



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

15. évfolyam
2019/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2019

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

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

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre, Illés László

Szerkesztőbizottság:
Dávid István (Hymnológiai-egyházzenei szekció),
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Őszösvetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szabó András (Irodalomtudományi, nyelvészeti szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai szekció), Lévai Attila (Egyházi néprajzi szekció),
Vladár Gábor (Újszövevényi szekció)

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>

Kiadja és 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

♦ Bölcskei Gusztáv: Lectori salutem!	5
--	---

TANULMÁNYOK, ELŐADÁSOK

♦ Jeneiné Hurja Bettina Valéria: Nőkutatás és feminista írásmagyarázat az Ószövetség-tudományban – Történeti bevezetés és kiértékelés	7
♦ Kovács Enikő Hajnalka: A földből készült oltár	33
♦ Karasszon István: Az uzsora tiltása a Pentateuchos törvénykönyveiben	40
♦ Jenei Péter: A jövevények védelme a Szövetség könyvében – A kritikai kutatás eredményeinek és vitás pontjainak vázlatos áttekintése	48
♦ Egeresi László Sándor: Tel Ábel Bét-Maaká a jelenlegi kutatások tükrében	61
♦ Fekete Csaba: Confessio Generalis	80
♦ Oláh Róbert: A kegyesség mintázatai Melius Juhász Péter prédikációiban	105
♦ Bölcsföldiné Türk Emese: Protestantizmus és nőnevelés	124
♦ Lehoczky Mária Magdolna: A mentorálás klasszikus és speciális modelljei a hittanoktató-képzésben	139
♦ Tóth János: A válságok és a spiritualitás összefüggései	147
♦ Pinczésné Palásthy Ildikó: A drámapedagógia hazai fejlődésének mérföldkövei	157

RECENZIO

♦ Helyreigazítás	168
♦ Kovács Krisztián – Alister E. McGrath: Emil Brunner – Újraértékelés ...	169

SZERZŐK	173
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

A 2018-as és a 2019-es esztendő a református teológiairodalomban két kiemelkedő életmű kutatása, értelmezése határozta meg. Előbb Karl Barth halálának századik évfordulója adta a lehetőséget arra, hogy a XX. század kétségkívül legmeghatározóbb protestáns teológiai gondolkodóját vizsgálja a XXI. század teológiai perspektívája, idén pedig arra emlékezhettünk, hogy ötszáz évvel ezelőtt, 1519. január 1-én kezdte meg prédikátori tevékenységét Zürichben Huldrych Zwingli.

A magyar református teológia művelése során nagyon gyakran hivatkozunk Bartha, és nagyon elfelejtettük Zwinglit. A (túl) gyakori hivatkozás nem ment fel az alól a kötelezettség alól, hogy feltegyük magunknak és egyházunknak a kérdést: Ismered-e, amire hivatkozol? A (majdnem) elfelejtett Zwingli esetében pedig meg kell vizsgálnunk, vajon a felejtéssel nem felejtettünk-e el valami nagyon fontosat, nagyon lényegeset a reformátori örökségből.

Az isteni és emberi igazságosság vizsgálatánál Zwingli egyértelműen arról beszél, hogy Isten abszolút igazságosságának követelése nemcsak az egyénnek szól, hanem a társadalom közösségének is. A társadalmi tények és körülmények azonban soha nem tarthatnak igényt az abszolút kategóriájára, ezért variálhatók és megváltoztathatók. Zwingli három konkrét példát említ: 1. A világi felsőbbtség – ha nem hajlandó alávetni magát a felülről, azaz Isten Igéjéből és az alulról jövő kritikának – leváltható és leváltandó. 2. A magántulajdonnak megvan a relatív jogosultsága, de ha nem felel meg a szeretet igényének, azaz nem jár együtt a szociális köteleességek gyakorlásával, akkor a tulajdon jogtalanná válik, a magántulajdonosok csoportja pedig közönséges „rablóbandává”. 3. A kamatnak megvan a jogos mértéke (5%), mert teljes eltörlése megbénítaná a társadalmi együttműködést, ennél nagyobb mérték alkalmazása azonban ellenkezne az isteni igazságossággal.

S még egy megszívlelendő vonás: Zwingli reformátori stílusa, munkamódszere a dispután, párbeszeden alapuló közösségi döntés volt. Ahol nincs párbeszéd, nincs lehetőség az eltérő vélemények ütköztetésére, ott egy lényeges reformátori örökséget veszítünk el.

Barth nyomasztó méretű örökségből pedig csupán két megszívlelendő mozzanat: 1. A teológia az az emberi kísérlet, amely egy madár röptét

próbálja megragadni. S ezt azzal az alázattal teheti, hogy azokról a dolgokról, amelyekről az ember azt gondolja, túlságosan bonyolultak, felmutatja, hogy sokkal egyszerűbbek, amelyeket pedig nagyon egyszerűnek vél, megmutatja, hogy annál azért bonyolultabbak. 2. Teológiát csak teológiai egzisztenciával lehet művelni, azzal a szenvedéllyel, amely ragaszkodik az Isten és az ember közötti feladhatatlan minőségi különbséghez: Isten Isten, az ember pedig ember marad minden körülmények között, ugyanakkor a Jézus Krisztusban megvalósult inkluzív közösség, a szövetség felbonthatatlan marad. Mert a teológiára is igaz: Csak az a teológia, aminek Jézus Krisztushoz van köze.

Segítse a Szentháromság Isten a Collegium Doctorumot (a folyóiratot és a testületet), hogy e kettős örökségnek hűséges őrizője és művelője legyen.

2019 augusztus

Bölcskei Gusztáv

TANULMÁNYOK, ELŐADÁSOK

JENEINÉ HURJA BETTINA VALÉRIA

Nő kutatás és feminista írásmagyarázat az Ószövetség-tudományban – Történeti bevezetés és kiértékelés

A posztmodern pluralizmusa a bibliai írásmagyarázatra is nagy hatást gyakorolt. A múlt század második felében az újabb irodalomkritikai megközelítések mellett megjelentek a társadalomtudományi módszerek, valamint a különböző felszabadításteológiák. A posztmodern hermeneutikai paradigma legfontosabb újítását, az úgynevezett „gyanakvás hermeneutikáját” előszeretettel alkalmazzák a feminista bibliakutatók is.¹ Jelen tanulmány célja, hogy vázlatosan áttekintse a feminista exegézis megjelenéséhez vezető utat, bemutassa a különféle feminista nézeteket, illetve mozgalmakat; valamint megkísérelje összefoglalni kritikájukat.

A feminista exegézis helye a hermeneutikai irányzatok között

Általánosan elterjedt nézet, hogy a bibliakutatás történetében a legnagyobb újkori fordulatot a felvilágosodás szellemi áramlata, valamint a tudományos forradalom idézte elő. A Biblia tudományos tanulmányozása az elemzés újabb módszereinek nyitott utat; különösen a kritikának, amely a XVIII. század végén indult hódító útjára, és a XIX. században virágzott.² Fontos azonban megjegyezni, hogy Zsengellér József a reformációt tartja a bibliakritika

¹ A gyanakvás hermeneutikájának alapjait a posztmodern hermeneutikában Jürgen Habermas és Paul Ricoeur fektette le. Vö. FØLLESDAL: Basic Questions of Hermeneutics, 37.

² DE GROOT–TAYLOR: Recovering Women’s Voices, 7–8; SETZER: First-Wave Feminism, 234–235.

megjelenése fő mozgatórugójának, ilyenformán a XVII. századtól számítja a *kritikai* vagy más néven *modern*, módszertani szempontból *történeti* korszakot. A kritikai korszakot megelőző időszakot *prekritikainak*, *premodernnek* vagy *dogmatikusnak* nevezi. Zsengellér József a harmadik korszak kezdetét a XX. századhoz köti, s ezt a jelenkorunkig nyúló időszakot a *posztkritikai*, *posztmodern*, *nyelvi-irodalmi* jelzőkkel illette.³

A prekritikai korszak írásmagyarázatát a dogmatikai látásmód határozta meg. A szöveg *literális* jelentésének felfejtése mellett megjelentek a *morális*, *allegorikus*, *analógikus* értelmezések is, melyek még ma is megjelennek a prédikációkban.⁴

A premodern korszak dogmatikai hermeneutikai szűrőjének szerepét a modern korszakban átvette a történeti érdeklődés. Az úgynevezett „lower criticism” (*szövegkritika*) a kéziratváltozatokat igyekezett számba venni és megvizsgálni, s ezek alapján próbálta meg létrehozni a szöveg legjobb változatát. Míg az úgynevezett „higher criticism” (*történeti-kritikai módszer*) elsősorban a szöveg keletkezési körülményeire, történeti kontextusára, íróira, szerkesztésére figyelt. Ezek az Európából (főként Németországból) származó módszerek széles körű befolyást gyakoroltak a bibliakutatás területére, bár sokak szerint aláásták a Szentírás isteni ihletettségét és egységét.⁵ A modern korszak módszerei – az *irodalomkritika*, a *műfaj- vagy formakritika*, a *tradíciókritika*, a *hagyományozástörténet*, a *redakciókritika* és a *kánonkritika* – átmenetet képeznek a nyelvi-irodalmi korszak felé. Az említett kritikai módszerek szorososan összefonódnak, párhuzamosan alkalmazzák őket.⁶

A posztmodern korszakban a történeti érdeklődést felváltotta a nyelvi-irodalmi megközelítés. A *strukturális exegézis*, a *retorikakritika*, a *narratív kritika*, a *dekonstrukció* és a *hatástörténet* módszereit használják a szöveg nyelvi-irodalmi összefüggéseit elemző tudósok.⁷

A posztmodern paradigmához kapcsolható az 1970-es években megjelenő felszabadításteológia is. A különböző felszabadításteológiák alapjait a perui katolikus pap, Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación* (*A felszabadítás*

³ Karasszon István és Zsengellér József szerint a bibliai kritika megjelenése nem csupán a felvilágosodásnak köszönhető, gyökerei a reformációig nyúlnak vissza. A reformáció hatása volt ugyanis, hogy hatványozottabban megnövekedett a Szentírás iránti érdeklődés; a figyelmes bibliaolvasás pedig kritikai kérdéseket termelt, amelyekre válaszul tekintélyes mennyiségű kommentárirodalom született. KARASSZON: Az Ószövetség fényei, 3–5; ZSENGELLÉR: Textus és kontextus, 30–31.

⁴ I. m., 32–33.

⁵ DE GROOT–TAYLOR: Recovering Women’s Voices, 7–8; SETZER: First-Wave Feminism, 234–235.

⁶ ZSENGELLÉR: Textus és kontextus, 34–35.

⁷ I. m., 35–36.

teológiája) című munkája fektette le, melyben a társadalmi-politikai igazságtalanság ellen, a szegények, elnyomottak érdekében emeli fel a hangját. Ennek hatására az elnyomott, perifériára szorult csoportok (politikai, gazdasági, faji, etnikai szempontból vagy nemi hovatartozásuk miatt kirekesztettek) elkezdtek küzdeni a szabadságukért a teológiai diskurzusokban is; így alakultak ki kontextustól függően a különféle színezetű felszabadításteológiák, például: etnikai kisebbségek (afroamerikai, latin-amerikai) diaszpórateológiái; a harmadik világbeli afrikai közösségek fekete teológiái; afrikai, ázsiai közösségek posztkoloniális teológiái. A feminista teológia is a felszabadításteológiák egyike.⁸

A különféle elnyomásban lévő csoportok az írásmagyarázatban a felszabadításukat elősegítő szövegekre koncentrálnak az úgynevezett „gyanakvás hermeneutikáját” (*hermeneutics of suspicion*) alkalmazva; az eredetorientált történeti-kritikai módszer helyett a kontextusorientált, olvasóközpontú kritikát használva. A gyanakvás hermeneutikája episztemológiai fordulatot jelentett az exegézisben. Ez a módszer a gyanakvás kettős irányát vetíti előre. Egyrészt a Szentírás felé irányul, melyet meg kell szabadítani az elnyomó rétegek kijelentéseitől az ideológiai-kulturális kritika által. Másrészt a Bibliát használó közösségek felé is gyanakvással kell fordulni, hiszen keresztyén egyházak, akadémiák is alkalmazhatják az önkény különféle eszközeit. A feminista írásmagyarázók is nagy előszeretettel használják ezt a módszert. Az ő olvasatukban a bibliai szöveget és a kritikai írásmagyarázati tradíciót a patriarchális társadalmi rendszer lenyomataitól kell megszabadítani.⁹

A posztmodern pluralizmusa és az 1960-as, 1970-es években végbemenő társadalmi és szellemi változások lehetőséget teremtettek az addig felhalmozott tudásanyag más nézőpontokból történő újragondolására, vagyis a *társadalomtudományi módszerek* megjelenésére is. Az új nézőpont szükségességét az indokolta, hogy a történeti és a nyelvi-irodalmi módszerek nem foglalkoztak az izraeli kultúra társadalmi kontextusának, felépítésének, intézményeinek és hiedelmeinek vizsgálatával. Bár már az 1960-as évek előtt is történtek ilyen jellegű kutatások, mégis perifériára szorult a társadalomtudományi szempontú kritika; elismerése George E. Mendenhall¹⁰ és Norman K. Gottwald¹¹ munkái hatására következett csak be.¹²

⁸ JENEI: Fordulatok és új irányzatok az írásmagyarázatban, 9–27.

⁹ I. m., 12–13.

¹⁰ MENDENHALL: *The Hebrew Conquest of Palestine*.

¹¹ GOTTWALD: *The Tribes of Yahweh*.

¹² JENEI: *Jövevények a kapuknál*, 1–6.

A két szembenálló ószövetségi kutatási óriásmódszer, a történetkritikai és az irodalomkritikai megközelítés között a szociológiai, antropológiai megközelítés hidat teremthet, és ezáltal olyan komprehenzív paradigmává válhat, amelyben a történeti és az irodalmi szempontok jól megférnek egymás mellett.¹³

Noha a nemzetközi teológiai szintéren már elfogadottá vált a társadalomtudományi módszerek alkalmazása, Magyarországon továbbra is háttérbe szorult a történeti-kritikai és a szövegkritikai módszerek töretlen népszerűsége mellett. Ennek egyik oka lehet a társadalomtudományok marxizmussal való, tévesen eltúlzott azonosítása.¹⁴ Református részről társadalomtudományi szempontú Ószövetség-kutatás a bibliai archeológia és a régiségtan területén indult el.¹⁵

A főbb hermeneutikai irányvonalak rövid áttekintésére azért volt szükség, hogy az olvasó jobban megismerhesse azt a tudományos közeget, amelyben a feminista írásmagyarázattal foglalkozók is munkálkodnak. A feminista exegézis ugyanis a modern, posztmodern írásmagyarázati módszerek megjelenésével párhuzamosan jött létre, illetve használja is a fenti metódusokat.

A magyar református bibliai nőkutatás akkor kezdett felélnékölni,¹⁶ amikor a belföldi és a külföldi társadalmi, politikai, egyházi változások hatására a Magyarországi Református Egyházban is felmerült a nők egyházi szolgálatának kérdése. A női lelkészségről szóló viták során számos nőkutatással foglalkozó tanulmány született olyan kutatók tollából is, akiknek nem ez volt a fő érdeklődési területük.¹⁷ Lenkeyné Semsey Klára munkássága volt a legmeghatá-

¹³ JENEI: Jövevények a kapuknál, 6.

¹⁴ I. m., 2.

¹⁵ Református részről Hodossy-Takács Előd *Kortörténeti tanulmányok* című művében figyelhet meg először a társadalomtudományi szempontú Ószövetség-kutatás, mely már nem csak a bibliai archeológia területére korlátozódik. Hodossy-Takács Előd fontosabb művei: „...Az Úr vezette egymaga...”; Móáb; A túlélés kora. Érdemes elolvasni a bibliai archeológia átalakulásáról Hodossy-Takács Előd írását: Leánykori nevén bibliai archeológia. Megemlítendő még Kőszeghy Miklós neve, aki történészként bibliai archeológiával is foglalkozik. Ilyen témájú művei például KŐSZEGHY: Cseréplevelek; Föld alatti Izrael. Megjegyzendő, hogy evangélikus részről a kultúratudományos vizsgálódás szempontjait alkalmazza VEREBICS: A szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18//2Sám 22 értelmezéséhez című műve.

¹⁶ Még jóval a női lelkészséggel kapcsolatos viták kezdete előtt, a XIX. század végén jelent meg Kenessey Béla könyve *A Biblia női alakjai* címmel, mely azóta is használatban van, számos kiadást élt meg. A könyv előzménye egy tanulmány volt *Női jellemképek a Bibliából* címmel.

¹⁷ Ilyen tanulmányok voltak például SZARKA: A férfi és nő viszonya sohasem volt egyszerű képlet; PÁSZTOR: A gyülekezetek élete és az egyházi szolgálat Pál leveleiben; NAGY: A nők társadalmi helyzete általában; KÜRTI: A Biblia a nők lelkési szolgálatáról; KARSAY: Férfi és nő megváltozott viszonya; MOLNÁR: A nő az Ótestamentumban.

rozóbb a bibliai nő kutatás szempontjából. Az Újszövetségben szereplő nők helyzetét vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy nők is részt vehettek a szolgálatokban, mivel Jézus egyenlőnek tekintette őket a férfakkal. Azonban már a II. századtól kezdve háttérbe szorultak a nők az egyházban a pontatlan szövegfordítás, a szövegkritika és az írások eredeti szituációja alapos elemzésének elhanyagolása miatt.¹⁸ Lenkeyné Semsey Klára kutatásai nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a Magyarországi Református Egyházban is elfogadják a nők ordinációját.

A női lelkészség bevezetése és a rendszerváltás után sem szűnt meg az érdeklődés a nő kutatás iránt, az új teológiai irányzatok (például: feminista teológia) Magyarországon is egyre ismertebbé váltak, s erre válaszul születtek könyvek, tanulmányok a nők szerepéről; bár nem igazán találunk a szerzők között olyat, aki feministának vallaná magát, vagy akinek fő kutatási területe a bibliai genderkérdések lennének.¹⁹ A református bibliakutatásban tehát nem nyert teret a feminista írásmagyarázat; és a nő kutatás is kevésbé elterjedt, mint külföldön.

Evangélikus oldalról született meg az első olyan magyar nyelven megjelenő tanulmánykötet, mely az elmúlt évtizedek feminista és genderelméleti

¹⁸ LENKEYNÉ SEMSEY: Nők az Újszövetségben.

¹⁹ Íme, néhány nő kutatással foglalkozó vagy a nő kutatás témáját érintő magyar biblikus tanulmány, illetve monográfia időrendi sorrendben: HODOSSY-TAKÁCS: Az Ég Királynője kultusz Júdában; MOLNÁR: Pozitív és negatív anyakép a Bibliában; KARASSZON I.: Eszter könyvének kompozíciója és teológiája; Eszter könyve a Szeptuagintában; EGERESI: Ruth könyve; KÖSZEGHY: Csak szépek voltak?; KARASSZON I.: Nőalakok az ósytákról szóló elbeszélésekben; XERAVITS: Költészet és teológia Judit könyörgő imájában; KARASSZON I.: A női princípium megtapasztalása az izraeli vallásban; KARASSZON D.: Ataljáhu királyné – Ataljáhu királynő; ADORJÁNI: Női tagság és szüzesség az egyiptomi terapeuták közösségében; BALLA: A rabszolgaság képének páli használata a Hágár-allegóriában; JENEI: Megsértette-e Jael a vendégszeretet szokásának ókori konvencióit?; GAÁL: A nők szerepe az Újszövetségben; HODOSSY-TAKÁCS: Özvegy, árva jövevény; PERES: A nők szolgálata az apostoli korban; KARASSZON I.: Királyi nők az ókori Izráelben; KUSTÁR: Milyenek voltak Lea szemei?; XERAVITS: Istennők a zsinagógában?; ADORJÁNI: Jézus és a samáriai asszony találkozása; JENEINÉ HURJA: Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izráelben; JENEI: „Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez ammóni vagy móabi...”; „Ha látsz a foglyok között egy szép termetű nőt...”; CSABAI: Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben. Rendkívül érdekes olvasmány Vörös Éva református lelkész könyve (*Kötényes teológia – Esszék és tanulmányok*), melyben közérthető módon ír a nők egyházi szerepvállalásáról a XX–XXI. században, illetve tíz bibliai textust magyaráz. A magyar rendszeres teológusok közül megemlítendő Pólya Katalin neve, akinek kutatási területe a feminista teológia és annak kritikája. Fő műve: *Az Istenről szóló tan Elisabeth Moltmann-Wendel teológiájában*. Jelen felsorolás részét nem képezik az idegen nyelven megjelent nő kutatással foglalkozó vagy nő kutatást érintő magyar szerzők írásai (például BALLA: Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality), mivel a cél a magyar reformátusok számára is elérhető tanulmányok, monográfiák feltérképezése volt.

hatásait vizsgálja a teológia területén. A kötet előzményeként szolgált, hogy az Evangélikus Hittudományi Egyetem teológia MA-képzésén az egyházi felsőoktatásban elsőként szerepelt a tanegységek között egy olyan tárgy *Társadalmi nemek a teológia kontextusában* címen, amelynek fő témája az identitás- és genderkérdések teológiai értelmezése volt.²⁰ A fent említett könyv előtt megjelent a Luther Kiadó gondozásában egy tanulmánykötet, amely a társadalmi nemek témáját is tárgyalta.²¹ Evangélikus bibliatudósok közül többen is foglalkoznak más területek mellett nőkutatással is.²²

Római katolikus bibliakutatók közül Perintfalvi Rita a feminista bibliaértelmezés hazai úttörője, valamint Zamfir Korinnának jelentek meg a nőkutatók szempontjából jelentős írásai.²³ Görögkatolikus, unitárius és zsidó bibliatudósok ritkán választanak nőkhöz fűződő kutatási témákat.²⁴

Az ókortörténészek közül többek között Fröhlich Ida és Esztári Réka nevéhez köthetők nőkutatással kapcsolatos tanulmányok.²⁵

²⁰ HAUSMANN–MÓRICZ–SZENT-IVÁNYI et al. (szerk.): NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben.

²¹ OROSZ (szerk.): Hol van a te testvéred?

²² HAUSMANN: Ruth; Ruth eszmecseréje Ezsdrással és Nehemiással; A nő méltósága a férfi méltósága?; VARGA: Az Ószövetség nőalakjai mint árnyékszemélyiségek; Hűtlen asszonyok – táncoló szüzek; VEREBICS: Cherchez la femme; MÓRICZ: Udvari intrikák szöveghezágain túl; SÜLL: A nő és a férfi kapcsolata az Ószövetség fényében. Evangélikus Újszövetség-kutatók nőkutatással kapcsolatos írásai; CSERHÁTI: Társadalmi nemek és társadalmi szerepek az Újszövetség világában; Jézus és a szírofoníciái asszony találkozása; BÁCSKAI: „...rátekintett szolgálólánya megalázott voltára...”; GÁNCZ: Mária Magdolna szerepének és történetének vizsgálata kanonikus és apokrif evangéliumok alapján. A felsorolás a napjainkban működő evangélikus kutatók tanulmányait, monográfiáit tartalmazza. További evangélikus bibliai nőkutatással kapcsolatos írások: KEVEHÁZI: A nő a Bibliában, az egyházban és a társadalomban; SÁRKÁNYNÉ HORVÁTH: A nők szolgálatának bibliai alapjai.

²³ PERINTFALVI: Az erotika és misztika mint határátlépés; A genderellenes kultúrharc valódi arca, avagy egy újfajta politikai és vallási fundamentalizmus megjelenése Európában?; Az igazság egy és örök vs. a társadalmi dialógus teológiája; ZAMFIR: Az ószövetségi nőkép néhány vonása és hatástörténete; Üdvösség a házasság vagy a szüzesség útján? A nőkutatók témáját érintő további tanulmányok például RÓZSA: Boldog vagy, mert hittél; BENYIK: Mária az apokrif irodalomban; Jézus és a nők; KOCSI: „És asszonnyá építette...”; KRÁNITZ: Mária portréja Szent Pálnál és a Márk-evangéliumban; DOLHAI: A női papság kérdése.

²⁴ Görögkatolikus: GÁNICZ: Jairus lányának feltámasztása és a vér folyásos asszony meggyógyítása. Zsidó: KRAUS: Nők a Bibliában és a Talmudban; BALÁZS: Eszter könyve és az erotika; Szemérem és kóser női politika. Unitárius: CZIRE: A történeti Jézus radikális viszonyulása a nőkhöz. A felsorolás az utóbbi évtizedekben megjelent nőkutatással kapcsolatos írások közül merít. Baptista: HETÉNYI: Adalék az óizraeli nő törvényelőtti státuszának vizsgálatához. Érdekes megjegyezni még egy külföldi szerző magyar nyelvre fordított könyvét a nőkutatók kapcsán, mely az Evangéliumi Kiadó gondozásában jelent meg: STRAUCH: A férfi és a nő egyenértékű, de különböző.

²⁵ FRÖHLICH: Bibliai nőalakok az esszénus agárában; ESZTÁRI: „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat”. Magyar nyelven megjelent fontos külföldi alpművek pél-

A feminizmus első hulláma

Habár az úgynevezett protofeminista törekvések már a francia forradalom idején is számottevőek voltak, mégis az első igazán szervezett megmozdulások a női egyenjogúság érdekében csak a XIX–XX. század fordulójára tehetők; így a feminizmus első hullámának kezdete is ettől az időponttól számítható. A mozgalom hívei legfőbb célkitűzésüknek a nők szavazati jogának kivívását tekintették.²⁶

A feminizmus első hullámába tartozók a természeti törvény,²⁷ az emberi jogok,²⁸ a szociális fejlődés elmélete és/vagy a Biblia (különösen a teremtéstörténet) alapján igyekeztek a nők egyenjogúsága mellett érvelni. Sok feminista úgy gondolta, hogy a Biblia a nők évszázadok óta tartó alárendeltségének fő eszköze; míg mások amellet érveltek, hogy a Szentírás igaz üzenete a nők és a férfiak közötti egyenlőséget hirdeti. De voltak olyanok is, akik úgy vélték, hogy a bibliai szöveg, ahogy maga a vallás is, irreleváns a nők választójoga és a társadalom reformja szempontjából.²⁹

A szavazójogért folytatott küzdelem nemcsak a nők számára volt fontos, hanem a rabszolgák számára is. A rabszolgák is szabadságot és egyenlőséget követeltek, ezért be kellett bizonyítaniuk a Biblia alapján is, hogy a rabszol-

dául: ZINSERLING: A nő a klasszikus ókorban; SEIBERT: A nő az ókori keleten; TYLDESLEY: Egyiptomi királynők krónikája.

²⁶ A mozgalom híveinek és a mozgalomnak is gyakran használt megnevezése a „szüfrazsett” (francia: *suffrage*, eredetileg latin *suffragium*, ’szavazat’, ’választójog’ szavakból származó) jelző. GIDDENS: Szociológia, 196–197.

²⁷ A keresztyén kulturális befolyás évszázadai során különbséget tettek (például: Aquinói Tamás, 1225–1274) a *lex naturae* (természeti törvény), a *lex aeterna* (örök isteni törvény) és a *lex humana* (a társadalom működését elősegítő emberi törvény) között. Aquinói Tamás úgy gondolta, hogy jelentős egyezés lehet a három típus között, mivel szerinte az emberek olyan szabályokat hoznak, amelyek az örök törvénnyel és a természeti törvénnyel is összhangban vannak. Pár évszázaddal később azonban több filozófus is megkérdőjelezte az isteni, a természeti és az emberi törvény összhangját, így egyre inkább kezdett eltávolodni egymástól ez a három forma. Thomas Hobbes (1588–1679) volt az egyik megalapozója ennek a változásnak azzal érvelve, hogy az emberek, mivel bűnösök, egoisták is természetes állapotukban. SAWYER: Isteni célok és emberi lehetőségek, 53–57; HÁRSING: Irányzatok az etika történetében. Szemelvénygyűjtemény, 162–163.

²⁸ A női egyenjogúságért való küzdelem szorosan összekapcsolódik az emberi jogok kivívásának történetével, hiszen abból fejlődött ki. Sok keresztyén gyanakvóan figyel ennek túlhangsúlyozását, mert attól tart, hogy ez az eszme háttérbe szorítja az emberi felelősség kérdését. Mások viszont úgy gondolják, hogy az emberi jogok modern definíciója keresztyén elemeket is tartalmaz. A szerző véleménye szerint üdvözlendő dolog, hogy a modern társadalmak védelmezni próbálják az emberi jogokat, még akkor is, ha továbbra is akadnak bizonyos megoldatlan dilemmák vagy problémák.

²⁹ SETZER: First-Wave Feminism, 234.

gaság nem Istentől rendelt intézmény, még akkor sem, hogyha a Szentírás kifejezetten nem emel szót a rabszolgaság ellen (lásd a páli leveleket). Ehhez azonban a Biblia szövegének újfajta interpretációjára volt szükségük, amely nem a szó szerinti írásmagyarázatot követi. A feministák is ráeszméltek, hogy a női egyenjogúságért folytatott harcban nekik is hasonló módszert kell alkalmazniuk.³⁰

1. A Biblia mint a női egyenjogúság bizonyításának forrása

A Biblia első kiterjedt elemzése a nők jogainak szempontjából az amerikai Sarah Grimké (1792–1893) nevéhez fűződik, aki a *Religious Society of Friends* (Barátok Vallásos Társasága – kvéker társaság) tagja volt a dél-karolinai Charlestonban. Bár Grimké egy ültetvényen nőtt fel, mégis szembeszegült a saját szüleivel is a rabszolgatartás miatt, és hevesen ellenezte a nők lehetőségeinek, különösen a tanuláshoz való jogának csorbítását. Testvéréhez, Angelínához és sógorához, Theodore Dwight Weldhez csatlakozott a rabszolgaság elleni küzdelemben, s az országot járva szónokolt vegyes (férfiakból és nőkből álló) hallgatóság előtt. Sarah Grimké leveleket írt Mary Parkernek, a *Boston Female Antislavery Society* (Bostoni Rabszolgaság Elleni Női Társaság) vezetőjének *Letters on the Equality of the Sexes* (*Levelek a nemek egyenlőségéről*, 1837)³¹ címmel, amelyet először sorozatként publikáltak rabszolgaság-ellenes folyóiratokban. Ugyanebben az évben jelent meg a sógora publikációja *The Bible Against Slavery* (*A Biblia a rabszolgaság ellen*) címmel. Mivel Grimké és Weld egy háztartásban élt, elképzelhetjük, hogy milyen értékes társalgások folyhattak a Bibliáról és a különféle írásmagyarázati módszerekről a rabszolgaság és a női jogok témaival kapcsolatban.³²

Grimké a Bibliáról alkotott álláspontja a következő volt: a Szentírás szerint Isten teremtette a nemek közötti egyenlőséget és különbözőséget, komplementaritást, de a szöveget megfertőzte a patriarchális szemlélet a hibás fordítások és a kultúra lenyomatai által. A teremtéstörténetek (1Móz 1–2) és a Gal 3,28 Grimké szerint azt mutatják, hogy a Teremtő akarata az, hogy a nők és a férfiak egyenlőként osztozzanak a föld művelésében, őrzésében, vagyis az uralkodásban. Grimké leveleiben és esszéiben sokszor idézi az 1Móz 1,26–27-et, kiemelve, hogy az Atya a férfiakat és a nőket is egyszerre teremtette a saját képére, s ebből származik a mi emberi méltóságunk. De Grimké

³⁰ DE GROOT–TAYLOR: *Recovering Women's Voices*, 7.

