szociálpszichológia azért nem vizsgálta a 20. század második felénél korábban az emberi kapcsolatokat, azok jellemzőit, mert túl személyesnek, érzelemmel telítettnek és sérthetetlennek vélték, továbbá a társadalmi közeg is szégyenlős, tartózkodó volt e tekintetben. Valójában minden embernek szüksége van más emberekkel való társas érintkezésre, emberi kapcsolatok kialakítására és fenntartására, mivel a társas kapcsolatok hiánya határozatlanná, bizonytalaná, feszültté és befolyásolhatóvá tesz.

A kutatások alátámasztják, hogy az ember hajlama a vallási és kapcsolati hálózatra biológiai lényében kódolt. A vallás egyrészt eszközként jelenhet meg az emberi kapcsolatok kialakításában, a közösségek szerveződésében, másrészt szerepe van a kapcsolatok megerősítésében, működésében; Isten már önmagában a kapcsolati háló része. A vallási érzékenység, a spiritualitás elősegíti, megteremti az ember közösségi kapcsolatok iránti vágyát, a másokkal törődés igényét.⁶

Az ember legfontosabb kapcsolatai Sovernigo⁷ szerint:

a) Kapcsolata önmagával: minden emberben van egy valódi énkép és egy ideális énkép. Az a harmonikus állapot az, amikor ez a két én összhangban van egymással.

² BOGNÁRNÉ KOCSIS 2016c, 22.

³ BOGNÁRNÉ KOCSIS 2016a, 354.

⁴ BOGNÁRNÉ KOCSIS 2016c, 71.

⁵ FORGÁCH 1985, 224.

⁶ CHRISTAKIS–FOWLER 2010, 269.

⁷ SOVERNIGO 2003, 135.

- b) Kapcsolat másokkal: alapja az egészséges önbecsülés és a másik ember önállóságának, egyediségének, különbözőségének tisztelete. Szükséges hozzá dialóguskészség, az egyenrangúság elismerése.
- c) A világhoz, a világ történéseihez való viszony: e kapcsolatban fontos, hogy az ember elfogadni vagy megváltoztatni akarja-e a körülötte lévő világot. Felelősségteljesen tekint-e a feladataira, a fejlesztés, a kreativitás jellemzi-e, illetve a saját helyzetét képes-e értelmesen, a humor segítségével szemlélni.

A kapcsolati hálóknak két lényeges jellemzője van:

- a) a szerkezet: a kapcsolatban állók rendszere, azaz ki kivel áll kapcsolatban;
- b) a működés: a kapcsolat tartalmi eleme, azaz milyen célból állnak kapcsolatban.

A kapcsolati hálók segítették az ember fejlődését, az agy térfogatának növekedését eredményezték, továbbá képessé tették az embereket az együttműködésre idegen személlyel is. E tényezők az életben maradás, a közösségek, nemzetek előhaladásának biztosítékai. A társas kapcsolatok, a társak jelenléte több szempontból is fontosak az egyén számára:

1. a társak jelenléte már önmagában megerősítő, jutalmazó erővel bír;
2. a társakkal való összehasonlítás eredményeként képes az ember önmagát értékelni;
3. a társakkal való közös együttműködés, munka nagyobb örömet jelent az egyéni feladatvégzésnél.

Társas kapcsolatot azokkal a személyekkel létesít az ember, akikkel szimpatizál, vagyis pozitív attitűddel viszonyul. A pozitív attitűdnek alapvetően két változata jelenhet meg:

- a) az ember tulajdonságai, személyisége miatt alakul ki (pl. kedves, barátságos, segítőkész, jóindulatú stb.), ekkor az érzés szintjén szeretetről, illetve szeretetre méltó személyről beszélhetünk;
- b) az ember tudása, intelligenciája, feladatvégzése miatt (pl. nagy tudású, bölcs, éleslátású, nagy munkabírású stb.), ekkor az egyént elismerjük, tiszteletre méltó személynek mondjuk.⁸

Napjaink kutatásai alátámasztják, hogy a kapcsolatok kialakításának, működésének feltétele az áldozatkész, emberbaráti viselkedés, a kölcsönös segítőkészség.⁹ Ezek azok a jellemzők, amelyeket Karácsony Sándor vallásos lelkületnek nevez. A pozitív hozzáállásnak, a másik emberre figyelésnek

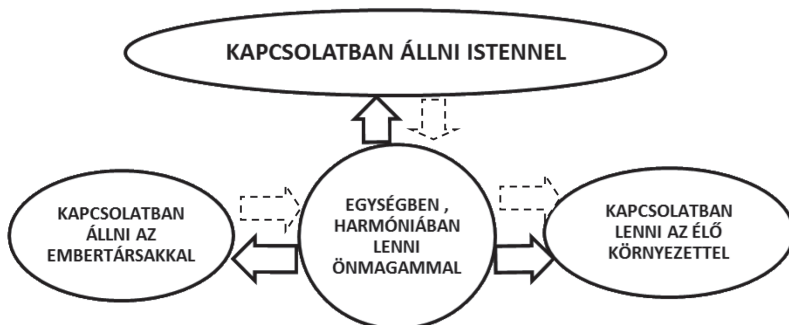
⁸ FORGÁCH 1985, 239.

⁹ CHRISTAKIS–FOWLER 2010, 278.

rendkívül nagy ereje, hatása lehet a kapcsolati hálóra: önzetlen cselekedeteket, szervadományozást, jótékonykodást stb. indíthat el az emberek körében. A kapcsolati háló fenntartásáért, vagyis a jó cselekedetek gyakorlásáért, az önzetlen magatartásért minden ember felelős a maga helyén, hiszen ez biztosítja az emberiség létét, erejét, egységét és fejlődését.

3. Karácsony Sándor társaskapcsolat-kialakítási stratégiája

A fenti megállapításokat figyelembe véve elmondható, hogy Karácsony Sándor megelőzve saját korát – hiszen csak az 1960-as, 1970-es években nőtt meg az érdeklődés az ez irányú kutatások iránt –, nyíltan és őszintén beszélt az emberi kapcsolatok fontosságáról, a kapcsolatok ápolásának lehetőségeiről. Kijelenthető, hogy nemcsak a személyközi emberi kapcsolatokkal foglalkozott, hanem az Isten–ember kapcsolattal is, amelyet a teljes, egész emberképhez hozzátartozónak vél (1. ábra).



1. ábra. A testileg-lelkileg egészséges ember kapcsolatai Karácsony Sándor értelmezése szerint

Karácsony Sándor nézete szerint az ember közösséghez tartozása, az egyén beilleszkedése a különböző csoportokba kiemelt jelentőséggel bír. Álláspontja alapján az egészséges emberi életforma csak társas kapcsolatban élhető meg. Az eddigieket több szempontból is megerősíti Karácsony Sándor tanítványa, Gyökössi Endre,¹⁰ sőt továbbfűzve e gondolatot megállapítja, hogy a társas viszonyulás hiányában a következő torzulások jelenhetnek meg:

- a) az Én az emberek fölé akar emelkedni – Übermenschként viselkedik;
- b) az Én lecsúszik a normális emberi lét alatti síkra, lezüllik – az Untermensch lét síkjára.

¹⁰ Gyökössi 2015, 97.

Karácsony hangsúlyozta az önnevelés, a személyiségfejlesztés fontosságát. Az önálló felfedezést, megtapasztalást – a belső motivációt erősítve – sürgette, de nemcsak egyéni, hanem a közösségi tevékenykedés során, csoportos formában is, hiszen a közösség erejét, szerepét hangsúlyozta, tudva, hogy az ember fejlődése csak társas, illetve társadalmi környezetben értelmezhető, képzelhető el. Az egyén felelőssége, hogy miként viszonyul a társaihoz, képes-e önzetlen, odaadó viselkedésre kisebb és nagyobb csoportokban. Ehhez a lelki hozzáálláshoz, belső erőhöz szükséges Karácsony szerint az önnevelés. Az ima szerepét emelte ki az önnevelésben, a személyiségfejlesztésben is.

Az ő nevéhez fűződik a regöscserkészlet létrehozása, amely kezdeményezés abban a korban a fiatalok körében rendkívül népszerű volt. Alapvető célja a népi kultúra terjesztése, a szűkebb-tágabb környezetünk alaposabb megismerése volt.

A nevelés szociálpszichológiai megközelítése az emberi kapcsolatok fontosságát hangsúlyozza, ez a nézet figyelhető meg Németh László (1974) és Karácsony Sándor (2004) műveiben is. Azt vallják, hogy az ember kapcsolatok által fejlődik. Németh László gyökérrosthoz, szükséges tápanyaghoz hasonlítja a kapcsolatokat, amelyek segítségével a személyiség kibontakozik.¹¹ Ez az elképzelés magában foglalja a kapcsolatok mennyiségének, minőségének fontosságát, ezenkívül a kapcsolatok (vízszintes, függőleges) irányát is.

Karácsony Sándor nem pusztán az emberi kapcsolatok típusait, azok nevelési aspektusait mutatja be, hanem tágabb értelemben mutat rá a viszonyulás fontosságára, az emberre gyakorolt hatására. Gyökössy Endre a Mesterétől tanultakat továbbgondolva beszél az emberi kapcsolatok pozitív és negatív következményeiről, az egészségi állapotra gyakorolt hatásáról, a szeretet és gyűlölet erejéről.¹²

Karácsony kapcsolatkiakítási, kapcsolatápolási koncepciójának sajátosságait a következőféleképpen lehetne összefoglalni:

1. Érdeklődés mutatása a másik ember iránt, figyelmesség.
2. A másik ember viselkedésének megértésére való törekvés, együttérzés tanúsítása.
3. A másik ember értő figyelemmel történő meghallgatása (bármikor, bárhol).
4. Segítés a problémáinak megoldásában, de a döntés joga az övé. Az ex cathedra kijelentések mellőzése.

Karácsony Sándor társas kapcsolatokról vallott elképzelései nagy hasonlóságot mutatnak Daniel Goleman¹³ koncepciójával, hiszen mindketten az

¹¹ NÉMETH 1974, 36.

¹² GYÖKÖSSY 1990, 87.

¹³ GOLEMAN 2007, 13.

egészséges kapcsolatok kialakításának módjáról, lelki hozzáállásáról írnak. A különbség az, hogy Goleman nem helyezi vallási köntösbe mondanivalóját, pedig ugyanarról ír, és hasonló kifejezéseket is használ (mint például bölcsen cselekedni az emberi kapcsolatainkban stb.), hanem új tudománynak nevezi ezt a tartalmat, és társas intelligenciának hívja. Karácsony szerint a vallásos lelkület – ami nem egyenlő a vallásossággal! – a viszonyulást, a társas kapcsolatok megteremtésének, ápolásának lehetőségét segíti, jó alapul szolgál.

Forgách József¹⁴ megállapítása szerint a társas kapcsolatokhoz, csoportokhoz való viszonyulás, alkalmazkodás mértéke erőteljesen függ attól a kultúrától, amelyben a csoport tagjai mozognak. Karácsony Sándor a keresztyén kultúra, értékrend elkötelezettje volt, ami jó alapot, tiszta forrást jelentett filozófiája számára. A keresztyén értékrendet vallóknak valószínűleg könnyebb is megérteni, elfogadni az ő nézetrendszerét. Karácsony Sándor megközelítése szerint a kapcsolatok kialakításának eredményes működéséhez szükséges:

- a) Isten kegyelmi ajándéka, azaz a személyközi kapcsolatok harmóniájának kialakítási képessége;
- b) a folyamatos tanulás képessége, vagyis a másik ember elfogadására, megértésére irányuló ismeretszerzési vágy;
- c) a saját lelkierő aktivizálása, szinten tartása: az isteni szeretettel való feltöltekedés, ennek átadása a másik embernek.¹⁵

Természetesen e kapcsolat kialakítási stratégia, képesség folyamatosan javítható, ha nem működik, önneveléssel újramezhető.

4. Karácsony Sándor társaskapcsolat-kialakításának gyakorlata, annak visszhangja, kritikája

Karácsony Sándor élete során nagyszámú kapcsolatot alakított ki, amelyek középpontjában a közéleti és egyházi tevékenység állt. Munkásságát az aktivitás, a nyitottság és a sokszínűség jellemzi – ebből a gazdag életútból szeretnék egy kis ízelítőt adni, hogy rámutassak, valóban a társas kapcsolatai által teljesebben ki földi pályafutása.

A budapesti tudományegyetem hallgatójaként külföldi egyetemeken ismerkedett neves kutatókkal, professzorokkal, akiknek szellemi hatása érezhető nézetrendszerében is (pl. Wilhelm Wundt, Hermann Paul, Wilhelm Stertberg, Friedrich von der Leyen stb.). Az egyetem elvégzése után a tanári

¹⁴ FORGÁCH 1985, 304.

¹⁵ KARÁCSONY 2002, 102.

munkája mellett dolgozott a Közoktatási Népbizottságon, közben bekapcsolódott a Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE) munkájába, és folyamatosan publikált. Segítette a cserkészmozgalom tevékenységét, a regöscserkészlet elterjedését, és bekapcsolódott a „Diákszövetség” munkájába is. Több előadást tartott az SDG balatonszárszói konferenciáin. 1927-ben az MTA szótagári bizottságának munkatársa lett. Elnöki tisztséget is betöltött a Magyar Cserkészfiúk Szövetségében, az Országos Szabadművelési Tanácsban, a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetségben (MEKDSZ), illetve a Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetségben (MADISZ). Mindemellett az *Erő* című középiskolai újság, a *Magyar Ifjúság* (KIE) folyóirat, a *Diákvilág* (MEKDSZ) és a *Pro Cristo* szerkesztője, a *Gyermekvédelem* társszerkesztője.

Közeleti tevékenysége mellett egyházi szolgálatot, tisztséget is vállalt, volt például a Kálvin téri gyülekezet presbitere (1927–1943), a Pozsonyi úti gyülekezet presbitere, budapesti egyházkerületi képviselő, egyházmegyei tanácsbíró, egyházmegyei tanügyi bizottsági tag (1943–1952), a tiszántúli egyházkerület tanácsbírája (1945), zsinati tag, illetve a tiszántúli egyházkerület képviselője (1947). Ezenkívül számos gyülekezetbe elment előadásokat tartani, valamint az énekeskönyv szerkesztőbizottságának is tagja volt, énekes konferenciákon vett részt még 1948–50 között is.¹⁶

Tisztségein, oktatói munkáján túl tanítványi kört épített ki maga körül, akikkel szoros kapcsolatban állt, odafigyelt a személyes életükre is. Karácsony Sándor tanítványi körének alapját a bibliakör adja, amelynek tagjai a beszélgetések alkalmával, az Igemagyarázatok során egész életvitelükre, munkájukra szóló útmutatást, valamint lelki gondozást kaptak. Kontra György, az egyik tanítvány 1994-ben így emlékezik vissza: „Akit az Isten megáldott azzal, hogy hajdan Karácsony Sándor bibliakörébe járhatott, az azóta is a Bibliából merít erőt az életéhez.”¹⁷ Érdemes megjegyezni, hogy a teológusok nagyobb szakembernek tartják a hitéletben, közösségi életben kifejtett tevékenysége, mint a neveléstudományban elért eredményei alapján.¹⁸

A visszaemlékezések, a róla megjelent írások alapján ellentmondás figyelhető meg a személyére, tevékenységére vonatkozóan. Ez magyarázható többek között korának politikai hátterével, szuggesztív személyiségével, keresztyén meggyőződésével, továbbá az akkori tudományos élet elvárásainak be nem tartásával. Az alábbiakban szeretnék megmutatni néhányat a vele kapcsolatban állók álláspontjaiból, legyen az elismerő vagy akár elmarasztaló vélemény is.¹⁹

¹⁶ BOGNÁRNÉ KOCSIS 2010, 15.

¹⁷ KARÁCSONY 1995, 5.

¹⁸ BOGNÁRNÉ KOCSIS 2010, 114.

¹⁹ BOGNÁRNÉ KOCSIS 2010, 16–28.

Az 1945 előtti időszak

Karácsony Sándor sajátos filozófiája nem alkalmazkodott a két világháború közötti időszakra jellemző keresztény-nemzeti politikai felfogáshoz, sem az azt követő egyeduralomra törekvő eszmékhez, így megoszlottak a vele kapcsolatos vélemények. Méltatói között fontos megemlíteni Kodály Zoltán és Bartók Béla nevét, akik a magyar nyelv és nyelvtanítás területén elért eredményeit hangsúlyozták.

Mitrovics Gyulához fűződő viszonya ellentmondásosnak mondható. 1934-ben, Karácsony Sándor habilitációja alkalmával elismerően szólt nevelési elveiről, törekvéseiről, vagyis eleinte kedvezően nyilatkozott róla, majd később talán eredményessége, népszerűsége miatt ellene támadt, próbálta lejáratni, és 1941-ben már tudománytalannak nevezte. Mitrovics azzal érvel, hogy Karácsony nem tartja be a szisztematikus akadémiai gondolkodás szabályait, vagyis nem használ hivatkozásokat, állításait nem támasztja alá logikailag szabályos érvelésekkel, a másoktól átvett gondolatokat nem jelzi. Továbbá kategóriákat alkot, fogalmakat értelmez, majd újraértelmez. Témái csapongóak, érvei gyakran teológiaiak vagy nagyon is hétköznapiak. „A bölcsész tudományi kar más professzorai viszont azt kifogásolták, hogy az ifjúság körében inkább missziós munkát végez, és nem az ő szájízük szerinti tudományt műveli.”²⁰

Voltak, akik kitartottak mellette (mások mellett Szabó Árpád, Tankó Béla), de összességében nagyon megosztotta a debreceni egyetem bölcsész tudományi karát. Karácsonyt nem teszi népszerűvé az sem, hogy Budapestről jár Debrecenbe oktatni, és nem vállalja az odaköltözést.

A Tiszántúli Egyházkerülettel sem rendezett a viszonya, mivel nem helyeslik, hogy minden fontos, reformátusságával összefüggő tisztségét Budapesten tölt be. A felvázolt okok miatt Karácsony pedagógiai professzori kinevezése az utolsó pillanatig bizonytalan volt – a főhatósági döntés értelmében mégis őt nevezték ki.

Ellentmondásos Szekfű Gyula álláspontja is vele kapcsolatban, mivel egyrészt a nemzetmentőt látja benne, hiszen a nép, a gyermekek és felnőttek felemelkedéséért küzdött, másrészt társas lélektani rendszerének kategóriáit logikátlanak, *A magyar észjárás*t minden tudományt nélkülöző műnek tartja. E kettősséget támasztja alá a következő idézet is:

„Tiszteletreméltó, magas erkölcsiségű, és emberséges vállalkozás... tudományos alapjai gyengék. [...] Karácsony Sándor nemcsak tanár, aki évtizedek óta tanít érte lelkesedő fiatalokat, hanem igazi nemzetmentő, aki fiatal és felnőttet egyenként kezelve akar felemelni az igaz magyar művelődés és tudomány fokaira.”²¹

²⁰ KONTRA 2003, 63.

²¹ SZEKFŰ 1939, 303–306.

Szekfű elismerte pedagógiai jellegű reformtörekvéseit, és méltányolta küzdését a magyar autonómiáért; hangsúlyozta, hogy Karácsony naponta azon fáradozik, hogy embereket neveljen, elmélete a gyakorlaton alapul. Kijelenthető, hogy Szekfű rendszerben gondolkodó tudós, objektívabb, míg Karácsony a maga észjárásával, habitusával inkább egy bölcs gondolkodó, semmint hagyományos értelemben vett tudós.

Szekfű és Mitrovics álláspontja megegyező Karácsony tudományosságára vonatkozóan, hiszen mindketten ugyanazokat a kifogásokat emelik műveivel kapcsolatban (a hivatkozások hiánya, csapongó előadásmód, a racionális érvelés hiánya stb.). Bírálói ezenkívül is akadtak szép számmal, például Szabó Dezső történész ugyancsak az írásainak rendszertelenségét, összefüggéstelenségét, a tudományos munkától elvárható követelmények hiányát hangsúlyozza.

Karácsony Sándor műveinek műfaja valóban nem szaknyelven megírt értekező próza, hanem sokkal inkább esszé, ami írásainak olvasását, feldolgozását, értelmezését is nehezíti.

A szárszói konferencia és Karácsony Sándor személyének kritikája

1928-tól a református egyház lelki megújulását szorgalmazták a szárszói konferenciák. 1943-ban Karácsony Sándor is részt vett ezen az alkalmon, ahol Féja Géza író egyebek mellett a zsidók iránti közömbösség miatt támadja.

Jócsik Lajos, aki szintén előadó volt a konferencián, nemtetszését fejezi ki Karácsony személyére vonatkozóan vallásossága és az őt körülvevő rajongás miatt.

„Úgy éreztem, hogy a tábort jobban érdekelte az előadó modora, mint a kitűzött kérdés... Előadását ideológiai következtetésekkel zárta. Szólt amellet, hogy a népi írók Krisztushoz térjenek vissza, az örök élet forrásához.”²²

Kovács Imrének is megjelenik egy írása a konferenciával kapcsolatban, amelyben nem éppen hízelgő módon ír Karácsonyról, bár előadói képességét ő sem vitatja:

„Amikor az előadóasztalhoz lép, frenetikus tapsvihár, óriási ováció, előlegezett nagy lelkesedés köszönti. Az elnök »a nagy magyar nevelő«-nek aposztrofálja, amit Karácsony Sándor fejbólintással köszön meg. Kitűnő előadó, nagy színész, igen jól beszél: az első mondataival kontaktust teremt a hallgatóságával, s azután többet egy pillanatra sem ereszti el őket. Lenyűgöző, szuggeralja az

²² JÓCSIK 1943, 792.

embereket, pedig megjelenése nem a legelőnyösebb. Rettenetesen kövér, olyan, mint egy török basa, illetve olyan, mint ahogyan a török basa a szegény nép tudatában él.”²³

Az 1945 és 1952 közötti időszak

Karácsony Sándor 1945. április 10-én a demokratikus nevelésről tart előadást Debrecenben. Néhány nappal az előadás után elmarasztaló cikk jelenik meg a baloldali *Tiszántúli Néplap*ban Andics Erzsébet tollából. Andics a magyar történelemtudományt átértékelve ideológiai elfogultsággal támadja Karácsony Sándort. Ezt követően befolyásos pártemberek vesznek részt például az Országos Szabadművelési Tanács összejövetelein, az egyetemi órát pedig Lakatos Imre látogatja.

Lakatos Imre a debreceni egyetemen találkozott először Karácsony Sándorral, akinek később lelkes tanítványa lett Vekerdi Lászlóval együtt. Gurka Dezső tanulmányából kiderül, hogy a zsidó Lakatosra professzora olyan mély hatással volt, hogy 1945-ben áttér a református hitre, és keresztpapjának Karácsony Sándort kéri meg. Lakatos próbál segíteni szeretett tanárán, rábeszéli, gondolja újra kijelentéseit önkritika formájában, hátha akkor a kommunisták békén hagyják, de nem jártak sikerrel.²⁴

Karácsonyt az 1945 utáni időszakban már reakciósként kezelik, és megnehezítik munkáját. Ő ennek ellenére 1945 februárjától visszatér a közéletbe:²⁵ előadásokat tart, újra megválasztják az Országos Szabadművelési Tanács, a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSZ) és a Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség (MADISZ) elnökévé, ezenkívül az *Új Szántás* folyóirat szerkesztője lesz. A politikai helyzetet kedvezőbbnek ítélte, hitt a demokráciában, ha látta is hiányosságait, ezért vállalt több jelentős tisztséget. A koalíciós időszakban, ameddig tartott a szövetség, elviselték a szövetséges párt által elfogadott pedagógiát is. Karácsony Sándor eleinte együtt dolgozott a baloldallal, bár ő maga nem lépett be a Magyar Kommunista Pártba. Ezt az együttműködési készségét elismerték. Lukács György 1946 végén, 1947 elején kiállt mellette, még az MTA tagjai közé is be akarta választani. Ő azonban ezt visszautasította. A kommunista párt egyeduralomra törekvésében megpróbál távol maradni a politikai élettől. A kommunista párt megerősödésével az ötvenes években egyre nyilvánvalóbb lett, hogy Karácsony Sándor nem

²³ Kovács 1943, 9.

²⁴ Gurka 1999, 26.

²⁵ 1944 februárjától visszavonul, tisztségeiről lemond, egy ideig vidéken tartózkodik, majd szeptemberben visszatér Budapestre, de nyilvános szereplést nem vállal.

illik bele a pártprogramba. Lukács György azonban nyíltan védelmébe veszi a híres professzort. „Karácsony Sándor az ifjúságot jelenti, a pártnak szüksége van az ifjúságra, tehát szüksége van Karácsony Sándorra.”²⁶

Lukács György szavai nem bizonyultak elegendőnek, a párt nem fogadta el Karácsony idealista nézeteit, egyre inkább támadták. 1948 után felerősödnek a kritikai írások személyével kapcsolatban, ismét kénytelen kivonulni a közéletből.

Bóka László államtitkár, aki az *Erő* című lapban sokat publikált, és eleinte Mesterének tartotta Karácsonyt, 1949-ben előadásában politikai szempontból támadja, ami *Népiesség és népnevelés* címmel jelenik meg, nézeteit reakciós szemléletűnek ítéli. Losonczy Géza 1950 márciusában a szabadművelési mozgalmat és annak vezetőjét éles kritikával illeti, amit a *Művelt Nép* (1950/III. szám) című folyóiratban publikál. Mindkettő a szocializmusellenességét és ellenforradalmi eszméit bírálják.

Az elszántan kitartó Karácsony Sándorral és tanítványi körével azonban nem tudnak mit kezdeni (túl sok embert érintett volna), így a párt úgy döntött, hogy munkájukban vezet be korlátozásokat. A nagy hírű professzort nyugdíjba küldték, és havi járandóságát csak részben folyósították (1950). Lelkes tanítványai azonban nem hagyták magára a nehéz időkben sem. A lelki megaláztatást még két évig szenvedte, s 1952. február 23-án meghalt.

Kerékgyártó Elemér

Karácsony Sándor halála után az első ember, aki komolyan foglalkozott az ő tevékenységével, filozófiájával, és azt publikálhatta is: Kerékgyártó Elemér. Kerékgyártó ismerte Karácsonyt személyesen, szívesen vett részt előadásain, de valamiért mégsem kerültek szorosabb kapcsolatba.

Kerékgyártó korán felismeri, hogy a kommunista párt tagjaként nagyobb karriert futhat be, így a Pázmány Péter Tudományegyetem elvégzése után (1944) fiatal bölcsészként, párttagként gyorsan ível felfelé pályafutása. 1947-ben már Rákosi Mátyás személyi titkára, 1948-ban azonban leváltják, és „csak” oktató lesz. Ezt a helyzetet nehezen viseli. 1955-ben Kerékgyártó tollából megjelenik egy cikk, amelyben élesen bírálja Karácsony műveit, illetve veszélyesnek ítéli ideológiáját. Talán Karácsonnyal való kapcsolatba kerülési kudarcának köszönhetően, vagy azért, hogy a pártnál jó pontot szerezzen, Karácsony Sándor ideológiai bírálatát választja kandidátusi értekezésének témájául (a pontos cím: *A karácsonyista ideológia bírálatához*). A kandidátusi

²⁶ MÁTRAI 1982, 54.

védésre 1956. szeptember 10-én került sor, és Kerékgyártó számára kudarccal végződik, hiszen – a Karácsony-tanítványok lelkes részvételének, érvelésének köszönhetően – nem fogadták el dolgozatát.²⁷

Németh László és Mátrai László ambivalens álláspontja

Németh László, bár nem volt Karácsony-tanítvány, mégis „mágnesembernek” hívta, utalva személyes kisugárzására, megnyerő előadói készségére.²⁸ Majd egy későbbi írásában így nyilatkozott róla:

„Karácsony Sándor a nevelők szókratészi nemébe tartozott: kirántotta a gyékényt a másik lélek alól, lássuk, hogy állsz fel magadtól. [...] Én ebben valami veszélyest, majdnem tisztátalant éreztem, mintha a mester és tanítvány viszonyba olyan elemek is bevillanyozódtak volna, amelyeket egy szellemi viszonyból jobb kihagyni.”²⁹

1979-ben Mátrai Lászlónak, az egykori Karácsony-tanítványnak egy írása jelenik meg a *Kortárs* című folyóiratban, amelyben Karácsony nézeteit többek között egymással össze nem egyeztethetőnek, túlságosan vallásosnak és zűrzavarosnak tartja.³⁰ A hű tanítványok (Lükő Gábor, Varga Domokos) megpróbálják megvédeni Karácsonyt, de az említett lap nem közli írásaikat, sőt a főszerkesztő (Kovács Sándor István) kiáll Mátrai mellett, és elismeri, méltányolja a szerinte objektív írást.

Mátrai László a *Műhelyeim története* (1982) című könyvében is beszél Karácsonyról, bibliaköréről – rendkívül kritikusan. A bírálat azonban egyértelműen a személyére vonatkozik, a pedagógiai, tanítási eredményeit ő sem vitatja. Mátrai nem vonja kétségbe, sőt kiemeli, hogy ebben a műhelyben nagy fokú kulturális igényességet lehetett tanulni, a szűkebb tananyagban és a szürke ismeretközlésen túl széles távlatok nyíltak a fogékonyabb diákok előtt az emberi műveltség tájaira, bekapcsolódhattak abba, amit általában európai kultúrának hívunk. Óráin sok olyan összefüggést tárt fel, ami messze túl esett a középiskolai szinten.³¹

²⁷ BÁNDY–LONG 2002, 265–283.

²⁸ NÉMETH 1964, 191.

²⁹ NÉMETH 1980, 398.

³⁰ MÁTRAI 1979, 409.

³¹ MÁTRAI 1982, 57.

Karácsony Sándor mint nevelő – a tanítványai véleménye alapján

Karácsony Sándort a családján kívül valószínűleg – leginkább a bibliakörbe járó – tanítványai ismerték jól, hiszen ők szorosabb viszonyban, munkakapcsolatban álltak vele. Ezért érdemes megvizsgálni, hogy milyen tulajdonságok körvonalazódnak a visszaemlékezéseik alapján. Hatvany László (1997), Gyökössy Endre (1997), Erdős István (1997) és Szathmáry Lajos (1997) Karácsony Sándorról mint nevelőről alkotott véleményét foglalom össze elsőként az alábbiakban:

1. szigorú, a rendet betartató, elveihez ragaszkodó pedagógus;
2. természetes, nem szerepeket játszó viselkedés;
3. történeteken, életpéldákon keresztüli nevelés;
4. közösségformáló;
5. elfogadó, szeretetteljes, bizalmon alapuló kapcsolatban áll diákjaival;
6. a másik ember irányába mutatott őszinte érdeklődés, nyitottság diákjai (akár szakmai, akár magánéleti) problémái iránt;
7. rendelkezésre állás, készen állás a segítségre;
8. megértő, ha kell elnéző (például templomba járás elmulasztása esetén);
9. értékközvetítő, példamutató, az egész életével tanító és nevelő;
10. nem mindenáron irányítani akaró;
11. a különböző tudományágakban való tájékozódást hangsúlyozó, vagyis a nyitottságot a tudományok iránt, a széles körű látásmódot, az ismeretek közötti összefüggések meglátását;
12. képességfejlesztő, gondolkodni tanító;
13. minden helyzetben a jót, az értéket, az előrevivőt, a gyakorlati cselekvést eredményező dolgot kereste, sőt mások gondolkodását is képes volt pozitív irányba fordítani;
14. az egyéni bánásmód elvét hangsúlyozta, a pedagógiai patológia tényét nem vitatta;
15. az embertársaiban a családapát, a munkatársat stb. látta, vagyis teljes emberként bánt velük;
16. a másik ember tisztelete, egyenrangú félként bánt tanítványjaival;
17. személyes, önálló véleményformálást várt el tanítványaitól.

Az egykori tanítványok visszaemlékezései alapján Karácsony Sándor egyéniségére, személyiségére vonatkozóan az alábbi jellemzők figyelhetők meg, kapnak hangsúlyt:

1. népszerű előadó;
2. közéleti tevékenységek, alkalmak aktív résztvevője;
3. megosztó személyiség;

4. Jézus üzenetének, szeretetparancsának közvetítője;
5. az egyéniségével nevelő;
6. ökumenikus gondolkodású;
7. mélyen hívő, lelki ember.

Karácsony Sándor egyszerre volt az állandóság és a megújulni kész pedagógus: az állandóságát az elvei, a keresztyén meggyőződése adta, a megújulást viszont a legújabb tudományos eredmények számbavétele, beépítése a munkájába. Kutatásra, önfejlesztésre biztatta tanítványait is.