³¹ GRIMKÉ: *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*.

³² SETZER: *First-Wave Feminism*, 235–236.

meggyőződése szerint az 1Móz 2 szövege is az egyenlőségről tanúskodik, hiszen segítőtársa csak úgy lehet a nő a férfinak, hogy egyenlő vele nemcsak a bűneset előtt, hanem a bűneset után is. A nő és a férfi egyenlősége közvetlenül Istentől származik, nem emberi találmány, és az ellenkezőjét állítani a Szentírással ellentétes blaszfémia.³³

Grimké szerint Jézus hibát követett el azzal, hogy a nők alárendeltségének témájáról nem beszélt, mégis a Hegyi Beszédben lévő etikájából az derül ki, hogy a nők és a férfiak egyenlőek. Más későbbi feminista írásmagyarázókhöz hasonlóan Grimké is úgy idézi Pál „nőellenes” állításait, mintha ezek az őskeresztényen nők elnyomására utalnának, viszont ezeket a tanításokat Pál zsidó identitásához köti.³⁴

Grimké szerint mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben voltak olyan nők, akiket Isten lelkével ruházott fel, hogy prófétáljanak, hirdessék üzenetét, illetve szolgálják őt. Példaként említi Mirjám prófétanőt, Debórát, Fébét, Priszciát és Fülöp lányait. Grimké úgy véli, hogy ez is azt bizonyítja, hogy a nők és a férfiak egyenlőek; ebből pedig az következik, hogy lelkészek is lehetnek.³⁵

Tehát Sarah Grimké azt vallotta, hogy a Szentírás eredeti szövege Istentől ihletett, de a kultúra és a fordítások (különösen a King James-féle fordításra gondolt) elferdítették az üzenetét. Példaként idézi az 1Móz 3,16-ot a King James-féle fordításból. Grimké szerint nem az Úrtól jövő parancsként kell értelmezni azt, hogy a férfi uralkodni fog a nőn, hanem inkább jövődőlésnek.³⁶

1849-ben Lukretia Mott jelentette meg a *Discourse on Women (Értekezés a nőkről)* című munkáját, amelyben a Bibliára is hivatkozik a nők jogainak védelmében, azonban kvékerként nem tekintette a Szentírást az igazság egyedüli forrásának. Több érvelése Grimké gondolatait visszhangozza, például a nő és a férfi egyenlőségéről és komplementaritásáról szóló, a bibliai nők vezetői tisztségeiről és a kultúra befolyásáról szóló értekezése.³⁷

Az egyik legösszetettebb mű a nők jogairól Frances Willard (1839–1898) nevéhez fűződik. Willard vallásos metodista családban nőtt fel Oberlinben, Ohio-ban. Leginkább arról vált híressé, hogy hosszú ideig ő volt az elnöke a *Women's Christian Temperance Union (Nők Keresztény Antialkoholista Egyesülete)* nevű szervezetnek. Elnökként a társadalom reformját sürgette minden

³³ GRIMKÉ: *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, 23–24; SETZER: *First-Wave Feminism*, 236.

³⁴ GRIMKÉ: *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, 16; SETZER: i. m., 236.

³⁵ GRIMKÉ: i. m., 102, 107.

³⁶ GRIMKÉ: i. m., 12; SETZER: *First-Wave Feminism*, 236.

³⁷ SETZER: i. m., 236.

területen, például börtön- és munkareformot követelt, illetve ingyenes óvodai ellátást és női egyenjogúságot.³⁸

A *Woman in the Pulpit* (*Nő a szószéken*, 1888) című írásában a nők lelkesség szentelése mellett érvel, valamint többnyire osztja Grimké és Mott nézeteit, de meg is haladja azokat a módszerei tekintetében. Kifejezetten elutasítja a bibliai szöveg szó szerinti értelmezését – humorosan kényszerzubbonynak és veszélyes eszköznek nevezi, s helyette a történeti-kritikai módszert tartja elfogadhatónak, mivel úgy gondolja, hogy már kezdetektől fogva eltorzították a bibliai szövegeket a kéziratok készítésével („lower criticism”). Willard az úgynevezett „higher criticism” módszerét is elismeri, hiszen megkísérli a szövegek történeti kontextusának rekonstruálását. Ezek alapján bebizonyítja, hogy a nőkről szóló ellentmondásos állításokban valójában több hang szólal meg. Például Pál a nőket csendességre intő tanítása szemben áll azokkal a versekkel, amelyek a nőket imádkozó és prófétáló személyekként mutatják be (Bírák könyve, Jóel, Lukács evangéliuma). Habár Willard is különböző forrásokat, hangokat fedezett fel a bibliai szövegeken belül, mégsem tartotta egységes kijelentésnek a Szentírás üzenetét, s nem értett egyet teljesen a forráskritikával sem. Willard nem tartotta a bibliai szöveget megváltoztathatatlannak, hanem egy fejlődő, folyamatos kijelentésnek vélte. Willard szerint Isten, Jézus és az ember is nő és férfi egyaránt, hiszen csak ebben a komplementaritásban lehet a világot megújítani.³⁹

Jézus és Pál tanításai hatalmas problémát jelentettek a női egyenjogúságért küzdők számára. Jézus tanítása azért, mert explicit módon nem beszél a női egyenjogúságról; Pálé azért, mert túl sokat ír a nőkről. A XIX. századi bibliatudósok (például: D. F. Strauss) a legfontosabb kérdésnek azt tartották, hogyan lehet megtalálni az igazi, valóságos, történeti Jézust. A feministák is osztoztak a kutatókkal abban a hitben, hogy fel lehet fedni Jézus igazi személyét, ha a kritikai módszerek segítségével lehántjuk róla a keresztyén egyházi és a zsidó kulturális rétegeket. A feministák szerint ha ezt az utat követjük, akkor a női egyenjogúság bajnokát láthatjuk meg Jézusban.⁴⁰

Grimké írásaiban hangsúlyozza, hogy Jézus a Hegyi Beszédben a férfiakhoz és a nőkhöz egyaránt szól. Willard Krisztust „a nők szabadítójának” s „emancipátornak”, „felszabadítónak” nevezi, mivel a nőket tanítványaiként kezelte. A *Woman in the Pulpit* (*Nő a szószéken*) című művében példákkal bizonyítja, hogy nők is lehettek tanítványok (például: Mária Magdaléna, Márta), még akkor is, ha nem hívták őket tanítványoknak. A *The Woman's Bible* (*A nő Bibliája*) keveset foglalkozik Jézussal.⁴¹

³⁸ NOEL: Women's Christian Temperance Union, 545–546.

³⁹ SETZER: First-Wave Feminism, 237.

⁴⁰ I. m., 240.

⁴¹ I. m., 240–241.

Grimké és a *The Woman's Bible (A nő Bibliája)* szerint Pál nőellenes tanításai zsidó származásának tudhatók be. Grimké Adam Clarke kommentárja alapján azt állítja, hogy zsidó rendelkezés volt, hogy a nők nem beszélhettek, taníthattak vagy kérdezhettek az összejöveteleken.⁴²

Az afroamerikai nőknek duplán kellett szembenézniük a diszkriminációval a nemi és faji hovatartozásuk miatt. A Biblia döntő bizonyíték volt számukra az emberi méltóságról szóló érveléseikben. Sojourner Truth híres 1851-es (*Ain't I a Woman* című) beszédében két bibliai példát is hozott a női egyenjogúság bizonyítására. Az egyik érvelése szerint, ha Éva hozta be a bűnt a világba, akkor Isten biztosan ad neki egy esélyt, hogy jóvá tegye tettét; s valószínűleg ez történt, amikor egy nő által jöhetett el Jézus a világba. A férfiak nem segítettek ebben.⁴³

Virginia Broughton (1858–1934) baptista író és misszionárius bibliai szövegeket gyűjtött, hogy bebizonyítsa, hogy a nőknek is van joguk a prédikáláshoz. Anna Julia Cooper (1858–1964) pedig történész volt, aki a párizsi Sorbonne Egyetemen doktorált, s bibliai nyelveket is tanult az Oberlin College-ban. Az *A Voice from the South (Egy hang délről)*, 1892) című írásában a fekete nők jogai mellett érvel (például: tanuláshoz való jog). Cooper nem végez exegézist a bibliai szövegeken, de a keresztyénséget és a Bibliát szövet-ségeseinek tartja a női egyenjogúságért vívott harcban.⁴⁴

2. A Biblia mint a női alárendeltség legitimálásának forrása

A feminizmus első hullámához tartozó más vezetők a fentiekkel ellentétben viszont úgy látták, hogy a Biblia a női alárendeltség legitimálásának egyik fő forrása. Matilda Joslyn Gage (1826–1898) volt Elisabeth Cady Stanton kommentárjának, a *The Woman's Bible (A nő Bibliája)* egyik írója, és az egyik szerkesztője a *History of the Woman Suffrage (A női választójog története)* első három kötetének. Gage a *Woman, Church and State (Nő, egyház és állam)* című 1893-as művében a Bibliát a patriarchális rendszer forrásának tekinti, mivel a poligámia, a nők és a lányok tulajdonként való kezelése és egy férfias, harcos, gyermekáldozatot kívánó Isten képe rajzolódik ki benne az olvasók előtt. Gage szembeállítja a keresztyén társadalmakat a nem keresztyénekkal (például az ókori Egyiptommal), s arra a következtetésre jut, hogy az utóbbiakban a nők több hatalommal rendelkeztek. Véleménye szerint a Szentírás nem lehet az erkölcs könyve, még akkor sem, ha mások több helyen félre-

⁴² GRIMKÉ: Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman, 11–12.

⁴³ MCGRATH: Bevezetés a keresztyén teológiába, 106; GIDDENS: Szociológia, 196; SETZER: First-Wave Feminism, 238.

⁴⁴ SETZER: i. m., 238.

értelmezték, s még akkor sem, ha Isten a bibliai szövegen felül álló lélek és bölcsesség. Gage továbbá felhívja a figyelmet olyan bibliai nőalakokra, akiket szerinte a keresztyén hagyomány nem ismert el eléggé (például Sába királynője, aki matriarcha volt; Betsabé, aki fiát, Salamont uralomra segítette).⁴⁵

Elisabeth Cady Stanton, az amerikai feminista mozgalom egyik legmeghatározóbb alakja egy bizottságot hozott létre, hogy egy kommentárt készítsenek a Bibliához *The Woman's Bible* (*A nő Bibliája*) címmel. Presbiteriánus, rabszolgaság-ellenes családban nőtt fel New Yorkban, de közel állt az újangliai unitáriusokhoz és a transzcendentalistákhoz is. Bostoni évei alatt jó barátságban volt Theodore Parkerrel, William Ellery Channinggel és Ralph Waldo Emersonnal is.⁴⁶

A bizottságában volt néhány európai is, de többségében amerikai protestánsok voltak, és senki sem végzett közülük teológiát. A kommentár a Bibliának azon részeit elemzi, ahol a nők megjelennek vagy érthetetlen módon nincsenek jelen. A magyarázatok rövidek és nem egységesek, a XIX. század különböző eszméi tükröződnek bennük: Isten és a természet azonosítása; az intézmény nélküli „tisztta vallás” keresése; orientalisztika; zsidóellenesség; érdeklődés a misztika és az okkultizmus iránt; a történeti-kritikai módszer alkalmazása; a tudományban, a fejlődésben és a fejlődő kijelentésben való hit.⁴⁷

Néhány szerző, mint Clara Bewick Colby is, amellet érvel, hogy maradt még valamennyi igaz kijelentés a Bibliában, de nagy része nem Istentől ihletett. Ilyen elferdített kijelentés szerinte az is, amikor a Szentírás azt mondja, hogy az asszonyok engedelmeskedjenek a férjüknek. Colby szerint nem az „engedelmeskedés” szónak kellene itt állnia, hanem az „alkalmazkodásnak”. Colby Sarah Grimké magyarázatát visszhangozza, amikor azt mondja, hogy Éva büntetése (a férfi uralkodni fog rajta) nem parancs volt, hanem egy jóvendőlés.⁴⁸

A *The Woman's Bible* nem minden nőkre vonatkozó negatív ábrázolást tulajdonított a zsidó kultúrának. Colby például Izsák és Rebeka találkozásának történetében felismerte, hogy a zsidó nőknek valószínűleg több személyes szabadságuk és méltóságuk volt, mint a szomszédjaiknak. Clara B. Neyman szerint pedig Debóra története is azt bizonyítja, hogy a nők is lehetnek vezetők, de a keresztyénség ezt figyelmen kívül hagyta. Cady Stanton úgy véli, hogy mindkét testamentumban szerepelnek kiemelkedő női alakok, viszont

⁴⁵ LIVERIS: Ancient Taboos and Gender Prejudice Challenges, 238.

⁴⁶ STANTON (ed.): *The Woman's Bible*; SETZER: First-Wave Feminism, 238–239.

⁴⁷ WACKER: Feminist Criticism and Related Aspects, 14.

⁴⁸ CLINES: What Does Eve Do to Help?, 25–26; GRIMKÉ: Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman, 12.

általánosságban véve ez nem változtatott a nők alárendelt helyzetén, amit az ősatyák, a próféták és az apostolok alakítottak ki vagy erősítettek meg.⁴⁹

Bár a *The Woman's Bible* sok példát hoz a bibliai nőalakokra, mégis sok pozitív példát figyelmen kívül hagy. Például Sifrát és Púát, valamint a fáraó lányát sem említi, Mirjámról pedig keveset ír. Az Újszövetség kevesebb figyelmet kap a kommentárban, mint az Ótestamentum. Cady Stanton a Jelenések könyvével alig foglalkozik, mivel szerinte ez a könyv negatív képet fest a nőkről. A kommentár szerzői megfedkedeznek Jézus női követőiről is.⁵⁰

3. A Biblia mint irreleváns forrás a női egyenjogúság szempontjából

A Bibliával való foglalkozás sok feminista számára csak visszatartó erőként szolgált, ezért figyelmen kívül hagyták arra hivatkozva, hogy nem szabad összekeverni életünk két szféráját. Lucy Stone (1818–1893) és Ernestine Rose volt ennek a nézetnek a két legismertebb képviselője. Rose lengyel zsidó családban nőtt fel, apja rabbi volt, mégis ateista lett, de küzdött az antiszemitizmus ellen. Rose egyik beszédében azt mondta, hogy az emberi jogokat és a szabadságot az emberi törvények alapján kell követelnünk, nem a Biblia alapján, mert azok előbbre valók, mint akár Mózes vagy Pál tanításai.⁵¹

A feminizmus második hulláma

A feminizmus második hulláma az 1960-as években kezdődött el. A feminizmus első hulláma elterjedt az egész világon, beleértve a harmadik világ több országát is.⁵² Az Egyesült Államokban a hatvanas évek végén sok nő vett részt a polgárjogi mozgalmakban és a diákkakciókban, viszont a mozgalmak vezetői mégsem engedték, hogy a nők jogai is bekerüljenek az egyenlőséget hirdető nyilatkozatokba. A nők ezért független szervezeteket hoztak létre.⁵³ A feminizmus második hullámára azért volt szükség, mert a nők rádöbben-tek, hogy a férfiakkal egyenlő szavazati jog nem feltétlenül jár együtt az egyenlőség megszerzésével a társadalmi élet más területein. Éppen ezért ebben az

⁴⁹ STANTON: *The Woman's Bible*; SETZER: *First-Wave Feminism*, 239–240.

⁵⁰ STANTON: i. m.; SETZER: i. m., 239–240.

⁵¹ SETZER: i. m., 241.

⁵² Az 1960-as években végbemenő gondolkodásbeli változásokról, a posztmodern megjelenéséről lásd HODOSSY-TAKÁCS: *Civilizációs feszültségek – bibliai teológiai válaszok*, 97–109.

⁵³ GIDDENS: *Szociológia*, 197–198.

időszakban kiterjesztették a követeléseiket a gazdasági egyenlőség témájával, az abortusz engedélyezésével, a válás törvényi szabályozásának megváltoztatásával. A társadalomtudományokban és más területeken pedig meghirdették a korábbi fogalmak és elméletek revízióját, valamint szorgalmazták a nők helyzetét befolyásoló kulturális és történeti tényezők feltárásával kapcsolatos kutatások megindítását.⁵⁴

A feminizmus második hulláma az Egyesült Államokban az elsőhöz hasonlóan szekuláris mozgalomként jelent meg; a vallás, illetve a vallási csoportok és a teológusok marginális szerepet játszottak benne.

Mary Daly feminista gondolkodó a Bibliát a feminista elvek antitézisének tartotta androcentrikus és szexista természete miatt. Alison Jasper szerint fel kell adni a bibliakutatást, mint egy rossz munkát, mert falra hányt borsó az egész. Sulamith Firestone pedig annak ellenére, hogy vallásos családban nőtt fel, többé nem akart foglalkozni a vallással, mert meggyőződése szerint ez időpocséklás lenne; így a feminizmusba menekült „a vallás patriarchális rendszere” elől. Firestone úgy gondolta, hogy ha a nőknek egyenlő jogaik lennének az oktatásban, a munkában és a politikában, akkor a vallások is nagy változásokon mennének keresztül.⁵⁵

Voltak olyan feministák is, akik vallásos keretek között maradtak, s akár teológiai tanulmányokat is folytattak. A feminista mozgalom második hullámának ezen ága Észak-Amerikában kelt életre akkor, amikor több kutatónő is megszerezte a doktori fokozatát bibliai tudományokból. Őszövétségből vagy Újszövétségből Alice Bach, Phyllis Bird, Athalya Brenner, Sheila Briggs, Bernadette J. Brooten, Claudia V. Camp, Adela Yarbro Collins, J. Cheryl Exum, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Esther Fuchs, Tikva Frymer-Kensky, Carol Meyers, Carol A. Newsom, Letty Russel, Jane Schaberg, Luise Schottroff és Phyllis Trible szerzett doktorátust.⁵⁶ A feminista bibliatudomány viszonylag

⁵⁴ A feminizmus második hullámának törekvései meghozták a sikert több ponton is, ennek egyik eredménye volt például: *A nőkkel szembeni megkülönböztetés minden formájának kiküszöböléséről szóló nemzetközi egyezmény* (angol rövidítése: CEDAW). Az ENSZ 1979-ben fogadta el a dokumentumot, 165 ország írta alá, és 1981-ben lépett életbe. A szöveg többek között foglalkozik polgárjogi és családügyi kérdésekkel (válás), a nők politikai életben, oktatásban, foglalkoztatásban való részvételével, egészségügyi ellátásokkal. KAPONYI: A nők kiemelt részvétele a politikai életben, 111–112; SCHARFFENORTH: Frauenbewegung, 480–481; GIDDENS: Szociológia, 197–198; STOTT: Korunk égető kérdései – keresztyén szemmel, 227.

⁵⁵ FUCHS: *Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, 76–95; LOADES: *Feminist Interpretation*, 81–82; SCHOLZ: *Second-Wave Feminism*, 242; SAWYER: *Gender*, 464–479.

⁵⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza és Carol Meyers munkásságáról lásd JENEI: *Fordulatok és új irányzatok az írásmagyarázatban*, 9–27. A feminista teológia nagy úttörői Európában Catharina J. M. Halkes (1920–2011, Hollandia), Marga Bührig (1915, Németország – 2002, Svájc), Elisabeth Moltmann-Wendel (1926–2016, Németország) voltak. PERINTFALVI: *Az igazság egy és örök vs. a társadalmi dialógus teológiája*, 148. Több kontinenst és a XX. század

elzártan működött a feminista kutatásoktól a nőkkel foglalkozó tanulmányokon belül (Women's studies), ami egyébként később kiszélesedett a társadalmi nemek kutatására (Gender studies). Pamela Milne azzal magyarázza ezt az elzártságot, hogy a feminista bibliatudósok kötelességüknek érezték, hogy megmaradjanak azon a területen, amelyen a doktori fokozatukat szerezték. Milne szerint a szekuláris feminista értekezéseket többségében figyelmen kívül hagyták a feminista bibliakutatók. Egy másik magyarázata az izolációnak az lehetett Milne véleménye szerint, hogy a feminista bibliatudósok védelmezni próbálták a Szentírást, „nőbarátnak” igyekeztek bemutatni; valamint a feminista és a teológiai meggyőződéseik között rendszeresen nem fejezték ki a kapcsolatot. Esther Fuchs szerint az is előfordult, hogy a feminista bibliatudósok helyenként megerősítették az androcentrikus világképet. Fuchs úgy gondolja, hogy a neoliberális irányzat a feminista bibliakutatók körében az 1990-es években terjedt el. Ez tette lehetővé, hogy úgy tekinthessenek munkájukra, mintha csak kiegészítenék a „nők” témájával a biblikus kutatásokat. Pamela Milne szerint az 1970-es évek óta megfigyelhető az a tendencia, hogy a teológiai professzorok és a bibliai társaságok (például: Society of Biblical Literature), intézmények arra nevelik a női kutatókat, hogy akadémiai állásért cserébe lemondjanak feminista nézeteikről.⁵⁷

A feminizmus második hullámának egyik legfontosabb témája a nők és a lányok elleni erőszak volt. Susan Brownmiller könyvében (*Against Our Will*, 1975) feltárja az erőszak eredetét, mechanizmusát és következményeit is. Phyllis Tribune 1984-ben írt művében pedig négy bibliai narratívát elemez a nők elleni erőszak témájában. Ez a könyv alapművé vált ebben a témakörben.⁵⁸

Sokak szerint a feminista biblikus kutatások jövője leáldozott, mivel minden nő szereplőről írtak már, és minden lehetséges módszert kipróbáltak. Katherine Doob Sakenfeld szerint viszont még vannak feltáratlan területek, mint például a faji, nemi és társadalmi osztály alapú diszkrimináció közötti kapcsolatok felfedezése. Tolnette M. Eugene is erre mutat rá, amikor azt állítja, hogy a szexizmus szorosan összefügg a militarizmussal, a rasszizmussal és az imperializmussal, amelyek mind elnyomó ideológiák.⁵⁹

második felét, valamint a XXI. század elejét is áttekintve fontos még Alice Walker (afro-amerikai), Mieke Heijerman, Gail Corrington Streete, Léonie J. Archer, Elie Assis, illetve Renate Egger-Wenzel neve.

⁵⁷ WALSH: *Religiöser Feminismus in Nordamerika*, 74–75; WALSH: *Religious Feminism in North America*, 97–98; LOADES: *Feminist Interpretation*, 81–94; SCHOLZ: *Second-Wave Feminism*, 243.

⁵⁸ TRIBLE: *Texts of Terror. Literary-feminist Readings of Biblical Narratives*; idézi LOADES: *Feminist Interpretation*, 81–94.

⁵⁹ SCHOLZ: *Second-Wave Feminism*, 243.

A feminizmus harmadik hulláma

A feminizmus harmadik hullámának kezdete az 1980-as évekre tehető, amikor a feminista mozgalmak által elért eredmények ellenreakciójaként megjelentek a különféle (feminista és nem feminista oldalról jövő) feminizmuskritikák. Különösen a jobboldali gondolkodók léptek fel a feminizmussal szemben. A világ nagy hatalommal rendelkező országaiban (például az Egyesült Államokban és az Egyesült Királyságban), ahol a feminizmus ellenzői kormányzati befolyással bírtak, még inkább hangoztatni tudták nézeteiket a lakosság és a döntéshozók körében. Véleményük szerint a feminizmus megkérdőjelezte a házasság és a család tradicionális értékeit, elősegítette az egy- szülős családok számának megemelkedését, és lelki szenvedést okozott még maguknak a nőknek is; hiszen azoknak a nőknek, akik nem mentek férjhez vagy elváltak, gyakran kiégéssel és más fizikai vagy pszichés betegségekkel kellett szembesülniük.⁶⁰

A feminizmus harmadik hulláma röviddel a második után kelt életre, s napjainkban is virágzik.⁶¹ Célja, hogy a második hullám univerzális szemléletét kritizálja, vagyis a nők érdekeit ne általánosan védje, hanem megvizsgálja az egyéni helyzetüket. Rebecca Walker indította útjára az új mozgalmat 1992-ben, amikor azt írta *To Be Real* című könyvében, hogy ő a harmadik hullámhoz tartozik, ami különbözik az eddig ismert feminizmustól. Ennek ellenére nem minden harmadik hullámhoz tartozó feminista határolódik el a másodiktól, hanem inkább korrigálni próbálja azt.⁶²

Az új mozgalom posztmodern nézeteket vall; a csoporttal, a közösséggel, a társadalommal és a vallással szemben sokkal inkább az egyénre koncentrál. Nem tartozik elsődleges céljai közé a társadalmi változások szorgalmazása. Minden élményt, tapasztalatot egyformán hasznosnak gondol, tartózkodik mindenfajta általánosítástól, szabálytól, rendszertől, normától, elvárástól. A nőiességre erőként és büszkeséggel tekint. A feminizmus második hullámát kritizálja amiatt, hogy elfogadta a férfiasság utánzását annak érdekében, hogy fentebb kerülhessen a ranglétrán a férfiak uralta társadalomban. A femi-

⁶⁰ GIDDENS: Szociológia, 198.

⁶¹ Vannak, akik 2000 után a feminizmus negyedik hullámáról beszélnek, de mivel mára a feminizmusnak számos irányzata alakult ki az egységes szerveződés helyett, ezért megoszlanak a vélemények mind a negyedik hullám létezéséről, mind a fogalmáról. Pythia Peay volt az első, aki magát a negyedik hullámhoz tartozónak vallotta. Peay a negyedik hullám fogalmát a vallásos spiritualitással hozta összefüggésbe, azonban a mozgalom későbbi követői inkább a technikai újításokat emelték ki (a mozgalom „online” terjedése) a definíció megalkotásakor. Lásd PEAY: *Feminism's Fourth Wave*; ANTONI: *A feminizmus története* – vázlatos áttekintés.

⁶² SUREKHA: *Third-Wave Feminism*, 252.

nizmus harmadik hulláma meglepő módon nem foglalkozott még a vallással, így nehéz megállapítani, hogy ez egy posztvallásos vagy nem vallásos mozgalom.⁶³

Az új hullámhoz tartozó feministák nem látják értelmét a nemek közötti háborúnak és a gyűlöletnek, nem akarják, hogy a társadalomban negatív jelzőkkel illessék emiatt a feminizmust. Napjaink feministái aszexuális, unalmas, erőszakos, dühös jelzőkkel bélyegzik meg a második hullámhoz tartozókat.⁶⁴

A második hullám nyugatközpontúságára válaszul a harmadik hullám a kontextualitást hangsúlyozza. Ennek hatására alternatív feminista mozgalmak indultak el a világ különféle tájain vagy népei között (például: ázsiai, amerikai-ázsiai, latin-amerikai). A mozgalmak úttörői voltak: Delores Williams, Ada María Isasi Díaz, Kwok Pui-Ian, María Pilar Aquino és Musa Dube, vagy a koreai minjung irányzat képviselője, Chung Hyun Kyung.⁶⁵

Habár a szekuláris feminizmus harmadik hullámához tartozók élesen kritizálják a második hullámhoz tartozókat, ugyanez egyáltalán nem érzékelhető a feminista bibliatudósok között; sőt egymástól való tanulás, párbeszéd, nyitottság jellemzi a két hullámhoz tartozók kapcsolatát. Mivel tanításaikban sincs egyértelmű határvonal, ezért nem nagyon lehet megkülönböztetni őket.⁶⁶

Összegzés

Összegzésképpen elmondható, hogy üdvözlendő dolog, hogy a női egyenjogúságért vívott harc egyik eredményeként megszülethetett a feminista írásmagyarázat. Habár nem minden nézetével, módszerével érthetünk egyet (például a Biblia isteni ihletettségének megkérdőjelezése; a férfiakra szóló történetek leértékelése), mégis hasznos célkitűzés, hogy nők is kutassák az elhanyagolt bibliai női szereplőket, témákat (például Isten mint anya; a nőkkel szembeni erőszak), mivel más szemszögből mutathatják be őket, mint a férfiak.

⁶³ SAWYER: Gender, 474–477; SUREKHA: Third-Wave Feminism, 251–255; WACKER: Feminist Criticism and Related Aspects, 641–643.

⁶⁴ SUREKHA: Third-Wave Feminism, 251–255.

⁶⁵ DEIFELT: Women. Asia, Africa, Latin America, 538–540; DEIFELT: Frau, Asien, Afrika, Lateinamerika, 272–274; SUREKHA: Third-Wave Feminism, 251–255; WACKER: Feminist Criticism and Related Aspects, 641–643.

⁶⁶ SUREKHA: Third-Wave Feminism, 251–255.

A feminista mozgalmak történeti áttekintése alapján megállapítható, hogy többféle feminista teológia létezik. Nem minden feminista nézet vallásellenes; fellelhetünk olyan feminista bibliakutatókat, gondolkodókat, akik meg látják a Szentírásban Isten a nők és a férfiak egyenlőségére és komplementaritására vonatkozó akaratát.

Felhasznált irodalom

- ♦ ADORJÁNI Z.: Női tagság és szüzesség az egyiptomi terapeuták közösségében, in *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 1 (2010), 57–74.
- ♦ ADORJÁNI Z.: Jézus és a samáriai asszony találkozása (Jn 4,1–42), in *Református Szemle* 4 (2017), 349–362.
- ♦ ANTONI, R.: *A feminizmus története – vázlatos áttekintés*, elérhető: <https://nokert.hu/tue-20100518-2251/498/6/feminizmus-tortenete-vazlatos-attekintes>, letöltés ideje: 2017. február 4.
- ♦ BÁCSKAI K.: „...rátekintett szolgálólánya megalázott voltára...” (Lk 1,48). Az alázatos Mária, in *Pannonhalmi Szemle* 24 (2016/2), 7–15.
- ♦ BALÁZS G.: Eszter könyve és az erotika, in *Szombat* 27 (2015/3), 4–7.
- ♦ BALÁZS G.: Szemérem és kóser női politika. A Jáél történet „betérítése”, in *Szombat* 29 (2017/3), 22–25.
- ♦ BALLA, I.: *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (DCLS 8), Berlin–New York, de Gruyter, 2011.
- ♦ BALLA P.: A rabszolgaság képének páli használata a Hágár-allegóriában, in *Lelkipásztor* 85 (2010/4), 162–168.
- ♦ BENYIK GY.: Mária az apokrif irodalomban, in uő (szerk.): *Gyermekségtörténet és mariológia. Szegedi Biblikus Konferencia*, Szeged, JATEPress Kiadó, 1997, 121–126.
- ♦ BENYIK GY.: Jézus és a nők, in *Keresztény Szó* 23 (2012), 11.
- ♦ BENYIK GY.: Jézus és a nők, in TANDI L. (szerk.): *Szegedtől Szegedig. Antológia*, Szeged, Bába Kiadó, 2013, 302–321.
- ♦ BENYIK GY.: Jézus és a nők, in KALACSI J.–BOZSOKI V.–SZŐKE GY.: *Katolikus Kincses Kalendárium*, Szeged, Agapé Kiadó, 2014, 33–48.
- ♦ CZIRE SZ.: A történeti Jézus radikális viszonyulása a nőkhöz, in *Keresztény Magvető* 122 (2016/1), 19–38.
- ♦ CLINES, D. J. A.: *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOT Supp. 94), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- ♦ CSABAI Á.: *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben Anat istennő Szíria–Palesztina területén és Egyiptomban* (doktori disszertáció), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 2018.

- ♦ CSERHÁTI M.: Társadalmi nemek és társadalmi szerepek az Újszövetség világában, in OROSZ G. V. (szerk.): *Hol van a te testvéred? Tanulmányok a társadalmi nemekről és a testvérszeretetről* (Eszmecsere 6), Budapest, Luther Kiadó, 2011, 51–61.
- ♦ CSERHÁTI M.: Jézus és a sziroföníciai asszony találkozása, in SZABÓ L. (szerk.): *Teológia és nemzetek. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther Kiadó, 2016, 57–64.
- ♦ DEIFELT, W.: Women. Asia, Africa, Latin America, in *RPP* 13 (Eredeti címe: RGG 1998–2005), Leiden–Boston, Brill, 2013, 538–540.
- ♦ DEIFELT, W.: Frau, Asien, Afrika, Lateinamerika, in *RGK* 8 (2000), 272–274.
- ♦ DOLHAI L.: A női papság kérdése, in *Teológia* 41 (2007), 19–33.
- ♦ EGERESI L., S.: *Ruth könyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- ♦ ESZTÁRI R.: „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat”. Egy mezopotámiai papnői cím értelmezési lehetőségei, in *Ókor* (2011/4), 8–17.
- ♦ FØLLESDAL, D.: Basic Questions of Hermeneutics as Part of the Cultural and Philosophical Framework of Recent Bible Studies, in SABO, M. (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. 3: *From Modernism to Postmodernism. The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Part 2: *The Twentieth Century. From Modernism to Post-Modernism*, Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht, 2015, 29–44.
- ♦ FRÖHLICH I.: Bibliai nőalakok az esszénus agárában. A Jubileumok könyve és a Genesis Apocryphon, in BABITS A. (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában. Tanulmánykötet Scheiber Sándor születése századik évfordulójára* (Historia–Diaspora 16), Budapest, Logos Kiadó, 2013, 145–155.
- ♦ FUCHS, E.: Feminist Approaches to the Hebrew Bible, in GREENSPAHN, F., E. (ed.): *The Hebrew Bible. New Insights and Scholarship* (Jewish Studies in the 21st Century), New York–London, New York University Press, 2008, 76–95.
- ♦ GAÁL S.: A nők szerepe az Újszövetségben, in DRÁVICZKI S. (szerk.): *A nők szerepe a családban és a társadalomban a Biblia tükrében*, Nyíregyháza, Jedlik–Okteszt Kiadó, 2011, 5–17.
- ♦ GÁNCZ T.: *Mária Magdolna szerepének és történetének vizsgálata kanonikus és apokrif evangéliumok alapján. Rehabilitációs kísérlet a posztkolonialis interpretáció segítségével* (doktori disszertáció), Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2017.
- ♦ GÁNICZ E.: Jairus lányának feltámasztása és a vérfolyásos asszony meggyógyítása – szinoptikus párhuzam, in VERDES M. (szerk.): *A IX. Nyíregyházi Doktorandusz (PHD/DLA) Konferencia kiadványa*, Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2018, 127–132.

- ♦ GIDDENS, A.: *Szociológia* (eredeti címe: Sociology; Osiris Tankönyvek), Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- ♦ GOTTWALD, N. K.: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Relegion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.*, Maryknoll (NY), Orbis, 1979.
- ♦ GRIMKÉ, S.: *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman. Addressed to Mary S. Parker*, Boston, Isaac Knapp, 1838, elérhető: <https://archive.org/details/lettersonequali00grimgoog>, letöltés ideje: 2017. január 21.
- ♦ GROOT, CH., DE–TAYLOR, M. A.: Recovering Women's Voices in the History of Biblical Interpretation, in GROOT, CH., DE–TAYLOR, M. A. (ed.): *Recovering Nineteenth-Century Women Interpreters of the Bible* (SBL Symposium Series 38), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 1–17.
- ♦ HÁRSING L.: *Irányzatok az etika történetében. Szemelvénygyűjtemény*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2001.
- ♦ HAUSMANN J.: *Ruth* (Krene 6), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2006.
- ♦ HAUSMANN J.: Ruth eszmecesteréje Ezsdrással és Nehemiással, in *Lelkipásztor* 86 (2011), 162–166.
- ♦ HAUSMANN J.: A nő méltósága a férfi méltósága? Megfontolások 1Móz 12,10–20 és 20,1–19 alapján, in HAUSMANN J.–MÓRICZ N.–SZENT-IVÁNYI I.–VEREBICS É. P. (szerk.): *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Budapest, Luther Kiadó, 2016, 165–174.
- ♦ HAUSMANN J.–MÓRICZ N.–SZENT-IVÁNYI I.–VEREBICS É. P. (szerk.): *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Budapest, Luther Kiadó, 2016.
- ♦ HETÉNYI A.: Adalék az óizraeli nő törvényelőtti státuszának vizsgálatához, in SZÉCSI J. (szerk.): *Keresztény-zsidó teológiai évkönyv* (2001/2002), Budapest, Keresztény-zsidó Társaság, 2002.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Az Ég Királynője kultusz Júdában a Kr. e. VII. és VI. században, in *Református Egyház* 49 (1997/3), 67–70.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: „...Az Úr vezette egymaga...” *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai elemzése*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Leánykori nevén bibliai archeológia, avagy: egy tudomány születése és átalakulása, 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.: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Krené), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Civilizációs feszültségek – bibliai teológiai válaszok, in FEKETE K.–KUSTÁR Z.–KOVÁCS Á. (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi*

kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2011, 97–109.

- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Özveggy, 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 Bírak könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal* Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.
- ♦ JENEINÉ HURJA B. V.: Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izraelben, in *Collegium Doctorum* 13 (2017/2), 177–188.
- ♦ 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*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, 2011, 192–200.
- ♦ JENEI P.: Fordulatok és új irányzatok az írásmagyarázatban. Bibliai írásmagyarázat a kirekesztettek és az elnyomottak szemszögéből, in *Sárospataki Füzetek* 17 (2013), 9–27.
- ♦ JENEI P.: *Jövevények a kapuknál. A jövevényekkel való bánásmód vizsgálata az Ószövetségben, törvényi és narratív szövegek alapján* (doktori értekezés), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2014.
- ♦ JENEI P.: „Nem tartozhat az ÚR gyülekezetéhez ammóni vagy móábi...” Érvényes-e a törvény a móábi Ruth esetében?, in BENYIK GY. (szerk.): *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban*, Szeged, JATEPress, 2017, 125–136.
- ♦ JENEI P.: „Ha látsz a foglyok között egy szép termetű nőt...” Idegen nők, tisztátalanság és átmeneti rítus az Ószövetségben, in KÓSA G.–VÉR Á. (szerk.): *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról* (AION könyvek 4), Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Vallástudományi Központ, 2018, 41–48.
- ♦ KAPONYI E.: A nők kiegyensúlyozott részvétele a politikai életben, in OROSZ G. V. (szerk.): *Hol van a te testvéred? Tanulmányok a társadalmi nemekről és a testvérszeretetről* (Eszmecsere 6), Budapest, Luther Kiadó, 2011, 111–132.
- ♦ KARASSZON I.: Eszter könyvének kompozíciója és teológiája, in *Studia Caroliensia* 4 (2000), 72–80.
- ♦ KARASSZON I.: *Az Ószövetség fényei: Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002.

- ♦ KARASSZON I.: Eszter könyve a Szeptuagintában, in XERAVITS G.–ZSENGELLÉR J. (szerk.): *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa–Budapest, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan Kiadó, 2004, 125–147.
- ♦ KARASSZON I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (Simeon Könyvek 1; Pápai Teológiai Kézikönyvek 3), Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2005.
- ♦ KARASSZON D.: Ataljáhu királyné – Ataljáhu királynő, in *Lelkészegyesület* 54 (2008/1), 15–17.
- ♦ KARASSZON I.: Nőalakok az ósatyákról szóló elbeszélésekben, in *FÓRUM Társadalomtudományi Szemle* 10 (2008/4), 55–63.
- ♦ KARASSZON I.: A női princípium megtapasztalása az izraeli vallásban, in uő: *Az Ószövetség másik fele* (A Bibliatudomány Tanszék Kiadványai 4), Budapest, Sapientia–L'Harmattan Kiadó, 2010, 187–199.
- ♦ KARASSZON I.: Királyi nők az ókori Izráelben, in *Teológiai Fórum* 7 (2013/1), 65–75.
- ♦ KARSAY E.: Férfi és nő megváltozott viszonya korunk gazdasági, társadalmi és egyházi életében, in *Theológiai Szemle* 5 (1986), 293–299.
- ♦ KENESSEY B.: Női jellemképek a Bibliából. Felolvasás a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság estélyén, in *Protestáns Szemle* (1891), 646–667; *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (1891), 370–372.
- ♦ KENESSEY B.: *A Biblia női alakjai – 44 képpel*, Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése, 1894.
- ♦ KEVEHÁZI L.-NÉ: A nő a Bibliában, az egyházban és a társadalomban, in *Lelkipásztor* (1974), 479–489.
- ♦ KOCSI Gy.: „És asszonnyá építette...”, in *Pannonhalmi Szemle* 21 (2013/1), 10–21.
- ♦ KŐSZEGHY M.: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréné 2), Budapest, Új Mandátum, 2003.
- ♦ KŐSZEGHY M.: Csak szépek voltak? A nők élete az ókori Palesztinában. A Biblia Múzeum időszaki kiállításának megnyitója, 2008. február 15., in *Confessio* 32 (2008/1), 114–116.
- ♦ KŐSZEGHY M.: *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*, Budapest, Sapientia Főiskola–L'Harmattan, 2014.
- ♦ KRÁNITZ M.: Mária portréja Szent Pálnál és a Márk-evangéliumban, in PUSKÁS A. (szerk.): *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Budapest, Új Ember Kiadó, 2003, 137–147.
- ♦ KRAUS, N.: *Nők a Bibliában és a Talmudban. 56 elbeszélő biográfia* (Ősi Forrás sorozat 14), Budapest, PolgART, 2005.

- ♦ KUSTÁR Z.: Milyenek voltak Lea szemei? Exegetikai és nyelvtörténeti megfontolások az 1Móz 29,17 helyes fordításához, in *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2016/2), 9–24.
- ♦ KÜRTI L.: A Biblia a nők lelkészi szolgálatáról, in *Confessio* 4 (1980), 3–12.
- ♦ LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Nők az Újszövetségben. Az Újszövetség a nőkről*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993.
- ♦ LIVERIS, L. B.: *Ancient Taboos and Gender Prejudice Challenges for Orthodox Women and the Church* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Ashgate e-book, 2005.
- ♦ LOADES, A.: Feminist Interpretation, in BARTON, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 81–94.
- ♦ MCGRATH, A. E.: *Bevezetés a keresztény teológiába* (Osiris Tankönyvek; eredeti címe: Christian Theology. An Introduction), Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- ♦ MENDENHALL, G. E.: The Hebrew Conquest of Palestine, in *BA* 25 (1962), 66–87.
- ♦ MOLNÁR J.: A nő az Ótestamentumban, in *Református Szemle* (1986/1), 14–22.
- ♦ MOLNÁR J.: Pozitív és negatív anyakép a Bibliában, in *Erdélyi Református Kalendárium* (1997), 81–87.
- ♦ MÓRICZ N.: Udvari intrikák szöveghézagain túl. Betsabé királyné története, in HAUSMANN J.–MÓRICZ N.–SZENT-IVÁNYI I.–VEREBICS É. P. (szerk.): *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Budapest, Luther Kiadó, 2016, 175–202.
- ♦ NAGY A. M.: A nők társadalmi helyzete általában, és kiemelkedő szerepe az Ószövetségben, in *Theológiai Szemle* 1 (1982), 13–19.
- ♦ NOEL, J.: Women's Christian Temperance Union (WTCU), in *RPP* 13 (eredeti címe: RGG 1998–2005), Leiden–Boston, Brill, 2013, 545–546.
- ♦ OROSZ G. V. (szerk.): *Hol van a te testvéred? Tanulmányok a társadalmi nemekről és a testvérszeretetről* (Eszmecsere 6), Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- ♦ PÁSZTOR J.: A gyülekezetek élete és az egyházi szolgálat Pál leveleiben, in *Theológiai Szemle* 9–10 (1978), 272–276.
- ♦ PEAY, P.: Feminism's Fourth Wave, in *Utne Reader* 128 (2005), 59–60, elérhető: <http://www.utne.com/community/feminisms-fourth-wave?pageid=1#PageContent1>, letöltés ideje: 2017. február 12.
- ♦ PERES I.: A nők szolgálata az apostoli korban, in BOGYA-KIS M. (szerk.): *Jézus Krisztus a jövő, együtt szolgáljuk őt! A Tiszántúli és Királyhágómelléki Református Egyházkerületek Nőszövetségeinek jubileumi kötete*, 2012, 12–20.

- ♦ PERINTFALVI R.: Az erotika és misztika mint határátlépés. Az Énekek Éneke 5,2–8 és magdeburgi Mechthild misztikus írásainak párhuzamai, in SZÉCSI J. (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2013*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2014.
- ♦ PERINTFALVI R.: A genderellenes kultúrharc valódi arca, avagy egy újfajta politikai és vallási fundamentalizmus megjelenése Európában?, in SZÉCSI J. (szerk.): *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2014*, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2015, 172–200.
- ♦ PERINTFALVI R.: Az igazság egy és örök vs. a társadalmi dialógus teológiája. A feminista teológia mint kritika, in HAUSMANN J.–MÓRICZ N.–SZENT-IVÁNYI I.–VEREBICS É. P. (szerk.): *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Budapest, Luther Kiadó, 2016, 147–162.
- ♦ PÓLYA K.: *Az Istenről szóló tan Elisabeth Moltmann-Wendel teológiájában*, Komárom, Calvin J. Teológiai Akadémia, 2016.
- ♦ ROGERSON, J. W.: Old Testament, in ROGERSON, J. W.–LIEU, J. M. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 5–26.
- ♦ RÓZSA H.: Boldog vagy, mert hittél. Mária az Újszövetségben, in *Vigilia* 53 (1988), 328–333.
- ♦ SÁRKÁNYNÉ HORVÁTH E.: A nők szolgálatának bibliai alapjai, in *Lelkipásztor* (2004/5), 168–171.
- ♦ SAWYER, D.: Gender, in SAWYER, J. F. A. (ed.): *The Blackwell Companion to the Bible and Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, 464–479.
- ♦ SAWYER, F.: *Isteni célok és emberi lehetőségek* (eredeti címe: *Divine Goals and Human Means*, kézirat; Hit és Kultúra 1), Debrecen, Hernád Kiadó, 2004.
- ♦ SCHARFFENORTH, G.: Frauenbewegung, in *TRE* 11 (1983), 471–481.
- ♦ SCHOLZ, S.: Second-Wave Feminism, in O'BRIEN, J. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 242–251.
- ♦ SEIBERT, I.: *A nő az ókori keleten* (eredeti címe: *Die Frau im alten Orient*), Budapest, Corvina Könyvkiadó, 1975.
- ♦ SETZER, C.: First-Wave Feminism, in O'BRIEN, J. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 234–242.
- ♦ STANTON, E. C. (ed.): *The Woman's Bible*, 1898, elérhető: <https://archive.org/stream/thewomansbible09880gut/wbibl10.txt>, letöltés ideje: 2017. január 21.
- ♦ STOTT, J.: *Korunk égető kérdései – keresztyén szemmel* (eredeti címe: *Issues Facing Christians Today*), Budapest, Harmat Kiadó, 2009.

- ♦ STRAUCH, A.: *A férfi és a nő egyenértékű, de különböző. A nemekre vonatkozó bibliai helyek rövid tanulmányozása* (eredeti címe: *Men and Women Equal Yet Different*), Budapest, Evangéliumi Kiadó, 2003.
- ♦ SUREKHA, N.: Third-Wave Feminism, in O'BRIEN, J. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 251–255.
- ♦ SÜLL T.: *A nő és a férfi kapcsolata az Ószövetség fényében. A nő és férfi kapcsolata Rút és Eszter könyvében* (doktori értekezés), Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2007.
- ♦ SZARKA M.: A férfi és nő viszonya sohasem volt egyszerű képlet, in *Református Egyház* (1973/5), 100–101.
- ♦ TRIBLE, PH.: *Texts of Terror. Literary-feminist Readings of Biblical Narratives* (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- ♦ TYLDESLEY, J.: *Egyiptomi királynők krónikája. Az archaikus kortól Kleopátra haláláig* (eredeti címe: *Chronicle of the Queens of Egypt*, 2006), Budapest, Móra Könyvkiadó, 2008.
- ♦ VARGA GY.: Az Ószövetség nőalakjai mint árnyékszemélyiségek, in *Kalligram* 5 (2004/5), 86–91.
- ♦ VARGA GY.: Hűtlen asszonyok – táncoló szüzek. Női képek, női szerepek Jeremiás könyvében, in OROSZ G. V. (szerk.): *Hol van a te testvéred? Tanulmányok a társadalmi nemekről és a testvérszeretetről*, Budapest, Luther Kiadó, 2011, 25–50.
- ♦ VEREBICS É. P.: Cherchez la femme. Nők a Zsolt 18 // 2Sám 22 hátterében, in HAUSMANN J.–MÓRICZ N.–SZENT-IVÁNYI I.–VEREBICS É. P. (szerk.): *NEMek között. Társadalmi nemek sokszínű vallási megközelítésben*, Budapest, Luther Kiadó, 2016, 249–268.
- ♦ VEREBICS É. P.: *A szöveg kettős beágyazottsága. Kultúratudományos szempontok a Zsolt 18 // 2Sám 22 értelmezéséhez* (doktori értekezés), Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2018.
- ♦ VÖRÖS É.: *Kötényes teológia. Esszék és tanulmányok*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2016.
- ♦ WACKER, M.-TH.: Feminist Criticism and Related Aspects, in ROGERSON, J. W.–LIEU, J. M. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 634–654.
- ♦ WALSH, M.-P.: Religiöser Feminismus in Nordamerika, in *4RGG* 3 (2000), 74–75.
- ♦ WALSH, M.-P.: Religious Feminism in North America, in *RPP* 5 (eredeti címe: *RGG* 1998–2005), Leiden–Boston, Brill, 2009, 97–98.
- ♦ XERAVITS G. GY.: Költészet és teológia Judit könyörgő imájában (Judit 9,2–14), in *Katekhón* 6 (2009/2), 207–229.

- ♦ XERAVITS G. GY.: Istennők a zsinagógában?, in *Ókor* 15 (2016/1), 75–81.
- ♦ ZAMFIR K.: Az ószövetségi nőkép néhány vonása és hatástörténete, in BODÓ M. (ed.): *Nőnek (is) teremtette. Nők a társadalomban és az egyházban*, Miercurea Ciuc, Státus, 2006, 11–42.
- ♦ ZAMFIR K.: Üdvösség a házasság vagy a szüzesség útján? A pasztorális levelek és a Tekla-cselekedetek vitája, in FRANKÓ T. (szerk.): *„Kincseiből régít és újat”: Ünnepi kötet Gaál Endre 70. születésnapjára*, Esztergom, Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2016, 127–143.
- ♦ ZINSERLING, V.: *A nő a klasszikus ókorban* (eredeti címe: Die Frau in Hellas und Rom), Budapest, Corvina Könyvkiadó, 1973.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Coram Deo), Budapest, L'Harmattan, 2011.

A földből készült oltár (Oltár-törvény – Ex 20,24–26)

Az oltár-törvényt, vagyis az Ex 20,24–26 verseit, utasításait általában a következő fejezetekkel egybevonva, azaz a Szövetség könyvének részeként szokták tárgyalni. A törvények gyűjteménye az Ex 20,22-től egészen az Ex 23,33-ig egy jól megszerkesztett egységnek tekinthető. A címzés סֵפֶר הַבְּרִית a gyűjteményen kívül, az Ex 24,7-ben fordul elő.¹

Ezeknek a gyűjteményeknek a legfontosabb mondanivalója az, hogy Isten szövetségben akar lenni az ő népével. Ez a szövegcsoport Isten törvényeként kívánja beállítani az ún. Szövetség könyvét, mintha az a Sínai-kijelentés következménye lenne.² Éppen ezért szerepel a Sínai-kijelentés után, pedig a szerkesztő egy jóval régebbi törvénykönyvet illesztett be ide. Maga az oltár-törvény közvetlenül a Dekalógus után következik, a Szövetség könyve elé helyezve, mintegy annak bevezetésekképpen. Ez a beillesztés további kérdéseket vet fel.

A Dekalógus külső szempontok szerint, ezen a helyen pedig belső vonatkozás szerint rendeződik. A Szövetség könyvének első fejezetei többnyire gyakorlati rendelkezéseket tartalmaznak, a másik fele pedig kultikus rendelkezésekből áll. A szöveg részei valószínűleg a kultusz jellegű rendelkezések okán tartoznak össze, és az áldozati istentiszteletre nézve tartalmaznak előírást. Ugyancsak felvetődik a kérdés: milyen összefüggés lehet a jogi korpusz és a Dekalógus-kapcsolat között, azaz eredeti vagy másodlagos beillesztésről van szó?³

A bevezetés formailag különbözik a Szövetség könyvétől: az első rész formája apodiktikus, míg a másodiké kazuisztikus.⁴ Formakritikai szempontok alapján Ex 21,2–22,19-ig beszélünk a kazuisztikus törvényekről, azaz מִשְׁפָּטִים (esetjog) formáról, valamint a רִבְרִים apodiktikus formáról az Ex 20,22–26;

¹ DURHAM: Exodus (WBC), 315; CHILDS: The Book of Exodus, 451; NOTH: Exodus, 173; DOHMEN: Exodus 19–40, 148; OSUMI: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus, 29; VAN SETERS: A Law Book for the Diaspora, 55; MORROW: An Introduction to Biblical Law, 73; LEVINSON: Theory and Method, 15.

² KARASSZON: Az óizraeli vallás, 63.

³ SHALOM: Studies in the Book of the Covenant, 28.

⁴ DURHAM: Exodus (WBC), 317.

Ex 22,20–23,19 igéknél.⁵ Ellentétben a kazuisztikus esetjoggal vagy ítélkezési gyakorlattal, ez a szöveg, az ún. דברים direkt módon, apodiktikus stílusban kultikus és erkölcsi jellegű kérdésekkel foglalkozik. Ez valószínűleg egy redakciós munka eredményeként jöhetett létre, melyben kombinálhatták a két jogformát.⁶

Mindez felveti azt a kérdést is, hogy a földből készült oltár törvényét akkor miért nem a Szövetség könyvének második részéhez illesztették?⁷ Valószínűleg a redakciós munkának az lehetett a célja, hogy összekösse az ősi oltár-törvényt a Szövetség könyvével. Ez a kiegészítés feltehetően azért került a könyv elé, hogy alkalmassá és elérhetővé tegye minden diaszpórában élő zsidó számára az istentiszteletet, így bárki közeledhetett az oltárhoz.⁸

E szabályok legfőbb sajátossága a Deuteronomiummal való kapcsolat: YHWH kizárólagos imádata, a bálványok elutasítása, valamint az oltár mint az istentisztelet fókuszja mind-mind a Deuteronomiumban is megtalálható gondolatok.⁹ Maga az oltár-törvény, illetve a Szövetség könyve a Deuteronomiumban már egy továbbgondolt, teológiaiag is részletekbe menő lezárásig vezetett, azaz a Sínai-kijelentés hosszabb verziója akar lenni.¹⁰

Van Seters szerint azért kezdődik a Szövetség könyve az oltár-törvénnyel, mert a Deut 12-ben hasonlóval indul a deuteronomiumi Szövetség-könyv, ugyanis párhuzam fedezhető fel a jelenlegi oltár-törvény és a Deut 12,13–19 szövege között.¹¹ Az oltár-törvény azért kerül előre, mert a Deuteronomium alapvető témájával foglalkozik: az istentisztelet központosítása, azaz a kultuszcentralizáció motívuma, a helyes és a helytelen kultusz lesznek az alapjai a következő törvényeknek.¹² Az Exodusban található oltár-törvénytől a hangsúly a „minden szent helyen” van, mindenhol lehet Istent imádni, szemben a deuteronomiumi kultuszcentralizáció gondolatával. A Deuteronomium ugyanakkor lényegesebben nagyobb érdeklődést tanúsít a kultusz iránt, mint a Szövetség könyve.¹³

⁵ WRIGHT: *Inventing God's Law*, 31, 51–52, 286. Itt megjegyzendő: a kazuisztikus típus jelen van már a Hammurapi-törvényekben.

⁶ CHILDS: *The Book of Exodus*, 452.

⁷ VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 165.

⁸ HOUTMAN: *Exodus*, 101; DRIVER: *The Book of Exodus*, 206.

⁹ VAN SETERS: *A Law Book for the Diaspora*, 58.

¹⁰ VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*, 165–178.

¹¹ VAN SETERS: *A Law Book for the Diaspora*, 66; SPRINKLE: *The Book of the Covenant*, 42.

¹² VAN SETERS: i. m., 66. A Deut 12 szerint Jeruzsálem egy ilyen helyszín, ahol a centralizált istentisztelet folyik. Jeruzsálem a szentély helye, de minden más helyen, ahol emlékeztetés teszi az Úr az Ő nevét, oltár állítható. Továbbá lásd MORROW: *An Introduction to Biblical Law*, 218: a deuteronomiumi írók felülvizsgáltak egy olyan jogi szöveget, amely a szövetségi kódexből származik, készek voltak a már létező vallási intézmények átszervezésére, illetve megváltoztatására.

¹³ KARASSZON: *Az óizraeli vallás*, 64; MORROW: *An Introduction to Biblical Law*, 218.

A datálást illetően csupán annyit tudunk bizonyosan mondani, hogy maga a törvény természetesen régi, Deuteronomium előtti, mivel nagyon egyszerű feltételeket vár el, a deuteronomiumi törvény viszont több tekintetben is a jogalkotás progresszívebb szakaszát mutatja.¹⁴ Már nem tudjuk bizonyosan megmondani, hogy a Pentateuchos irodalmi növekedésének mely szakaszában történt ez a beillesztés, ezért önálló egységként szükséges értelmezni.¹⁵

Az oltár-törvényt számos kutató az egyik legfontosabb darabnak tekinti, mintegy bizonyítékként a szövetségi törvény létrehozására és annak centralizációs törvényére a Deut 12-ben. A Szövetség könyvének oltár-törvényét a korai izraeli vallás újjáépítésére használták fel.¹⁶

Az oltár-törvény az Ex 20,24–26-ban az áldozati kultusz egyik primitív formáját tükrözi a korai izraeli időkben.¹⁷ Bevezeti az egész Szövetség könyvét, még akkor is, ha eredetileg talán csak a könyv egy alszakaszához tartozhatott, így később kerülhetett a könyv elejére. A három vers, amely az oltárok felépítéséről és használatáról szóló ősi utasítást ír elő, nem a Szövetség könyvének kezdeteként, hanem inkább prológusaként értelmezhető. A hangsúly itt Isten jelenlétén van népe között, a szent helyen, ahol YHWH megtelepszik közöttük.¹⁸

A legtöbb kutató tehát a Szövetség könyvének nyitófejezetét az Ex 20,22–26 verseiben látja. A rövid bevezetést követi a 22. versben az a megjegyzés, hogy YHWH a mennyei szférából, egyes szám első személyben, közvetlenül beszél a népnek.¹⁹ A párhuzamos rendelkezésben, a Deut 27,5–7-ben viszont az istenségre való utalások egyes szám harmadik személyben szerepelnek.²⁰

Az Exodusban minden szabályozás az Úr közvetlen beszédéként jelenik meg, az oltárra vonatkozó utasításokat is beleértve. Az Exodus írott törvénye, amelyet Isten a Sínainál adott át népének, tulajdonképpen maga a Szövetség könyve.²¹

Az Exodus 20,23 tiltja az istenképek ábrázolását; ezzel szemben a 24. vers elrendeli a földből készült oltár készítését.²² A központi 24. vers Isten jelenlétének és áldásának ígérését, illetve a helyes istentisztelettel kapcsolatos utasításokat tartalmazza.²³

¹⁴ NOTH: Exodus, 175.

¹⁵ I. m., 173.

¹⁶ VAN SETERS, A Law Book for the Diaspora, 60.

¹⁷ VAN SETERS: i. m., 66; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Das Bundesbuch, 287.

¹⁸ DURHAM: Exodus (WBC), 319.

¹⁹ NOTH: Exodus, 175.

²⁰ VAN SETERS: A Law Book for the Diaspora, 61; SPRINKLE: The Book of the Covenant, 40; OSUMI: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus, 30–31.

²¹ VAN SETERS: A Law Book for the Diaspora, 66.

²² WRIGHT: Inventing God's Law, 293–294.

²³ SPRINKLE: The Book of the Covenant, 45.