5. Karácsony Sándor kapcsolatainak napjainkban tetten érhető hatása

Karácsony Sándor szellemi örökségének, nézeteinek terjesztését több egyesület, intézmény fontosnak tartja, amelyek alapítói között többnyire megtalálhatóak az egykori tanítványok, de mellettük már megfigyelhető az újabb tanítványi csoport is, amelynek tagjai már a tanítványok tanítványainak tekinthetők. Ez a fejezet azokat a köröket, kezdeményezéseket, szellemi műhelyeket mutatja be, amelyek alapját Karácsony Sándor filozófiája, illetve az iránta tanúsított tisztelet adja.³²

Ványi Lajosné, a Földes Községi Könyvtár vezetőjének kitartó kutató-, gyűjtőmunkája eredményeképpen 1991-től egy állandó emlékkiállítás mutatja be Karácsony Sándor munkásságát, amely 1989-től még időszakos kiállításként működött. 1989-ben Földesen az Általános Művelődési Központ felvette a Karácsony Sándor nevet. Több általános iskola (budapesti, debreceni) tett hasonlóképpen – az egykori tanítványok, elsősorban Kontra György, Varga Domokos és Hatvány László munkájának köszönhetően.

Fontos megemlíteni a Karácsony Sándor emlékére szakalapítványt, amelynek célja a helyi hagyományok feltárása és a hagyományokon alapuló művelődési igények kielégítését megalósító kulturális közösségek, egyesületek támogatása. Ezenkívül létezik a Karácsony Sándor-díj, azoknak a tanítóknak a szakmai elismerése, akik a gyermekek harmonikus személyiségformálásában huzamosan kiemelkedő munkát végeznek.

³² BOGNÁRNÉ KOCSIS 2010, 131–138.

Csökmei Kör

A Csökmei Kör 1990-ben több Karácsony-tanítvány – Kontra György, Kövendi Dénes, Fábíán Gyula stb. – aktív közreműködésével kezdte meg működését. Az egyesület célja, hogy Karácsony Sándor eszméit és műveit újra megmutassák a nyilvánosságnak. A megvalósításhoz a legjobb megoldásnak a Karácsony Sándor által is gyakran használt pedagógiai konferencia tűnt, tanárok és diákok részvételével. Az alapító tagok azt is elhatározták, hogy folytatják Karácsony Sándor műveinek kiadását Az egyesület által szervezett konferenciák helyszíné Pécél lett. A Csökmei Kör vezetője Heltai Miklós.

Sándor Kör

A Sándor Kör 1989-ben alakult Budapesten, amely valójában egy ökumenikus pedagógusműhely, mely feladatának tűzte ki a tudatos önképzést. (Az elnevezés Sík Sándor és Karácsony Sándor nevére utal.) A Sándor Kör eredményei közé tartoznak iskolaszervezési akcióik, törvénymódosítási javaslataik, publikációik. A Sándor Kör vezetője Deme Tamás.

Karácsony Sándor Művelődési Társaság

A Karácsony Sándor Művelődési Társaság 1991-ben, Karácsony születésének 100. évfordulóján alakult. Az „ötletgazda” Péter Imre újságíró, irodalomtörténeti kutató, az akkori polgármester volt. Az elnök Péter Imre lett.

A társaság más civilszervezetekkel (pl. Móricz Zsigmond Társaság, „Fényes Szellők” Baráti Kör) együtt 1995-ben Karácsony első munkahelyén, az egykori Zrínyi Miklós Gimnázium épületének falán emléktáblát avatott. Évente két konferenciát tartanak a tagság által ajánlott témában. Pályázati lehetőségeik függvényében két évente Társasági Füzeteket adnak ki Karácsony Sándorral kapcsolatos visszaemlékezésekből, művei értelmezéséből.

Karácsony Sándor Közéleti Kör

Szenczi Árpád elkötelezettségét Karácsony Sándor pedagógiája iránt kutatásain túl az is jól mutatja, hogy létrehozta a nagykőrösi Karácsony Sándor Közéleti Kört, amely 2001-ben kezdte meg működését. Az egyesület célkitűzései között szerepel többek között az európai kulturális örökség ápolása,

a nemzeti és európai értékrend képviselője és terjesztője. A kör feladatának tekinti Karácsony Sándor szellemi hagyatékának ápolását.

Karácsony Sándor Pedagógiai Egyesület

A Karácsony Sándor Pedagógiai Egyesület 2002 óta működik Debrecenben ezen a néven. Alapszabályzatában az egyesület a céljait négy pontban jelölte meg:

1. Társadalmi úton előmozdítja kiemelkedő pedagógus személyiségek életútjának és munkásságának feltárását és bemutatását.
2. Segíti nevelési-oktatási események és pedagógiai hagyományok tárgyilagos feltárását.
3. Szorgalmazza nevelési-oktatási intézmények, települések és régiók oktatási hálózatának, valamint pedagógiai alkotóműhelyek történetének megírását és publikálását.
4. Kutatásorientált tagjai közreműködésével bekapcsolódik a neveléstörténeti kutatásokba, hozzájárul a neveléstörténeti értékek megőrzéséhez.

Emlékküléseket tartanak, kiadványokat jelentetnek meg (pl. Pedagógusok Arcképcsarnoka).

Karácsony Sándor Szellemi Műhely

2006-ban Berettyóújfaluban megalakult a Karácsony Sándor Szellemi Műhely az Eötvös József Szakközépiskola kollégiumában. Céljaként fogalmazta meg Karácsony Sándor szellemi örökségének ápolását, az egyéni bánásmód alkalmazását és a személyes kapcsolatok kialakítását a nevelők és a diákok között az intézményben. A szellemi műhely akkori vezetője Zsákai Ildikó volt.

6. Összegzés

Jól látható, nyomon követhető, hogy Karácsony Sándor társas kapcsolatokra vonatkozó elveit a gyakorlatban is alkalmazta. Közösségszervező képessége vitathatatlan. Nagyon korán felismerte a társas kapcsolatok kialakításának, megőrzésének jelentőségét, és kezdett neki úttörő munkájának. Kidolgozott egy társas lélektanon alapuló rendszert, amely az embert a maga teljességében, fizikai-lelki egységében látta. Pedagógusként kiemelte és alapvető fel-

adatának tekintette a vertikális és horizontális irányú kapcsolatokra történő nevelést.

Karácsony Sándor munkásságának, társas kapcsolatainak visszhangját vizsgálva megállapítható, hogy megosztotta korának társadalmát. A róla megjelent szakirodalom és publikációk alapján elmondható, hogy a kritikák, az őt ért támadások elsősorban politikaiak, köthetők a kommunista párt előretöréséhez. Másrészt viselkedésével, személyével kapcsolatosak, amelyek rivalizációból is eredhettek. Harmadrészt nézeteinek tudományosságára vonatkozóan fogalmazódtak meg negatív észrevételek, melyek némely esetben szintén politikai színezetűek voltak. Akik kritikát fogalmaztak meg vele kapcsolatban, többnyire ők is elismerték pedagógusi, pedagógiai nagyságát (például Mátrai László, Bóka László).

Karácsony Sándor rendkívül szuggesztív, személyekre, hallgatóságára meggyőző erővel bíró pedagógus volt. Elmélete több tudomány, például a teológia, a nyelvészet, a filozófia, a néprajz stb. szemléletét, eredményeit használja fel, ezzel magyarázható, hogy számos témához érdemben hozzá tudott szólni, és ezzel indokolható az is, hogy nemcsak a pedagógiával foglalkozók, hanem más szakterületen dolgozók is jól hasznosíthatják nézeteit.

Vitathatatlan, hogy Karácsony Sándor a tanítványainak, a vele kapcsolatba kerülőknek olyan tudást, nézetet adott át, amit több tudományterületen is eredményesen használhattak, hasznosíthattak. Jó példa erre többek között Kontra György biológiai embertana, Kalmár László matematikai munkássága, Lükő Gábor néprajzi tevékenysége vagy Fabricius-Kovács Ferenc nyelvtudományi eredményei, de természetesen említhetjük Komlói Sándor, Székácsné Vida Mária neveléstudományi munkásságát is.

Karácsony Sándor körül már a maga korában is szubkultúra alakult ki, akik valamilyen szinten lázadtak a saját koruk ellen, keresték a tisztább, természetesebb élet lehetőségét. A mélyen hívő, református Karácsony a kor kihívásaira a Biblia szavaival válaszolt – e nézet az őt körülvevők egész életére a modern világban is útmutatást adott. A valóságos világ helyett egy isteni világgépen, értékrenden alapuló létet mutat be mint egyedüli kiutat, amely egyben megoldást is jelent a problémákra. Talán nem meglepő, hogy a vele közeli kapcsolatba kerülők nagy része vallásos, de nem feltétlenül református ember, hiszen Karácsony ökumenikus gondolkodású volt. Tevékeny ember volt, aki az előadásaiival, publikációival, munkakapcsolataival, kiváló szónoki tehetségével meggyőzte az őt hallgatókat. Hatása a mai napig tetten érhető a hazai közéletben, erről tanúskodnak a szellemi örökségének ápolását felvállaló körök, egyesületek. Fő céljaik között szerepel Karácsony Sándor műveinek, gondolatainak megismertetése, terjesztése, elsősorban pedagógiájának aktualitását, élővé tételét hangsúlyozzák, és a pedagógusok reflektív gondol-

kodásának fejlesztését emelik ki. Nem a szakmai vitákat, hanem az önálló elmélkedést, nem a múlt felemlését, hanem a jelen aktualitását hirdetik Karácsony Sándor művei alapján.

Bibliográfia

- ◆ BÁNDY, S.–LONG, J.: A forradalom főpróbája, in *Replica* 41–42 (2000), 265–283.
- ◆ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: A családi nevelés és a szülői hivatás sajátosságai, feladatai, in *Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia* 12/2 (2016a), 348–371.
- ◆ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: The Teaching and Educational Traditions of The Reformed Church, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 61/2 (2016b), 67–76.
- ◆ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: A vallás és a hit szerepe a személyiségfejlődés folyamataiban, in *Református Szemle* 109 (2016c), 18–36.
- ◆ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*, Pápa, Pannon Egyetem, 2010.
- ◆ CHRIRTAKIS, N. A.–FOWLER, J. H.: *Kapcsolatok hálójában*, Budapest, Typotex Kiadó, 1997.
- ◆ ERDŐS I.: *Az Exodus Könyvkiadó létrejötte, küzdelmei és megszűnése*, Budapest, Karácsony Sándor Református Iskola, 1997.
- ◆ FORGÁCH J.: *A társas érintkezés pszichológiája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1985.
- ◆ GOLEMAN, D.: *Társas intelligencia. Az emberi kapcsolatok új tudománya*, Budapest, Libri Kiadó, 2007.
- ◆ GURKA D.: A kopernikuszi fordulat értelmezése Lakatos Imre tudományfilozófiájában, *Valóság* 42/6 (1999), 44–55.
- ◆ GYÖKÖSSY E.: *Kapcsolatápolás*, Budapest, Szent Gellért Kiadó, 2015.
- ◆ GYÖKÖSSY E.: *Mai példázatok*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- ◆ GYÖKÖSSY E.–SZATHMÁRY L.: *Mit kaptam Karácsony Sándortól?* Budapest, Karácsony Sándor Református Iskola, 1997.
- ◆ JÓCSIK L.: Szárszó, 1943, in *Sorsunk* 2/10 (1943), 792–793.
- ◆ KARÁCSONY S.: *A magyar észjárás*, Budapest, Magvető Kiadó, 1985.
- ◆ KARÁCSONY S.: *Nyugati világnézetünk felemás igában*, Kolozsvár, Üzenet Szerkesztősége, 1991.
- ◆ KARÁCSONY S.: *Hatalom alá vetett ember*, Budapest–Cluj, Harmat–Koinónia, 1995.

- ◆ KARÁCSONY S.: *Utazás a Biblia mélységei felé*, Kolozsvár, Erdélyi Gazda Kiadó, 1996.
- ◆ KARÁCSONY S.: *Ocsúdó magyarság*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2002.
- ◆ KARÁCSONY S.: *Magyarság és nevelés*, Budapest, Áron Kiadó, 2003.
- ◆ KARÁCSONY S.: *A magyarok Istene*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2004.
- ◆ KARÁCSONY S.: *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2010.
- ◆ KONTRA GY.: *Karácsony Sándor, a nagyhírű professzor*, Budapest, BIP, 2003.
- ◆ KOVÁCS I.: Ifjúsági parlament a Balaton partján, in *Híd*, 1943. október 1., 9–11.
- ◆ MÁTRAI L.: Reformpedagógia – alulnézetben, in *Kortárs* 18/3 (1979), 409–416.
- ◆ MÁTRAI L.: *Műhelyeim története*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1982.
- ◆ NÉMETH L.: *Mai témák*, Budapest, Gondolat, 1964.
- ◆ NÉMETH L.: *Sajkódi esték*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1974.
- ◆ NÉMETH L.: *Utolsó széttekintés*, Budapest, Gondolat, 1980.
- ◆ SOVERNIGO, G.: *Religione e persona. Psicologia dell'esperienza religiosa*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2003.
- ◆ SZEKFŰ GY.: Lírai történelemszemlélet, in *Magyar Szemle*, 1939. aug., 303–306.

Az egyházi és állami intézmények szerepe a házasság megőrzésében a 19. században

1. A házasság mint intézmény meghatározása

A házasság mint intézmény céljának, kritériumainak, fő feladatának megfogalmazásával a tudósok gyakran foglalkoztak.¹ Ezúttal nem célom a házasság történetének bemutatása, csak arra utalok, hogy a monogámia, amely a család alapját biztosítja, a keresztény hit elterjedésével vált világméretűvé. A keresztény házassági ideált Krisztus megfogalmazza az Evangéliumban, a házastársak egymáshoz való viszonyát, egymás iránti jogait, kötelességét Szent Pál leveleiben részletesen leírja. Szent Ágoston a keresztény házasság etikai alapjainak a hűséget, a gyermeket és a szentséget tartja. „A hűség kizárja a házasságon kívüli viszonyt; a gyermek a házasság gyümölcse, kit a szülők kötelesek szeretettel gondozni, vallásosan nevelni; végül a szentségi jelleg felbonthatatlanná teszi a házasságot...”² Ezek az alapnormák mind a mai napig érvényesülnek a római katolikus egyház házasságjogi törvényében.³ Meg kell azonban jegyezni, hogy a humanizmus, de főleg a reformáció lényeges változást hozott a nézetekben. A reformáció ugyanis tagadta a házasság szentségi jellegét. Luther a házasság ügyeit az egyházi fórum helyett a világi hatóság körébe utalta. Ezt elfogadta II. József is, akinek az 1786-ban kiadott házassági rendeletét a magyar református egyház később is irányadónak tartotta.⁴ Összességében megfogalmazhatjuk, hogy a magyar családjog (benne a házassági jog) kérdéseivel évszázadokon át leginkább az egyházak foglalkoztak.⁵

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy az állami törvények elsősorban a tulajdonjoggal kapcsolatban születtek (öröklés, adásvétel, ajándékozás), amelyek a család működésének gazdasági alapját biztosították. Az egyén családi állapotában történő változás is e megközelítésben került megfogalmazásra

¹ Erről egy rövid összefoglalót közölt Kecskés Pál. Lásd KECSKÉS 1928. Lásd még SCHÜTZ 1933.

² KECSKÉS 1928, 30.

³ REINER 1903. A legújabb összefoglalást lásd BÁRTH 2005.

⁴ TÓTH 1875.

⁵ Legújabb jogtörténeti összefoglalók: DEGRÉ 2004; HERGER 2006.

(özvegyi jog, a nők külön vagyona, árvaság).⁶ Az erkölcsi nevelés, a társas élet szabályainak alakítása egyrészt megmaradt a közösség szokásrendjének szintjén, másrészt az egyház állított fel szabályokat, mutatott fel követendő példákat a biblia és más tanítások alapján. Az emberi élet fordulóihoz kötődő szabályokat, szertartást, szokást, viselkedésmódot tehát három aspektusból vizsgálhatjuk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy adott időszakban csak az egyik vagy csak a másik érvényesült, legfeljebb a hangsúlyok változtak az állam és az egyház szerepvállalásában. Mindezt tükrözi a jogtörténeti és más társadalomtudományi szakirodalom is. A jogászok elsősorban a családjog fejlődését a törvények alapján mutatják be, a történészek a családot gazdaság- és társadalomtörténeti aspektusból vizsgálják, a néprajzosok a család mindennapi életében megnyilvánuló szokásokat írják le, a demográfusok számára a család a népesség újratermelődésének és mozgásának alapja.⁷ A családkutatással foglalkozó teljes szakirodalom részletezésétől itt most eltekintek.⁸ Mindössze a monogám család mint közösség létrehozásának alapját adó házasság intézményére szűkítem le ezen írásom témáját. Ezen belül is elsősorban a 19. században érvényes jogi keretek bemutatása a célom, amelyek meghatározták a házasságok létrejöttét, működését és megszűntét.