A 24. vers tulajdonképpen az oltár-törvény magja, esszenciája.²⁴ Egy földből készített oltár az imádat helye, a kikötés ugyanis az, hogy az áldozat helyének szerénynek és egyszerűnek kell lennie. Más szóval az oltárépítőknek a természetből vett alapanyagot kell felhasználniuk úgy, ahogyan a Teremtő Isten hagyta, nem pedig emberi kéz által előállított anyagot.²⁵ A földoltár a legegyszerűbb és leggyakoribb forma, hogy bárhol elérhetővé tegyék az imádat színterét, és itt a fő hangsúly a „*minden helyen*” van.²⁶

Ígéret hangzik el ezekben a versekben, miszerint **minden egyes helyen**, ahol az Úr tiszteletére épített oltáron áldoznak, ő jelen lesz és megáldja az Őt tisztelőket. Nincs tehát szó egy kiválasztott szent helyről vagy kultuszcentralizációról, sem papi rendről. A hangsúly az egyszerű és őszinte istentiszteleten van.²⁷ Ez az oltárhasználat egy korai szakaszra enged következtetni szemben a későbbi időkkel, amikor sokkal bonyolultabb oltárokat építettek.²⁸ Így az oltár-törvény tulajdonképpen megnyitja a szövetség legrégebbi rétegét.²⁹

A kultuszhely az a hely, ahol a hívő találkozik Istenével, ezért helyszínét az isteni jelenvalóság kinyilatkoztatása választja ki: „*Ahol emlékezetessé teszem nevemet*”, azaz ahol Isten kijelenti magát, az oltár pedig az isteni jelenlét helye, ahol Isten jelen van a földön.³⁰ Isten neve megmentő név, hiszen az Úr neve magával Istennel azonos.³¹ Isten úgy jelenti ki nevét, hogy Ő szuverén Úr marad, sőt az Ex 20,7 szerint az Ő neve hiába ki nem mondható. A 24. vers feltételezi a נֶפֶשׁ, azaz a **Név teológiáját**,³² Isten jelenlétének kifejezését, vagyis a Név hordozza Isten lényegi természetét és erejét, a kinyilatkoztatás minden rejtélyét és csodáját. Az ókori elgondolás szerint a név és viselője között

²⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Das Bundesbuch, 289.

²⁵ SPRINKLE: The Book of the Covenant, 41; CHILDS: The Book of Exodus, 466; DOHMEN: Exodus, 154; CONRAD: Studien zum Altargesetz, 21–25. További nézetek szerint ez a földoltár jelenthet akár (napszáritott sár-) téglát is. Ezt a nézetet régészeti leletek is alátámasztják, mint például Megiddó, Shekem, Lakish, Beth Shean. Továbbá lásd SCHMITT: Das Altargesetz, 270; CONRAD: Studien zum Altargesetz, 27. Isten is a föld porából alkotta az élőlényeket, ezért ez a legősibb formája az alkotásnak. Vö. Gen 2,7; Gen 2,19; Jób 33,6; Ézs 45,9 stb.

²⁶ Conrad vitatja a „*minden helyen*” kifejezést, mert szerinte a כָּל־הָאָרֶץ jelentése: „am ganzen Ort und nicht an jedem Ort wie es meistens übersetzt wird” – ahol a das Ort jelentése ugyanaz, mint a das Heiligtum – lásd CONRAD: Studien zum Altargesetz, 5–6.

²⁷ TÓTH: Mózes öt könyvének magyarázata, 204.

²⁸ DRIVER: The Book of Exodus, 206.

²⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Das Bundesbuch, 289.

³⁰ BARTHA: Az Ószövetség népe, 128; MORROW: An Introduction to Biblical Law, 226. A választott hely az a hely, ahol Isten neve lakik, ez a központi szerepe. Vö. Gen 12,7.

³¹ Vö. továbbá Ézs 52,6; Ez 20,9; Ez 36,20–23.

³² A Név teológiája különösen a Deuteronomiumban válik fontossá: lásd Deut 12,5.11.21; Deut 14,23–24; Deut 16,2.6.11; Deut 26,2. A próféták általában Isten Nevében szólnak a néphez, lásd VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 37; MORROW: An Introduction to Biblical Law, 226.

szoros kapcsolat áll fenn, ugyanis a név viselője magában a nevében létezik, a név viselőjének lényegét fedi fel. Az ókori ember számára létfontosságú volt ismerni az adott személy nevét, az istenség nevét, máskülönben az ember egyáltalán nem lenne képes megszólítani Őt. Az istenség neve ismeretének hiányában nem lett volna lehetséges semmiféle kultusz.³³

A 25. vers mintegy kiegészítésként hozzáteszi, hogy az oltár kőből épített formája is megengedett, de faragatlan kőből.³⁴ Ez már az előzőekhez képest fejlődést jelent egy kifinomultabb, stilizált istentiszteleti gyakorlat felé.³⁵ Az azonban nem derül ki, hogy miért szentségtelenítené meg egy megmunkált kő az oltárt; úgy tűnik, az egyszerűsége és a szentsége van a fő hangsúly.³⁶

A 26. versben még azt sem tartja jónak a rendelkezés, hogy az oltárt magasra építsék, ahova lépcsőkön kell felmenni, nehogy szemérmetlen látványt nyújtson.³⁷ Csakhogy itt már értjük a tilalom magyarázatát: „*ki ne lássék közben a szemérmed*”, a szent helyhez ugyanis ez nem lenne illendő.³⁸

YHWH mint a törvények szerzője személyesen szólítja meg népét és tárja fel az Ő nevét közöttük, ebből adódóan elvárja a legitimált istentiszteletet.³⁹ Ezek a kiterjesztett szabályozások a kultuszra vonatkozó iránymutatásokkal kezdődnek, az Úr beszédével a Sínai hegyén, egy sajátos oltárt illetően.⁴⁰ Az isteni Név emlékezetessé tétele a Deuteronomiumban igen sokszor előforduló momentum, Isten anyagi világban való jelenlétére utal a szent helyen.⁴¹

A „minden szent helyre” utaló formula is arra enged következtetni, hogy az oltár felállítható és legitim számos helyen, rámutatva a még nem centralizált imádat korai gyakorlatára.⁴² Ez a folyamatos isteni jelenlétnek az ígérete, miután Izrael elhagyta Sínait.

³³ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 149. Vö. Exodus 20,24, ahol az embernek az életében előbb emléket kell állítania az istenség számára, hogy emlékezetessé tegye a nevét. A JHWH név az, amelyben Isten magát kijelentette, lásd Ex 3,14. JHWH-nak egy neve van, Marduknak ötven, az egyiptomi Ré is soknevű istenség.

³⁴ Vö. Deut 27,4–6; Józs 8,31, ahol az Ebál-hegyen, Mózes rendelkezései szerint építenek oltárt faragatlan kőből. Továbbá lásd SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Das Bundesbuch, 288; SCHMITT: Das Altargesetz, 276–277; CONRAD: Studien zum Altargesetz, 12–13, 34.

³⁵ PETERSEN–BIRCH–COLLINS et al.: Exodus (NIB), 861; NOTH: Exodus, 176.

³⁶ OSUMI: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus, 82.

³⁷ TÓTH: Mózes öt könyvének magyarázata, 204.

³⁸ PETERSEN–BIRCH–COLLINS et al.: Exodus (NIB), 861; CHILDS: The Book of Exodus, 466–467; SPRINKLE: The Book of the Covenant, 49; NOTH: Exodus, 177.

³⁹ CHILDS: The Book of Exodus, 455.

⁴⁰ PETERSEN–BIRCH–COLLINS–DARR: Exodus (NIB), 861.

⁴¹ Uo.

⁴² Uo.

Az Ex 20,24-ben az oltár nem csupán az áldozat helye, hanem az a hely, ahol az Úr nevét segítségül hívják. Van Seters szerint azonban az istentisztelet nem korlátozódik egyetlen helyre, ez különösen fontos momentum a diaszpórában⁴³; tulajdonképpen az Ex 20,24–26 szerinti törvény a Deuteronomiumot vizsgálhatja felül.

A Szövetség könyve az oltár-törvénnyel egyetemben figyelemre méltó irodalmi alkotás. Egy ilyen tömör kód létrehozása a diaszpórák közösség számára önmagában is jelentős eredmény. Ezek a törvények hasonlóak a babiloniakhoz, mégis különböznek tőlük, hiszen isteni forrásból fakadnak. Mózes, a nép vezetője és az isteni üzenet közvetítője, sokkal nagyobb jelentőségű személyiség, mint a babiloni párhuzamba állított Hammurapi és az ő törvényei.⁴⁴

A vallás gyakorlása kultuszhelyen történik, az oltár pedig a közvetítésnek az eszköze, az Ex 20,24 szerint szövetség Isten és népe között.⁴⁵ Valószínűleg ezért volt szükség arra, hogy az oltár-törvényt a Sínai-kijelentés után, a Szövetség könyve elé helyezzék.⁴⁶

Felhasznált irodalom

- ♦ BARTHA T.: *Az Ószövetség népe* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetek 16.), Szeged, 1998.
- ♦ CHILDS, B.: *The Book of Exodus*, Philadelphia, The Westminster Press, 1974.
- ♦ CONRAD, D.: *Studien zum Altargesetz, Ex 20:24–26*, Inaugural Dissertation, Marburg, H. Kombächer, 1968.
- ♦ DOHMEN, CH.: *Exodus 19–40*, Freiburg–Basel–Wien, Verlag Herder, 2004.
- ♦ DRIVER, D. D.: *The Book of Exodus*, Cambridge, University Press, 1929.
- ♦ DURHAM, J.: *Exodus* (WBC), Texas, World Books Publisher, 1987.
- ♦ HOUTMAN, C.: *Exodus*, vol. 3, Leuven, Peeters, 2000.
- ♦ KARASSZON I.: *Az óizraeli vallás* (Vázlatok. A Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai, 6. füzet), Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport, 1994.

⁴³ VAN SETERS: A Law Book for the Diaspora, 67; HOUTMAN: Exodus, 106; DOHMEN: Exodus, 155.

⁴⁴ VAN SETERS: i. m., 174–175. A Szövetség könyve sok részletében hasonló az ókori Kelet nagy törvénygyűjteményeihez, mint amilyen a Hammurapi-kódex, az asszír, a hettita törvények stb. Lásd LEVINSON: Theory and Method, 23.

⁴⁵ BARTHA: Az Ószövetség népe, 181; KARASSZON: Az óizraeli vallás, 37.

⁴⁶ KARASSZON: i. m., 63.

- ♦ LEVINSON, B. M.: *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- ♦ MORROW, W. S.: *An Introduction to Biblical Law*, Michigan–Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2017.
- ♦ NOTH, M.: *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962.
- ♦ OSUMI, Y.: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22–23,33*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- ♦ PETERSEN, D. L.–BIRCH, B. C.–COLLINS, J. J.–DARR, K. P.: *Exodus* (NIB, vol. I.), Nashville, Abingdon Press, 1994.
- ♦ RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, II. kötet, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- ♦ ROBERTSON, E.: *The Altar of Earth* (Exodus xx, 24–26), JJS 1 (1948/49): 12–21.
- ♦ SCHMITT, H.-CH.: Das Altargesetz Ex 20,24–24 und seine redaktiongeschichtlichen Bezüge, in DIEHL, J. F.–HEITZENRÖDER, R.–WITTE, M.: „Einen Altar von Erde mache mir”, *Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag*, Verlag Halmut Spenner, 2003.
- ♦ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33)*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1990.
- ♦ SETERS, J. VAN: *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- ♦ SHALOM, P. M.: *Studies in the Book of the Covenant in the light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden, Brill, 1970.
- ♦ SPRINKLE, J. M.: *The Book of the Covenant, A Literary Approach*, Sheffield, JSOT Press, 1994.
- ♦ TÓTH K.: *Mózes öt könyvének magyarázata* (Jubileumi kommentár I.), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
- ♦ WRIGHT, D. P.: *Inventing God's Law, How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Az uzsora tiltása a Pentateuchos törvénykönyveiben

A ttól tartok, hogy a kölcsönadás és a kamatszedés kérdése a mi európai tradícióinkban már olyan előfeltételezéseket vált ki a bibliaolvasókban, hogy azok akár a bibliai szöveg megértését is megakadályozzák. Néhány előzetes megjegyzést éppen ezért tennünk kell! Európán belül is lassan alakult ki, ámde aztán annál stabilabban rögzült az emberek gondolkozásában, hogy a pénz kölcsönzése éppolyan üzlet, mint bármilyen más vállalkozás – következésképpen a kamat az üzleti vállalkozásban haszonként értelmezendő. Ha a haszon egy üzleti vállalkozás esetében (termelői és szolgáltatói vállalkozás esetében egyaránt) elfogadott és korrekt, akkor miért ne lenne éppoly korrekt a kölcsönnyújtás esetében? Sőt ennél még tovább is mehetünk: ha egy üzlet nyereségességét a piaci viszonyok határozzák meg – tehát a szerződő felek megállapodnak az anyagi szolgáltatás árában, amely nagyobb igény esetében nő, kisebb igény esetében csökken –, akkor mindez vonatkozhat a kölcsön-szerződésekre is, hiszen a pénz éppolyan áru, mint bármi más. Az nyilvánvaló ugyanakkor, hogy éppen Magyarországon ennek a gondolkozásnak lettünk áldozatai az elmúlt időkben: ugyanaz a bank Magyarországon sokkal kedvezőtlenebb feltételek mellett nyújtott kölcsönt, mint például Ausztriában, hiszen a tőkehiány a mi országunkban sokkal nagyobb; tény, hogy a piaci helyzet adta előnyöket több bank is úgy használta ki, ahogy az Nyugat-Európában is szokatlan! Mindez azonban csak az állami beavatkozást legitimálta országunkban; az alapvető tétel azóta is megingathatatatlannak látszik.¹

Max Weber korszakos munkássága nyomán sokan mondják, hogy ennek a gondolkozásnak a kialakulásában a kálvinizmusnak fontos szerepe volt: Kálvin propagálta a kamatszedés jogosságát. Max Weber tételével itt most nem kívánunk foglalkozni, viszont nézetének vulgáris elterjedésével igen: akik ezt hangsúlyozzák, elfelejtik, hogy nem Kálvin és nem Genf nyújtott kölcsönt; ellenkezőleg: Kálvin javaslatára Genf városa vett fel kölcsönt, s nem is akár-

¹ Ez a hosszúnak tűnő bevezetés inkább összefogott, s a témához méltatlanul rövid. Bővebben lásd a *Jahrbuch für Biblische Theologie* 21. kötetét: *Gott und Geld*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006. Rendszeres teológiai perspektívákhoz lásd a J. von Hagen és M. Welker által kiadott kötetet: *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

kitől, hanem a Fuggerektől – akikről pedig tudni kell, hogy nem protestánsok voltak. A javaslat háttérében az állt, hogy Genfben sok hugenotta menekült érkezett, akik iparosok voltak, s a kölcsönrel Genf beindította a könnyűipart, hogy a menekülteknek munkát és kenyeret adjon. A vállalkozás sikerrel járt – s Kálvin gondolkozásában a katolikus Fuggereknek is megvolt a joguk arra, hogy a sikerből megkapják a részüket. Állítása, miszerint évi 5%-nál magasabb kamat már uzsorának minősül, egy olyan pénzügyi rendszerben mozgott, amelyben a mai értelemben vett infláció elhanyagolható volt. A lényeg azonban az, hogy Kálvin nem a pénzpiacot akarta propagálni, hanem a társadalomban a megélhetési viszonyokat akarta biztosítani. Alapjában véve különböző tehát gondolkodása a modern kapitalizmustól.

Kálvint, aki mindössze négy évszázad messzeségéből tekint ránk, összekapcsolja a kétezer-hétszáz éves történelemmel az, hogy ott sem pénzpiacról van szó – a mai olvasónak ettől tehát el kell vonatkoztatnia. A bibliai szöveg megértésében a lényeg mindig az, hogy a törvény valamilyen szükséghelyzetet akar megoldani, a megoldási mechanizmust törvényileg szabályozni, illetve a visszaélés lehetőségét minimalizálni. Hosszú évszázadok problémájáról lehetett szó, hiszen a kölcsönt szabályozó törvény mind a Szövetség könyvében, mind a deuteronomiumi törvényben, mind pedig a papi törvényben előfordul, s a három törvény között nagy az átfedés. A kisebb eltérésekre az alábbiakban fogunk figyelni, de ezek egyike sem érinti azt az alapvető jellegzetességet, hogy a társadalmi egyensúly megőrzése, illetve a gyengébb fél védelme a törvények célja – s ezáltal alapvetően eltérnek a mai európai szabályozástól.

A szóban forgó három szöveg az alábbi:

2Móz 22,24

אִם-בֶּקֶר | תִּלְוֶה אֶת-עַמִּי אֶת-הָעֹנִי עִמָּךְ לֹא-תִהְיֶה לוֹ בְּנִשָּׁה לֹא-תִשְׁיָמוּן עָלָיו גֶּשֶׁךְ:

„Ha pénzt kölcsönzöl [népemnek] a szegénynek, aki melletted van, ne légy uzsorása [s ne vess ki rá kamatot]!”

5Móz 23,20–21

לֹא-תִשְׁיָךְ לְאֶחִיד גֶּשֶׁךְ בֶּקֶר גֶּשֶׁךְ אֶכֶל גֶּשֶׁךְ כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׂךְ:
לְנִכְרִי תִשְׁיָךְ וּלְאֶחִיד לֹא תִשְׁיָךְ לְמַעַן יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַשְׁלַח יָדְךָ עַל-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר-אַתָּה בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

„Ne végy kamatot a testvéredtől se pénz, se vagyon, se semmi egyéb után, amit kölcsönadsz! Az idegentől szedhetsz kamatot, de a testvéredtől nem, hogy megáldjon téged Jhwh, a te Istened minden vállalkozásodban azon a földön, amelyre (most) bemész, hogy örökségbe vedd!”

3Móz 25,35–38

וְכִי־יִמּוּךְ אֶחָיד וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחַזְקָה בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחִי עִמָּךְ:
 אֶל־תִּקַּח מֵאִתּוֹ גִּנְשָׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֶת מֵאֱלֹהֶיךָ וְחִי אֶחָיד עִמָּךְ:
 אֶת־כֶּסֶףךָ לֹא־תִתֶּן לֹו בְּגִנְשֶׁךָ וּבְמִרְבִּית לֹא־תִתֶּן אֶכְלָךְ:
 אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרָיִם מִצְרָיִם לָתֵת לָכֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם
 לְאֱלֹהִים:

„Ha elszegényedik a te testvéred, és tönkremegy melletted, segítsd őt, hogy (tovább) élhessen melletted, mint jövevény vagy zsellér. Ne végy tőle kamatot vagy uzsorát, hanem félj Istenedtől, testvéred pedig éljen (tovább) melletted. Pénzedet ne kamatra add neki, a javaidat se uzsorára. Én vagyok Jhwh, a ti Istenetek, aki kihoztalak benneteket Egyiptom országából, hogy nektek adjam Kánaán országát, hogy Istenetek legyenek.”

A szövegekhez csupán apróbb megjegyzéseket fűzünk: A 2Móz 22,24-ben egyértelműen redakcionálisnak tűnik az *‘et ‘ammí* = népemnek kifejezés; az ismételt praepositio mutatja is ezt.² A Szövetség könyve, úgy tűnik, még nem akart zsidó és nem zsidó között különbséget tenni, hanem általánosságban akarta a szegénység kérdését rendezni, s inkább a deuteronomiumi törvény analógiájára iktatta be ezt egy redaktor később. A többi szövegkritikai megjegyzés a BHS kiadásában kisebb jelentőségű: a LXX és a samaritánus Pentateuchos variánsai ugyan többször is inkább tűnnek eredetinek, viszont értelmi eltérést nem okoznak.

Másik megjegyzésünk nyilván az, hogy a legrövidebb szövegünk a Szövetség könyvében van, ennél hosszabb a deuteronomiumi törvény, s még hosszabb a papi törvény szövegezése. Meglehetősen kézenfekvő, hogy a legrövidebb szöveget tekintsük legrégebbinek, annál is inkább, mivel a deuteronomiumi és a papi törvény a rendelkezések mellé teológiai indoklást is tesz, ami a Szövetség könyvére ebben az esetben nem fordul elő.³ A Dt indoklása Isten áldása, illetve

² Itt is (és egyebütt, külön nem jelzett helyen) Schwienhorst-Schönberger analízisét követem: *Das Bundesbuch*. A 2Móz 22,24-hez lásd a könyv 307. lapját.

³ Talán ennyiből is kiderül, hogy Van Seters nézetét nem tarthatom elfogadhatónak a Szövetség könyve késői datálásáról, lásd *A Law Book for the Diaspora*. Szerintem a helyzet semmiel sem bonyolultabb, mint azt Ska ábrázolja: *Introduction to Reading the Pentateuch*. Ami tényleg bonyolult, és nehezzé teszi a kiértékelést, az a szakkifejezések megkülönböztetése

a korrekt kölcsönadó további munkáinak a sikere; a papi törvény esetében az indoklás az az egyiptomi szabadítás, illetve a „szövetségi formula”, ti. Jhwh így lesz népe Istenévé. Látható, hogy az indoklás mindkét esetben a rendelkezés mögé van illesztve – nyilvánvaló így annak szekunder jellege.

A három szöveg azonban megegyezik abban, hogy a szegénység problémáját akarja megoldani; szó sem lehet arról, hogy valaki egy vállalkozás beindításához venne fel kölcsönt. Ez a deuteronomiumi törvényben is meglehetősen egyértelmű, de kifejezett szóval illeti a szegénységet a Szövetség könyve (*áni*), illetve a papi törvény (*múk*). Legkifejezettebben mindazáltal a papi törvény mondja ki, hogy itt deklasszálódott elemek megsegítéséről van szó, hiszen a kamatmentes kölcsön azt teszi lehetővé, hogy az egykor teljes jogú, talán átlagos életűnek feltételezhető személy egyáltalán *gérként és tósábként* élhessen tovább. Ennek alapján nemcsak általános pénzsűkét, hanem kifejezetten egzisztenciális fenyegetettséget feltételezhetünk mindhárom szöveg mögött – jóllehet ezt kifejezetten csak a legutóbbi szöveg teszi szóvá.

Itt azonban meg kell állnunk egy szóra, hiszen az izraeli társadalom már a fogság előtt is rendelkezett olyan szociális hálóval, amely az egzisztenciális fenyegetettségtől megvédte a társadalom tagjait. Igaz, ez a szociális háló nem hasonlítható össze a mai európai védelmi rendszerrel, hiszen leginkább a nagycsalád szolidaritására épített, hiszen: *a)* a *góél* szerepe éppenséggel az volt, hogy az elszegényedett rokon földjét megvásárolja, s így a hozzá közel álló rokonságot megmentse a kihalástól. Ideértendő természetesen az is, ha az utód nélkül elhalt rokon özvegyét a legközelebbi rokon feleségül vette, s így a leszármazást is biztosította az idejekorán eltávozott rokonnak. *b)* Ha azonban a nagycsalád gazdasági vagy biológiai ereje kimerült, akkor még mindig ott állt megoldásként az adósrabszolgaság, amelynek éppen a Szövetség könyve (és a többi Pentateuchos-törvény) szerint is célja nem az elszegényedett ember kizsákmányolása, hanem inkább talpra állítása.

Komoly kérdés, hogy ha mindezek működtek Izraelben, akkor mi lehetett az értelme az uzsora elleni rendelkezésnek a Szövetség könyvében – és az azt követő századokban? A kérdést azért nehéz megválaszolni, mert a kamatszedés tiltása meglehetősen ritkán fordul elő az Ószövetségben – és ahol előfordul, ott is eléggé izolált módon.⁴ Többen utalnak például a Zsolt 15,5-re:

az általános szóhasználatról, illetve azok értelmezése: mennyiben változik meg a szakkifejezések tartalma az évszázadok fejlődésében?

⁴ Az idevágó igehelyeket összegyűjti és kiértékeli Osumi: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus. Ez a Frank Crüsemann irányítása alatt megírt disszertáció azt feltételezi, hogy a kamatszedés tiltása a templomi liturgia etikai követelményei közé tartozott (198: „Der Bezug auf die Jerusalemer Heiligtumstradition ist beim Zinsverbot noch offensichtlicher”). Az idézetek nyilván bizonyítják, hogy ez az állítás helyes – csak azt nem, hogy mindez már a Kr. e. VIII. században is így volt.

בְּסִפּוֹ | לֹא-נָתַן בְּנִשְׁדָּךְ וְשָׁחַד עַל-נֶקְלִי לֹא לָקַח עֲשֵׂה-אַלֶּה לֹא יִמּוּט לְעוֹלָם:

„Pénzét nem uzsorára adja, s megvesztegetést nem fogad el az ártatlantól. Aki ezeket cselekszi, soha nem rendül meg.”

Sajnos az egész Zsolt 15 egy „Einlassliturgie”, tehát a templom belépése előtti rituális ártatlanság megvallása, ezért a bűnök kizárása egymás utáni sorban áll. A *delictum* részletezése azonban egyik esetben sem lehetséges, csupán annyit mondhatunk, hogy amit a Pentateuchos törvénykönyvei megköveteltek, azt a fogság utáni kultusz átvette, s liturgiájában ismételte. Sokat hasonlóképpen nem mondhatunk el a Péld 28,8 versről sem, bár az összefüggés ott egészen más:

מֶרְבֶּה הוּנּוּ בְּנִשְׁדָּךְ (וּבְתַרְבִּית) וְנִתְרַבְּתָן לְחֹנֶן דָּלִים יִקְבָּצוּ

„Aki uzsorával növeli vagyont, annak gyűjt, aki a szegényeken könyörül.”

A *tarbít* szó, bármilyen szövegváltozattal nézzük is, bizonyos glossza, aminek elhagyásával egy ritmikus bölcs mondás tárulkozik fel. Ez a bölcs mondás bizonyos feltételezi Isten beavatkozásának következményét is; kicsit hasonlít a magyar közmondáshoz: „ebül szerzett jószág ebül vész el”. Értelme nyilván az, hogy Isten majd a gazdagságot nem a méltatlan emberhez, hanem a szegényen könyörülőhöz irányítja át. Sajnos a bölcs mondásról lehetetlen megmondani, hogy mikor keletkezett – a mi esetünkben azonban az a nagy baj, hogy pontos jelentését sem tudjuk itt kivenni az uzsora alkalmazásának. Az Ezékiel 18. és 22. fejezetben találhatunk még utalást a kamatszedés tiltására (18,8.13.27 és 22,12), de sajnos ott is egy bűnlajstrom részeként, pontosítás nélkül szerepel, s csupán annyit tudunk meg ezekből a passzusokból, hogy a próféta szerint halálos bűnként vannak nyilvántartva – lásd 18,13:

בְּנִשְׁדָּךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקַח וְחִי

„Kamatra adott kölcsön és uzsorát szedett – és még éljen (is)?”

Sokan reménysugárnak érzik a bizonytalanság sötétségében, ha a Hab 2,6b pontosítja a vádat:

הוּי הַמֶּרְבֶּה לֹא-לֹו עַד-מָתִי וּמִכְבִּיד עָלָיו עֲבָטִיט:

„Jaj annak, aki azzal gyarapodik, ami nem az övé – de meddig? –, és aki kölcsönszerződéssel terheli magát!”

Ez a szöveg származhat a Kr. e. VII. századból (vagy akár korábbi is), és úgy tűnik, nem mutat nyelvi rokonságot az általunk idézett három törvénynyel. Ugyanakkor világos, hogy a vers első felében szereplő „más tulajdona”, amivel gyarapodik a vétkes, valamilyen kölcsönből fakad, hiszen az egyéb-

ként hapax *‘abtít* szó gyökere, az *‘bt* qalban és hifílben is előfordul az 5Móz 15,6-ban: Izrael más népnek ad kölcsön, de ő nem vesz kölcsön senkitől, és ezáltal uralkodik is a többi népen. Ez a szakasz – bár bizonyítéknak nagyon vékony – azt sugallja, hogy igenis ismert volt a kamatra kölcsönzés Izraelben, s pontosan tudták azt is, hogy ez a hatalom gyakorlásának egyik eszköze – éppen úgy, mint napjainkban. S ha a Szövetség könyve, majd a deuteronomiumi és papi törvény is ennek nyomdokaiban, izraeliek között az ilyen gyakorlatot tiltja, akkor nyilván a „Bruderethik” megvalósítását szorgalmazza szemben az általános gyakorlattal.

Van még egy törvény a VII. századból, ahol a sajátos terminusok előfordulnak – kérdés, hogy jól értjük-e őket. Az 5Móz 24,10 szerint

כִּי־תִשֶׂה בְּרֵעֶךָ מִשְׁאֵת מְאוֹמָה לֹא־תָבֹא אֶל־בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֵבֶטוֹ

„Ha bármit is kölcsönadsz felebarátodnak, ne menj be a házába a zálog lefoglalásáért.”

A kölcsönadás szóval nincs is baj itt, de az *‘abót* = zálog fordítás már kérdéses. Talán az befolyásolta itt a fordítókat, hogy a következő versekben ez a szó a zálogul vett ruha visszaadását követeli meg naplemente előtt – bár itt sem biztos, hogy zálog, tehát a mai európai értelemben vett hipotéka a szó jelentése. Sokkal inkább úgy tűnhet, hogy egy vissza nem fizetett kölcsön lejárt utáni végrehajtás feltételezhető – hiszen kölcsönadáskor egyebütt nem olvassunk a kölcsönt felvevő anyagi állapotának felméréséről, ami ma egyébként nagyobb kölcsönök esetén szokás. Ha viszont így értjük, akkor logikus, hogy a *násá* még kisegítő kölcsön volt, az *‘bt* ige viszont már határozottan anyagi erőviszonyok érvényesítését jelenti.

A papi törvényben két feltűnő jellegzetesség van. Az egyik mindenképpen a körülírás: az elszegényedés (*múk*, valamint a *mátá jád*) hangsúlyozása, illetve az elszegényedett támogatása (*házaq* hi. *bó*). Ezek nem fordulnak elő jogi terminusokként korábban, s nem is tekinthetjük azoknak őket: általános kifejezések, helyzetleírás-értelműek. Feltűnő még a támogatás nyújtásának indoklása: az istenfélelem, illetve a szövetség Istennel az, ami szolidaritásra indít – ezek a korábbi törvényekben nem fordultak elő, jóllehet mindkét teológiai mondanivaló ismert. A terminusok közül hangsúlyos a *neseq*, illetve ennek magyarázása, a *marbít* (ezek korábban is használatosak voltak). A változásokat mindenképpen úgy kell értelmeznünk, hogy bizonyosan valamilyen speciális helyzetre történt jogalkalmazás állhat a háttérben, és ennek történeti helye adott: a Dareiosz-féle adóreform során bekövetkezett jelentős elszegényedés jól feltételezhető itt. Nyilván erre nézve mondja a papi törvény, hogy a temple-citizen-community keretében nem alkalmazható a *neseq* ka-

matja, s a kiszolgáltatott helyzetet a gazdasági előnyben levő nem használhatja ki *marbít* gyarapodásra. Hallgatólagosan azért az *’abtít* és a *násá* továbbra is lehetséges, tehát: kölcsönadni (akár kamattal is) lehet, s az természetes, hogy ennek a közösségnek is hatalmi viszonyait meghatározhatja a pénz, de ez egzisztenciális fenyegetettségé nem fajulhat. A közös hit és a szövetség Istennel ezt nem teszi lehetővé! Hasonló érvelés a Neh 5-ben is előfordul,⁵ bár a téma ott a jóbél év megtartása: az 5,9 szintén az istenfélelemre utal mint az adósság elengedésének teológiai alapjára.

A fentiek figyelembevételével lehet hipotézist felállítanunk a szóhasználat és a szokások tekintetében – meghagyva, hogy a jogi szóhasználat mindig problémás tényállásokat fed, illetve hogy a szóhasználat maga éppúgy változhat, mint ahogy a tényállás sem változatlan. Viszont úgy tűnik, hogy a fogság előtti Izraelben ismerték a „kisegítő kölcsön” fogalmát, s a VII. század során ezt határozottan megkülönböztették az üzleti kölcsöntől:

násá = (kisegítésből) kölcsönt nyújtani;

’abtít = (üzleti) kölcsön.

Úgy tűnik, hogy a Szövetség könyvében szereplő *lává* ige nem volt jogi szakszóként használatos, hanem különösebb pontosítás nélkül használták.

A *nese*k szisztematikus tiltása, illetve a Szövetség könyvében még talán nem szakszóként használt *násá*hoz fűzött kiegészítő volta azt sugallja, hogy ez jelenti magát a kamatot – bár elképzelhető, hogy nem is az általunk ismert kamatot, hanem egy kölcsönszerződés nem teljesítése esetén a végrehajtási kamatot. Ez az, amit az 5Móz szerint teljes joggal behajthat valaki akkor, ha ellenkező magatartásra nem készíti őt a „Bruderethik”.

Ennek a párhuzama lehetett, esetleg pontosítása is a *marbít*: a hitelező gyarapodása a lejárt szerződések utáni végrehajtásokból. Ezt még másként fejezi ki a Hab: *hikbíd ’abtít ’al*. S bár az *’abtít*, a gazdasági előnyből szerzett társadalmi előny bizonyos esetekben akceptálható, a *marbít* mindig és kizárólag negatív értelemben fordul elő: elítélendő.

Lezárásul csak annyit, hogy mintha nem is lennénk olyan távol a mai kor kölcsönszokásaitól. Hiszen mi is ismerjük a szükségből történő kölcsön fogalmát, amit baráti vagy rokoni gesztusként néha gyakorolunk is. A modern államok is garantálnak szociális célú kölcsönt (kamatgarancia stb. kiegészítéssel). A gazdasági élet alapja mindazáltal az üzleti céllal nyújtott hitel. Ennek persze következménye lehet a gazdasági előnyszerzés, illetve az előny érvényesítése, amit az államok megpróbálnak kordában tartani – s miként régen, úgy most is ez utóbbival vannak gondok.

⁵ KARASSZON: Jubileumi év az Ószövetségben.

Felhasznált irodalom

- ♦ KARASSZON I.: A jubileumi év az Ószövetségben, in KARASSZON I.: *Az Ószövetség másik fele*, Budapest, Sapientia Főiskola–L'Harmattan, 2010, 200–212.
- ♦ OSUMI, Y.: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33* (OBO 105), Freiburg–Göttingen, Universitätsverlag–Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 198–200.
- ♦ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L.: *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33)* (BZAW 188), Berlin–New York, W. de Gruyter, 1990.
- ♦ SKA, J.-L.: *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 45–46.
- ♦ VAN SETERS, J.: *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

A jövevények védelme a Szövetség könyvében – A kritikai kutatás eredményeinek és vitás pontjainak vázlatos áttekintése*

1. Bevezetés

Ramírez Kidd a jövevénységről és a *gér* terminusról írott, 1999-ben publikált standard munkájában megjegyzi – és ez a megjegyzés máig is érvényes –, hogy „noha idegenek és külföldiek számos közel-keleti dokumentumban említésre kerülnek (levelekben, adminisztratív dokumentumokban, uralkodói feliratokban, esküszövegekben, mágikus varázsszövegekben, úti beszámolóokban, jóslatokban stb.), ennek ellenére jogi szövegekben máig nem találunk rájuk utalást”.¹ Ilyen értelemben az ószövetségi jogi korpuszok jövevénytörvényei igazi kuriózumnak számítanak az ókori Közel-Keleten,² mi több, a Szövetség könyvében (2Móz 20,22–23,33) előforduló jövevénytörvények annál is inkább különlegesek, mivel e törvények kapcsán annak a lehetősége is felmerül, hogy ezek tekinthetők a későbbi ószövetségi jövevénytörvények előfutárainak.

Jelen tanulmány arra tesz kísérletet, hogy vázlatosan áttekintse a Szövetség könyvében előforduló jövevénytörvényekhez (2Móz 22,20; 23,9; 23,12) kapcsolódó kritikai kutatás eredményeit és vitás pontjait.³ E bevezető jellegű

* Előadásként elhangzott a Doktorok Kollégiuma Ószövetségi Szekciójának évközi ülésén. Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2019. január 30. Ezt a tanulmányt köszönetem jeléül Németh Áronnak ajánlom! Az ószövetségi jövevénytörvényeket érintő, folyamatban lévő közös kutatási projektben az általa feldolgozott kutatási eredmények e tanulmány megírásában is hathatós segítségemre voltak. Természetesen jelen tanulmány minden hibája vagy hiányossága szigorúan engem terhel.

¹ Vö. RAMÍREZ KIDD: *Alterity and Identity in Israel*, 111. Ramírez Kidd itt megjegyzi, hogy ez alól a szabály alól kivételt képeznek a menekültek (ökológiai, gazdasági, politikai), illetve a szökött rabszolgák. Miután a menekültstátusz a jövevénység egyik alkategóriájaként is értelmezhető, így a jövőben éppen a menekülteket érintő ókori közel-keleti törvényszövegek vizsgálata kínálhat értékes párhuzamokat az ószövetségi jövevénytörvényeket illetően.

² KRAPP: *Traditionsgeschichtliches*, 88; megfogalmazása szerint a jövevényekkel való bánásmód törvényi szabályozása „ein spezifisch israelitisches Anliegen”. Az ószövetségi jogi korpuszokban igen széles körben, 62 alkalommal fordul elő a *gér* terminus: Szövetség könyve (6×); Deuteronomium (20×); Szentség törvénye (20×); Papi törvények (16×). Vö. RAMÍREZ KIDD: *Alterity and Identity in Israel*, 15–16.

³ E kutatás létjogosultságát az indokolja, hogy a hazai magyar nyelvű szakirodalomban tulajdonképpen máig hiányterületnek számít az ószövetségi jövevénytörvények kritikai

kutatás során tehát a következő kérdésekre keressük a választ: Milyen előzményei vannak a szociálisan elesett csoportok törvényi védelmének az ókori Közel-Keleten? Mi a műfaja, formája és funkciója a Szövetség könyvében előforduló jövevénytörvényeknek? Mennyire képezik ezek integráns részét a Szövetség könyvének? Eredetiek, avagy redakcionálisak a Szövetség könyvében található jövevénytörvények? Milyen történeti kontextusban helyezhetők el a Szövetség könyvének e törvényei, illetve identitásukra nézve kik lehetnek a bennük szereplő jövevények?

2. A szociálisan perifériára szorult csoportok törvényi védelme az ókori Közel-Keleten

A tágabb történeti kontextus kedvéért fontos kitérőt tennünk az ókori közel-keleti jogi korpuszok azon törvényeire, amelyek szociális védelmet nyújtottak a társadalmilag perifériára szorult csoportoknak: az özvegyeknek, árváknak és szegényeknek. Igazán figyelemre méltó, hogy a különböző, nagy jelentőségű közel-keleti törvényi korpuszok számára korántsem ismeretlen a szociális jellegű törvénykezés, mi több, a jelentős jogi korpuszokban széleskörűen meg is jelenik az elesett csoportok (*personae miserae*) védelme. Példának okáért már az ókori Sumérban is ismeretesek olyan jogi korpuszok, amelyek az özvegyeket, árvákat és szegényeket védik: ezek közül a legfontosabbak az i. e. 25. századi lagasi Urukagina (Uruinimgina) törvénykorpusza, valamint a III. uri dinasztia megalapítójának, Ur-nammunak a törvényei az i. e. 21. századból. Természetesen az ókori Mezopotámia leghíresebb törvénykorpuszában, az i. e. 18. századi óbabiloni Hammurapi törvénykönyvében is előfordul e csoportok védelme, amely törvények egyértelműen követik a sumér törvénykönyvek szociális törvénykezési tradícióit.⁴

A mi témánk szempontjából tehát fontos hangsúlyozni, hogy az özvegyeket, árvákat és szegényeket védő szociális törvénykezésnek hosszú tradíciója van az ókori Közel-Keleten, másképpen fogalmazva az ilyen típusú törvények

feldolgozása. A tudományos tájékozódást csupán néhány lexikonszócikk és szaktanulmány segíti: HEVESI: Szociális törvényhozás a mózesi tanban; RADÓ: A Biblia szociális elvei; HAAG: Idegen; KARASSZON: Jövevény; KŐSZEGHY: A jövevény az Ószövetségben; HAUSMANN: Az idegen (azaz jövevény); RÓZSA: Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban; SZÉCSI: Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba; DÁVIDHÁZI: „Jövevények és zsellérek”; HODOSSY-TAKÁCS: Özveg, árva, jövevény; OBERLANDER: A jövevénnel szembeni kötelezettségek; JENEI: Az idegenség fogalma.

⁴ Ezeket a típusú ókori közel-keleti szociális törvényeket már a múlt század 60-as, 70-es éveiben hathatósan feldolgozták és publikálták, lásd FENSHAM: Widow, Orphan, and the Poor; PATTERSON: The Widow, the Orphan, and the Poor.

műfaja, valamint a klasszikusan elesettek, perifériára szorult csoportok toposzszerű beazonosítása, megnevezése és védelme jelen van az ókori közel-keleti törvénykezési tradíciókban.

3. A jövevények védelme a Szövetség könyvében – tartalom, műfaj és funkció

Az ókori közel-keleti törvénykönyvek után fordítsuk figyelmünket a Szövetség könyvében szereplő szociális törvényekre, különösen arra figyelve, hogy műfajukra, formájukra és funkciójukra nézve hogyan jelenik meg bennük a szociálisan elesettek védelme. A Szövetség könyvében két olyan szövegegység van, amely a szociálisan perifériára szorult csoportokat védi. Az egyik a 2Móz 22,20–26, a másik a 2Móz 23,9–12 egysége. Mindkét egység mintegy felütésként a jövevények elnyomásának, sanyargatásának általános tilalmával kezdődik a 22,20-ban és a 23,9-ben. Fontos megjegyezni, hogy mindkét vers ugyanazzal a motivációs mellékmonddal, avagy záradékkal végződik: „mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban”⁵

20 Ne nyomorgasd a jövevényt, és ne sanyargasd őt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban.

21 Ne nyomorgassátok az özvegyeket és árvákat! 22 Ha mégis nyomorgatjátok őket, és hozzám kiáltanak segítségért, bizony meghallgatom kiáltásukat. 23 Fölgerjed haragom, és fegyverrel öllek meg benneteket, és majd a ti feleségeitek lesznek özvegyekké, és gyermekeitek árvákká.

24 Ha pénzt adsz kölcsön egy szegény embernek, aki népemből való, és melletted él, ne bánj vele úgy, mint egy uzorás: ne vessetek ki rá kamatot! 25 Ha zálogba vetted felebarátod felsőruháját, napnyugtáig add vissza neki! 26 Mert ez az egyetlen takarója: testének egyetlen ruhája. Miben aludjon? Bizony, ha hozzám kiált segítségért, meghallgatom, mert én kegyelmes vagyok. (2Móz 22,20–26)

A 2Móz 22,20–26 egységében a jövevények mellett az özvegyek, az árvák, valamint a szegények jelennek meg. A 22,21–23 egysége az özvegyek és árvák nyomorgatása elleni általános tilalmat tartalmazza, amihez szintén tartozik motivációs rész: ha a választott nép nyomorgatja őket, akkor Isten meghallgatja kiáltásukat, fegyverrel vesztí el őket, és az ő feleségeik és gyerekeik lesz-

⁵ A bibliai szövegeket, ha másképp nem jelöljük, a Magyar Bibliatársulat 2014-es revideált új fordítása szerint idézzük.

nek árvákká. Ezt követően a 22,24–26 egysége a szegényeket védi, immáron sokkal konkrétabb módokon. Egyrészt a választott nép szegényeinek adott kölcsönre nem lehet kamatot szedni, másrészt a felebaráttól zálogba vett ruhát napnyugtáig vissza kell adni. Ezeket a rendelkezéseket ismét motivációs rész zárja: ha a szegények Istenhez kiáltanak, meg fogja hallgatni őket.

9 Ne sanyargasd a jövevényt, hiszen ti ismeritek a jövevény életét, mert ti is jövevények voltatok Egyiptomban.

10 Hat éven át vesd be a földedet, és takarítsd be a termését! 11 A hetedikben azonban hagyd parlagon, bevetetlenül, hadd egyenek róla néped szegényei! Ami pedig még rajta marad, egyék meg a vadállatok! Így cselekedj szőlőddel és olajfáiddal is!

12 Hat napon át végezd munkádat, de a hetedik napon pihenj meg, hogy nyugta legyen ökrödnek és szamaradnak, és lélegzethez jusson szolgálóleányod gyermeke és a jövevény. (2Móz 23,9–12)

A Szövetség könyvének másik szociális törvénygyűjtemény-egysége, a 2Móz 23,9–12 a szombatév földtörvénye, valamint a szombati pihenőnap törvénye keretében veszi védelem alá a jövevényeket és a szegényeket. Egyrészt a hetedik évben parlagon maradt föld termése (a szőlő és az olajfáké) a nép szegényeinek marad,⁶ valamint a szombati pihenés az olyan szociálisan sérülékeny csoportokra is kiterjed, mint a szolgálók és a jövevények.

E vázlatos irodalmi áttekintésből a törvények műfajára, formájára és funkciójára nézve a következő konklúziókat vonhatjuk le: 1. A Szövetség könyve szociális törvényei műfaji szempontból rokonságot mutatnak az ókori Közel-Kelet szociális törvénykezési tradícióival. Tulajdonképpen ugyanazok az el-esett, védelemre szoruló csoportok jelennek meg itt is, mint amelyek már toposzként beágyazódtak az ókori közel-keleti törvényi gondolkodásba: az özvegyek, árvák és a szegények (*personae miserae*). 2. Ugyanakkor annál inkább figyelemre méltó, hogy a Szövetség könyvének szociális törvényeiben a jövevények csoportja (*gérím*) mintegy úttörő jelleggel új kategóriaként tűnik fel a fent említett csoportok mellett. 3. Harmadsorban a törvények formáját tekintve fontos megjegyezni, hogy a Szövetség könyvének hat utalása a jövevényekre nézve csak egyetlen konkrét rendelkezést vonultat fel, mégpedig, hogy a jövevényeknek is joga van a szombatnapi pihenéshez. A másik öt

⁶ A Szövetség könyve a földeken való gyűjtögetés szociális rendelkezésében tehát nem szerepelteti a jövevényeket, hacsak a későbbi deuteronomiumi és papi törvények fényében nem értelmezzük úgy, hogy a szegények tágabb kategóriájába ők is beleértendők. Lásd 5Móz 24,19–21; 3Móz 19,9–10; 23,22.

előfordulás abban a két általános tiltásban szerepel, ami a sanyargatásukat és elnyomásukat tiltja (2Móz 22,20; 23,9). 4. Ebből egyenesen következik, hogy irodalomkritikai szempontból a 22,20 és a 23,9 általános tiltásai meglehetősen elszigeteltnek tűnnek a többi szociális rendelkezés között. A jövevényeket tehát a Szövetség könyvében jobbára a szombatnapra pihenéshez kapcsolódó konkrétabb rendelkezés teszi egyedül megfoghatóvá, avagy lehorgonyozhatóvá (23,12), noha a jövevények utalásszerű felbukkanása a szombatnapra rendelkezésben éppenséggel nem a jövevénység tematikájának szilárd pozíciójáról árulkodik.⁷ E fentebbi irodalomkritikai megfigyelések fényében tehát felvetődik az a kérdés, hogy vajon a jövevénytörvények mennyire képezik integráns részét a Szövetség könyvének? 5. Végül pedig fontos észrevenni, hogy e törvények a választott népnek, pontosabban a kiterjedt család és a háztartás rangidős férfi tagjainak vannak címezve, ilyenformán azt rögzítik, hogy a helyiek miként bánjanak a közösségeikben vagy a háztartásaikban élő jövevényekkel. Ilyen értelemben e törvények funkciójuk szerint pusztán a helyi óizráeli családok moralitását voltak hivatottak pozitív irányba befolyásolni és motiválni. Hodossy-Takács éleslátással mutat rá, hogy a periferikus szereplők elnyomásakor a kézzelfogható segítség tulajdonképpen elmarad, hiszen a parancsok megszegésének esetére a szöveg nem helyez kilátásba semmiféle szankciót.⁸

4. A Szövetség könyvének jövevénytörvényei a kritikai kutatásban – kontextus, datálás és eredetiség

A tanulmány záró része azzal kíván foglalkozni, hogy mit kezd a kritikai Ószövetség-kutatás a Szövetség könyvében található jövevénytörvényekkel.

Elsőként vessünk egy pillantást arra a kérdésre, hogy hogyan és miért jelenhetnek meg a jövevények új kategóriaként, avagy társadalmi csoportként a Szövetség könyvének szociális törvényeiben. Ezen innovatív törvényi szövegek feltételezik, hogy a jövevénység témája különös jelentőséggel bírt az óizráeli gondolkodásban, amelynek egyrészről Izrael önnön jövevény volta és jövevényértelmezése lehet a kiváltó oka, másrészről viszont minden bizonynyal a jövevények valós jelenléte, illetve az óizráeli társadalmon belüli relatív magas számuk lehet a magyarázata.

⁷ A Doktorok Kollégiuma évközi szekcióülésén elhangzott előadás utáni diskusszióban Kustár Zoltán rektor úr felhívta a figyelmet, hogy a 2Móz 23,12 végén szereplő *w^haggér* szintaktikus pozíciója éppenséggel a terminus későbbi beszúrásáról, illetve redakcionális voltáról árulkodhat.

⁸ Vö. HODOSSY-TAKÁCS: *Özvegy, árva, jövevény*, 69. Ugyanitt frappánsan hozzászól: „Pedig lehet, hogy a szerencsétlenek a Mindenható segítségével mellett ezt is [azaz bárminemű szankcionálást] nagyra értékelték volna.”

Az óizráeli kulturális emlékezetben valóban mélyen gyökerezik egyiptomi jövevénységük élménye, épp ezért von Rad nyomdokain haladva Spina már a 80-as években igen meggyőzően érvelt amellett, hogy bizonyos protoizraelita csoportok egyiptomi jövevénységének tradíciója genuin, eredeti tradíciónak tekinthető az Ószövetségben.⁹ E markáns élmény érzékennyé tette őket a köztük élő jövevényekkel szemben, azaz az óizráeli jövevénytörvények elsődleges katalizátora önnön jövevénytudatukból eredeztethető.

Másrészről több kutató a jövevények magas számát és tömegesebb jelenlétét mint élményt tekinti az alapvető katalizátornak a jövevénytörvények keletkezésében. Ezen a ponton el is érkezőnk a datálás kérdéséhez, hiszen a kutatók több olyan társadalmi kontextust is megkísérelnek azonosítani, amelyben a jövevények száma drasztikusan megnövekedhetett az ókori Izráelben. 1991-ben van Houtenre hárult az a nem túl hálás szerep, hogy majd-csak százévnnyi hiátus után megírja az ószövetségi jövevénytörvények egy olyan kritikai analízisét, amely Bertholet 1896-os úttörő monográfiája¹⁰ után az első összefoglaló munka a témában.¹¹ Van Houten Joseph Blenkinsopp témavezetése mellett doktori dolgozatként írta meg a könyv első verzióját, amely 1991-ben *The Alien in Israelite Law* címmel jelent meg a prominens *Journal for the Study of the Old Testament* könyvsorozatában. Van Houten az Ószövetség predeuteronomiumi jövevénytörvényeit a Szövetség könyvében és az Exodus-beli Tízparancsolatban D előttinek tekinti, mi több, véleménye szerint ezek a törvények merőben eltérnek a deuteronomiumi törvények megfogalmazásától. Miután a Szövetség könyve láthatóan nem tud sem a templomról, sem pedig a királyság intézményéről, van Houten arra a következtetésre jut, hogy az általuk festett társadalmi kontextus jól illeszkedik a korai vaskori Izráel világába, a letelepedés korszakába, az i. e. 11–9. századba. Ebben a korszakban az alulról építkező, kiterjedt családokon alapuló társadalmi berendezkedés maga után vont, hogy a helyi közösségen, helyi családi kötelékeken kívülről érkező idegenek igen sérülékeny pozícióba kerültek, és ezt a kiszolgáltatott helyzetet a jövevénytörvények voltak hivatottak rendezni, megfelelő útra terelni.¹² Van Houten értelmezésében tehát az óizráeli társadalmi berendezkedés már a kezdeti időktől szükségessé tette, hogy e jövevénytörvények megszülessenek. Noha az óizráeli társadalmi berendezkedésnek a jövevénytörvények megszületésére gyakorolt katalizátorszerepe tagadhatatlan, magának a Szövetség könyvének az általa kínált datálását tudományos körökben később éles kritikával illették. A kritika ellenére van

⁹ Vö. SPINA: *Israelites as gērīm*.

¹⁰ BERTHOLET: *Die Stellung der Israeliten und der Juden*.

¹¹ Lásd VAN HOUTEN: *The Alien in Israelite Law*.

¹² Vö. i. m., 43–62.

Houten a Szövetség könyvének és a bennük szereplő jövevénytörvényeknek a korai datálását azóta sem adta fel, olyannyira, hogy Eckart Otto egy frissen megjelent tanulmánykötetben nem is fogadta be a témakört érintő aktuális tanulmányát.¹³ Talán ebből érzékelhető, hogy a Szövetség könyvének datálásában jelenleg igen meghatározó a kontinentális iskola, amelyet Otto és kollégái kutatásai jól reprezentálnak. Otto véleménye szerint a Szövetség könyvét az i. e. 8. századi júdai kontextus szüli, ilyen értelemben a Szövetség könyve a Pentateuchos törvénygyűjteményei közül a legrégebbi.¹⁴ Ezzel összefüggésben Crüsemann megjegyzi, hogy a jövevény terminus egyáltalán nem fordul elő az i. e. 8. századi prófétáknál, ebből következően a Szövetség könyvében feltűnő jövevénytörvények keletkezését leghamarabb az i. e. 8. század utolsó negyedére datálja.¹⁵ Otto nézetei azért jelentősek, mert a Szövetség könyvének datálásával kapcsolatban több szélsőséges megközelítést is kritikával illet. Van Houten fentebb említett korai datálásával ellentétben Van Seters érvelt a Szövetség könyve igen késői, a D-nél is fiatalabb, fogság korabeli, fogság utáni eredete mellett.¹⁶ Otto kutatásai tehát a Szövetség könyve túl korai (van Houten) és túl késői (Van Seters) datálását is elveti, egyben leszögezi, hogy a D szociális törvényei egyértelmű mintaként használják fel a Szövetség könyvét; újraírják és kiterjesztik azt. A nagy fokú irodalmi függés mértéke győzi meg Ottót arról, hogy a Szövetség könyvét közvetlenül D előttinek tekintse. Másrészt a Szövetség könyvének jövevénytörvényei kapcsán is fontosak Otto szintézisei, mert Bultmann 1992-es, Rudolph Smend témavezetése mellett a jövevénytörvényről írt meghatározó munkájában sok szempontból leértékeli és leredukálja a Szövetség könyvét, amit egészében véve ugyan nem tekint D utáninak, de az itt található jövevénytörvényeket semmiképp nem tartja eredetinek.¹⁷ Otto tehát mérsékeltbben kritikus hangot üt meg a jövevénytörvények kapcsán, amit több neves zsidó kutató is oszt, többek között Na'aman, aki éppen az Otto által felügyelt *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* folyóiratban publikált jelentős tanulmányt, amelyben leszögezi, hogy nem érdemes elvitatni a Szövetség könyvében található jövevénytörvények eredeti voltát, noha túlértékelni sem kell őket, mivel a jövevénytörvények karakteres megfogalmazása és kiterjesztése egyértelműen a későbbi deuteronomiumi törvény érdeme.¹⁸

A datáláson kívül azonban még van egy gordiuszi csomó a Szövetség könyve-beli jövevénytörvények esetében, és ez a jövevények identitását és a

¹³ E tényről Eckart Otto szóbeli elmondása alapján szereztünk tudomást.

¹⁴ OTTO: The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible, 603.

¹⁵ Vö. CRÜSEMAN: The Torah, 112–143.

¹⁶ Lásd VAN SETERS: A Law Book for the Diaspora.

¹⁷ Bultmann a Szövetség könyvének jövevénytörvényeit i. e. 6. századi deuteronomisztikus redakció eredményének tekinti. Vö. BULTMAN: Der Fremde im antiken Juda, 166–174.

¹⁸ Vö. NA'AMAN: Sojourners and Levites, 243.

jövevénység természetét illeti. Külső vagy belső folyamatok eredményezik a jövevénység kialakulását? Másként feltéve a kérdést: a Szövetség könyve-beli jövevények vajon a választott népen belüli egyének, avagy nem izráeli idegenek? E kérdések megválaszolására a kritikai kutatás három meghatározó hipotézissel rendelkezik:

1. Mára már meghaladottnak számít az a hipotézis, miszerint a Szövetség könyve-beli jövevénytörvények mögött lévő jövevények tulajdonképpen a meghódított és az integráció útjára lépő kánaánita népek lennének.¹⁹ Eszerint a honfoglalás és a bírák kora egy olyan turbulens időszak, amikor az idegen, exkánaáni népek jelenléte valóban tömeges a formálódó óizráeli társadalmon belül, így az integráció kérdése központi jelentőségűvé válik, amit ezek a kezdeti jövevénytörvények próbálnak is rendezni. Ezt a hipotézist biztosabban 1927-ig, Pedersen meghatározó munkájáig lehet visszakövetni;²⁰ korábban meghatározó volta ellenére mára már senki nem képviseli a területen folyó kritikai kutatásban.²¹ Ettől függetlenül továbbra is elgondolkodtató marad, hogy a Józsué–Bírák egyes tradíciói fényében nem tűnik teljességgel légből kapottnak a hipotézis (lásd a kánaáni Ráháb vagy a kánaánita gibeoniták jövevénységének és integrációjának az eseteit).²²

2. Az előbbinél jóval meghatározóbb, máig is számos kutató által képviselt hipotézis szerint a Szövetség könyvének i. e. 8. századi datálása tulajdonképpen kínálja azt a lehetőséget, hogy az északról az asszír pusztítás következtében tömegesen érkező északi izráelita menekülteket lássuk a Szövetség könyve-beli jövevénytörvények mögött.²³ Ez a hipotézis két történeti tényre építkezik: *a)* az északi országrész eleste és az asszír fogság (i. e. 722); *b)* Júda és Jeruzsálem területi terjeszkedése és rohamos népességnövekedése az i. e.

¹⁹ Az Izráel történetével kapcsolatos kritikai kutatások jelenlegi állása szerint problémákba ütközik a korai vaskori, önálló – a kánaánitól elkülöníthető – identitással rendelkező Izráel koncepciója, ahogy azt a deuteronomista történeti mű reprezentálja. Miután történetileg mind a harcos honfoglalás, mind pedig a békés beszivárgás modellje problémákba ütközik, így az ezekre a modellekre épülő jövevénységkoncepció is problémássá válik. A fentebb említett modellek kritikai kiértékelését lásd HODOSSY-TAKÁCS: „...Az Úr vezette egymaga...”

²⁰ Vö. VAN HOUTEN: *The Alien in Israelite Law*, 59.

²¹ Noha van Houten a Szövetség könyvét a Bírák korára datálja, e hipotézistől ő is élesen elzárkózik. Vö. i. m., 59–62.

²² A kérdéskörrel bővebben lásd JENEI: *Beolvadva, szomszédságban vagy elnyomva?*

²³ E hipotézis mellett érvelők sora igen impozáns: ALT: *Kleine Schriften*, 250–275; NICHOLSON: *Deuteronomy and Tradition*, 57–82; BROSHI: *The Expansion of Jerusalem*, 21–26; BRIGHT: *A History of Israel*, 284; SOGGIN: *A History of Israel*, 232; WEINFELD: *Deuteronomy*, 50; CRÜSEMAN: *The Torah*, 112–143; VAN DER TOORN: *Family Religion in Babylonian*, 339–372; SCHNIEDEWIND: *Jerusalem, the Late Judean Monarchy*, 380–386; SCHNIEDEWIND: *How the Bible Became a Book*, 68–95; FINKELSTEIN–SILBERMAN: *Temple and Dynasty*, 263; YOUNG: *Hezekiah in History and Tradition*, 46–47; FINKELSTEIN: *Migration of Israelites*, 188–206.

8. század végén.²⁴ Az északi menekültek hipotézisének legmarkánsabb kritikáját újabban Na'aman fogalmazta meg; a Finkelsteinnel folytatott vitája már több mint egy évtizede tart.²⁵ Na'aman véleménye szerint az i. e. 8. századi Júda és Jeruzsálem népességnövekedése sokkal összetettebb folyamat eredménye, minthogy pusztán az északról érkező menekültek beáramlása egy az egyben megmagyarázhatná. Ráadásul Na'aman legfőbb érve szerint a korabeli asszír birodalmi politika nem engedett volna meg egy ilyen nagymértékű elvándorlást az északi meghódított területekről.²⁶ Újfent érdekes azonban megemlíteni, hogy a bibliai beszámolók egy-egy utalása különböző történeti korszakokban számol az északi területekről Júdába érkező menekültekkel és jövevényekkel (lásd Ézs 16,1–4; 2Krón 15,9).