2. II. József házassági rendelete Új házasság, bírói lépések

Visszautalok arra, hogy a házasságkötés kereteit a kora újkorban elsősorban az egyház határozta meg. Az újkorban az állam részéről II. József uralkodó tette meg az első lépést, hogy beavatkozzon a magánélet e fontos eseményébe. II. József házassági rendelete két okból is fontos a számunkra. Az egyik, hogy hazánkban a reformátusok elfogadták II. József ezen rendeletét, és később is e szabályok szerint cselekedtek.⁹ A másik, hogy e törvény készítette elő a polgári házasság intézménye kialakulásának útját.¹⁰ Ez a folyamat Magyarországon az egész 19. században zajlott, ami mind állami, mind egyházi – azon belül is felekezeti – disputákban, döntésekben, a sajtóban egyaránt nyomon követhető. Míg a 19. század első felében a vegyes házassá-

⁶ ÖRSI 2013a; ÖRSI 2013b.

⁷ Számomra leginkább iránymutató a téma szempontjából a jogi néprajz és a jogtörténet feldolgozásai. TÁRKÁNY-SZŰCS 1981; MEZEY-NAGY 2009; HERGER 2006; NAGY 2010.

⁸ Ez már több írásom témája. Pl. ÖRSI 2013b; 2014c; ÖRSI 2016. Lásd még a bibliográfiát: ELEK-MÁRKI 2015.

⁹ Lásd TÓTH 1875.

¹⁰ Lásd HERGER 2006.

gok engedélyezése körül folyt a vita,¹¹ a második felében a házassági bontóperek intézményrendszere és maga a polgári házasság bevezetésének ügye vált társadalmi szintű megbeszélés tárgyává.¹² A felvilágosodás eszméinek európai szintű győzelme végül Magyarországon is meghozta a konszenzust. Az egyházi házasságkötés mellett 1894. október 1-jén életbe lépett a kötelező polgári házasság.¹³ Ez magával hozta a házassági kötelmi jog felbontásának állami bíróság előtti kötelező törvénykezési útját is. Az egyház és az állam szétválasztása ezúttal az egyén szintjén is megtörtént. Ez nem jelenti azt, hogy a 20. században ne lennének további viták, előterjesztések, törvény módosítások mindkét részről.¹⁴ Maga a vérségi és lokális közösség is állandó változásban van, az emberi viszonyulások, magatartások is kikényszerítenek bizonyos törvény módosításokat (például a házassági kor, párválasztási gyakorlat terén).

II. József uralkodó 1786. március 6-án adta ki a rendeletét, amely 62 paragrafust tartalmaz!¹⁵ Ebből itt most csak azokat emelem ki, amelyek a házasság érvénytelenségére, illetve a házasság felbontására szolgálnak.

A törvény leszögezi, hogy csak *monogám házasság* köthető. Tilos eltitkolni korábban kötött házasságot, negatív testi tulajdonságot, terhességet. A házasulandók kölcsönös beleegyezése szükséges (de kiskorúak esetében kell a szülői beleegyezés is). Csak épelméjűek nyilatkozhatnak. Megengedi a siketek és a némák házasságkötését is. leszögezi, hogy a *házasság felbonthatatlan* (ezzel a római katolikus álláspontot képviseli). Bizonyos esetekben mégis megengedi a *házasság felbontását*, amelyet bármelyik fél kezdeményezhet a *nemzőképesség hiánya* miatt. Ennek bizonyítására háromévi együttlakás, gyógyszeres kezelés elrendelése szükséges. (Ha a házasságkötés után történik a nemzőképesség elvesztése, nem bontható fel a házasság.) A házasság *durva bánásmód* esetén viszont megszüntethető közös megegyezéssel, ágytól-asztaltól való különélés elrendelése után. A törvény a nem katolikusokra vonatkozóan még két kitételest tesz: *a)* a válás kimondható, ha valamelyik fél *a másik életére tör vagy paráználkodik*, *b)* ha egyik fél *a társát hűtlenül elhagyja*, és háromszori kövítés után sem tér vissza. A válás kimondása azonban békeltetés és az ágytól-asztaltól való különélés, majd a közös megegyezés után történhet. A *gyermeknek érdekeit* figyelembe kell venni (gyermektartási

¹¹ ÖRSI 2015a; ÖRSI 2015b.

¹² POKOLY 1894.

¹³ A házassági jogról szóló 1894. évi XXXI. tc. A folyamat részletes bemutatását lásd HERGER 2006.

¹⁴ Itt most két római katolikus szerző munkájára hivatkozom. MESZLÉNYI 1927; SIPOS 1928.

¹⁵ TÓTH 1875, 126–135.

kötelezettség, avagy új házasság esetén a gyermek vagyoni helyzetének rögzítése). A katolikusok kivételével a válás után *új házasság köthető* (nő esetén kivárási idővel). Ugyanazok ismételen házasságra léphetnek.

A törvény végigtanulmányozásából tehát világosan kiderül, hogy a házasságlektől feltétlen elvárták a hűséget, a nemzőképességet, a döntőképességet és a harmonikus együttélést, alkalmazkodást. II. József házassági törvénye magában foglalja a türelmi rendeletet is, miszerint a római katolikus hit szerinti házasságfelfogás (a házasság szentség és felbonthatatlan) mellett teret enged a protestánsok szabadabb nézeteinek is. Ez különösen a *válás lehetőségének megadásában* nyilvánul meg. Igaz, ennek *végrehajtását az állami bíróság elé utalja*. Ez utóbbit – a két erdélyi egyházkerület kivételével – a protestánsok elfogadják. Erdélyben az egyházi bíraskodás továbbra is fennmarad 1894-ig.¹⁶ Erre most nem térek ki, de a szakirodalom ezt pontosan bemutatja.¹⁷

Én magam számos cikket írtam egy-egy település házassági kapcsolatait elemelve.¹⁸ Bár elsősorban a területi exogámia–endogámia folyamatára helyeztem a hangsúlyt, de írásomban mindig helyet kaptak a vallásilag vegyes házasságról szóló adatsorok is. Jelen téma szempontjából különösen fontosnak tartom a felekezeti vegyes házasságokról elsősorban kisebbségi környezetben – határainkon kívül – írott újabb megállapításaimat.¹⁹ A vegyes házasságok létrejöttének jogtörténeti vonatkozásait a *Confessióban* már közzétettem.²⁰ Egy másik írásomat a Királyi Kúria mint legfelsőbb fellebbezési szerv 1822–1849. évi válóperes anyagának tanulmányozása alapján készítettem.²¹

3. A házasság felbontási folyamata az állami bíróságok 19. század eleji gyakorlatában

A házassági perek lefolytatásának módját részletesen szabályozza II. József rendelete. A perek több lépcsőben folynak, és több évig, akár évtizedig is eltarthatnak. Először a helyi egyház képviselője, a lelkész kap szerepet a *békéltetésben*. Ennek sikertelensége után következik a következő lépés, az *ágy- és asztaltól való elválasztás* a megyei bíróságokon. Mindezek sikerte-

¹⁶ Az Erdélyi Fejedelemség kora óta a szabad vallásgyakorlat következtében a házasság egyházi ügy és annak felbontása is. Az 1791. évi erdélyi 34. tc. a vallásfelekezetek bíraskodási jogát – a katolikusok kivételével – visszaállította és érvényben tartotta a 19. század végéig. Lásd DEGRÉ 2004, 331–332.

¹⁷ KOLUMBÁN 2002; KISS 2011; KOLUMBÁN 2012; SIPOS 2012.

¹⁸ ÖRSI 1983; ÖRSI 2014c. Lásd Örsi Julianna bibliográfiáját ELEK–MÁRKI 2015.

¹⁹ ÖRSI 2014a; ÖRSI 2014b; ÖRSI 2015d, 105–114.

²⁰ ÖRSI 2015a; ÖRSI 2015b.

²¹ ÖRSI 2015c.

lenségét követi a további bizonyítékok beszerzése, azok megvizsgálása. A Királyi Kúrián mint fellebbviteli hatóságnál folyó pereknél a felperes és alperes, azok védői (prókátorok, azaz ügyvédek), a bíró mellett a házasság védőjeként az ügyész is jelen van. A körültekintő eljárás sokszor évekig (3–5 év) tart. A vádak, tettek, viselkedések bizonyítása mellett mindkét félnek kérnie kell a válást, és ha a vád fennáll, az indok a törvényeknek megfelel, a válást a Királyi Kúria végérvényesen kimondja, ezzel lehetőséget adva a feleknek az újabb házasságkötésre.

Anélkül, hogy a családok 19. század elején zajló mindennapi életébe, az emberek gondolkodásmódjába a példákön keresztül betekintést nyernénk, álljon itt a forrás tanulmányozása alapján levont következtetés.

4. A válás gyakorisága és a válóperek kezdeményezői a 19. század első felében

A Királyi Kúriánál lefolyt válóperek száma 1821–1849 között 840 volt.²² Az 1822-ben indított válóperekből 40-et vizsgáltam meg részletesebben. Ebből 19 esetben nő, 21 esetben férfi volt a felperes. A kezdeményezés tehát nemektől függetlennek látszik. Vizsgálatom azt sem igazolja egyértelműen, hogy nemesek esetében gyakoribb a házasság felbontása. A kimutatás szerint 9 férfi és 9 nő volt nemesi származású. Hat esetben mindkét fél nemes családból származott. Az tény, hogy ezen esetekben is a különböző társadalmi státuszúak házassága bizonyult a legtörekényebbnek.

Az általam megvizsgált házassági perek földrajzilag igen nagy eltérést mutatnak. 20 házasságot másodfokon valamelyik alföldi megyeszékhelyen tárgyaltak, 13-at ettől északra található megyékben. Dunántúli per 4 volt. Ezekből a számokból nem következtethetünk igazán arra, hogy a válás intézménye a Dunától keletre vált először elfogadottabbá. A számok mögött ugyanis azt is tudni kell, hogy az Alföldön volt a legerősebb a protestantizmus, amely elfogadta az állami törvényszék előtti válást. Ugyanakkor a kiváltságos kerületek válóperei legfelsőbb szinten a nádor előtt zajlottak, nem pedig a Királyi Kúrián.²³ Az azonban feltűnő, hogy a legtöbb válókereset Debrecenből²⁴ és Pest megyéből került ekkor a Kúriára.

²² O 33 Kuria iratok – válóperek névmutatója (extractus Causorum Divortien 17. kötet) szerint ekkor 1680 személyt érintett a válás.

²³ A Jászkun Kerületék Bíróságán folyt perekre Bartha Júlia hívta fel a témával foglalkozók figyelmét. BARTHA 2012.

²⁴ Megjegyzem, hogy a debreceni válásokról született már egy könyv: MÁTAY 2006.

5. Valódi válóokok

Az általam tanulmányozott legtöbb válópernél az ügyvédek arra hivatkoztak, hogy a házasfelek között *halálos gyűlölet, legyőzhetetlen ellenszenv* alakult ki, ami miatt kérik a házasság felbontását (58. §). Amikor azonban a részletekre is kitérnek, kiderülnek a valódi okok, amelyek megelőzték az elhidedülést. Az alábbi okok különböző mértékben fordultak elő:

1. A fiatalok szülői kényszer miatt házasodtak össze. A lány gyakran még igen fiatal és tapasztalatlan volt. A házasságot nem előzte meg kölcsönös vonzalom, szerelem. Elsősorban anyagi érdekből jött létre a házasság. A fiatalon erőszakkal férjhez adott lányok szinte egyedüli reakciója az volt, hogy megpróbálták kitérni a szexuális kapcsolat elől.
2. A férj testileg fenytette ifjú feleségét. Ennek kiváltó oka lehetett a szexualitástól való húzódozása, járatlansága vagy a házastársi hűség megszegése.
3. Időnként a férjet a szexuális életre való képtelenséggel vádolta a házastársa.
4. Előfordult valamelyik fél betegségére, annak eltitkolására való utalás.
5. Gyakoribb volt, hogy valamelyik fél megszegte a házastársi hűséget.
6. Előfordult a terhesség eltitkolása is.
7. A rossz tulajdonságok (henyeség, dologtalanság), tapasztalatlanság ugyan csak elhidedüléshez vezetett.
8. A kapcsolat megromlását okozhatta, ha az újabb házasságra lépő özvegyasszony gyermekével nem megfelelően bánt a férj, annak családjá.

Összegzés

A házassági kötelékkel kapcsolatos szabályozás a kora újkorban Magyarországon az egyház felügyelete alá tartozott. Az állam befolyásolása a 18. században kezdődött. Különösen II. József házassági rendelete, mely a felvilágosodás szellemében született, meghatározóvá vált a polgári házassági jog kialakulásában. A folyamatban jelentős szerepe volt a protestánsok azon álláspontjának, mely szerint a 19. században is alkalmazták II. József házassági rendeletét. A házasság intézményének változásában a felvilágosodás eszméinek egyre általánosabbá válását érhetjük tetten, úgymint: a különböző felekezetek elfogadása, a nemek közötti egyenjogúság, gyermekvédelem, önálló döntési jog; a házasság polgári szerződés, melyet a világi jognak kell tartalmaznia. Jelen írásomban elsősorban a házasság megszüntetésének világi bírói gyakorlatában előforduló esetekből vontam le következtetéseket a 19. századi házasesetre vonatkozólag. Ebből a következők állapíthatók meg:

A 19. század elején a fiatalon (14–16 évesen) férjhez adott leányok számára a szülők elsősorban az anyagi biztonság megteremtése figyelembevételével

választottak párt. A házasság megkezdése különösen szexuális téren okozott lelki gondot az ifjú feleségnek, ami elhidegüléshez vezethetett. A feleség bántalmazása beletartozott a férj eszköztárába. A testi hibák között a nemzőképtelenséget, az elmebajt a törvény is elismerte válóokként. A szüzesség elvesztése (házasság előtti nemi élet), paráznaság (házasságon kívüli nemi élet harmadik féllal), elszökés ugyancsak szerepel vétségként. (Kiseb testi fogyatékoságot elfogad a közvélemény.) A közösség értékítélete gyakran szigorúbb, mint a törvényé.

A jogalkotók és joggyakorlók elsődleges szempontja minden szinten a válásba került házasságok megmentése volt. Ennek eszközei a hosszadalmas és körütekintő bizonyítási eljárások, a békeltetés és az ágy- és asztaltól való távoltartás, valamint a közös megegyezés alkalmazása. Válóokként leggyakrabban a lelki elhidegülést, a gyűlölködést fogalmazták meg, de ez csak következmény. A valóságos okok között a fiatalok házasságra való felkészületlensége, a férj uralma a felesége felett, a nő kiszolgáltatottsága, bizonyos testi hibák és az eltérő erkölcsi nézetek egyaránt megtalálhatók voltak.

Bibliográfia

- ◆ 1894. évi XXXI. törvénycikk a házassági jogról, in *Corpus Juris Hungarici*, CD.
- ◆ BARTHA J.: „Amit Isten egybekötött, ember azt szét nem választhatja...” Válás a 18. századi Jászkunszágon, in Örsi J. (szerk.): *Középpontban a család* 2. kötet, Jászkunszág Könyvtéka 2., Túrkeve–Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, 2012, 83–88.
- ◆ BÁRTH D.: *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*, Budapest, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport, 2005.
- ◆ DEGRÉ A.: A polgári házasság kialakulása Magyarországon, in Mezey B. (szerk.): Degré Alajos: *Válogatott jogtörténeti tanulmányok*, Budapest, Osiris Kiadó, 2004, 328–341.
- ◆ ELEK GY.–MÁRKI G. (szerk.): *Kötődés. Örsi Julianna munkássága*, Alföldi Könyvtéka 11. kötet, Túrkeve, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, 2015.
- ◆ HERGER Cs.: *A nővéltől az állami anyakönyvvezetőig. A magyar házassági köteléki jog és az európai modellek*, Budapest–Pécs, Dialóg Campus Kiadó, 2006.
- ◆ HUSZÁR E.: *A katolikus házasságjog rendszere*, Budapest, Szent István Társulat, 1928.