3. Végül fontos kitérni arra a hipotézisre is, amely az ószövetségi jövevénytörvényeket belső társadalmi folyamatokra vezeti vissza. Ilyen értelemben a Szövetség könyvének szociális törvényei az i. e. 8. századi társadalmi rétegződés, vagyoni egyenlőtlenség és szociális konfliktusok fényében értelmezhetők, ahol központi jelentőségűvé vált a leszakadó csoportok védelme és a júdai társadalom összetartása; mindezt a társadalmi morál és szolidaritás elplántálásán és helyreállításán keresztül. E szerint a hipotézis szerint a jövevények olyan egyének vagy társadalmi csoportok a júdai társadalmon belül, akik elszegényedve, földjüket, egzisztenciájukat veszítve leszakadó csoportokká válnak, és arra kényszerülnek, hogy a társadalom szerencsésebb tagjainak patronátusa alá rendeljék magukat. Ezt a hipotézist legmarkánsabban Bultmann fejtette ki, noha ő kifejezetten a deuteronomiumi jövevénytörvényekre, illetve az i. e. 7. századra nézve látja ezt tarthatónak.²⁷ Miután Otto nagyszabású Deuteronomium-kommentárjában hasonló jövevénytéskon koncepció jelenik meg,²⁸ ezért nem kétséges, hogy a 21. század kritikai jövevénykutatásában ez a hipotézis is meghatározó marad.

²⁴ E két tény bibliai és Biblián kívüli forrásokkal egyaránt alátámasztható, ilyen értelemben e pusztá tények történetiségét egy kutató sem vitatja. Bővebben lásd YOUNG: Hezekiah in History and Tradition, 42–47.

²⁵ FINKELSTEIN–SILBERMAN 2006-os munkájára reakcióként lásd NA'AMAN: When and How did Jerusalem Become a Great City?; NA'AMAN: Sojourners and Levites; NA'AMAN: Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees. Erre válaszként lásd FINKELSTEIN: Migration of Israelites. Na'amannal együtt más kutatók is vitatják az északi menekültek hipotézisét: KNAUF: The Israelite Impact; GUILLAUME: Jerusalem 720–705 BCE.

²⁶ Vö. NA'AMAN: When and How did Jerusalem Become a Great City?, 35.

²⁷ Lásd BULTMANN: Der Fremde im antiken Juda.

²⁸ Lásd OTTO: Deuteronomium 1–11, 231; OTTO: Deuteronomium 12–34, 1095–1096.

5. Összegzés

A kritikai kutatás jelenlegi, legmeghatározóbb iránya szerint a Szövetség könyvének az eredete az i. e. 8. századi júdai kontextusra mutat. Ilyen értelemben a Szövetség könyve a Pentateuchos törvénygyűjteményei közül a legrégebbi; szociális törvényei úttörő jellegűek az óizráeli törvényi gondolkodás számára. A kérdés azonban felmerül: eredetiek vagy redakcionálisak a Szövetség könyvében található jövevénytörvények? Noha egyes kutatók elismerik, míg más kutatók vitatják eredetiségüket, azonban ettől függetlenül az vitathatatlan, hogy a Szövetség könyve az ókori közel-keleti szociális törvénykezési tradíció óizráeli jogba való adoptálásával és testre szabásával úttörő innovációt hajtott végre, ami mintát és keretet szolgáltatott a későbbi deuteronomiumi (és papi) szociális törvények – és bennük kiemelten is a jövevénytörvények – szélesebb kiterjesztésének.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALT, A.: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, München, Beck, 1953.
- ♦ BERTHOLET, A.: *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Basel–Freiburg–Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1896.
- ♦ BRIGHT, J.: *A History of Israel*, Philadelphia, Westminster, 1981.
- ♦ BROSHI, M.: The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh, in *Israel Exploration Journal* 24 (1974), 21–26.
- ♦ BULTMANN, C.: *Der Fremde im antiken Juda: eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »gēr« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ♦ CRÜSEMANN, F.: *The Torah. Theology and Social History of the Old Testament Law*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- ♦ DÁVIDHÁZI P.: „Jövevények és zsellérek”: Egy bibliai fogalompár nyomában, in *Holmi* 18/8 (2006), 1033–1050.
- ♦ FENSHAM, F. C.: Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, in *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), 129–139.
- ♦ FINKELSTEIN, I.–SILBERMAN, N. A.: Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology, in *Journal for the Study of the Old Testament* 30/2 (2006), 259–285.

- ♦ FINKELSTEIN, I.: Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An Answer and an Update, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127/2 (2015), 188–206.
- ♦ GUILLAUME, P.: Jerusalem 720–705 BCE: No Flood of Refugees, in *Scandinavian Journal of the Old Testament* 22/2 (2008), 195–211.
- ♦ HAAG, H.: Idegen, in Uő.: *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989, 663.
- ♦ HAUSMANN J.: Az idegen (azaz jövevény) – elfogadás és elhatárolódás között, in *Lelkipásztor* 71/1 (1996), 2–4.
- ♦ HEVESI I.: *Szociális törvényhozás a mózesi tanban*, Budapest, 1928.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: „...Az Úr vezette egymaga...” – Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése (Dissertationes Theologicae 5), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periferikus szereplői, in FAZAKAS S.–FERENCZ Á. (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (Acta Teologica Debrecinensis 3), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2012, 63–75.
- ♦ HOUTEN, C. VAN: *The Alien in Israelite Law* (JSOTSup 107), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- ♦ JENEI P.: Az idegenség fogalma és a helyi-jövevény viszony dinamikája az Ószövetségben, in SZABÓ Cs. (szerk.): *Studia Doctorandorum Alumnae*, Budapest, DOSZ, 2016, 223–331.
- ♦ JENEI P.: Beolvadva, szomszédságban vagy elnyomva? A jövevényekkel szembeni bánásmód három típusa a Józs–Bír narratív tradícióiban, in *Collegium Doctorum* 13/1 (2017), 39–61.
- ♦ KARASSZON D.: Jövevény, in BARTHA T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon* I–II, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, I:776.
- ♦ KNAUF, E. A.: Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature, in LIPSCHITS, O.–OEMING, M. (eds.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, 2006, 291–349.
- ♦ KŐSZEGHY M.: A jövevény az Ószövetségben, in *Vigilia* 61/7 (1996), 492–494.
- ♦ KRAPE, T.: Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot, in *Vetus Testamentum* 34/1 (1984), 87–91.
- ♦ NA’AMAN, N.: When and How did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah’s Premier City in the Eighth-Seventh Century B.C.E., in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 347 (2007), 21–56.

- ♦ NA'AMAN, N.: Sojourners and Levites in the Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE, in *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14 (2008), 237–279.
- ♦ NA'AMAN, N.: Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126/1 (2014), 1–14.
- ♦ NICHOLSON, E. W.: *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1967.
- ♦ OBERLANDER, B.: A jövevényyel szembeni kötelezettségek a Tóra alapján, in FAZAKAS S. (szerk.): *Elvándorlás és migráció a 21. században*, Szigetahalom, 2016, 14–20.
- ♦ OTTO, E.: *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2012.
- ♦ OTTO, E.: The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible / Old Testament, in SÆBØ, Magne (ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. III/2: From Modernism to Post-Modernism. The Twentieth Century*, Berlin, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 594–621.
- ♦ OTTO, E.: *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2016.
- ♦ 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.
- ♦ RADÓ P.: A Biblia szociális elvei, in *Magyar Kultúra* 26/7 (1939), 195–198.
- ♦ RAMÍREZ KIDD, J. E.: *Alterity and Identity in Israel. The נָכְרִי in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1999.
- ♦ RÓZSA H.: Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban, in *Teológia* 33/3–4 (1999), 131–152.
- ♦ SCHNIEDEWIND, W. M.: Jerusalem, the Late Judean Monarchy, and the Composition of Biblical Texts, in VAUGHN, A. G.–KILLEBREW, A. E. (eds.): *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, SBL, 2003, 375–393.
- ♦ SCHNIEDEWIND, W. M.: *How the Bible Became a Book: the Textualization of Ancient Israel*, New York, Cambridge University Press, 2004.
- ♦ SETERS, J. VAN: *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*. Oxford–New York, Oxford University Press, 2003.
- ♦ SOGGIN, J. A.: *A History of Israel*, London, SCM Press, 1984.
- ♦ SPINA, F. A.: Israelites as *gērîm*, 'Sojourners', in Social and Historical Context, in MEYERS, C. L.–O'CONNOR, M. P. (eds.): *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, Eisenbrauns, 1983, 321–335.

- ♦ SZÉCSI J.: Prozeliták. „Betérés” a zsidóságba, in BENYIK Gy. (szerk.): *A szeretet missziója*, Szeged, JATEPress, 2005, 89–114.
- ♦ TOORN, K. VAN DER: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden, Brill, 1996.
- ♦ WEINFELD, M.: *Deuteronomy 1–11*, New York, Doubleday, 1990.
- ♦ YOUNG, R. A.: *Hezekiah in History and Tradition* (VTSup 155), Leiden, Brill, 2012.

Tel Ábel Bét-Maaká a jelenlegi kutatások tükrében

Abel Bét-Maaká egyike az utolsó nagy feltáratlan terephalmoknak Izraelben. Galilea északi része („Galilea ujja”)¹ az 1967-es háború után került Izrael fennhatósága alá, az újabb arab támadás sikeres visszaverése után. Korábban itt egy arab falu állt (az 1948-as háborúig), innen ered arab elnevezése: Tell Abil el-Qameh.² A tel,³ a domb a modern kori Izrael legészakibb településétől, Metullától délre található két kilométerre, Dántól nyugatra hat kilométerre, valamint Hácórtól északra harminc kilométerre.⁴

A délről északra nyúló domb két részből áll: egy alsó déli részből és egy magasabb északi részből, amelyeket egy nyereg köt össze. A hely rendkívül ígéretes,⁵ a középső bronzkortól lakott,⁶ és geopolitikai fekvése (az ókori filiszteus, izraelita és arámi területek találkozási pontja, valamint a Bekaa-völgyben északra vezető út ellenőrző pontja) segíthet, hogy jobban megértsük az ókori Izrael történetét, elsősorban a vaskori Izrael és arámi szomszédainak történetével kapcsolatban.⁷ Korunk egyik legismertebb régészének megfogalma-

¹ Héberül: גליל. Északról, keletről és nyugatról is arab gyűrűben van (Szíria, Libanon).

² A qameh szó jelentése az arabban, a héberben is „lisz”. Ez alapján talán arra gondolhatunk, hogy a névadás mögött gabonaőrő malmok állhattak, hiszen ezen a területen található az az öt patak, amelyből a Jordán ered. (Télen még vízesés is van Ábel Bét-Maakától pár kilométerre északra, a Tanur-vízesés, amely árulkodik az izraeli éghajlat sajátos csapadékeloszlásáról is.) Vö. az arab név etimológiájához YAHALOM-MACK-PANITZ-COHEN-MULLINS: From a Fortified Canaanite City-State. A cikk nagyjából azonos tartalommal héberül is megjelent.

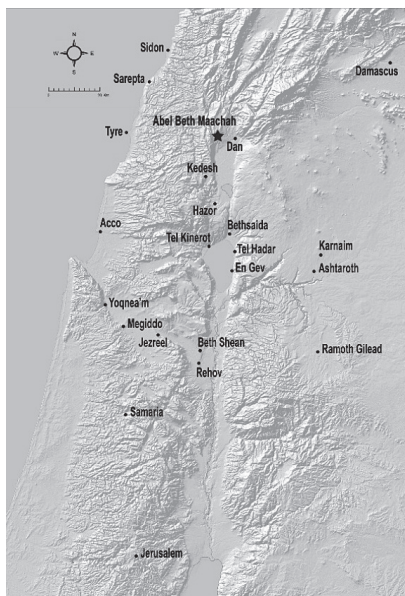
³ A „tel” szó תל a Bibliában is előfordul, jelentése (kő)halom, romhalmaz, vö. Józs 11,13; Deut 13,17 – utóbbi már kifejezetten mesterséges dombot, romhalmot jelent. Mind a héber „tel”, mind az arab megfelelője, a „tell” egyaránt használt a régészeti szakirodalomban.

⁴ GPS-koordináták: 33.257° észak, 35.580° kelet. A fotó a www.biblewalks.com-tól vásárolt felvétel. Amennyiben nem adok meg más adatot, saját felvételeket közlök a tanulmányban.

⁵ Sokatmondó adat, hogy amikor Yigael Yadin régészeti terepet keresett magának feltárára, Ábel Bét-Maakára esett a választása. Az akkori politikai viszonyok miatt azonban ez nem volt kivitelezhető, így kezdett el ásni Hácórbán. (A. Mazar szóbeli közlése.)

⁶ Ez már korábban ismert volt, hiszen bronzkori források a második évezredben már megemlítik a várost (pl. III. Thotmesz városlistája „Ábel” néven).

⁷ A hely ma is stratégiai fontosságú: a teltől északra 2 kilométerre van Metullá, Izrael legészakibb települése, amelyet északról, keletről és nyugatról is arab államok vesznek körül (Libanon és Szíria; Metullától Damaszkusz légvonalban alig 50 kilométerre van!). Mindez



zásában: „it was located somewhere at the juncture of the borders of ancient Phoenicia, Aram and Israel”.⁸ Az előzetes terepbejárásból⁹ és az eddigi ásatásokból (2013–2018) ítélve a romok nagysága tíz hektár felett van, ami jól mutatja a hely fontosságát. A terület lakott volt a bronzkorban, a vaskorban, ahogy a perzsa korban is, a hellenizmus idején, továbbá a bizánci, kora muszlim és keresztes korokban, egészen az ottomán időkön át a 20. század közepéig.¹⁰ A terepbejárás során egészen kora bronzkori edényeket is találtak, de az ásatások ezt a réteget még sehol nem érték el. Érdekes módon a MB IIA edénymaradványok hiányoznak, ami azt jelezheti, hogy a hely ekkor nem volt

lakott. Ez érdekes annak fényében, hogy az egyiptomi átokszövegek (i. e. 18. sz.) hivatkoznak a városra (ha elfogadjuk a *communis opinio*-t az azonosítást illetően). A legtöbb izraeli ásatás ennél jóval kisebb területű helyeken zajlik, ugyanakkor Ábel Bét-Maaká becsült területe csupán töredéke Hácórnak, ahol 30 éve folyik feltárás.¹¹ Ezzel együtt is Hácórból még mindig csak néhány ékirásos tábla került elő, pedig két archívumot is rejtenek a föld alatt.¹² Egy hely fontosságát azonban nem mindig a területe adja meg: az Ábel Bét-Maakától pár kilométerre keletre fekvő Dán területileg jóval kisebb, mégis az itt talált óarámi felirat¹³ és a bronzkori városkapu világhírűvé tette az ásatást.¹⁴

jól látható szabad szemmel a tel legtetetéről északra pillantva, beleértve a Bekaa-völgyben futó északra vezető modern utat, valamint az ENSZ-katonák által őrzött átkelőpontot. Annyira stratégiai fontosságú a hely, hogy a tel legtetetén még ma is látható a két géppuskafészek, amelyeket a hatnapos háború idején sebtében rögtönzött oda az izraeli hadsereg. Sajnos maradandó kárt is okozott a modern háború: a terephalom legtetetét annyira összetúrták a bulldozerek, hogy a feltárásról itt valószínűleg végleg le kell mondani.

⁸ Quotation from DEVER: Abel Beth-Ma'acah, 207.

⁹ W. G. Dever (University of Arizona) és Yehuda Dayan (IAA) végzett korai terepbejárásokat a dombon 1973-ban.

¹⁰ A vaskor I. után (i. e. 11–10. sz.) az alsó rész lakatlan maradt.

¹¹ A feltárás az éven (2017) is folyt, Amnon Ben Tor vezetésével az északi részen. Látogatásomkor éppen a Héber Egyetem diákjai adogatták csatárláncban egymásnak vödörben a kiásott földet... Hácór a bronzkorban ennek a térségnek az egyik megapolisza volt a maga méreteivel.

¹² Amnon Ben Tor szóbeli közlése nyomán.

¹³ Vö. EGERESI: A dáni óarámi felirat, 43–60.

¹⁴ Utóbbi a világhírűsége. A feltárás Dánban egyébként nem ért véget, jelenleg is tart.

A telt számos 19. századi felfedező leírta, köztük Victor Guérin, Félix-Marie Abel és Edward Robinson, aki elsőként azonosította a helyet a bibliai Ábel Bét-Maakával. Javaslatát tudományos berkekben elfogadták.¹⁵ Az azonosítás alapját főleg az a két földrajzi lista képezi,¹⁶ amelyeken említik Ábel Bét-Maakát. Az 1Kir 15,20-ban a Ben-Hadad által elfoglalt városokról olvassunk: „...leverte Ijjónt, Dánt, Ábel-Maakát és egész Kinnerótot, Naftáli egész földjével együtt”.¹⁷ I. Ben-Hadad királyt (i. e. 9. sz.) Ászá júdai király csalogatta be, hogy megtámadja az északi királyságot. A Templom és a palota maradék kincseit összeszedve követeket küld Damaszkuszba, és felbérel az arámi királyt az északi országrész, Baasá király ellen. Az arámi uralkodó sikerrel jár, bár később Aháb idején a térség ellenőrzése visszakerül Izraelhez.¹⁸ Hasonló listát találunk a 2Kir 15,29-ben, ahol egy 8. századi idegen betolakodó hódításait sorolja fel a szöveg: „Pekahnak, Izrael királyának idejében tört be Tiglat-Pileszer, Asszíria királya, és elfoglalta Ijjónt, Ábel-Bét-Maakát, Jánóahot, Kedest, Hácórt, Gileádot, Galileát, Naftáli egész földjét...” Legalább ennyire érdekes a 2Sám 20,14skk története, amelyből megtudjuk, hogy a lázadó Seba ben-Bikri északra menekül, s mikor utoléri itt, Ábel Bét-Maakában zárják körül.¹⁹ A 18. vers azért érdekes továbbá az azonosítás szempontjából, mert egy rövidebb formában hivatkoznak a városra: „...hajdanában így szoktak beszélni: Ábélben kérjetelek tanácsot...” A város nevének tehát a Biblia belső tanúbizonysága szerint is volt más, rövidebb elnevezése,²⁰ ezeket is érdemes felsorolnunk. „Maaká” helynévvel találkozunk a Bibliában több helyen: Józs 13,11; 2Sám 10,6; 1Krán 19,7 – ezek pontos azonosítása, illetve kapcsola-

¹⁵ „This Abil may well be regarded, as representing the ancient Abel or Abel Beth Maachah of this region, known to us in Scripture.” – ROBINSON: *Later Biblical Researches in Palestine*, 372.

¹⁶ A posztbiblikus források értelmezésében némi vita van; vö. KAPLAN: *The Identification of Abel-Beth-Maacah and Janoah*, 157–160, valamint kritizálója, KALLAI cikkét: *Bethachon and Abel-Beth-Maacah*, 60–61.

¹⁷ Biblia (Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1991). A továbbiakban szintén ezt a bibliafordítást használom.

¹⁸ JAGERSMA: *Izrael története az ószövetségi korban*, 201–103; DONNER: *Geschichte des Volkes Israel*, 277; AHLSTRÖM: *The History of Ancient Palestine*, 564–565; KARASSZON: *Izrael története*, 107. A fentieknél is részletesebben vö. MAZAR tanulmányát: *Geshur and Maacah*, 22–28, továbbá TADMOR: *The Southern Border of Aram*, 121skk.

¹⁹ Az itt szereplő egyik kifejezés fordítására és értelmezésére egy későbbi tanulmányban szeretnék külön visszatérni.

²⁰ Ne felejtjük el, ekkor még élőnyelv volt a héber, s minden élőnyelvnek van néhány alaptulajdonsága az általános nyelvészet tanítása szerint. Az egyik az, hogy az élőnyelv szeret rövidíteni, például: köszönöm, köszi, kösz; ez alól a hosszú tulajdonnevek használata sem kivétel. Magyar példát említek: Zemlénben Sátoraljaújhely lakosai sem azt mondják többnyire, hogy „sátoraljaújhelyi” vagyok, hanem egyszerűen „újhelyi” vagyok, ugyanígy Sárospatakon az ottani lakosok szintén csak annyit mondanak, hogy „pataki vagyok”.

ta Ábel Bét-Maakával dubiózus. Jelzői formában is találkozunk áttételesen a helynévvel, „maakátiai” többes számú formában. Az, hogy Maaká a térségéhez tartozott már az izraelita honfoglalás előtt, kikövetkeztethető a Num 34 listájából, amely Kánaán határait vázolja fel (különösen 34,11–12). Itt tulajdonképpen a körvonalazott terület nem más, mint a Golán.²¹ De a Gen 22,20–24 is ezt erősíti meg: igaz, itt személyeket sorolnak fel, Náhór utódait, s köztük említik Maakát, de igen valószínű, hogy Náhór és Reúmá négy gyermekének neve mögött valamiféle területiális hagyomány őrződött meg.²² Biblián kívüli források is hivatkoznak a helyre.²³

A hely tényleges feltárása 2013-ban kezdődött,²⁴ a jeruzsálemi Héber Egyetem és az amerikai Azusa Pacific University²⁵ közös szervezésében. A Héber Egyetemet Nava Panitz-Cohen és Naama Yahalom-Mack²⁶ képviseli, az Azusa Pacific Egyetemet Robert Mullins professzor.²⁷ A projekthez kezdetektől társult a Cornell Egyetem. A munka teljes logisztikai háttérét, beleértve a felszerelést, a terep őrzését az IAS²⁸ biztosította. Az ásatást „academic

²¹ Vö. MAZAR: Geshur and Maacah, 16–18.

²² Vö. i. m., 21.

²³ A bronzkori egyiptomi utalásokhoz (átokszövegek i. e. 18. sz., III. Thotmesz városlistái i. e. 15. sz.), az ékírásos forrásokhoz lásd DEVER: Abel Beth-Ma'acah, 211skk. Az el-amarnai levelek közül itt az EA 256-os jelzetű érdemel említést. A tudósok többsége elfogadta Knudtzon transliterációját és fordítását (Die El-Amarna Tafeln, 815skk.), amit Albright éles kritikával bírált 1943-as cikkében: Two Little Understood Amarna Letters, 7–17, kül. 8–9 – tanulmánya végén még saját rajzot is közöl a tévesen értelmezett ékjelekről! Olvasatát (Pihilu) általánosan elfogadták. „Yabilima” (EA 256, 29. sor) azonosítása Ábel/Ábil-lel helyes nyelvészetileg (ugyanígy MAZAR: Geshur and Maacah, 19), de Albright lokalizációja (a Jabbóktól délre) már téves. Újabb kiadásban az amarnai levelek: RAINEY: The El-Amarna Correspondence. Az egyiptomi forrásokhoz vö. MAZAR: Geshur and Maacah, 22. Lásd még TADMOR: The Southern Border of Aram, 114–122.

²⁴ A Héber Egyetem és az Azusa Pacific Egyetem munkatársai 2012-ben egy ún. „in-depth survey”-t végeztek az előző évben.

²⁵ A Magyarországon kevésbé ismert egyetemet eredetileg a 19. sz. végén alapították egyházi iskolaként. Egyházi jellegét a mai napig megőrizte (metodista), emellett a folyamatos növekedés jellemezte. 1981-ben nyerte el az egyetemi rangot, akkor kapta jelenlegi nevét is. Az evanglikai iskola az utóbbi évtizedben egyre inkább nyitott más területekre, diákszámja is 10 000 fölé nőtt, ebbe az oktatáspolitikába illik a közös régészeti program a Héber Egyetemmel. Az Azusa Egyetemet képviselő Robert Mullins maga is mélyen hívő keresztyén tudós.

²⁶ Mindketten az Institute of Archaeology munkatársai, utóbbi hölgy az ókori archeometallurgia szakértője, ezen belül is a Közel-Keleten a réz előállításának és kereskedelmének specialistája. Munkásságával 2018 nyarán nyerte el az Izraeli Tudományos Akadémia elismerését.

²⁷ Mind Panitz-Cohen, mind Mullins korábban többször dolgozott együtt Amihaj Mazar mellett (Bét-Seán, Tel Rehov feltárása), régi összeszokott csapatot alkotnak.

²⁸ Israel Archaeological Society. Egyes feltárásokon a résztvevők sátrakban a terepen alszanak, itt a szomszédos Kefar Szold kibbucban van a szállás nagyon kellemes körülmények között.

advisor” minőségben Amihai Mazar (Prof. emeritus, Hebrew University) és Lawson Younger (Prof. of Old Testament, Semitic Languages and Ancient Near Eastern History, Trinity International University, Divinity School) felügyelik.²⁹

Az eddigi eredmények ismertetése előtt érdemes még két megjegyzést tenni. Az egyik a vezető régészek célja, amelyet expressis verbis meg is fogalmaztak egyik korábbi cikkükben: „A Tel Ábel Bét-Maakában kiásott anyagi kultúra alapján szeretnénk felfedni a Maakára történő bibliai hivatkozások és arámi királyságok közötti lehetséges összefüggést.”³⁰ A kitűzött cél adja a fókuszált korszakokat is, ami a vaskor I. (i. e. 1200–1000) és a vaskor IIA (i. e. 1000–586), hisz ezek az arámi jelenlét érintett időszakai leginkább. Mullins professzor saját bevallása szerint pillanatnyilag azonban több a kérdés, mint az ásatás megkezdése előtt. Hogyan lett egy bronzkori megerősített kánaáni városállamból egy külön specifikus jelzővel (עִיר וְאֵם בִּישְׁרָאֵל; 2Sám 20,18–19) felruházott izraelita város? Mi volt a kapcsolata az arámi szomszédokkal, voltak-e esetleg arámok a városban, tartozott-e valamikor arámi fennhatóság alá? Nyilván benne van ebben az, hogy a terület egy százaléka sincs még feltárva, illetve az, hogy az eddigi leletek teljes és összefüggő kiértékelése még nem történt meg. Azt már csak említem, hogy Libanon és Szíria déli része gyakorlatilag feltáratlan, pedig az összefüggések, a térség, a Bekaa-völgy megértéséhez ez is alapvető lenne. Az biztos, hogy nagyon élénk nemzetközi kapcsolatok és hatások jellemezték a várost mind a bronzkorban, mind a vaskorban.³¹ A másik megjegyzés sem felesleges, úgy vélem. *Érdemes idézni az ásatók felfogását is, ami jól tükrözi a legújabb, minimalista-maximalista vita utáni hozzáállást:*

By definition, Biblical Archaeology seeks to unearth remains that illuminate the Bible (and other ancient Near Eastern texts). The results may corroborate or refute what these texts claim, but the quest is certainly guided by our desire to get closer to the realia of ancient life, be it quotidian or historical. We modern archaeologists pride ourselves in our ability to move beyond simplistic equations of „text and spade” or „pots and people”, however. Our goal is to

²⁹ Szerkesztői megjegyzés: az ásatásokról előkerült egyes leletek az Israel Museumban kerültek kiállításra, a múzeum honlapján találkozhatunk ezekkel.

³⁰ MULLINS–PANITZ–COHEN: Looking for Arameans at Tel Abel Beth Maacah, 28.

³¹ A türoszi pithoszok nagy száma mellett arámi edények is kerültek elő, bár ezek némelyikének a tipologizálása vitatott, megemlítendő továbbá a filiszteus monokróm és bikróm kerámia is, ami egyértelműen mutatja a filiszteus hatást is. A 2018-as ásatáson jelen sorok szerzője egy apró, nagyon finom minőségű, tűzpiros színű cserépdarabot is talált, amely ciprusi eredetű! (Bár szakmai körökben itt is akad vita: az i. e. 9. vagy 8. században jelenik meg a térségben? A távoli kulturális hatásokra azonban így is egyértelmű bizonyíték.)

ask more complex questions about the past, even if it means living with the uncertainty of ambivalent answers.³²

Ez értékelhető egyfajta neokonzervatív álláspontnak is, de éppúgy felfogható egy merészebb, újszerű álláspontnak is. Marad a „bibliai régészet” kifejezés használata, de annak korábbi képét – egyik kézben a Bibliával, másik kézben az ásóval kutatni – átírják. A korábbi viták, iskolák közötti pengeváltás hatása nyilvánvaló a sorok mögött.

A részletesebb elemzés előtt hasznos térképen is bemutatni a területet és annak az ásatás által vizsgált részeit.³³ A légi felvétel még az 1945-ös állapotot mutatja, amikor létezett a dombon az arab falu (Abil el-Qameh). A nagybetűk jelölik a modern ásatási területeket.

A fenti, északi részen („B” jelzettel), a középső „A” részen, valamint a déli „O” részen folyt feltárás 2017-ben. Látható az „A” melletti résznél két út.



A jobb oldali (keleti) a domb aljában fut, míg a bal oldali a kaptató, amely az alsó dombot összeköti a felső északi résszel. Előbbit³⁴ ma is használják a tellel szemközti (délen) Kibbuc Gileádi munkásai, valamint a környező mezőgazdasági telepek dolgozói.³⁵ Az alábbiakban minden rész eredményeit ismertetem, azokét is, ahol az éven nem folyt munka („K” és „F”).³⁶ Az ötödik, idei feltérési szezonban kísérlet történt egy új rész megnyitására a felső és alsó domb közötti nyereg közepén („M”), azonban a munkaerő létszámát megítélve azt bezárták az első hét után. Jelenleg visszaföldelték, hogy a kincsvadászok ne bolygassák a területet. Az érdeklődés oka az volt, hogy itt sejtik a feltárók

³² Vö. 26. lábjegyzet.

³³ R. Mullins engedélyével használt felvétel (eredetileg az izraeli légierő készítette).

³⁴ Kialakítottak napjainkban egy ebből leágazó utat is, amely a domb oldalán ezzel párhuzamos, majd az „A” területet megkerülve meredeken felvisz a domb felső részébe. Ez utóbbi útvonal mezőgazdasági célokra nem használható.

³⁵ Az európai látogatóknak elsősorban bizony félelmetes látványt nyújtanak, ahogy száguldanak nyitott kis traktorokon, napszemüvegben és símaszkban.

³⁶ Vö. PANITZ-COHEN-MULLINS-BONFIL: Second Preliminary Report of the Excavations, 35–59. A második és harmadik szezonhoz lásd: <http://www.abel-beth-maacah.org/index.php/2014-excavation-report-area-a>. PANITZ-COHEN-MULLINS-BONFIL: 2013 Northern Exposure, 27–42.

az alsóváros és felsőváros közötti kapurendszert, ahol feliratos anyagra is nagyobb esély van. A 2018-as évben csak a „B” és „A” szektorban folyt feltárás. A 2018-as év eredményei részben azonban még publikálatlanok, ezért azok nem tekinthetők hivatalosnak, ill. azokat csak olyan mélységig ismertetem, ami a publikálás etikai határát nem lépik át. Emiatt kérem a kedves olvasó megértését.

A „B” jelzetű terület

A terület feltárását 2015-ben kezdték meg, a supervisor: Ariel Shatil (Hebrew University, Jeruzsálem).