- ◆ KECSKÉS P.: *A házasság etikája*, Budapest, Szent István Társulat, 1928.
- ◆ KISS R.: *Egyház és közösség a kora újkorban. A Kükküllői Református Egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében*, Néprajzi Tanulmányok sorozat, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011.
- ◆ KOLUMBÁN V.: *Törvényhozó egyház*. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 9., Kolozsvár, Kolozsvári protestáns Teológiai Intézet Protestáns Egyháztörténeti Tanszék, 2002.
- ◆ KOLUMBÁN Zs.: Református család a 19. századi Udvarhelyi Református Egyházmegyében, in Örsi J. (szerk.): *Középpontban a család 2.*, Jászkunság Könyvtéka 2. kötet, Túrkeve–Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, 2012, 69–82.
- ◆ MÁTAY M.: *Törvényszéki játszmák. Válás Debrecenben 1793–1848*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2006.
- ◆ MESZLÉNYI Z.: *Házassági köteléki perek az egyházi bíraskodásban*, Esztergom, Buzárovics Gusztáv Könyvkiadó vállalata, 1927.
- ◆ MEZEY B.–NAGY J. T. (szerk.): *Jogi néprajz – Jogi kultúrtörténet*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2009.
- ◆ NAGY J.: A paraszti mentalitásváltozás hatása a kelengye összetételére: a jogi modernizáció és a házassághoz kapcsolódó ajándékozás szokása (1840–1952), in Flórián M. (szerk.): *Életmód, szemléletmód és a módi változása a parasztság körében a 19–20. század fordulóján*, Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2010, 451–492.
- ◆ ÖRSI J.: Exogámia és endogámia Magyarországon a XVIII–XX. században, in *Demográfia* 26/4 (1983), 572–597.
- ◆ ÖRSI J.: Családi és vérségi kapcsolatok érvényesítésének jogi eszközei a Jászkunságban a 18–19. században, in Bánkiné Molnár E. (szerk.): *Jogszabályok – jogszokások. Jászkunság kutatása 2005*, Bibliotheca Cumanica 6. kötet, Kiskunfélegyháza, 2005, 337–373.
- ◆ ÖRSI J.: A csonka család gyermekei (árvák, félárvák) a XVIII–XIX. században, in *Tisicum* 21. kötet, Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága, 2012, 101–106.
- ◆ ÖRSI J.: Özvegyek, árvák házassági esélyei a Jászkunságon, in Mészáros M. (szerk.): *Jászkunság kutatása 2012. Legújabb eredmények a Jászkunság régészeti, történeti, nyelvészeti és néprajzi kutatásában*, Kiskunfélegyháza, Kun Összefogás Konzorcium – Kiskun Múzeum, 2013a, 245–328.
- ◆ ÖRSI J.: A családkutatás alapjai – nagykunsági adatok tükrében, in *Alföldi családtörténetek*, Alföldi Könyvtéka 5., Túrkeve–Szolnok, Túrkevei Kulturális Egyesület – Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, 2013b, 25–35.

- ◆ ÖRSI J.: Vallási és nemzetiségi identitás a 20. századi anyakönyvek tükrében a Bodroghözben és az Ung-vidéken, in *Vallási kultúra és életmód a Kárpát-medencében* 9. Konferencia Alsóbodokon és Nyitrán a nyitrai Konstantin Filozófus Egyetemen közösen 2011. október 5–8., Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém, 2014a, 203–220.
- ◆ ÖRSI J.: *Kisebbségek a többségben. Önmegtartó erő és az asszimiláció kérdése (kézirat)*, 2014b.
- ◆ ÖRSI J.: Kapcsolatrendszerek szerepe a házassági stratégiákban, in *Jászkunság Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület évkönyve 2.*, Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, 2014c, 259–272.
- ◆ ÖRSI J.: A vegyes házasságok jogtörténeti megközelítése, in *Confessio* 39/2 (2015a), 90–109.
- ◆ ÖRSI J.: A vallásilag vegyes házasságok kialakulásának folyamata és jellemzői, in *Ethnographia* 126/3 (2015b), 351–372.
- ◆ ÖRSI J.: Testi tulajdonságok szerepe a párválasztásban és a párelhagyásban. Eszménykép a 19. század elején, avagy a párválasztás kritériumai, in Gyimesi E.–Lénárt A.–Takács E. (szerk.): *A test a társadalomban*. Rendi társadalom – Polgári társadalom 27. Hajnal Kör konferencia Sümeg, 2013, Budapest, Hajnal István Társadalom-történeti Egyesület, 2015c, 217–227.
- ◆ ÖRSI J.: *Paraszttvilág. A vidéki társadalom kapcsolatrendszere*, Alföldi Könyvtéka 10., Túrkeve, Túrkevei Kulturális Egyesület, 2015d.
- ◆ ÖRSI J.: A közösségi élet szabályai a 18–19. századi Jászkunságban, in Nagy J. T. (szerk.): *Szokásjog és jogszokás II.*, Szekszárd, Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Kar, 2016, 302–312.
- ◆ POKOLY J.: A magyar protestáns házassági jog rövid története 1786-ig, in *Protestáns Szemle* VI., 1894, 17–29, 100–122, 162–177, 235–251, 305–323.
- ◆ REINER J.: Egyházi házasságkötési jog történelmi alapjai, in *Értekezések a társadalmi tudományok köréből*, székfoglaló értekezés, különlenyomat, 1903.
- ◆ SCHÜTZ A.: *A házasság. Tíz előadás melyeket 1931 őszén a Pázmány-Egyetem valamennyi karának hallgatói számára tartott*, Budapest, 1933.
- ◆ SIPOS G.: *Reformata Transylvanica. Sipos Gábor tanulmányai az Erdélyi Református Egyház történetéhez*, Kolozsvár, 2012.
- ◆ SIPOS I.: *A katolikus házasságjog rendszere a Codex Juris Cannonici szerint*, Pécs, 1928.
- ◆ TÁRKÁNY-SZÜCS E.: *Magyar jogi népszokások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1981.
- ◆ TÓTH S.: *Az egyházakat s belhivatalnokokat legközvetlenebbül érdeklő Országos Törvények, kormányrendeletek, egyházkerületi rendszabályok és intézkedések gyűjteménye*, Debrecen, 1875.

Isten kegyelmével kapcsolatos kételyek és tisztázási lehetőségek a hitfejlődés során – teológiai és személyiségpszichológiai megközelítés

Jelen tanulmányban a bűnt az Istentől való elszakadtsággént értelmezem, és ezen állapotot, Tillich definícióját felhasználva, az ön- és másörvényűség harcával jellemzem, amiből Jézus Krisztus személye és követése jelenti a kiutat. A Jézus általi elhívás elfogadását a hitfejlődés meghatározó momentumának tekintem, ami a világ működésével és az Isten munkájával kapcsolatos hiedelmek, hamis meggyőzések elengedését követeli meg, krízisbe sodorva az egyént. Ez a krízis érinti többek között a kegyelem definícióját is, amennyiben nyilvánvalóvá válik, hogy az nem egyenlő a megóvással a bajoktól, nehézségektől, konfliktusoktól. Ezt követően a poszttraumás növekedés (PTN) fogalmára és elméletére támaszkodom, bemutatom, hogy abban központi jelentősége van a kognitív struktúrák átalakításának és új sémák kialakításának, bekövetkezésében pedig az érzelmi megküzdés és a társas támogatás kritikus szerepet kap. Ezt követően megemlítem, hogy az egyházi milió nem minden esetben segíti a PTN-t, noha ez az egyetlen fóruma annak, hogy a hitfejlődésben előrejutni vágyók befogadásra leljenek, és kialakulhasson bennük a kegyelem új definíciója, miszerint az az Isten mentő szándéka, mellyel az egyes embert visszavonja a Vele és a teremtett világgal való egységbe, lehetővé téve teremtményi mivoltának kiteljesedett megélését.

1. Az öntörvényűség és másörvényűség harca, Jézus Krisztus mint válasz

A bűnt az Istentől való elszakadtsággént definiálom, és abból indulok ki, hogy ezen állapot fő jellemzője, hogy az egyén akarja meghatározni, mi a jó és mi a rossz önmaga és mások számára úgy, hogy mércéje hamis. A kegyelem pedig Isten azon törekvése, hogy megszabadítsa az embert az önbíráskodástól, tanítsa önös vágyai és ítéletei felett álló, tágabb perspektívából nézni az életet és benne önmaga és mások helyzetét, valamint felfedeztesse az egyén személyre szabott helyét és feladatát ebben a rendben. Azaz segítse visszatérni a Teremtési rend és a Teremtővel való eredeti kapcsolat általi békességbe.

Tillichre támaszkodva magam is úgy vélem, hogy „az egyházi terminológiában a bűn kifejezést, ami eredeti értelmében egy állapot (melyben az ember elidegenedett attól, amihez tartozik: Istentől, a világtól és önmagától), sokszor félreérthetően használták-használják, amikor is az erkölcsi törvénytől való eltérést értik rajta”¹ (Nyilvánvaló ugyanis, hogy nem lehet nem eltérni az erkölcsi törvénytől, amíg az eltérni vágyás/akarás motívuma nincsen feltárva és kezelve. Ezután is csak az erkölcsi törvény[ek] megtartására való törekvésről, annak komolyan vételéről beszélhetünk, az annak történő teljes megfelelésről nem.)

Az egyoldalúan társadalomtudományi tájékozódású elméletektől (pl. Fowler) eltérően² – nem elvitatva azok létjogosultságát –, a hitfejlődés, az Istenhez visszatalálás „startkövének” keresztyén szemszögből az egyén abbéli belátását tekintem, hogy létezik egy tőle független hatalom, világrend és világnézet, amelyre tekintettel kell meghatározni a helyét és feladatát. Más szavakkal a hitet az Élet Urához való kapcsolódás szükségességének tudomásulvételeként és az e kapcsolatban történő konstruktív részvétel igenléseként definiálom. Ezen szándék kibontakozásának kimenetele, meglátásom szerint, szorosan összefügg a kijelentés (üdv történet) és az egyén kapcsolatának alakulásával. A keresztyén ember számára az Isten ugyanis nem valamilyen nehezen körülírható végső valóság, hanem egy olyan hatalom és tekintély, aki maga gondoskodott és gondoskodik arról, hogy szándéka és akarata nyilvánvalóvá váljon az Őt keresők számára.

Tillich e jelenséget az öntörvényűség és mástörvényűség harcaként írja le. Az öntörvényűséget úgy definiálja, hogy „ellenáll annak a veszélynek, hogy a létezés világa vagy az ember létezési helyzete szabjon elé feltételeket. Ezeket a feltételeket olyan anyagnak tekinti, amelyet saját szerkezeti törvényei alapján kell megragadnia és formálnia.”³ A mástörvényűség ellenben a lét alapja nevében, végső, de szélsőséges módon beszél (például a mítoszok, rítusok, politikai eszmék fogalmi készletével), elvitatva minden jogot az öntörvényűséghez, noha egy istentörvényű szituációban e kettőnek egységben kell lennie. Tillich úgy véli, hogy „mivel a létezés feltételei között nincsen teljes istentörvényűség, e két elem folyamatos küzdelemben áll egymással”⁴ E konfliktust a végső kijelentés, Jézus Krisztus győzi le. Úgy állítja helyre lényegi egységüket, hogy

¹ TILlich 2002, 273; TILlich 2000, 170–171.

² „A teológia egyik fő sajátága a többi tudománnyal szemben, hogy Istent valóságosan létezőnek fogja fel, és az emberi életet, az emberi világot, társadalmat Istennel való viszonyában próbálja értelmezni. Mit jelent Isten, mint valóságosan létező, s ennek milyen hatása van az életre?” SIBA 2010, 64.

³ SIBA 2010, 82.

⁴ SIBA 2010, 83.

„a végleges kijelentés hordozójaként tökéletes betekintést enged a lét alapjába, és egyúttal tökéletesen feláldozza magát a kijelentés tartalmának”.⁵

Más szavakkal, a kereső ember előtt komoly kihívás áll: saját jogos és jogtalan vágyai és szükségletei, illetve a külső jogos és jogtalan elvárások között kell rendet teremtenie, illetve találnia, miközben választ keres azon kérdésre, mely szerint: „Mi is az élet és milyen a világ, amelyben él?” Ebben a folyamatban, küzdelemben Jézus, az emberré lett Isten (aki maga az út, az igazság és az élet) segíti. Így a Jézus követésére való elköteleződés, majd később az Ő krisztusi létének és hatalmának felismerése, megtapasztalása kulcsszerepet tölt be a hitfejlődésében.

2. A világgal kapcsolatos hiedelmek elhagyása mint a hitfejlődés lehetősége komoly krízissel jár

A világgal kapcsolatos hiedelmeket számos kutatás vizsgálta a 20. század második felében. Ezek eredményei szerint az alapvető hiedelmeknek két aspektusa van. Az első szerint „az emberek többsége jóindulatú, a balszerencse pedig ritka”.⁶ (Ez „a világ jó hely” hiedelme.) A második szerint a jó ember pozitív történéseket érdemel. Ez az „igazságos világ” elmélete,⁷ mely szerint az emberek az események kimenetelét igazságosan elosztottnak kívánják észlelni, ami befolyásolja a világ megjósolhatóságának, érthetőségének, kontrollálhatóságának mértékére vonatkozó hiedelmeket is. Ez az állapot egybevág a Fowler-féle hitfejlődési elmélet második szintjére (mitikus-literális hit) jellemző naiv morális reciprocitással, miszerint a rosszat Isten megbünteti, a jó pedig elnyeri méltó jutalmát.⁸ Ezen a szinten, illetve ebben az állapotban/létmódban a kegyelem definíciója a megkímélés a fájdalomtól, bajoktól, konfliktusoktól. Fowler kutatásainak eredményei alapján ezt a szintet optimális esetben 12 éves korban haladja meg az egyén, illetve ez az a szint, amelynél sokan egész életükre leragadnak. Erikson szakaszelmélete szerint ez idő tájt, a serdülőkorral kezdődik meg az önálló identitás kialakításának szakasza. A protestantizmusban pedig klasszikusan ilyenkor került sor a konfirmációra.

A világ és az ember működésével kapcsolatos hamis hiedelmek elhagyása tehát kulcsfontosságúnak tűnik a fejlődés, így a hitfejlődés alakulásában

⁵ SIBA 2010, 129.

⁶ PARK-FOLKMAN 2005, 113.

⁷ PARK-FOLKMAN 2005, 113.

⁸ FOWLER 1981, 34.

is.⁹ Egy feltételezett világ általános perspektívát, paradigmát¹⁰ biztosít, amely vezérli a viselkedést, segíti a történések okainak értelmezését, képes biztosítani a dolgok jelentését és a személyes célok élményét.¹¹ Ugyanakkor a személyiség- és hitfejlődés azt feltételezi, hogy „képesek vagyunk egy korábban megtalált egyensúlyból kibillenni”.¹² A felhívás, melyet Jézus tanítványaihoz intéz, egyedülálló követelményt fogalmaz meg. A tanítványok számára az, hogy „mindent elhagynak, és követik Jézust, egyenlő azzal, hogy önmagukat Isten Országának szolgálatára szentelik”.¹³ Ebbe beletartozik az, hogy az emberi család érzelmi kötelekeivel, így akár hamis sztereotípiáival, játszmáival szemben is őt választják (Mt 10,37; Lk 14,26), sőt Jézus egyenesen azt kéri, hogy veszték el érte az életüket (Lk 10,39).¹⁴ Meglátásom szerint ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy aki elköteleződik Jézus követésére, annak Istennel és a földi lét működésével kapcsolatos veleszületetten énközpontú, hamis vágyai, elvárásai előbb-utóbb összeütközésbe kerülnek mindazzal, amit a mindennapokban valóban tapasztal, illetve amivel a Szentírásban találkozik. Feltételezem, hogy ez a folyamat traumát jelent, kisebb vagy nagyobb krízisbe sodorva az egyes embert.

Jézus hívásának komolyan vétele tehát szembesíti a hívőt azzal, hogy Isten képviselése és a vele való kapcsolat felvállalása elkerülhetetlen külső-belső konfliktusokkal jár. Ebben a kontextusban a kegyelem korábbi definíciója (fájdalmaktól, bajoktól, konfliktusoktól való megkímélés) tarthatatlanná válik. E folyamat azonban megfelelő támogatás mellett előremutató, és növekedéshez vezet.

3. A poszttraumás növekedés lehetősége

A kortárs személyiségpszichológiában számottevő szakirodalma van a pozitív traumafeldolgozásnak és a poszttraumás személyiségfejlődésnek, ami tudományos alapon támasztja alá a tényt, hogy a külső-belső konfliktusok,

⁹ „Jung szerint a fejlődés lényege az emberben rejlő ellentétek fokozatos feldolgozása, a belső egység megteremtése. Úgy véli, önmagunk megvalósításához speciális életfeladatot kell teljesítenünk: ki kell építenünk a tudatos ént és a perszónát, eközben kialakul árnyékszemélyiségünk is, melyet folyamatosan integrálnunk és tudatosítanunk kell.” ANTALFAI 2007, 166–190.

¹⁰ Kuhn terminusa.

¹¹ PARK–FOLKMAN 2005, 117.

¹² PÁL 2011, 113.

¹³ SESBÜÉ 1997, 29.