1. Hellenisztikus kor, perzsa kor, vaskor I. és II. A római kori réteg alatt egy masszív, jól megépített kőépületet tártak fel a perzsa és kora hellenisztikus korból. Alatta a vaskorból (vaskor I.) származó építészeti maradványok, valamint számos gödör bukkant fel. A padlón otthagytak eszközök és a pusztítás nyomai maradtak fenn. Keresztbe szeli kelet–nyugati irányban egy kőfal, amelyet részben elfedett a már említett perzsa kori építmény. Itt bukkant fel két vaskor II.-ből (IA IIB) származó nagy siló is. Ezekben vaskor II.-beli edényeket találtak, beleértve kézzel csiszolt edényeket, ún. vörös csúsztatott („red slipped”) edényeket, valamint egy föníciai stílusú fejet, amely egy szobor maradványa.

2. Időben visszafelé haladva a „B” terület bronzkori leletei. A vaskori réteg alatt egy nagy, többnyire kavicsos rétegekből álló sáncot tártak fel. Ebbe a sáncba vágtak egy sírvermet, amelyet a középső bronzkorra datálnak (MB IIC), ebben egy hükszosz szkarabeuszt találtak. Ez a sánc mutatja, hogy a domb felső részén erődítési munkákat végeztek. A 2017-es ásatások jelentősen pontosították a területről eddig megtudott ismereteket. Kiderült, hogy a vaskor II.-re datált nagy fal mellett párhuzamosan egy másik fal is halad,³⁷ a kettő között két összekötő fal képez három kamrát összességében, egyfajta „kazamata-falrendszert” alkotva. A vaskorban az ilyen kamrás falak erődítési munkákkal kapcsolatosak (lásd például a szomszédos Dánban), ami általában az adminisztratív területet is kijelöli. Az egyik lehetőség, amire gondolhatunk, hogy ez egy vaskor II. korból származó megerősített citadella része. A kazamatás szerkezet másik értelmezési lehetősége, hogy egyszerűen valamilyen nagy épületet, életteret lássunk a szerkezetben, hiszen három tűzhely is előkerült ebből a rétegből. A kérdés még eldöntetlen. Hasonló kazamatás szerkezetet ugyanebből a korszakból a közeli Hácórban is találtak (area B). A kazamatahelyiségekből származó edények segítenek majd a „finomhango-

³⁷ Publikálás előtti anyagról lévén szó, fotót az ideai eredményekről nem közölhetünk, de már nyilvános a drónfelvétel (júniusi állapot, vagyis a szezon eleje!), amely részben szemlélteti az itt leírtakat, vö. <https://www.youtube.com/watch?v=On3jp8CfuNE>.

lásban”, hogy ez a szerkezet a monarchia idejéből származik-e (i. e. 10. sz.) vagy későbbi (i. e. 9–8. sz.). Az épület/erődítmény folytatódik délre és nyugatra.

Az alsó déli kamrából került elő egy újabb szakállas emberfej. A gondosan kidolgozott fej 5,5×5 cm, sajnos a szobor többi részét nem találták meg 2018 nyarán, pedig tűvé tették a lelet megtalálási helyének környékét. Az egyiptomi hatást mutató fej koronát visel, a nyomokban megmaradt sárga szín egyértelműen jelzi, hogy aranykoronát visel az ábrázolt személy. Az arcvonásokból pedig nagyon valószínű, hogy egy sémi uralkodót örökölt meg az ókori művész. A felszín enyhén világoszöld, köszönhetően a kvarcpasztahoz adott réznek. Hasonlónak mondható ábrázolások ismertek Dánból és Yoqneamból, de ilyen precíz alkotás eddig nem került elő, így párhuzamokról nem beszélhetünk. Ahirám szarkofágjának ábrázolása (Büblusz) talán még a legközelebbi analógia az értelmezéshez. A technikai analízis, az in-depth ikonográfiai elemzés és a contextus tanulmányozása jelenleg tart, a részletes vizsgálat eredménye hamarosan megjelenik.

Ugyanebben a kamrában bukkantak a vasművességre utaló kohászati nyomokra, beleértve egy teljes fúvókát (ami a kemence agyagból készült rész volt). Ez is igen jelentős, mert a kezdetleges kohó azt bizonyítja, hogy az izraeliták jóval korábban kezdték a vasmegmunkálást, mint azt eddig gondolták (már ha elfogadjuk a település lakosságának izraelita etnikumát természetesen).³⁸

A legnyugatibb kamrában egy kivételesen szép festett filiszteus tárolóedény darabjait találták meg, ami valószínűleg az i. e. 9. századra datálható. A bikróm festett minta teljesen egyedi. A rendkívül magas színvonalú edény azt sugallja, hogy a közeli tengerparti városok egyikéből importálhatták Ábel Bét-Maakába.³⁹

A jövőbeli tervek alapján nyugati és déli irányban szeretnék folytatni a feljárást, hogy jobban megértsék a szerkezet jellegét.

2. Az „A” jelzetű terület

A tel keleti peremének közepén található az „A” jelzetű terület. Számos ok miatt esett a választás erre a helyre. Egyrészt a 2012-es in-depth survey terepbejáráskor vaskori leleteket találtak a felszín alatt, valamint falak és padlómaradványok voltak szabad szemmel láthatóak, illetve az ottomán korszak

³⁸ A modern kor utolérte a régészetet is: rövid beszámolót láthat erről az olvasó Naama Yahalom-Macktól a YouTube-on (<https://www.youtube.com/watch?v=LgRR7ulDpSc>). Egyébként több kitűnő drónfelvétel is megtekinthető ugyanezen a videomegosztó portálon „Abel Beth-Maacah” címszó alatt.

³⁹ A teltől mindössze 35 kilométerre van a libanoni tengerpart.

alatt háborítatlan volt a terület. A terepszakaszt 2014 óta ássák folyamatosan, s a folyamatos eredmények tükrében folytatódik a munka jövőre is.

Az „A” jelzetű terület jelen feltárt formájában egy kelet–nyugati irányban elnyúló több részből álló épületkomplexumot sejtet. Ezen belül négy vaskori réteget különítenek el jelenleg az ásatók. A terület supervisorja Frederika Loew, a déli részen található kisebb rész „square supervisor”-a dr. Lawson Stone professzor, az Ashbury Teológiai Szeminárium egyik ösztöveztséges professzora.

Az „A” terület „alsóvárosnak” titulált déli részén tárták fel az A4-es sztrátumot az i. e. 12. századból. Ezen a részen a (legalsó, vagyis legrégebbi) A4 rétegben egy vallási tevékenységre használt („cult room”) helyiséget találtak, ennek pusztítás nyomait mutató felszínére építették az A3 réteget.

Ettől északra, kelet–nyugati irányban két hosszú kőfal fut párhuzamosan (A2 sztrátum, i. e. 11. sz. vége). Ennek északi részén található a 4. számú szelvény, ahol szintén találtak egy kultusz célra használt helyiséget, a 2017-es szezonban messze a legtöbb lelet innen került elő.



14 vödör edénytöredék az „A” terület északi kultuszhelyiségéből –
egynapi munka eredménye

A szelvény több érdekességet tartogatott. Az északnyugati sarokból gyönyörű óriási pithoszok (pythoi) kerültek elő.



Hullámmintás türoszi pithoszok⁴⁰

A feltárt pithoszok mellett egymásra tett köveket találtunk keleti irányban, a felső kő kettérepedve került elő. Alatta, körülötte elszenesedett gabonamaradványok. Ettől keletre egy újabb pithosz került elő, ettől keletre pedig 184 cm hosszúságú nagyobb méretű követ találtunk. Valószínűleg egy maccébáról van szó, ami elborult. Az alatta összetört edénymaradványok ezt teszik valószínűvé. Kezdetben felmerült a supervisor, Carroll Kobs részéről, hogy sztéléről van szó, de a kidolgozatlanságból lehetett gyanítani, hogy ez a teória téves. Végül a 2017-es szezon legutolsó napján a kíváncsiságtól hajtva egy autószerelésnél használt emelő segítségével megemelték a követ annyira, hogy alánézhessenek, és a feliratról végleg lemondjanak.

⁴⁰ Az alsót e sorok írója ásta ki.

Az először említett pithoszoktól délre félkör alakban vaskori meszes vakolatot találtunk, a járófal tövében pedig egy szép, bazaltból készült mozsarat. A mozsár tövében keleti irányban egy illatáldozati oltárt találtunk, ami végleg eldöntötte a kérdést, hogy ez egy „cultic room”.



Tel Ábel Bét-Maaká, „A” terület, vaskor IB, „the cultic room” (2017 júliusában)



Az illatáldozati oltár *in situ*

A 2018-as feltárás során sikerült letisztítani a helyiség padlójáig a szelvényt, ami összefüggő hamuréteggel jelezte, hogy leégett minden, ami itt volt. Közben előkerült még több edény, valamint a déli fal tövében egy vályogpadka maradványa. A 2018-as szezonban is tartogatott meglepetést a „cultic room”: a pithoszok és a vaskori meszes vakolat által körülhatárolt járófal sarkának az elbontásával felszínre került egy eddig ismeretlen építmény. Az építmény körül némi tér kihagyásával kicsiny fal, az építményhez kapcsolódó falon pedig kemény vakolat. Az installáció közepén található kialakítva egy modern mosogatóhoz hasonló kivakolt meder, amelyet kettéválaszt egy mintegy 10 cm magas fal.⁴¹ Funkciójáról találgatások folynak. A következő szezonra kitűzött cél a szelvény további feltárása északi irányban, hogy az installációról többet tudjunk meg.



Az edények, az illatáldozati oltár, a meszes vakolat eltávolítása után
a „cultic room” – szemben, a sarokban látható a szenzációnak számító építmény

Feltétlenül megemlítenéd a kultuszhelyiséghez csatlakozó szobában talált astragalos. Az edényben és körülötte összesen 420 darab csigolyacsont volt, ezeket 2018 augusztusában Ariel Shatil szortírozta. Volt köztük birka-, kecske-, szarvascsont, sertéscsont nem. Az astragali funkciójáról általános vita folyik: egyesek szerint egyszerűen egy ókori társasjáték darabjai, mások szerint divinációra használt eszközről van szó. A kultikus környezet az utóbbit sejteti.

⁴¹ A helyszínen dolgozók el is nevezték némi humorral „kosher kitchen”-nek.



Az „A” területen talált astragali

Az „F” jelzetű terület

A területen 2016-ban ástak összesen 11 napig, azzal a céllal, hogy azonosítsák a pontos helyet, amely alapján datálni lehetne azt a nagy kőszerkezetet, amelyet MB II erődítménynek sejtettek. E célból a kőfalhoz csatlakozó két területen végeztek próbaásást (R/5 és Q/5-ös szelvények). A másodlagos cél az S/5-ös szelvény vaskor I. épülete keleti folytatásának feltárása volt. A supervisor Dean Rancourt volt, egy hétig fizetett munkásokkal dolgoztak, majd Lisa Marisóval, Katie Hartlanddel még 6 napig.

Az „F” jelzetű területen egy masszív építmény került elő, amely torony lehetett, építését a középső bronzkorra (MB II) datálják. Későbbi építmények kerültek mellé a bronzkor végén és a vaskor I.-ben. Az egyik ilyen vaskori fal (No. 2360) tövében (locus 2302) találtak egy szépen faragott ún. *mnḥpr^c* szkarabeuszt (Reg. No. 23019).⁴² A műtárgy tipológiája és megmunkálása alapján II. Ramszesz uralma alatt készülhetett. A felfedezés nyomán feltételezhető esetleg, hogy a XIX. dinasztia idején valamilyen befolyása volt Egyiptomnak a térségben. A kádesi ütközet és Hácór pusztulása után valamikor az i. e. 13. században geopolitikai egyensúly alakult ki, és Felső-Galilea, illetve a Jordán-völgy északi része ütközőzónává vált, s inkább gazdasági, semmint katonai szerepet töltött be. Az egyiptomi uralom délebbre direkt módon nyilvánult meg (pl. Bét-Seán), itt északon ez valószínűleg másképp öltött testet.

⁴² Részletesebb ismertetéséhez lásd DAVID–MULLINS–PANITZ–COHEN: A *Mnḥpr^c* Scarab, 1–13.

Ugyanitt találták meg korsóban azt az ezüstleletet, amely az egyik legkorábbi, Izraelben talált kincslelet. A korróziótól egybeállt tömböt Miriam Lavi tisztította meg, és szeparálta a Héber Egyetem Régészeti Intézetének laboratóriumában. Mi a jelentősége a 12 darab ékszerből és egy öntvényből álló leletnek? Kulturális szempontból a tárolóedénynek használt korsó helyi kánaáni imitációja egy sajátos importált ciprusi edénynek (ún. bilbil). Kronológiai szempontból ez az egyik legkorábbi, Kánaánban talált kincslelet, amely a bronzkor végére datálható (i. e. 13. sz. vége). A régészeti kontextus: a padló közepére állított ép korsó, pusztítás nyomai nincsenek a környezetben, vagyis inkább szokásos elhelyezésre, tárolásra kell gondolnunk, nem valamilyen váratlan támadásra vagy katasztrófára. A tulajdonos valószínűleg tervezte, hogy visszatér érte, de ismeretlen ok miatt ez nem történt meg. Az ékszerek stílusa jól ismert a késő bronzkori leletekből, példa erre Tell el-Ajjul, azonban az összes ismert példa anyaga arany és nem ezüst. Szinte teljesen azonos alakú fülbevalók készítésére használt öntőforma előkerült a közeli Hácórban, szintén késő bronzkori kontextusban. A szokásos spekulatív kérdéseken túl⁴³ technikai kérdések is felmerülnek: honnan származik az ezüst? A nyersanyagot importálták vagy az ékszereket? Naama Yahalom-Mack személyesen végezte el a kémiai és az izotópos vizsgálatot,⁴⁴ amely rámutatott, hogy meglehetősen nagy tisztaságú az ezüst, kis mennyiségű rézzel (2%), valamint nyomokban ólmot, bizmutot és aranyat is tartalmazott. Az öntvény nem tartalmazott sem ólmot, sem bizmutot. Különösen jelentős a viszonylagosan alacsony réztartalom, mivel a Bét-Seánban, Megiddóban és Tell Keisanban talált kincsek (i. e. 12–11. sz.) tulajdonképpen réz és ezüst keveréke. Több kérdés megválaszolatlan egyelőre.

Az „O” jelzetű terület

Az alsó domb nyugati végében fekvő „O” jelzetű területet Elizabeth Bloch Smith (Princeton Theological Seminary) és Leann Pace (Wake Forest University) felügyeletével tárták fel 2017-ben. A kijelölt rész feltárása 2014-ben kezdődött, és egy fejtörést okozó anomália elé állította a régészeket: szinte rögtön a termőföld szintje alatt egy szépen megépített szerkezet, valószínűleg egy lakóépület bukkant elő. A helyiségekből előkerült edények két teljesen eltérő korszak kavardását mutatják: a középső bronzkor egyik szakasza

⁴³ Vajon gazdagságot jelez a lelet, gazdag tulajdonosra utal, vagy egy középosztálybeli Ábel Bét-Maaká-i is birtokolhatott ilyet? Lehetett egy nő hozománya? Család félretett vagyona vagy egy művész elrejtett készlete, amely további megmunkálásra várt?

⁴⁴ A megtisztításról és a végeredményről a feltárás honlapján láthatunk képeket: <http://www.abel-beth-maacah.org/index.php/2014-excavation-report-area-a>. Vö. PANITZ-COHEN–MULLINS–YAHALOM-MACK ET AL.: A Silver Lining, 21–22.

(MB IIB, ca. i. e. 16. sz.) és a vaskor IIA (i. e. 10–9. sz.) korszakait. A leletek a talált mélység alapján a középső bronzkori datálásba illeszkedtek, azonban az itt talált idős férfitől származó csontok C14-es vizsgálata a vaskor II. datálást erősítette meg. Esetleg egy temetkezés vághatott bele a korábbi épületbe? Az itt talált sírgödörszerű „pit” ebbe az irányba mutat. Válasz egyelőre még nem született, a későbbi feltárástól várják az enigma megfejtését. A feltárt épület történetének vélhetően két szakasza volt, s ezek közül az északi résznek ön-magában is két önálló keletkezési szakasza. Mindkettő a MB IIA korszakba sorolt. A nyitott udvaron a MB IIA korszakra jellemző tárolóedények kerültek elő.

Olykor apró tárgyak is szerfölött érdekesek lehetnek. A 2014-es ásatási szezonban az „O” jelzetű területről előkerült egy kőből készült pecsét. A középső bronzkor IIB épület falát takaró földrétegből került elő, valószínűleg a vaskor IIA időszakra kell datálni.⁴⁵ Bár ellenőrzött körülmények közt találták és minden kétséget kizáróan autentikus,⁴⁶ mégsem sorolhatjuk az *in situ* kategóriába, ugyanis már a vödörbe felszedett földben vették észre, nem közvetlenül az ásás közben.⁴⁷ A pecsét vésetén figurális ábrázolás látható: egy középső alak felemeli mindkét kezét, két oldalról egy-egy alak a könyökénél támasztja (?), érinti a központi figura könyökét. A tárgyat publikáló kutatók szerint a pecsétlenyomat egy táncjelenetet ábrázol, egészen pontosan egy körtáncot.⁴⁸ Az alábbiakban bemutatjuk a pecsét felnagyított fotóját, illetve fotóit, valamint a lenyomatról készült fotót és rajzokat.⁴⁹

A feltételezett táncjelenet értelmezésével kapcsolatban számos kérdés, illetve probléma adódik, amit máshol e sorok írója részletesen kifejtett, megfogalmazva egy új értelmezést is.⁵⁰ A régi interpretáció mellett haladva sok kérdés merül fel. A „táncjelenet”-értelmezés még további pontosításra szorul, s itt maguk a tudósok sem képviselnek egységes álláspontot. Rituális táncról van szó (felemelt kéz), amely valamiféle termékenységi szertartáshoz kapcsolódik? Győzelmi tánc? Gyász kifejezése? Isteni védelem kérése?

⁴⁵ PANITZ-COHEN–MULLINS: Sealed with a Dance, 310.

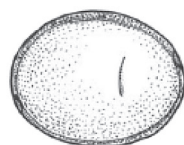
⁴⁶ Ez talán nem felesleges megjegyzés a Jakab-osszáríumhoz vagy az ún. Jehóás-felirathoz kötődő skandalum után. Vö. MILLARD: Hebrew Seals, Stamps, and Statistics, 183skk. A hamisítási botrányokról több helyen írtam magam is. Ennek fontos következménye, hogy megszigorodott a laboratóriumi protokoll. Napjainkban (2017 nyara) újabb szigorításnak lehetünk tanúi, ami az izraeli régészeti tárgyak legális kereskedelmére vonatkozik. (A folyamatot négy, régiségkereskedelemmel foglalkozó palesztin család lebukása generálta.)

⁴⁷ Nava Panitz-Cohen szóbeli közlése nyomán.

⁴⁸ PANITZ-COHEN–MULLINS: Sealed with a Dance, 307–321.

⁴⁹ Robert A. Mullins engedélyével.

⁵⁰ EGERESI: The Abel Beth Maacah Stone Steal, 333–341.



0 1 cm



Legalább négyféle magyarázat szóba jöhet a kutatók szerint.⁵¹ A háttér tehát közelebbről nem határozható meg. Arra is felhívom a figyelmet, hogy az általam megvizsgált több száz, vaskor II.-ből származó pecséttel összehasonlítva teljesen rendhagyó ennek a pecsétnek az aszimmetrikus ábrázolása. A vaskor II. pecsétjeit ugyanis a kiegyensúlyozott szimmetrikus ábrázolások jellemzik, az ebből a korból származó pecséteknek ez határozottan karakterisztikuma (lásd példának a napkorongot tartó két- vagy négyszárnyú bogár népszerű motívumát vagy a szintén gyakori rozettaábrázolásokat).⁵² A szimmetria a kor kedvelt és kizárólagosnak tűnő „divatja” volt a vaskor II. művészei közt. Miért vésett volna ennyire eltérő figurákat egy pecsétre egy művész olyan korban, amikor mindenki a szimmetrikus mintákat kedvelte és alkalmazta? Továbbá mi a funkciója egy olyan pecsétnek, amelyen táncjelenet van? A kérdéseket még lehetne folytatni, az értelmezés még lezáratlan, jó lenne több ilyen vagy hasonló pecsétlenyomatot kiásni.

A térség vezető hatalma egyértelműen Hácór városállama volt. Hácór mint megalopolisz olyan fontos volt, hogy volt idő, amikor az asszírok két nagykövetet is delegáltak a városba: egyet a politikai, egyet a gazdasági ügyek intézésére. A város az i. e. 13. században azonban elpusztult, s Ábel Bét-Maaká igazi felemelkedése ekkor kezdődhetett a Hula-völgy északi részének központjaként. A jelenlegi interpretáció szerint⁵³ a városlakók elsődlegesen helyi kánaániak lehettek, akikhez talán csatlakoztak menekültek Hácórból és máshonnan, beleértve azokat, akiket később izraelitáknak vagy arámoknak nevezünk. A vaskor IIA szakaszában az arám királyságok és Izrael vív küzdelmet, hogy ellenőrizze a térséget. A populáció pontos azonosítása még nem történt meg. Nem zárható ki, hogy arámi fennhatóság alatt is volt a város, talán az 1Krn 19,6-ban említett „Arám-Maaká” kis királyság fővárosa is lehetett, de ezt jelenleg nem lehet bizonyítani.⁵⁴ Az izraelita identitás kérdésben annyit lehet mondani, hogy az Ábel Bét-Maakából eddig megismert anyagi kultúra (edények, építészet) a Hácór X–VIII. réteghez, valamint a Megiddó VA–IVB réteghez hasonlíthatóak, ami azt a kérdést veti fel, hogy vajon ellenőrizte-e az izraelita királyság a Hula-völgy felső részét, s ha igen, akkor mikor?⁵⁵ Noha

⁵¹ PANITZ-COHEN–MULLINS: Sealed with a Dance, 314.

⁵² Vö. például LUBETSKI (szerk.): New Seals and Inscriptions, 11, 13, 15 stb.

⁵³ Az alábbiakhoz lásd részletesebben YAHALOM-MACK–NAVA-PANITZ–MULLINS: From a Fortified Canaanite City-State, 155.

⁵⁴ Vö. NA’AMAN: The Kingdom of Geshur, 94–95. A „Gesur-Maaká” politikai entitás értelmezési lehetőségeihez lásd PANITZ-COHEN–MULLINS: Aram-Maakah?, 139–168.

⁵⁵ Yadin és Amnon Ben Tor szerint Hácór végig izraelita város volt a vaskor IIA-ban, ugyanakkor mások, élükön Finkelsteinnel, azt tanítják, hogy az i. e. 9. században az arámok átvették az irányítást a térségben, s csak II. Jeroboám idején sikerült azt visszaszerezni. Az értelmezés Dán esetében is dubiózus.

eddig jóval több kérdés merült fel, mint válasz, a sok homályos pont ellenére is világos, hogy Ábel Bét-Maaká feltárása nagyon nagyban hozzájárulhat a térség történelmének, kulturális és politikai viszonyainak megértéséhez.

Felhasznált irodalom

- ♦ AHLSTRÖM, G. W.: *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- ♦ DAVID, A.–MULLINS, R.–PANITZ-COHEN, N.: A Mnḥpr^c Scarab from Tel Abel Beth Maacah, in *JAES* vol. 9. (July 2016), 1–13.
- ♦ DEVER, W. G.: Abel Beth-Ma'acah: Northern Gateway of Ancient Israel, in GERATY, L. T.–HERR, L. G. (eds.): *The Archaeology of Jordan and Other Studies. Presented to Siegfried H. Horn*, Berrien Springs, MI, 1986.
- ♦ DONNER, H.: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* 2 (ATD 4/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
- ♦ EGERESI L. S.: A dáni óarám felirat, in „Fölbuzog szívem szép beszédre”. *Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, Ráday Nyomda, 1997, 43–60.
- ♦ EGERESI L. S.: The Abel Beth Maacah Stone Steal – A New Interpretation, in VEREBICS, P.–MÓRICZ, N.–KÖSZEGHY, M.: *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien* (ABIG 56), Lipcse, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 333–341.
- ♦ JAGERSMA, H.: *Izrael története az ószövetségi korban*, vol. 1., Budapest, 1991.
- ♦ KALLAI, Z.: Bethachon and Abel-Beth-Maacah, in *IEJ* 29,1 (1979), 60–61.
- ♦ KAPLAN, J.: The Identification of Abel-Beth-Maacah and Janoah, in *IEJ* 28,3 (1978), 157–160.
- ♦ KARASSZON I.: *Izrael története*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.
- ♦ LUBETSKI, M. (szerk.): *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform* (HBM 7), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2007.
- ♦ MAZAR, B.: Geshur and Maacah, in *JBL* 80,1 (1961), 22–28.
- ♦ MULLINS, R.–PANITZ-COHEN, N.: Looking for Arameans at Tel Abel Beth Maacah, in *BAR* January/February, 2015.
- ♦ NADAV, N.: The Kingdom of Geshur in History and Memory, in *SJOT* 26:1 (2012), 88–101.
- ♦ PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R. A.–BONFIL, R.: 2013 Northern Exposure: Launching Excavations at Tell Abil el-Qameh (Abel Beth Maacah), in *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* vol. 31, 27–42.

- ♦ PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R. A.–BONFIL, R.: Second Preliminary Report of the Excavations at Tell Abil el Qameh (Abel Beth Maacah), in *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* vol. 33 (2015), 35–59.
- ♦ PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R.–YAHALOM-MACK, N.–LAVI, M.: A Silver Lining at Abel Beth Maacah, in *BAR* July/August 2016, 21–22.
- ♦ PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R.: „Sealed with a Dance: An Iron Age IIA Seal from Tel Abel Beth Maacah”, in GANOR, S.–KREIMERMANN, I.–STREIT, K.–MUMCUOGLU, M. (eds.): *From Shaʿar Hagolan to Shaaraim. Essays in Honor of prof. Yosef Garfinkel*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2016, 307–321.
- ♦ PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R. A.: Aram-Maacah? Arameans and Israelites on the Border, in SERGI, O.–OEMING, M.–DE HULSTER, I. J. (eds.): *In Search for Aram and Israel. Politics, Culture, Identity* (ORA 20), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 139–168.
- ♦ RAINEY, A. F.: *The El-Amarna Correspondence*, HdO, Brill, 2015.
- ♦ ROBINSON, E.: *Later Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1856.
- ♦ SERGI, O.–OEMING, M.–DE HULSTER, I. J. (eds.): *In Search for Aram and Israel. Politics, Culture, Identity* (ORA 20), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 139–168.
- ♦ TADMOR, H.: The Southern Border of Aram, in *IEJ* 12,2 (1962)
- ♦ YAHALOM-MACK, N.–PANITZ-COHEN, N.–MULLINS, R.: From a Fortified Canaanite City-State to “a City and a Mother” in Israel – Five Seasons of Excavation at Tel Abel Beth Maacah, in *NEA* 81.2 (2018).

Confessio generalis

Reformált atyáink szertartása verses (strofikus) és prózai *közgyónatot* is felölelt. Mondjuk ezeket atyáinkénak, nem a mienknek, mert gyülekezeteink és lelkészeink többsége ezektől elszokott. Sokaknak teljesen ismeretlenek, mintha nem lettek volna századokig református szertartásunk mellőzhetetlen alkotói.¹

„Örök, mindenható, felséges Úristen, én szegény erőtelen bűnös ember, válást tészek te szent Felségednek előtte...”² kezdetű prózai *közgyónatunk* megvolt a Ravasz László-féle *rendtartásban* mint szabadon választható, hagyományos „*Bűnbánó imádság*”. Nem tűnt el teljesen. Hagyományörző gyülekezetek ismerik, tudják, várják ma is. Nem pártoltak át az újabb rendtartáshoz, amely ezt az imádságot már kiküszöbölte. Más gond, a hagyományos alkotórészek mellőzésénél súlyosabb, hogy manapság elég sok helyen keverék és rögtönzött a szertartás menete.

Közgyónatunk énekelt változata fölött értelmező címfeliratot olvasunk Huszár Gál mindkét énekeskönyvében. Előbb ezt (1560/1561)³: *Bűneinkről való közönséges vallástétel az Úr Istennek előtte a keresztyén gyülekezetben*.

Ugyanígy szerepel a Váradi énekeskönyvben (1566).⁴ Majd a Komjáti graduál (1574)⁵ megtoldotta a titulust a liturgikus hely és úzus közlésével: *Bűneinkről való közönséges vallástétel az Úr Istennek előtte, a keresztyéni gyülekezetben, melyet akármikor is éneklünk, de főképpen akkor szoktunk mondani, mikor az Úrnak Szent Vacsoráját kiszolgáltattjuk*. Ugyanígy áll a Detrekői énekeskönyvben (1582).⁶

¹ Kiadatlan tanulmányom, amelyre itteni áttekintésem támaszkodik, további adalékul kéziratossá változatokat is felölel. Közöttük van két 17. századi, Csallóközben másolt változat. Tervezett megjelentetésük lábjegyzetben közli a nyomtatott alaktól való eltéréseket. A nagyobb összefüggések áttekintéséhez szükséges a kéziratokból hiányzó elemek összegzése és elemzése.

² Forrást, szerzőt sehol nem jelöl. Ezek részben megtalálhatók az 1927-es *Agendában*, nem mindenütt hibátlanul, vö. továbbá MAKKAJ (szerk.): A mi istentiszteletünk, 88–89.

³ RMNY 160; hasonmás kiadása Borsa Gedeon tanulmányával, Budapest, 1983, BHA XII.

⁴ RMNY 222; hasonmás kiadása Schulek Tibor tanulmányával, Budapest, 1975, BHA IX.

⁵ RMNY 353; hasonmás kiadása H. Hubert Gabriella tanulmányával, Budapest, 1986, BHA XIII.

⁶ RMNY 513; hasonmás kiadása Kovács Sándor Iván tanulmányával, Budapest, 1964, BHA VI.