¹⁴ „Ha nem adsz teret annak, hogy az önkifejezés helyett elengedd, aki éppen vagy, hogy az élet fejezze ki magát neked, és te azt befogadd és az légy, aki lehetnél, akkor el fogsz akadni a fejlődésben.” PÁL 2011, 113.

veszteségek, kudarcok, fájdalmak személyre szabott feldolgozása lehetséges, és a személyiségfejlődés irányába hat.¹⁵ A poszttraumás növekedés (PTN) fogalmát Tedeschi és Calhoun alkották meg. Úttörő tanulmányukban¹⁶ egy olyan modellt mutattak be, mely szerint a PTN-ben az egyéni jellemzők, a szociális támogatás, az önfeltárás és mindenekelőtt a traumatikus esemény által fenyegetett vagy teljesen megkérdőjelezett kognitív struktúrák jelentős módosulásai játszanak fontos szerepet. A kutatók kiemelik, hogy „aki súlyos életkrízissel szembesül, többnyire gyötrő emóciókat, illetve distresszt él át”.¹⁷ Elismerik továbbá, hogy az a felismerés, miszerint a szenvedés és a distressz pozitív változás forrása lehet, évezredes múltra tekint vissza. Kitérnek Jézus keresztre feszítésére is, „aminek során a szenvedés transzformatív hatása érvényesül, hiszen Jézus szenvedése mások megváltásának lehetőségét hordja magában”.¹⁸

A PTN folyamatában a kutatók szerint az egyénnek a trauma következtében megtapasztalt új valósággal folytatott küzdelme az a tényező, amely döntően meghatározza a poszttraumás növekedés mértékét. A kognitív feldolgozást és átstrukturálást a földrengés utáni újjáépítéshez hasonlítják, ami számításba veszi az élet megváltozott realitását, és a megrázkódtatásoknak jobban ellenálló sémák kialakítására készlet.

Amikor valaki jelentős krízissel szembesül, már a distressz kezdeti, gyakran debilizáló szakaszában meg kell találnia a helyzet kezelésének módjait. Erre feltétlenül szükség van a sémaváltozásokat eredményező, konstruktív kognitív feldolgozáshoz. A traumára adott válasz korai szakaszaiban a kognitív feldolgozás legnagyobb részben automatikus, vagyis nagyon gyakran jelennek meg betolakodó gondolatok és képek, valamint a betolakodó rágódás (intruzív rumináció) is nagyon gyakori. Ha ez a folyamat hatékony, akkor a korábbi célok és feltevések megváltozásához vezet, mivel nyilvánvalóvá válik, hogy a korábbi életmód már nem megfelelő. A támogatók elősegíthetik a poszttraumás növekedést, egyrészt azáltal, hogy lehetőséget teremtenek narratívumok kidolgozására a megtörtént változásokkal kapcsolatban, másrészt azzal, hogy a megváltozott sémákba integrálható új perspektívákat kínálnak. A kutatók különösen is hangsúlyozzák a kölcsönös támogatás fontos szerepét, mert azoknak a hitelessége, akik hasonló folyamatokon mentek/mennek át, döntő lehet a traumát elszenvedők számára az új lehetőségek felismerésében és az új sémák elsajátításában. Ugyanez a folyamat „ellenkező előjelűvé válhat [...],

¹⁵ KULCSÁR 2005, 35–107.

¹⁶ TEDESCHI–CALHOUN 2005, 37–67.

¹⁷ TEDESCHI–CALHOUN 2005, 38.

¹⁸ TEDESCHI–CALHOUN 2005, 40.

ha a traumahelyzetben negatív vagy éppen demoralizáló társas hatások érvényesülnek”.¹⁹

Itt tartjuk fontosnak megjegyezni, hogy a katechézisnek és a lelki vezetésnek mindig is léteztek olyan iskolái, melyek – akár a legjobb szándékkal – valós érzéseik és gondolataik elfojtására készítették/kényszerítették a rájuk bízottakat. A korábban elhangzottak értelmében kimondhatjuk, hogy ezáltal blokkolva a hitbéli fejlődést. Könnyen belátható, mekkora szenvedést idéz elő egy olyan szituáció, amikor egy hívő azért nem tud fejlődni, megbékélni, mert Isten nevében legitimált büntudat blokkolja az Isten előtti megnyílását, őszinteségét. Kádár Glória Anna egy friss kutatásában, a vallásosság és a spiritualitás mintázatait vizsgálva major depresszióban, azt találta, hogy az általa felmért betegek 40%-a még a lehetőségét is hátrította annak, hogy legitim dolog lenne Istennel szemben haragot érezni.²⁰

Teológiai szemszögből „részletesen dokumentált” ellenpéldával szolgál Isten ószövetségi küldötteinek, a prófétáknak az élete, akik sokszor igen heves módon fejezték ki Isten felé negatív érzéseiket azzal kapcsolatban, amit láttak és tapasztaltak, amin keresztül kellett menniük az Ő képviselétéért. Sok esetben ez az egyetlen eszköz állt rendelkezésükre ahhoz, hogy el tudják hordozni sorsukat, amely az ember fizikai-lelki-szellemi tűrőképességének határait feszegette.

4. A belső feszültség feldolgozásának tere

Hogyan válik lehetővé a „nem látott dolgokról való meggyőződés” (Zsid 11,1) azok számára, akik készek voltak elengedni hamis hiedelmeiket, nyitottá téve magukat az Isten által kínált új evidenciákra? Meglátásom szerint egy olyan térben, ahol adott az érzelmi biztonság ahhoz, hogy az egyén szembenézessen (negatív) tapasztalataival, mindavval, amit megél, úgy, hogy közben „Istenre néz”. Olyan miliőre van tehát szükség, mely nem szankcionálja, hanem jutalmazza az őszinteséget, a valós tapasztalatok megosztását, így segítve egy adott helyzet Isten kijelentésére alapozott megítélését, e konfrontációból származó feszültség feloldását, valamint az önmagunkkal, egymással és Istennel való megbékélést. Így alakulhat ki Isten kegyelmének új definíciója is: azon mentő szándékának felismerése és megtapasztalása, miszerint Ő vissza szeretné vezetni az egyes embert a Vele való egységbe, teremtményi létének elfogadásába és annak kiteljesedett megélésébe. Tillich fogalmaihoz visszacsatolva az egyház „mint az Új Lét közössége az a hely, ahol az istentör-

¹⁹ KULCSÁR 2009, 115.

²⁰ KÁDÁR 2014, 314.

vényűség megvalósul”,²¹ de rögtön hozzá is teszi, hogy „az egyház társadalmi közösség is, amely elmerül a létezés konfliktusaiban”.²²

Mégis, hol máshol valósulhat meg legalább a törekvés az istentörvényűség megvalósítására, mint azok között, akik elkötelezték magukat az Ő követésére? Véleményem szerint elkerülhetetlen, hogy az ebben illetékesek tudatosan törekedjenek/törekedjünk gyülekezeti szinten olyan idő és tér kialakítására, ahol nem csupán különböző hittartalmak intellektuális befogadására, hanem őszinte beszélgetésre, megnyílásra, csendre, valódi együttLét-re is lehetőség van. Sheldrake rávilágít arra, hogy a protestantizmuson belül a kálvini irány spiritualitása eredetileg közösségi jellegű. A megtérés Kálvinnál egyben a közösségi élet kezdete is, és bár sosem ért célt, mindvégig a hetenkénti úrvacsora bevezetését szorgalmazta.²³

5. A belső feszültség feldolgozatlanságának okai

Adódik a kérdés, mi gátolja a vezetőt, illetve a gyülekezeti tagokat abban, hogy meg tudják hallgatni, be tudják fogadni, el tudják hordozni egymás terheit, külső-belső konfliktusait? A hitfejlődésben való elakadás mellett, illetve azon belül, a támogatás kizáró oka elsősorban a bűnbakképzés. Ez utóbbi állítást tekintélyes szociálpszichológiai szakirodalom dokumentálja. „Traumák áldozatainak – ahogy megmagyarázhatatlan testi tünetekben szenvedő, illetve gyógyíthatatlan betegeknek –, valamint akár a mindennapi problémákat felvállalóknak is, a potenciális támogatóktól támogatás helyett gyakran kirekesztésben vagy éppen büntetésben van részük.”²⁴ A bűnbakképzéshez, illetve a segítő szerep meghiúsulásához elsősorban a kiégés vezet, amelynek súlyosabb fokán defenzív elhárítás jelenik meg. Ennek következtében kifejezetten a segítségre szorulóknak vagy alárendeltek iránt érzett empátia és aggodalom tűnik el, sőt fordul ellenségességbe.

Az egyházi (papi/lelkési) tisztség válságba kerülésének oka, hogy a társadalmi változások által, valamint a gyülekezeti élet differenciálódásával óhatatlanul totális szereppé válik. „A túlerőltető célok, normák elérésére való folyamatos törekvés, a társadalmi elvárás idővel felmorzsolja az érintettek testi-lelki egészségét.”²⁵ Számos országban számolnak be arról, hogy „növekedett a lelkészek túlterheltsége, aminek következtében kevesebb idő jut a rászorulóknak

²¹ TILLICH 2002, 129.

²² TILLICH 2002, 129.

²³ SHELDRAKE 2008, 112–113.

²⁴ KULCSÁR 2002, 150–152.

²⁵ KOVÁCS 2010, 48.

kal való törődésre, a munkatársakkal való beszélgetésre, a szolgálatok megbeszélésére és ezáltal megbecsülésére”.²⁶ A hagyományos szerepmodellből sokszor éppen a gyülekezet közössége nem engedi kitörni az egyházi szolgát. Általános tapasztalat, hogy az új alapítású gyülekezetek/szöványok valódi munkamegosztásra épülő, közösségi struktúrájának kialakítása, új tagok bevonása, aktivizálása sokkal könnyebb feladat, mint a tradicionális közösségek életfunkcióinak formálása.²⁷

6. Összegzés

Az öröklétben való részesedésbe és annak eszkatologikus kiteljesedésébe vetett hit mint Isten kegyelmének helyes értelmezése és elfogadása nem mentesíti a hívő embert a földi lét kihívásaival való szembenézéstől és megküzdéstől, hanem éppen e folyamat nyomán alakul és stabilizálódik. A Jézus követésének elfogadásából következő elkerülhetetlen nehézségekkel való megküzdés komoly, személyre szabott feladat,²⁸ ami felveti azt a kérdést, hogy e folyamat során hogyan tudja valóságként érzékelni az egyén azt, hogy Isten nem érzéketlen személyes sorsa iránt, illetve hogyan vezet mindez növekedéshez. A PTN modellje és elmélete alátámasztja, hogy a kognitív struktúrák átdolgozása kulcsfontosságú szerepet játszik mindebben, amit pedig a negatív érzelmekkel való megküzdés és a társas támogatás tesz lehetővé. Kérdés, milyen folyamatok vezetnek ahhoz, hogy gyülekezeteinkben, intézményeinkben minél többek életében megvalósulhasson a PTN? Hiszen „hívő emberként erőforrásainkat és megküzdéseinket tekintve is vannak olyan eszközeink, amelyek a szekuláris megküzdési stratégiákhoz képest pluszlehetőségeket hordoznak”.²⁹ Korántsem szükségszerű, hogy az elfojtás, a bűnbakképzés, a tanult tehetetlenség kerekedjenek felül.

²⁶ REUSS 2002, 98.

²⁷ SEITZ 1991, 26.

²⁸ „Az igaz hit nemcsak biztos ismeret, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az ő Igéjében nekünk kijelentett, hanem azon felül még az a szívbeli bizodalom is, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot és üdvösséget ajándékozik az ő ingyen kegyelméből, egyedül a Krisztus érdeméért.” (Heidelbergi Káté, 21. kérdés-felelet)

²⁹ SIBA 2016, 231.

Bibliográfia

- ◆ ANTALFAI M.: Személyiség és archetípusok Jung analitikus pszichológiájában, in Gyöngyösiné Kiss E.–Oláh A. (szerk.): *Vázlatok a személyiségről*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2007, 166–190.
- ◆ FOWLER, J. W.: *Stages of Faith. The psychology of human development and the quest of meaning*, New York, Harper Collins, 1981.
- ◆ KÁDÁR G. A.: A vallásosság és a spiritualitás dimenziói major depresszióban, in Fülöp J.–Mirnics Zs.–Vassányi M. (szerk.): *Kapcsolatban – Istennel és emberrel*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2014, 310–321.
- ◆ KOVÁCS B.: *A vallásosság/spiritualitás projektív szerepének vizsgálata a kiégéssel kapcsolatban*, PhD-értekezés, Debreceni Egyetem BTK, Debrecen, 2010.
- ◆ KULCSÁR Zs.: *Egészségpszichológia*, ELTE Eötvös Kiadó, 2002.
- ◆ KULCSÁR Zs.: *Trauma-feldolgozás és vallás*, Trefort Kiadó, 2009.
- ◆ PÁL F.: A megbocsátás, belépés a spiritualitás világába, in [szerk. nélkül], *A belénk égetett múlt*, Budapest, Kulcslyuk Kiadó, 2011, 103–136.
- ◆ PARK, C. L.–FOLKMAN, S.: Jelentés a stressz és a megküzdés kontextusában, in Kulcsár Zs. (szerk.): *Téher alatt... Pozitív trauma-feldolgozás és poszttraumás személyiségfejlődés*, Budapest, Trefort Kiadó, 2005, 109–148.
- ◆ REUSS, A.: Non vi, sed verbo, in Mártonffy M.–Glózer R. (szerk.): *A kölcsönösség struktúrái*, Budapest, Balassi Kiadó, 2002, 96–104.
- ◆ SEITZ, M.: Das Leben des Herrn in den Diesten der Gemeinde, in Seitz, M. (hrsg.): *Erneuerungdes Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- ◆ SESBÜE, B.: *Krisztus pedagógiája*, Budapest, Vigilia Kiadó, 1997.
- ◆ SHELDRAKE, P.: *A spiritualitás rövid története*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- ◆ SIBA B.: A gyülekezet és a lelkészcsalád kapcsolata – rendszerszemléleti megközelítésben, in *Theológiai Szemle* 4 (2016), 229–237.
- ◆ SIBA B.: *Isten és élettörténet*, Budapest, Loisir Kiadó, 2010.
- ◆ TEDESCHI, R.–CALHOUN, L. W.: Poszttraumás növekedés, in Kulcsár Zs. (szerk.): *Téher alatt... Pozitív trauma-feldolgozás és poszttraumás személyiségfejlődés*, Budapest, Trefort Kiadó, 2005, 37–67.
- ◆ TILLICH, P.: *Létbátorság*, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000.
- ◆ TILLICH, P.: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.

KÓKAI NAGY, V.–EGERESI, L. S. (szerk.):

Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs

*Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag /
Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday*

(AOAT 426), Münster, Ugarit-Verlag, 2015. pp. 272

ISBN 978-3-86835-167-5

e-ISBN 978-3-86835-168-2

Propheten der Epochen / Prophets during the Epochs címmel 2015-ben jelent meg az a tanulmánykötet, melyben barátai, tanítványai és kolégái köszöntik a 60 esztendőes Karasszon Istvánt. Az ünnepeltet talán bemutatni sem kell, hiszen a KRE HTK Ószövetségi Tanszékének, valamint a SJE PTK (Komarno) Ó- és Újszövetségi Tudományok Tanszékének vezetője több meghatározó monográfiával és számos jeles tanulmánnyal járult már hozzá a hazai és nemzetközi Ószövetség-kutatáshoz, melyek nevét és munkásságát ismertté és elismertté tették szakmai körökben.

A Kókai Nagy Viktor és Egeresi László Sándor által szerkesztett ünnepi kiadvány az „Alter Orient und Altes Testament” (AOAT) sorozat 426. köteteként látott napvilágot az Ugarit-Verlag (Münster) gondozásában nyomtatott és elektronikus formában. Az Előszóban a KRE Hittudományi Karának dékánja, Zsengellér József méltatja az ünnepeltet, ezt követően pedig a próféták alakjainak, gondolatainak és a próféta tudományos megközelítéseinek sokszínű palettáját találja az olvasó Ámósztól Josephusig, általános kérdésektől az apró részletekig, Atlantától Debrecenig. A *Festschrift* összesen tíz német és kilenc angol nyelvű tanulmányt tartalmaz.

Alter Orient und Altes Testament
Band 426

Propheten der Epochen
Prophets during the Epochs

Festschrift für István Karasszon
zum 60. Geburtstag
Studies in Honour of István Karasszon
for his 60th Birthday

Edited by
Viktor Kókai Nagy and László Sándor Egeresi



A nyitó tanulmányt **Walter Brueggemann** jegyzi (*Prophet Voice: Silence Shattered from 'Elsewhere'*, 1–12. o.), aki korunk egyik igen közismert és nagy hatású nemzetközi szaktekinélye az ószövetségi bibliai teológia és exegézis területén. Témája egyfelől az a csend és hallgatás, amelyhez minden (világi vagy egyházi) rezsím vonzódik, kiváltképp, ha totális és abszolút hatalmat akar megvalósítani. Másfelől arról a prófétai hangról ír a szerző, mely „valahonnan” váratlanul és hirtelen érkezik, és képes megtörni a kikényszerített hallgatást.

A Deuteronomista Történeti Mű kutatásának neves, nemzetközi specialista, **Walter Dietrich** (*Saul unter den Propheten*, 13–29. o.) Saul király személyét vizsgálja egyrészt Sámuel prófétához fűződő kapcsolatán keresztül, másrészt abból a sajátos szemszögből, hogy Saul maga is feltűnik prófétaként. E két aspektus a tanulmány végén kiegészül egy recepciótörténeti kitekintéssel is, mely a művészetek világába kalauzolja el az olvasót.

Wolfgang Zwickel, Rainer Kessler, Ernst-Joachim Waschke és Zsengellér József egy-egy Ámósz-tanulmánnyal köszöntötték az ünnepeltet, így a – jelenlegi ismereteink szerint – legkorábbi írópróféta különösen is nagy hangsúlyt kapott a kötetben. **Wolfgang Zwickel** bibliakutató és archeológus (*Amos 1,1 und die Stratigraphie der eisenzeitlichen Ortslagen in Galiläa*, 31–49. o.) vizsgálatának fókuszában az a földrengés áll, mely Ámósz prófeta működési idejének egyik viszonyítási pontjaként szerepel a könyv kezdetén (Ám 1,1). A szerző a Kr. e. 8. századi palesztinai földrengések természettudományos és archeológiai kutatási eredményeire, valamint a század asszír hadjáratait dokumentáló forrásszövegekre alapozza vizsgálatát. A Galileát érintő pusztítások és rombolások archeológiai nyomainak kiértékelésével Zwickel a térség Kr. e. 8. századi kronológiájának pontosítására vállalkozik. Tanulmányát képek és táblázatok teszik szemléletessé. **Rainer Kessler** abba a régóta zajló diszkusszióba kapcsolódik be írásával (*Amos und die Weisheit*, 51–57. o.), mely Ámósz és a bölcsesség nyilvánvaló, mégis nehezen megragadható kapcsolatát érinti. Tanulmányában kifejti, hogy a korábbi kutatás nem ad kielégítő magyarázatot a párhuzamokra, talán a kérdésfeltevés téves volta miatt. Kessler szerint ugyanis nem az izráeli bölcsesség Ámószra gyakorolt hatását kell vizsgálni. A szerző a bibliai szövegek gyűjtéséért és szerkesztéséért felelős írnokok működésében talál magyarázatot a jelenségre, akik feladatkörük szerint ugyan specializálódhattak bizonyos típusú szövegekre, de az azonos képzési curriculum akár nagyon hasonló vagy teljesen megegyező szóhasználatot és mondatfűzést is eredményezhetett náluk. **Ernst-Joachim Waschke** hallei professzor Ámósz látomásairól (*Die Visionen des Amosbuches*, 59–70. o.) értekezik írásában, választ keresve arra a kérdésre, hogy az öt látomás hogyan talált utat Ámósz könyvébe, és milyen üzenetet hordoznak. **Zsengellér József** („Call a Scribe!” *Amos 7:10–11 and Ancient Near Eastern Prophetic*

Letters, 71–87. o.) Ámósz könyve és a prófétai kijelentéseket (is) idéző ókori közel-keleti levelek (Mari, Lákis, Ninive) közötti hasonlóságokról ír tanulmányában. A szerző arra mutat rá, hogy az Ám 7,10–17 jelenete, akár fiktív, akár valós esemény, mindenképpen az ókori Közel-Kelet egy jól ismert jelenségét rögzíti, ráadásul nemcsak az események szintjén, de a szakasz nyelvi megformálása is meglévő irodalmi mintára vezethető vissza.

Az Ámósz-tanulmányok után két írás foglalkozik Ézsaiás prófétával. **Kószeghy Miklós** (*Jesaja und das Refaim-Tal Erwägungen zu Jes 17,4–6, 89–94. o.*) ókortörténész sajátos módon teszi ezt, amikor az Ézs 17,4–6-ból kiindulva a Refáim-völgy gazdaságtörténeti jelentőségét tárgyalja. Az ókortörténeti megközelítés után egy redakciótörténeti és bibliai teológiai fejtegetés következik **Kustár Zoltán** debreceni professzortól. A szerző az Ezékiás-narratíva szövegeit vizsgálja a Királyok, illetve Ézsaiás könyvében (*The Story of Isaiah with his King The Role of the Hezekiah Narratives in 1–2 Kings and in Isaiah*, 95–111. o.), rámutatva arra, hogy a két könyv redaktorai mennyire eltérő céllal és üzenettel használják fel ugyanazt a narratívát.

Balogh Csaba a szövegében számos nehézséget rejtő Habakuk könyvének egyik problémás versét teszi tanulmánya témájává, ahol egy szóismétlés okoz nyelvészeti dilemmát (*Reconsidering Habakkuk 1:8*, 113–125. o.). A kutatás eddigi megoldási javaslatait figyelembe véve a masszoréta szöveg alapos filológiai és szövegkritikai vizsgálata, valamint az ókori fordítások és a qumrani variáció mérlegelése után a szerző saját szövegrekonstrukciós javaslatával zárul a tanulmány.

Hodossy-Takács Előd (*The Uriah Case [Jeremiah 26:20–23]*, 127–135. o.) Jeremiás könyvéből a próféta életéről és működéséről szóló fejezetek egyik epizódját elemzi. A tanulmány a hasonló üzenettel fellépő Jeremiás és Úrijjá sorsának különös kontrasztját helyezi fókuszba, vizsgálva Jeremiás megmenekülésének és Úrijjá tragikus halálának lehetséges okait. A szerző végül az Úrijjá-narratíva könyvben betöltött funkciójára kérdez rá.

Eckart Otto müncheni Ószövetség-kutató abból a megállapításból indul ki tanulmányában (*Moses – The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90–92*, 137–149. o.), hogy a Pentateuchos kettős tragédiával zárul: JHWH készül elhagyni engedetlen népét (kollektív katasztrófa), Mózes készül elhagyni a földi életet (individuális katasztrófa). Eckart Otto kérdésfelvetése az, hogy a közösségi és egyéni tragédia miként függ össze egymással, és a Pentateuchos ilyen perspektívái hogyan viszonyulnak a Zsoltárok könyvéhez. Tézise szerint Isten bejelentése a nép vesztéről Mózes „búcsúének”-ében kap pozitív feloldást a fogság után, mely „amfibolikus” módon utal az elvetés és megmentés különböző szövegeire a prófétai és zsoltárirodalomból. Mózes sorsára pedig a Zsolt 90–92 kései, teokratikus redakciója adja meg a választ.

A genfi *professor emeritus* **Albert de Pury** tanulmánya („*Steinigt den störrischen Sohn!*” „*Geißelt die Ehebrecher!*” *Überlegungen zum Sinn von „problematischen” Geboten in der biblischen und der koranischen Überlieferung*, 151–160. o.) ugyan kevésbé illeszkedik a kötet címében megjelölt tematikába, ellenben kifejezetten aktuális problémát boncolgat. A szélsőséges iszlamisták erőszakos megnyilvánulásai az utóbbi időben sokakban felvetették a kérdést, hogy a Korán vagy az Őszövetség egyes kijelentései mennyiben radikalizálják a vallást, illetve azok követőit. A témát két „problematicus” parancsolat, a Deut 21,18–21 és a 24. Szúra elemzése alapján dolgozza fel a szerző.

Jutta Hausmann az Ezékiel könyve 18. fejezetének problematikája alapján arra a kérdésre keresi a választ, hogy a korábbi generációk által elkövetett bűnök hogyan terhelik a ma emberét, hogyan viszonyul a múlt terhe a jelen felelősségvállalásához (*Ezechiel 18. Folgen des Handelns früherer Generationen und eigene Verantwortung*, 160–170. o.). Az Ez 18,2 közmondását az egész fejezet kontextusában vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az Ez 18 nem a fogság rossz tapasztalatának magyarázata akar lenni, hanem felhívás az egyéni felelősség mindenkori felvállalására.

A pápai teológia docense, **Balla Ibolya** (*Concepts of Transgression and Restoration in Ezekiel and Malachi with Special Attention to the Cult – An Intertextual Survey*, 171–182. o.) vizsgálódásának kiinduló kérdése, hogy Ezékiel és Malakiás könyvének terminológiája és teológiája milyen hasonlóságokat és különbségeket mutat a kultusz vonatkozásában. A szentség és tisztaság, illetve a megszenteltségtelenítés és tisztátalanság elképzeléseinek és terminusainak intertextuális vizsgálatával a szerző Ezékiel és Malakiás teológiájának jobb megértéséhez kíván hozzájárulni.

Manfred Oeming (*Kritik der reinen Vernunft – Die hermeneutische Funktion der Prophetie im Hiobbuch*, 183–203. o.) kiindulva abból a tényből, mely szerint a zsidóság, a keresztyénség és az iszlám egyaránt prófétának tekintti Jóbot, felteszi a kérdést, hogy Jób könyve mennyiben tekinthető prófétai könyvnek? Bár a könyv sem szerkezetében, sem nyelvezetében nem hasonlít a prófétai könyvekhez, mégis világos utalásokat találunk a prófétaság egyes elemeire. Oeming ennek a kapcsolatnak a hermeneutikai funkciójára kérdez rá.

Fröhlich Ida (*Prophetic Legitimation [and De-Legitimation] in the Persian Period against its Ancient Near Eastern Background*, 205–215. o.) a Kr. e. 6. század második felének három olyan szövegét elemzi, melyek az ókori Közel-Kelet egyik nagy politikai fordulatát, a Perzsa Birodalom hatalomátvételét dokumentálják. A szerző rámutat arra, hogy a Nabonidot leváltó, Círuszt legitimáló mezopotámiai szövegek, úgymint a Círus-henger és az ún. „*Verse Account*” (ME 38299) irodalmi modellként szolgálhattak Deutero-Ézsaiásnak, aki az új uralkodó legitimálását és a korábbi rendszer delegitimálását logi-

kailag és nyelvileg hasonlóan formálja meg, természetesen a JHWH-vallás keretein belül maradva.

A komáromi tanszéki munkatárs, **Xeravits G. Géza** (*The Figure of Daniel in Late Antique Synagogue Art*, 217–231. o.) az Ószövetség hatástörténetének egy sajátos területére, a teológiai és a művészeti recepció határára kalauzolja el az olvasót, amikor Dániel alakját vizsgálja a késő ókori zsinagógai művészetben. Az ókor népszerű prófétaalakjának ábrázolásai Palesztinában és a diaszpórában egyaránt fellelhetőek. Ezek áttekintését és összevetését adja a témából adódóan gazdagon illusztrált tanulmány.

Kókai Nagy Viktor, a kötet egyik szerkesztője a próféta jelenségét Josephus műveiben vizsgálja (*Die Propheten und die religiösen Gemeinschaften bei Josephus*, 232–250. o.). A szerző azt az álláspontot képviseli, hogy Josephus idejében is – noha nincsenek „próféta”-ként megnevezve – működtek próféták. A tanulmány betekintést ad a próféták és álpróféták josephusi ábrázolásába. Elsőként a Josephus korabeli vallási közösségek szerepéről olvasunk, majd a próféta tulajdonságokkal rendelkező személyek feladatáról e csoportokon belül.

Karasszon István közvetlen tanszéki munkatársa és a kötet másik szerkesztője, **Egeresi László Sándor** a bibliai héber nyelv magyarországi oktatásáról ír tanulmányában (*Shifts in the Paradigm – Past and Future of Teaching Classical Hebrew in Hungary*, 251–259. o.). A téma (bevallottan) nem kapcsolódik a kötet tematikájához, inkább a szerző aktuális érdeklődési körét és kutatási területét tükrözi. Tanulmányában a szerző saját oktatói tapasztalatait és az általa írt héber nyelvtankönyv újításait mutatja be, végül felveti egy nemzetközi online adatbázis ötletét, mely által hebraisták és biblikusok nagyobb hatékonysággal működhetnének együtt, megvitatva a héber nyelvtanítás mindig időszzerű módszertani és gyakorlati kérdéseit.

A kötet végén igehelyek mutatója, valamint név- és tárgymutató segíti az eligazodást, a további elmélyedés lehetőségét pedig a gazdag jegyzetanyag és a tanulmányok végén található bibliográfia biztosítja.

A tanulmányok összességében mély szakmaiságot sugároznak, ahol a neves szerzők részben régi vitákat elevenítenek fel és egészítenek ki új aspektusokkal, részben a legfrissebb kutatási eredményekre támaszkodva mutatnak fel újszerű eredményeket.

Továbbra is áldást kívánva az ünnepeltnek, köszönetet mondva a szerzőknek és szerkesztőknek, ajánljuk a tanulmánykötetet elsősorban biblikus szakemberek, hebraisták, ókortörténészek, vallástörténészek számára, illetve e tudományterületek egyetemi hallgatóinak, akik a bibliai tudományokban, bibliai nyelvekben, ókortörténetben már némi jártassággal rendelkeznek.

Németh Áron

FAZAKAS SÁNDOR

Vétkeztünk...

Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében

L'Harmattan, Budapest, 2017 (386 oldal)

ISBN 978-963-414-284-3

Egy könyvajánló és egy találó cím ugyanabban érdekelt: egyrészt, hogy röviden és egyértelműen rávilágítson a könyv tartalmára, másrészt, hogy felkeltse az érdeklődő figyelmét úgy, hogy ellenállhatatlan kedvet kapjon a mű elolvasásához. Nos, Fazakas Sándor (teológus, szociáletikus, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanszékvezető egyetemi tanára) könyvének címe már az első pillantás alatt arra készítheti az éles szemű olvasót, hogy kezébe vegye, belelapozzon, s aztán alkalmas időben végig is olvassa. Főleg, ha beleolvas a könyv fülszövegébe: „Vétkezh-e az egyház,

mint egyház? Hogyan érinti a tagok bűne, mulasztása vagy felelőtlensége a hívők közösségét, annak intézményes és szervezeti formáját? Milyen összefüggés van az egyház múltban elszenvedett üldöztetései, valamint a totális politikai rendszerek fenntartásában vállalt szerepe között?”

„Vétkeztünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében” – hangzik a sokat ígérő cím, amely már önmagában előrevetíti a Szerzőnek azt a nem mindennapi vállalkozását, hogy a sokak által kényesnek tartott, mások szerint megoldhatóságában eleve kudarcra ítélt, egyesek által pedig zsurnalisztikus éhséggel várt témát egy eddig kevésbé ismert oldaláról



* Eredetileg megjelent az Igazság és Élet XI (2017/3) 569–572. oldalain.

– pontosabban fogalmazva a témához szükséges többoldalúsággal mutassa be; azaz interdiszciplináris eltökéltséggel, ökumenikus elkötelezettséggel, a reformátori teológiához méltó biblicizmussal. Már maga a tartalomjegyzék is ezeket a megállapításokat igazolja: *1. Az egyház a társadalmi átalakulások kontextusában; 2. Az egyház bűne – a téma előzetes megközelítése; 3. A bűn társadalmi és politikai összefüggésekben; 4. Kollektív identitás az egyház, a közösség és a társadalom összefüggésében; 5. Az egyház, mint kollektív cselekvő személy? 6. A reprezentáció és krízisjelenségei; 7. Elengedhetetlen megkülönböztetés az egyházfogalomban; 8. Az egyház mint társadalmi szereplő; 9. A megoldás felé: a közösség és az egyházi élet formálása; 10. Összegzés.*

A könyv műfaja valahol a politikai ekkleziológia és a politikai filozófia között mozog, magában foglalva a politikai etika és a politikai teológia keresztén és filozófiai hagyományokon nyugvó tudományterületét. Az egész írásra jellemző, hogy sosem adja fel a témák megközelítésének és értelmezésének ezt a kettős irányát; így a teológiában jártas, de a társtudományokban kevésbé elmélyült teológus éppolyan intenzitással forgathatja és profitálhat a felismeréseiből, mint az a tudós és érdeklődő, aki a filozófia, politológia és szociológia felől érkezik.

Az ekkleziológia felől nézve ez a tendencia intő jel: az egyházban megszólaló kritikus hangok vagy megtapasztalható kritikus helyzetek sosem oldhatók meg a hagyományos egyházi kelléktárral, hanem kitekintéssel és merítéssel kell lenni a társadalomtudományok, a jog, a filozófia, a szociológia eredményei felé is! Másrészt jó hír azok számára, akik szeretnék, ha az egyházzal szülő diszkusszió túlnőne a szintén hagyományos és nem feltétlenül pozitív értelemben vett vallásos narratíván, mert az egyházzal szülő tan és az egyházban folyó viták és párbeszéddek – a könyv tanúsága szerint – eleve tudománykompatibilisek.

A dolgozaton végigvonuló interdiszciplinaritás és az *ab ovo* magas tudományos és akadémiai igényesség további hozadéka az, hogy elejét – vagy pontosabban végét – veszi annak a gyakran tapasztalható banalitásnak, amely az egyházban tapasztalható kríziseket, vagy magának az egyháznak a szociológiai, olykor teológiai és identitáskrízisét megint csak olcsó vallásoskodással és sehová sem vezető moralizálással kívánja konstatálni, persze megoldást nem ígérve és nem is nyújtva. Ez az intenció aztán abban is segít, hogy az egyház krízisét konstatáló kliséket a rendszerelmélet eszköztárával vizsgálja, és így segítsen valóban eljutni a megoldáshoz vagy a megoldás módszertanához.

Ugyancsak egyfajta kettősség érhető tetten a tanulmány ökumenicitásán. Miközben – érthető módon – elsődlegesen a reformátori teológia mentén bontakoztatja ki hangsúlyos témáit (egyház, bűn, tisztségértelmezés stb.), aközben nem lehet sem az az érzése az olvasónak, hogy pellengérré kerülne

a protestantizmus egyházképe, sem pedig az, hogy a katolikus egyházértelmezés ne számolna az egyház és a bűn többoldalú kapcsolatának és összefüggéseinek (az egyház bűne, bűn az egyházban stb.) realitásával. Így az egyház és a bűn kapcsolatának felderítése nem csupán protestáns vállalkozássá lesz, hanem az egyetemes anyaszentegyház közös teológiai feladatává.

A könyv témájának nem titkolt háttérében a múltban elkövetett bűnök tisztázásának lehetőségei és kérdései állnak több társadalmi, politikai és szociológiai kontextusban (pl. olyan egyháztörténeti faktumok, mint a német protestáns egyházat érintő Barmeni Teológiai Nyilatkozat, a Stuttgarti Bűnvallás vagy a második világháborút követő eligazodás kora a Magyarországi Református Egyházban). Azaz nem redukálja a Szerző a témát egyetlen történelmi eseményre, hanem teret enged annak, hogy a teológiai és interdiszciplináris megközelítések figyelembevételével az olvasó maga is elgondolkodjon adott történelmi esetekről, és akár személyes tapasztalatokról, illetve annak következményeiről is. Ezzel élet veszi a bűnös utáni hajtóvadászat hisztériájának, ugyanakkor megkérdőjelezi azt a mímelt vagy valós naivitást, amellyel az egykori tettesek és tettek rejtve maradnak, vagy elfeledetté válnak, esetleg szándékos felejtésre ítéltessenek.

A könyv az egykor és a ma, a történelem és a teológia határán mozog, és annak kölcsönhatásából építkezik. Éppen ezen a ponton válik ismét izgalmasná, mert egyszerre lehet teológiatörténeti munkaként kézbe venni, ugyanakkor a mára nézve tanulságokat leszűrni belőle. Olyan nagy horderejű témákról, mint a már említett egyház, bűn, sákramentumok stb. kapunk egyrészt egészen alapos teológiatörténeti, már-már lexikális összefoglalást – mindekelőtt a reformátori teológiát illetően –, másrészt a mindennapok lelkeszi szolgálatában és teológiai, ekkleziológiai tudományművelésben, a különböző szintű kybernézisben (gyülekezetvezetés és egyházkormányzás) is kompakt segítséget nyújt az arra nyitottak számára.

Az ökumenicitás mellett – mint már említésre került – a reformátori teológia elmélyült feldolgozása és használatra inspirálása, motiválása szűrhető le a könyvből. Különösen az egyház- és tisztségértelmezés terén érezhető az a konstruktív kritika, amely az idealisztikus, kritikátlanul lojális, álkonfesszionális egyházkép ajnározásával szemben józan, átgondolt, és a mára, illetve a mába adoptálható reformátori frissítésre és reinterpretálásra hív.

A kötet további műfaji besorolása szintén kettős képet mutat, mert egyszerre tekinthetünk úgy rá, mint tankönyvre, amely magában foglalja az el-sajátítandó tananyag módszerességét, és úgy is, mint teológiai-filozófiai „kalandregényre”, amely kilép az iskolás metodikából, és merész összefüggésekbe állítja az ismeretanyagot, majd a téma újragondolására hívja az olvasót. Azaz

a könyvre lehet etűdként és szimfóniaként egyszerre tekinteni, amelyet éppolyan haszonnal forgathat a teológiai hallgató, mint a tudomány iránt érdeklődő lelkipásztor, s nem kevesebb haszonnal többek között a bölcsészhallgató és filozófusprofesszor.

A könyv egészére nézve érvényes az objektív józanság és a higgadt tárgyilagosság, amely a személyes érzelmességet és a romantikus érzékenységet tényszerű teologizálással írja felül. Ez ugyanis a témáról való diszkusszióknak elengedhetetlen feltétele, de egyben példaértékűvé lesz a teológia és társtudományok közötti eszmecsere kultúrájának ápolására nézve is.

A sok ponton teológiai és szociológiai, filozófiai előtájékozottságot igénylő munka nem könnyű olvasmány. Azonban a Szerző akadémiai tudományosság iránti intenciója felmenti az interdiszciplinaritásban kevésbé jártas olvasót az „elsőre nem értés” szégyene alól (ez persze nem jelentheti az etikai konzekvenciák foganatosításának elvetését!). Könnyíti a befogadást és megértést a könyv jóltagoltsága: a már ismertetett 10 fejezet (mely közül a 10. egy tömör és lényegre törő összefoglalást nyújt) további relatív nem hosszú alfejezetekre tagolódik – így nem hat kényszerítő erővel a potenciális érdeklődőre, hogy egy lélegzetvétellel olvassa el a munkát, az apróbb alfejezetek olvasása közti szünet segíti az elmélyítést és utánagondolást, amelyet viszont megkövetel a munka és annak szellemisége. A kortárs és magyarul elérhető protestáns teológiai munkák sorában rendkívüli értékkel bír az igen gazdag – főként a német teológiára támaszkodó – felhasznált és figyelembe vett irodalom, és a közel 700 hivatkozásból álló lábjegyzetanyag. Így aki elolvassa, kitekintést nyerhet a nyugat-európai teológiai gondolkodásra is.

Az, hogy a könyv a L'Harmattan Kiadó *Ad marginem – Filozófiai írók (Kelet)-Berlin és Novoszibirszk között* – sorozatában jelent meg, ismételten magában hordozza egyrészt a téma nyilvánosságigényét és a megközelítés sokoldalúságát, nem is szólva arról a sokszor feltett, de nem megválaszolt kérdéstről, hogy hol is pozicionálja magát ma a protestáns egyház többek között Magyarországon...

S végül megjegyzendő: igazi teológiai munka áll a háttérben, abban az értelemben, hogy ma is lehet eredeti, jól körvonalazható, karakteres és jellegzetes teológiát művelni, amely túlmutat a hagyományos könnyen fogyaszthatóságon, a pragmatikus és gyorsan megtanulható jegyzetszerűségen, nem is szólva a konzumakadémizmus és populáris ismeretterjesztés határain, felülkerekedik a felülről generált hivatalos kurzuson és általánosan elfogadott egyházi narratíván, s méltó arra, hogy a reformátorok örökségét folytassa a protestáns teológia tudományművelése terén.

Kovács Krisztián (Debrecen)

KUSTÁR ZOLTÁN

A protestáns Revideált újfordítású Biblia
(RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások
– Elvek, eredmények, tartalmi indoklások

(DÓTTF 7), Debrecen,

Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017, 411.

ISSN 1786-0814

ISBN 978-963-8429-92-6

Ha protestánsként – megfelelően a reformátori elveknek – a Szentírást tartjuk hitünk alapjának és egyedüli zsinórmértékének, akkor egyáltalán nem mindegy, hogy milyen minőségben kerül a bibliaolvasó ember kezébe az anyanyelvű Biblia. Ezért is különösen fontos minden egyház számára a Szentírás szövegének állandó gondozása, részben új fordítások készítése, részben pedig a meglévő fordítások revíziója által. Ez utóbbi munkát végezte el a Magyar Bibliatársulat Alapítvány Szöveggondozó Bizottságának revíziós munkacsoportja 2009 és 2014 között, amikor elkészítették a Protestáns Újfordítású Biblia (1975/1990) teljes szövegének korrekcióját.

A RÚF 2014 néven ismertté vált „végeredmény”-t kézben tartva azonban talán nem mindenki számára egyértelmű, hogy milyen nagy horderejű projekt gyümölcsét vehettük végre használatba, és hogy kik is vállalták azt a szolgálatot, hogy szakértelmüket, idejüket és energiájukat adják ehhez a munkához, ahogyan az egyes módosítások indokai is nyilvánvalóan érdekelhetik az azokkal szembesülő bibliaolvasót.

Dr. Kustár Zoltán debreceni tanszékvezető professzor, a revízió ószövetségi munkacsoportjának vezetője és az Ószövetségen végzett revíziós munka elsődleges szerkesztője arra vállalkozott, hogy a szélesebb olvasóközönség számára is betekintést enged a revízió munkájába, megismertetve az előzményeket, a munka folyamatát, a háttérben meghúzódó elveket és az Ószövetség szövegét érintő eredményeket a mögöttük álló megfontolásokkal együtt.

A szerző már a munkafolyamat alatt, majd annak végeztével is közölt olyan írásokat, melyek ismertettek egyes részeredményeket, illetve megjelentetett olyan tanulmányokat, melyek a revízió által felvetett elvi, filológiai, exegetikai kérdésekre reflektáltak. A nyomtatásban megjelent publikációk mellett Kustár Zoltán előadások formájában is több helyen – határon innen és túl – népszerűsítette a protestáns bibliarevízió ügyét, ismertette annak hátterét és (rész) eredményeit.

E mostani kiadvány, mely a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek között kapott helyet az új sorozat 7. köteteként, a korábban publikált anyagokra is részben támaszkodva, az I–IV. fejezetben a revíziós munka előzményeit, módszereit és elveit tárgyalja. Az I. fejezetből (17–21. o.) megtudhatjuk, miként fogalmazódott meg a revízió igénye, milyen kezdeti lépések mentén és milyen szakemberekből állt össze a munkabizottság, hogyan zajlott a szövegkorrekciós munkafolyamat. Ebben a fejezetben is szó esik a revízió tulajdonképpeni céljáról és legfontosabb alapelveiről, de a Szöveggondozó Bizottság által megalkotott ún. „Elvi dokumentum”-ról a II. fejezet ad bővebb tájékoztatást (23–28. o.). Már kifejezetten az Ószövetségre fókuszál a rendkívül informatív III. fejezet (29–42. o.). Ebben a részben találjuk meg azokat a statisztikai adatokat, melyek konkrét számok és százalékok tükrében érzékeltetik a revízió tényleges, az 1990-es revíziót nagyban meghaladó mértékét, majd a módosítások kilenc különböző típusát ismerteti a szerző, példák sorával szemléltetve az egyes eseteket. A legfontosabb megnevezett változtatási típusok: Személy- és földrajzi nevek átírása; Helyesírás/névátírás egységesítése; Régius szavak és szófordulatok kiiktatása; Stílárís javítások; Hebraizmusok kiiktatása; Zavaró inkonzisztenciák kiiktatása; Paralel igehekelyek fordításának egymáshoz igazítása, illetve széttartása; A héber szöveg stílárís alapú lerövidítése; A fordítás tartalmi pontosítása, fordítási hibák kiiktatása. A IV. fejezetben (43–62. o.) a szerző a revízió egyik részfeladatát tárgyalja részletesebben is, amikor kifejti a bibliai héber nevek átírására vonatkozó elvi megfontolásokat, és bemutatja annak gyakorlati megvalósulását a RÚF-ban.

A könyv legnagyobb, V. fejezete (63–403. o.) első ránézésre talán végelethatatlan igehekelylistának vagy száraz adathalmaznak tűnik, ám a magyar, illetve héber nyelvészet, vagy általában a Biblia nyelvészetére iránt kicsit is érdeklődést mutató emberek számára igazi kincsesbánya. Az ószövetségi könyvek a keresztyén kánon szerinti sorrendben követik egymást a fejezetben, melyeken belül minden egyes módosított vershez megtaláljuk azt a rövid indoklást, amelyből érthetővé válik a változtatás pontos oka és a revíziós elvek érvényesítésének módja. A héber kifejezések – akárcsak a korábbi fejezetekben – egyszerűsített, olvasóbarát átírásban szerepelnek, a rövidítések feloldását pedig a kötet elején szereplő jegyzékben találja meg az olvasó. A fontosabb német és angol nyelvű referenciafordításokkal, illetve más magyar – köztük katolikus – bibliafordításokkal való egybevetések a RÚF döntéseit nemzetközi és ökumenikus kontextusba helyezik. A rövid indoklásokból fény derül arra a rendkívül aprólékos filológiai, szövegkritikai, exegetikai és végső soron teológiai munkára, amely pontosabb és koherensebb, nyelvben modernebb magyar nyelvű ószövetségi szöveget eredményezett a RÚF-ban. E fejezet ter-

jedelmes volta ismét jól érzékelteti a kisebb-nagyobb módosításokban érintett versek tekintélyes mennyiségét, visszaigazolva a revízió szükségességét. Néhány olyan javaslattal is találkozhatunk, melyek végül nem jelentek meg az újonnan revideált szövegben, de továbbgondolásra érdemesek és exegetikai, bibliafordítói diszkusszió tárgyát képezhetik.

A könyv végén szereplő bibliográfiában (405–410. o.) megtaláljuk a referenciaként is szolgáló bibliafordításokat, valamint azokat a szótárakat, szakcikket, monográfiákat és kommentárokat, melyek tudományos bázisként szolgáltak nemcsak a jelen kötet megírása, hanem általában a revíziós döntések meghozatala számára is.

A kötet jelentősége abban áll, hogy világos és közérthető választ kínál azokra a kérdésekre, melyek felmerülhetnek a mindenkori bibliaolvasókban, az igehirdető lelkészekben, a gyakorló vallásánároknak, amikor szembesülnek a RÚF 2014 eltérő szövegváltozatával, valamint hasznos kézikönyv lehet azoknak a kutatóknak is, akik tudományos munkájuk során érintkeznek a könyvben tárgyalt nyelvészeti, exegetikai, fordítástechnikai kérdésekkel. A kötet egyik kiemelt célközönsége a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának kommentáríró munkacsoportja, amely a most revideált protestáns új fordítású Bibliát használja magyar nyelvű alapszöveggént a közeljövőben elkészülő teljes bibliakommentár-sorozathoz. Nem utolsósorban, ahogyan erre a szerző is utalást tesz az előszóban, ez a kiadvány jelenthet majd fontos támpontot a következő nemzedék újabb bibliarevíziós vagy bibliafordító munkájának. Ugyanezen okokból bizonyára érdemes volna az újszövetségi munkacsoport eredményeit is hasonló formában közzétenni, hogy még teljesebb képet kaphassunk a revíziós munka egészéről.

Köszönet illeti a revízió minden közreműködőjét hasznos és megkerülhetetlen munkájukért, köztük most különösen is az ószövetségi munkacsoport vezetőjét, aki ebben az igényes megjelenésű és információkban gazdag kötetben bevezetett minket a kulisszák mögé, hogy még inkább magunkénak érezhessük, és még inkább érthessük a protestáns gondozású Szentírás legfrissebb magyar nyelvű szövegét.

Németh Áron

SZERZŐK

- ◆ ADAMEKNÉ NÉMETH ZSÓFIA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar

- ◆ BOGNÁRNE KOC SIS JUDIT (PhD)
egyetemi adjunktus, Pannon Egyetem Neveléstudományi Intézet/
Pápai Református Teológiai Akadémia

- ◆ JENEI PÉTER (PhD)
református vallás tanár-posztdoktor kutató, Debrecen

- ◆ KARASSZON ISTVÁN (PhD, Dr. Habil.)
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar

- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. Habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

- ◆ KOVÁCS KRISZTIÁN (PhD)
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

- ◆ NÉMETH ÁRON (PhD)
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

- ◆ NÉMETH TAMÁS (PhD, Dr. Habil.)
egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia

- ◆ OLÁH RÓBERT (PhD)
tudományos igazgatóhelyettes-régi könyves könyvtáros,
Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára

- ◆ ÖRSI JULIANNA (Csc)
társadalomkutató, Túrkeve