Hangozott énekelve is a *közgyónat*, *bűnvallás* a hazai reformáció első két századában. De egyértelmű ebből a két 16. századi feliratból az is, hogy állandó és elhagyhatatlan elemként (*ordinarium*) nem tartozott bele mindenütt és mindenkor a szertartásba. Elterjedt szokás a 19. századi romantikus elképzelés nyomán kálvininak és strasbourginak nevezni a 20–21. században a mi ősinek és hagyományosnak tekintett református istentiszteletünket, amely valójában sokkal inkább 19. századi, mint reformáció korabeli. Ennek egyik bizonyossága, hogy mindmáig nem tartozik bele a bűnvallás kálvini módja, de más módja sem elhagyhatatlanul ünnepi és vasárnapi istentiszteletünkbe. A Kálvin nyomán megalkotott bűnvallás változata nem került bele az 1930-as *rendtartásunkba*, csak ennek erdélyi változatába (1929).⁷ Ott azóta ez a *bűnvalló imádság és vallástétel kötött formájú*. A gyülekezet fennhangon mondja. Magyarországon elmaradt hivatalos elfogadása és engedélyezése, azóta sem terjedt el. Ugyancsak nem kapott helyet énekelve vagy felolvasva a mi egyik *rendtartásunkban* sem a *Dekalogus*, a kálvini liturgia másik igen jellemző pillére. Ezt kereken kimondja Ravasz László az 1927-es *Ágendában*.⁸ Ez sem változott semmit 1985-ben és 1998-ban, tehát napjaink hivatalosan elfogadott református *rendtartásaiban*; de a már több mint egy évtizede elkezdődött liturgikus munkálatokban sem, pedig egyszer a rekonstruált strasbourgi liturgia óvatos próbája is megtörtént.

Alább párhuzamosan, az egymásnak megfelelő szövegrészeket egymás mellé rendezve olvasható a *közgyónat* verses változatának legkorábbi nyomtatott formája 1560-ból, meg az egyik prózai református főváltozat legkorábbi nyomtatott formája 1621-ből. Az utóbbi él tovább napjainkig. Jegyzetben ott vannak hozzá a Ravasz-féle *Istentiszteleti rendtartás* (1929) módosításai.⁹ Ezeket alig némi eltéréssel átvették a szerkesztők Révész Bálinttól (1853, ²1889) a 20. század szertartási reformja folyamatában.¹⁰ Azaz nem első (vagy legalább 17. századi) kiadásból közölte ezt az imádságot egyik kiadvány sem. Révész Bálint is vagy későbbi kiadásból vette (Milotai Nyilas István *Ágendájának* rövidített kiadása 1755-ben jelent meg utoljára), de lehet, hogy kéziratos hagyományból ismerte. Forrásjelölést egyik kiadvány sem tartalmaz, mai *rendtartásaink* egyike sem. Dallami adatokkal és kérdésekkel kiegészítve látható tehát itt a megverselt változat. Minta látható a prózai változat *recitálásához* is, mert bár ezt fél évszázada teológiai vitában felemlgették, de ennek

⁷ MAKKAI (szerk.): A mi istentiszteletünk.

⁸ „A tízparancsolat liturgiánkban sehol nem fordul ugyan elő...” Ágenda, A Magyar Református Egyház liturgiás könyve, 87.

⁹ RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás.

¹⁰ RÉVÉSZ: Egyházzsertartási beszédek. Hozzájárulását, közvetítő szerepét és vélekedését fontosabb részleteiben kifejtettem, vö. FEKETE: Hálaadó úrvacsorai imádságok.

azóta sem tapasztalható a folytatása kutatásban, teológiai szakirodalomban vagy éppen a lelkésznevelésben.

Énekelt bűnvallásunk – és kutatásának története

Bucsay Mihály (1912–1988) egyháztörténész-professzor reformátoraink úrvacsoratanáról írta magántanárióját. Patakon hangzott el mint próbaelőadás.¹¹ Áttekintette előzőleg a hazai református úrvacsoratan kialakulását is.¹² Kathona Géza (1903–1989) értekezésének (1940)¹³ a *Confessio generalisszal* foglalkozó fejezetéhez hozzászólva közölte adalékul az énekelt változatot 1942-ben, összehasonlítva a prózaival.¹⁴ Természetesen dallam nélkül, az akkori református teológiai irodalom szokásával egyezően. Említette pedig azt is, Melius Juhász Péter nyomán, hogy *recitálták*, mert ennek kijelentését mintegy becikkelyezte a korabeli hitvallás. A Váradi énekeskönyv (1566)¹⁵ számított akkor még a legkorábbi nyomtatott forrásnak (a tévesen a 16. vagy egyenesen 15. századra keltezett Batthyány-graduálon kívül), de még 1948-ban is. Huszár Gálról és akkor még ismeretlen énekeskönyvéről csupán ellentmondásos elképzelések voltak. A Bornemisza-féle prózai változatot (1577) gondolta Bucsay Mihály is,¹⁶ Kathona Géza is a Milotai Nyilas István közölte változat előzményének. A kettő közötti lényeges eltérést nem taglalták minden tekintetben. Értékelésükben csak alig érvényesülhetett a liturgikus és a himnológiai szempont a református teológiai és hitvallásos tanfejlődés vizsgálata mellett.

Kíváncsi és szükséges a hiánytalan közlés, dallamostól. Értelmezéssel. Kérdezzük meg előtte, hogy van-e helye és ideje a *református gyónás* emlegetésének?

Történetileg, a reformáció örökségét tekintve van és volt. Eduard Thurneysen (1888–1974) bázeli professzor, a lelkigondozás nagy európai személyisége írt egy kis könyvecskét az evangéliumi gyónásról, ez magyarul is megjelent a világháború után.¹⁷ Egyházi életünk és teológiánk nemű hiányára

¹¹ BUCSAY: A reformátorok úrvacsoravitái, passim.

¹² BUCSAY: Die Lehre vom Heiligen Abendmahl. Évtizedekkel később ezt németül megjelent egyháztörténetében is hasznosította.

¹³ KATHONA: Samarjai János gyakorlati teológiája.

¹⁴ BUCSAY: A reformátorok úrvacsoravitái.

¹⁵ RMNY 222.

¹⁶ *Harmadic Könyvetske, a kereftényi tvdomanyrol. Mellybe, az Lelki Paſtoroc az ő tanyit-uanyockal egyetembe, igen ſep rend tartafra tanyitatnac róuid Summaba*; RMNY 396 3., az MTA példánya elérhető: https://rmk.hungaricana.hu/hu/view/RMK_I_138/?r=0&pg=11&layout=s.

¹⁷ THURNEYSSEN: Van-e evangéliumi gyónás? – Elismert és népszerű volt Karl Barth barátjának 1946-ban kiadott nagyobb munkája is: THURNEYSSEN: Die Lehre von der Seelsorge

Czeglédy Sándor is utalt, azzal, hogy a magángyónás megszűnte után hamar hanyagolni kezdték református prédikátoraink a gyülekezeti közgyónást, állandó gyakorlata még úrvacsorás szertartásban sem mindig és mindenütt volt töretlen.¹⁸ Ha nem is ez történt még a reformáció századában, Melius Juhász Péter és kortársai álláspontja a hitvallás szövegébe foglalta a valós gyakorlat szerint azt, hogy hol elhagyjuk, hol meg elkántáljuk, elmondjuk. Ez előrevetítette annak az árnyát, hogy a szabadság torzulhat szabadossággá. Része a keresztyén szabadságnak, hogy döntsünk szertartások megtartásáról vagy elhagyásáról és mással felváltásáról. Előbb vagy később nagy kárral jár, ha döntésünk azt jelenti, hogy valamit elhanyagolunk vagy eltüntetünk, és helyén betöltetlen űr marad. Ide befészkelődhetnek nemkívánatos szokások, eszmék. Az utóbbi évtizedekben lelkészeink kiégése, depresszióba sülyedése és életpályák váratlan megszakadása szintén figyelmeztet önmagunk közösségi lelkigondozására, avagy ennek hiányára, a bűnvallás és feloldozás szükségére. Végül erre még vissza kell térnünk a 20. század végén megjelent és egyetemesnek szánt rendtartás miatt. Ez voltaképpen felújította a lehetséges magángyónást. Ráirányíthatta volna a figyelmet minderre Bucsay Mihály és Kathona Géza¹⁹ vitája és az úttörő közlése a 20. század negyvenes éveinek elején, de nem ez történt. Az akkori hasonlításban nem tűnik föl igazán a prózai és verses részletek egymásnak megfelelése, szinte szó szerinti azonossága, máshol többlete vagy hiánya. Azóta nemigen törekedett senki a háttér és az összefüggések további feltárására. Az akkor figyelembe sem vett dallamnak külön nyomatékot adott 1975-ben Huszár Gál első énekeskönyvének felfedezése.

Sokan vitatták korábban ennek az énekeskönyvnek a létezését, 1602 óta nem látta senki. Aztán teljesen váratlanul fölbukkant Stuttgartban őrzött példánya. 1560-ban, azaz mindjárt az énekeskönyv elején kinyomtatta az éneket Huszár Gál, dallammal,²⁰ tehát a nyomtatásnak abban a kezdő szakaszában – ez még Magyaróvárott folyt. Addigra, a 16. század hatvanas évei előtt, elterjedt a bűnvallás énekelt alakja szélesebb körben, ezért tekintette beiktatandónak nyomdász reformátorunk az ország nyugati sarkában. 1574-ben a Komjáti graduál első részében is megvan változatlan alakban; itt is dallammal, ezt Bucsay Mihály természetesen nem vizsgálta és meg sem említette.

(franciául: *Doctrine de la cure d'âme*); hetedik kiadása jelent meg németül 1994-ben; egyszer magyarul is megjelent, THURNEYSSEN: A lelkigondozás tana.

¹⁸ Nyugdíjas professzorként igen élvezetesen fejtegette ezt a kérdést a Debreceni Akadémiai Bizottság (DAB) egyik rendezvényén, ahová meghívtak orvosokat, pszichológusokat és lelkészeket. Utána hiába próbáltam rábírní, hogy írja le és közölje gondolatait. Méltatlanságok érték a korabeli egyházi sajtó részéről, szabadkozott, sajnálatosan nem állt kötelnek.

¹⁹ KATHONA: A róm(ai) katolikus confessio generalistól, 95–122. KATHONA: A tiszántúli reformáció közgyónata, 224–237.

²⁰ D₈b.

A korábbi mulasztásokat ideje pótolnunk. Csomasz Tóth Kálmán hiába említette 1971-ben,²¹ hogy van a kolozsvári mellett egy éppen olyan értékes, de jóval korábbi dallamváltozat, azóta a hazai teológiai irodalmat nem foglalkoztatta ez, sem pedig zenei témaként nem bukkant föl református egyházi berkekben, kísérlet sem történt arra, hogy a 16. századi dallamra énekeljék a bűnvallást, ahol egyáltalán éneklük még. Megjelent pedig a Huszár Gál változata az *Ó és Új* című énekfüzetben, ezt azonban az 1996-os énekeskönyv nem vette figyelembe. Kezdjük ezért a bűnvalló gyülekezeti ének dallamával.

Két dallamváltozat

Készítet bennünket a megkésett pótlásra az is, hogy nem volt hozzáférhető a Komjáti graduál (1574) a kutatók és szerkesztők számára 1948-ban, mikor a ma is használt református énekeskönyvet nyomdába kellett adni, ezért csak a kolozsvári dallamot ismerte Csomasz Tóth Kálmán.²² Azonos értékű dallam az is, a korábbi dallamváltozatából leegyszerűsödött helyett szükségből van az énekeskönyvben, nem mérlegelt választás nyomán. A teljes szövegközlés annál inkább kíváncsú, mert a Milotai Nyilas-féle változat felölel egy olyan részletet, amely nincs meg, erre már utaltam is fentebb, a *Confessio generalis* másik főváltozatában (ezt nyomtatott és kéziratos alakban ismerjük), de megvan a megverselt változatban. Teológiai hiba volt gyülekezeti énekeskönyvünkben törölni négy versszakot (nyolc sort vagy négy sorpárt) Délvidék énekeskönyve nyomán, mellőzve az igen fajsúlyos bibliai-teológiai tartalmat. Ezt még alább is említenünk kell. A teológiai vizsgálat nem terjeszkedett ki mindenre 1948-ban, később pedig az énekeskönyv öt vagy tíz év múlva tervezett javítása és kiegészítése végleg elodázódott 1964 óta egészen az ezredforduló utáni második évtizedig. Mondhatták (fenntartással rámondhatjuk), hogy a korabeli politikai helyzet, az állami engedélyeztetés nehézkessége miatt történt így. Később azonban csupán szemléleti és egyházkormányzati sajátosságokkal magyarázható. A magyar református teológia és az egyházi vezetés a gyülekezet éneklésének és a kántorok ügyének gondozását (képzését, képesítését és alkalmazását) nem becsülte érdeme szerint, ismételten halasztgatta zsinatunk a rendszerváltozás óta, ciklusról ciklusra elnapolta az énekeskönyv és a kántorok ügyét.

²¹ CSOMASZ TÓTH: Dicsérjétek az Urat.

²² A kolozsvári 1744-es, illetve 1751-es dallamhoz magyarázatul közölte, hogy „nem volt hozzáférhető, csak énekeskönyvünk megjelenése után nyílt lehetőségünk megismerni”, CSOMASZ TÓTH: i. m., 116.

Huszár Gál dallama tehát ismeretes volt keveseknek már a 19. században is a Komjáti graduálból, de közlése csak 1958-ban történt meg a *Régi magyar dallamok tára* első kötetében; ugyanitt adta közre Csomasz Tóth Kálmán azt az alapjául szolgáló antifónadallamot is (ő kettőre gondolt, alább látjuk, hogy ez szükségtelen és részben tévedés), amely szintén megvan Huszár Gálnál 1574-ben.²³ Napjainkban Csomasz Tóth Kálmán opusának javított és kiegészített kiadása is napvilágot látott, a változatlan közreadás mellé nem sorakozik minden lényegi helyesbítés, amelyről itt szó esik, holott az egykori feltételezéseket igazoló adalékok azóta sem gyarapítják ismereteinket.²⁴

Igaz, nem volt ismeretes 1975-ig Huszár Gál korábbi énekeskönyve. Azóta dallamkincsét, valamint énekszövegeit is csupán az egyházzenei tanszékek és graduált is éneklő gyülekezeti kórusok, konferenciák hasznosították, szélesebb körben az egyházi közvéleménybe és a gyülekezeti istentisztelet gazdagításába igencsak gyéren szivárogtak bele, lelkesztetületeink vélekedésében alig tapasztalható liturgiai jártasság. Ha csupán emiatt tennénk, akkor is volna értelme a közlésnek. Vannak azonban ennek az istentiszteleti alkotoelemnek olyan vonásai, amelyek nehezen volnának pótolhatók valamilyen modernkedő megoldással.



1. ábra. A *Confessio generalis* dallama Huszár Gál 1560-ban Magyaróváron elkezdett, Kassán folytatott és 1561-ben Debrecenben befejezett énekeskönyve szerint (D₈b)



2. ábra. A *Confessio generalis* Huszár Gál közölte dallama átírva

²³ RMNY 353, 6a = RMDT I. 177; a két antifóna közül csupán az egyik alkalmas arra, hogy a gyülekezeti énekké egyszerűsödött dallam eredetijének tekintsük, az első helyen említett antifóna nem szükséges, és a hozzá fűzött feltételezések sem igazolhatók.

²⁴ RMDT I (2017) II. kötet, 75. és 103. szám.

Alább még vissza kell térnünk a gyülekezeti ének dallamának két változatra és egyes kérdéseire. Előbb tekintsük meg a prózai változatot a megver-selttel párhuzamosan.

* * *

A verses és prózai *Confessio generalis*

1560 (RPHA 977)	1621 (RMNY 1251)
Mindenható Úr Isten mi bűnös emberek gyónást és vallást tészünk mint töredelmesek	Örök mindenható felséges Úr Isten: én szegény megnyomorodott ²⁵ bűnös ember vallás tészek te szent felségednek előtte.
Mert mi igen vétkeztünk Istenséged ellen mint teremő, megváltó és szent Atyánk ellen.	
Életünknek rendiben igen megbántottunk, mi nagy-sok bűneinkkel Téged ingerlettünk.	Mert ²⁶ én tégedet megbántottalak sok fertelmes bűneimmel, ²⁷
Gonosz szóval, szándékkal, látással, hallással, irigységgel, mordsággal, rágalmazásokkal.	úgy mint gonosz szómmal, szándékommal, látásommal, hallásommal, irigységemmel, mordságommal,
Szitkos-átkos voltunkkal, harag-tartásunkkal, hamisan mi hitünket gyakran mondásunkkal.	szitkos-átkos voltommal, harag-tartásommal hamisan hűtömet gyakran mondásommal, ²⁸
Isteni káromlással, és hitetlenséggel, mi nyomorúságinkban békétlenséggel.	te szent parancsolatidat meg nem tartásommal, felebarátimhoz való
Istennek szent ígését noha gyakran halljuk, de mibennünk gyümölcsét semmit nem [érezzük.	engedetlenségemmel és gyűlölségemmel, az te szent ajándékiddal való gonoszul élésemmel,
Az isteni és atyafiúi szeretet nincsen bennünk, de vagyon éktelen szeretet.	keresztényi tisztemben és hivatalomban való resten eljárásommal.
Bujaság és torkosság, megfojt az kevélység, telhetetlen, átkozott, izgat nagy fősvénység.	Ezekkel, és több megszámlálhatatlan sok titkos és nyilvánvaló vétkeimmel tégedet, én Istenemet, megbántottalak,
Mint tengernek fővénye megszámlálhatatlan, azonképpen mi bűnünk nálunk tudhatatlan.	méltó haragra és bosszúállásra indítottalak. ²⁹
Azért mi is magunkat Istenséged előtt bűnösöknek vádoljuk mind e világ előtt.	

²⁵ RÉVÉSZ: Egyházzsartartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: erőtelen

²⁶ RÉVÉSZ: Egyházzsartartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: hogy.

²⁷ RÉVÉSZ: Egyházzsartartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: különfé-
le bűnömmel.

²⁸ RÉVÉSZ: Egyházzsartartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: törölte a
| és | közötti szavakat.

²⁹ RÉVÉSZ: Egyházzsartartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: maga-
mat büntetésre méltóvá tettem te előtted.

Ne nézd mi bűneinket és gonoszságinkat, de tekintsd kegyelmesen irgalmasságodat, És el ne feledkezzél te ígéretedről, te bűnösökhöz való kegyelmességedről. Kit nekünk megígértél te szent Fiad által, és mondál Ezékiel prófétának által.³² Hogy valamely órában szegény bűnös ember tehozzád foháskodik, mint elveszett ember: Az ő gonoszságából ha ő is kitérend, és fajtalanságának ha ő véget vetend, Soha azt ő bűnéről meg nem emlékezel, sőt ő idvösségére te is igyekezel. Azért néked könyörgünk felséges Úr Isten, ne állj bosszút szertelen mi gonosz bűnünkön! De minékünk megbocsáss te szent Fiad által, hogy mi idvözlühessünk ő irgalma által. Hisszük, hogy meghallgattál mi [könyörgésünkben, azért lelki örömmel mi is mondjuk, Ámen!	De mivelhogy egyedül csak te vagy az megtérő bűnösökhöz könyörülő Isten, annakokáért alázatosan könyörgök te szent³⁰ felségednek, hogy a te igaz ígéreted szerint,³¹ – melyben azt fogadtad minékünk,³³ hogy valamely órában a bűnös ember³⁴ tehozzád felkiáltand, meghallgatos,³⁵ és az ő álnokságiról többé meg nem emlékezel –, bocsásd meg az én bűneimet.³⁶ Az te szerelmes fiadnak vére hullásával mosd el bűneimnek rútságát, ártatlanságával fedezgessed vétkeimnek fertelmét.
--	--

³⁰ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek: szent felségednek.

³¹ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek: ígéreted szerint.

³² Javaslat e sor javítására, egyetlen szóalak változtatása a nyelvileg és verselésileg helytelen, sajtóhibás vagy rosszul sikerült megoldás megszüntetésére: és mondál *a próféta, Ezékiel által*.

³³ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek: azt fogadtad.

³⁴ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: a bűnös ember megtérvén.

³⁵ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: meghallgatosod őt.

³⁶ RÉVÉSZ: Egyházzsértartási beszédek: bocsásd meg én istenem az én bűneimet!

	Teremts új szívet, lelket, Uram,³⁷ énbennem, és az Szent Lélek Úr Istent³⁸ ne vedd el éntőlem, de sőt inkább részeltess az Szent Lélek Istennek ajándékiban, és szentelj meg lelkemben, testemben, hogy lehessen méltó vendég az te szerelmes Fiadnak asztalánál,³⁹ és részesülhessek azokban az jókban, melyeket az ő testének töredelmességével, vérének hullásával szerzett, hogy tiszta, szent, ártatlan életet élvén, holtom után mehessek bé az boldogságban, melyben élsz, és uralkodol, az te szent Fiaddal, az Szent Léleknek egyes- ségében,⁴⁰ mind örökké.⁴¹ Ámen.
--	---

Gyülekezeti énekünk dallama – és néhány kapcsolódó kérdés

Egyszerűsödött alakú a dallam a Huszár Gál által kétszer közölt változata (1560, 1574). Gyülekezeti énekeskönyvekben szokásos módra. Ha pedig recitálták, amint erre van egykorú utalás, akkor feltehetően nem annak az antifónának a dallama szerint, amelyből a gyülekezeti ének dallama született (ezt nehezebb elképzelni); hanem imádság tónusra. A számba vehető antifóna a *Te unum in substantia*, vagyis *Téged egynek állatban, háromnak személyben* kezdetű.⁴² A rokon dallamú *Pueri hebraeorum* (Zsidóknak serege) kezdetű virágvasárnapi antifónát csupán sorok összevonásával és jelentősebb átszabással alkalmazhatnánk a strofikus bűnvallásra, pedig első renden erre utal a *Régi magyar dallamok tára*.⁴³ Egyáltalán nem szükséges összevonás és átszabás a másik antifónánál, ezt lássuk tehát Huszár Gál közlésében, hasonlítva a kéziratos graduálok és az Öreg graduál lejegyzéséhez. Választhatjuk azt is, hogy az ismert antifónát *melizmált dallam gyanánt* vesszük alapul. Akik énekes könyörgésekben jártasak, semmi nehézséget nem fognak találni abban, hogy az egész bűnvallást elénekeljék erre a díszes dallamra. Ugyanitt az is kérdés, hogy melyik antifónával számoljunk?

³⁷ RÉVÉSZ: Egyházzsoltartási beszédek: Teremts új szívet és lelket, Úr Istenem, én bennem.

³⁸ RÉVÉSZ: Egyházzsoltartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: s a te Szent Lelkedet.

³⁹ RÉVÉSZ: Egyházzsoltartási beszédek: szent Fiadnak asztalánál.

⁴⁰ RÉVÉSZ: Egyházzsoltartási beszédek: egységében.

⁴¹ RÉVÉSZ: Egyházzsoltartási beszédek és RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás: örökkön örökké.

⁴² HESBERT: Corpus antiphonarium officii (5126), Monumenta Medii Aevi (2148).

⁴³ RMDT (1958) I. 63.



3. ábra. A *Confessio generalis* dallama
és az első versszak
Huszár Gál 1574-es Komjáti graduálja szerint (117b).

Csomasz Tóth Kálmán táblázatosan is közli a Huszár Gálnál található dallamot, egészen távoli kapcsolatokat feltételezve és elképzelve, így a *Šamotulsky kancional* egyik dallama, egy moldvai népdal és gyülekezeti énekdallamok állnak egymás fölött. Önmaga is érzi, és nem is hallgatja el, hogy „nincs tárgyi bizonyítékunk” az összefüggés kimutatására, ezért aztán az egylapnyi összeállítás, hozzá a szintén egylapnyi fejtegetés nem valami sok eredménnyel kecsegteti a holnapi kutatót, mindössze az a halvány reménység ösztönözheti, hogy további kapcsolódásokat „ebben a rokonságban lehetne keresni”. 1958 óta nem került elő igazoló adat. Nem is szükséges ezzel a bizonytalan és távoli kapcsolatmezővel bajlódunk, a megnevezett, de 1958-ban a második helyre sorolt antifóna kellően megokolja a dallam eredetét és formáját. Minden nehézség nélkül énekelhetjük rá a teljes bűnvallást. Miért kellene akkor mesterként rokonításba bonyolódunk?

Az antifónának az alábbi átírata, illetve az értelmezése némileg különbözik attól, ahogyan az RMDT I. 177. közölte 1958-ban. Az eltérő értelmezés és az alábbi átírás azon alapszik, hogy a lejegyzést másként találjuk a kéziratos graduálokban és az Öreg graduálban.⁴⁴ Az eltérés nem nagy, csak három helyen kell valamennyit módosítanunk, ha a gyülekezeti énekként használt dallam őstét keressük, ez két melizmát érint.

⁴⁴ A már kiadott graduáloknál nem a lapszámra, hanem a tétel sorszáma utalok. Eperjesi [379], Kálmáncsai [194], Ráday [151], Óvári 49, Spáczai 325, Öreg graduál 167, 479.

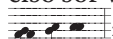
Eged egy nec allatban es
haromnac semelyben igaz hűttel
vallunc mindenkoron, fölfeges
VR Isten, Pfal. Enekellyetec.

4. Bűnvalló énekünk dallamának őse,
antifóna Huszár Gál graduáljában 1574 (a)

(1) (2) (3)

5. Az antifóna dallama átírva

Megjegyzések az átírás eme megjelölt három helyéhez:

- (1) Pes van a Ráday graduálban is, ám helyén egységesen torculus található az első sor végén az Eperjesi, a Kálmáncsai, a Spáczay és az Öreg graduálban: ; elképzelhető esetleg, hogy itt Huszár Gál más forrást követett. Félreértette a kántor kezeírását a láthatóan nem kottaolvasó és zeneértő fametsző az Öreg graduálban kétszer található antifóna másodszori közlésekor. A hangokat másként csoportosítva metszette, egymás után következik clives + scandicus: . Ezt nem igazolja sem az Öreg graduálban az első előfordulás, sem a többi graduál egységes megoldása. Ferenczi Ilona is az itt látható közlést választotta: RMDT I (2017) II. kötet 103/I–II.
- (2) Az Eperjesi graduál pes + clives formulát tartalmaz: . Ellenben scandicus + climacus, de nem d-ig, hanem csupán c-ig emelkedik a Kálmáncsai és a Ráday graduálban: ; a Spáczai graduálban viszont d a csúcspont: . Ezt a megoldást választotta Ferenczi Ilona is.

- (3) Eltéőően értelmezi a melizmát az RMDT I. (1958) 177, a graduálok egy-séges megoldása Csomasz Tóth Kálmán közlését nem igazolja, tehát ezt: . Az Eperjesi graduálban itt csupán flexa + clives van: . A többi graduálban mindig flexa a kezdet. Majd utána következik az ötta-gú melizma, és nem is porrectus van utána, tehát így látszik helyesebbnek: . Ezen a helyen Ferenczi Ilona megtartotta a melizma + clives sorrendet, tehát az 1958-ashoz hasonló csoportosítást. Az itt választott megoldás szerint közlik viszont például a függelékül közölt antifónák mai kiadásai.

* * *

További találgatás helyett lássuk a melizmált dallamot, és énekeljük. Meg-szólaltathatja ma is a liturgikus kórus így a *Confessio generalist*. Akkor ter-mészetesen elhangzása hosszabb lesz, mint mikor a gyülekezeti énekeskönyv dallamára énekeljük. Legjobbna látszik, ha csupán válogatott sorpárok hangzanak el a melizmált dallamra, változatosságul, amelyre a gyülekezet teljes közössége válaszol, vagy a Huszár Gál-féle, vagy a kolozsvári dallam-ra énekelve a többi strófát. Ezek éneklését is az énekkarnak kell vezetnie, de stílusos orgonakíséretük sem formabontás. Lehet tehát díszes dallamú a *Mindenható Úr Isten...*, *Azért mi is magunkat...*, *Azért néked könyörgünk...* (és még az *Istennek szent igéjét...*) kezdetű strófa. Ezek mintegy bekezdésekre tagolják az imádság tartalmát. Ízelítőül lássunk egy ilyen strófát is:



A-zért mi is ma-gun-kat Is-ten-sé-ged e-lőtt



bű-nő-sök-nek vá-dol-juk mind e vi—lág e-lőtt.

6. Bűnvalló énekünk egy strófája az antifóna dallamára

Közölte a strofikus éneket 1942-ben Bucsay Mihály, amint láttuk főntebb, de sem ő, sem a vitában Kathona Géza nem említette, hogy használatban maradt, és egészen az 1806-os énekeskönyvi reformig benne volt a gyüleke-zeti énekeskönyvben ez az énekelt bűnvallás, ugyanúgy, ahogyan Huszár Gál-nál. 1939-ben visszakerült Délvidék énekeskönyvébe, a szöveg csonkításával,

majd 1948-ban a mienkbe, 213-as sorszámmal. Akkor még nem utalt Huszár Gál dallamára Csomasz Tóth Kálmán, csupán azt említette, hogy „*úrvacsorai közgyónási imádság énekbe foglalva*”, de 1971-ben már ő is középkori gyökérűnek mondta. Alább látunk ehhez reformáció előtti előzményt.

Gregorián előzményéhez képest egyszerűsödött a dallamnak a Huszár Gál-féle változata. Gyülekezeti énekeskönyvekben szokásos módra. Ha pedig *recitálva* iktatták szertartásba, erre egykorú utalásnak is tekinthetjük a Debrecen–egervölgyi hitvallásnak a már idézett részletét, akkor feltehetően nem ennek az antifónának a dallama szerint, amelyből a gyülekezeti ének dallama született; hanem egyszerűen imádságtónusra hangzott el. Az antifóna a mondott *Te unum in substantia*, vagyis *Téged egynek állatban, háromnak személyben* kezdetű.⁴⁵ Mellőzhetjük a *Pueri hebraeorum* (Zsidóknak serege) kezdetű virágvasárnapi antifónát, amelyre első renden utal a *Régi magyar dallamok tára* az első kiadásban (1958).⁴⁶

Vers és próza tartalmi többlete vagy eltérése

Költeményként, költői alkotásként bírálva el kellene mondanunk, hogy szóismétléses rímpótlékot alkalmaz több sorpár (*által | által; ellen | ellen; előtt | előtt; ember | ember; szeretet | szeretet*). Ezt a bűnvallást azonban nem így kell szemlélnünk, hanem inkább úgy, hogy litániaszerű szerkezetben egyszerűen és hűségesen ugyanazt sorolja el, amit a prózai változat. Ez énekelve egyáltalán nem zavaró. Általában a gyülekezeti énekek szempontjából a rímfaragó igyekezet nem elengedhetetlen, a költői lelkület, az igazi művész pedig nem szorul rá a kínos és modoros rímelésre. Rímtelen ének is lehet költői, és vőfélyrigmusokkal teli énekeskönyv is lehet költészetileg szánalmas gyűjtemény.

Néhány többlete van a prózai változatnak, ez megkülönbözteti a másik fő típustól (és változatokból), amelyet kéziratos és nyomtatott alakban szintén ismerünk. De van többlete a verses változatnak is.

Nem a Vizsolyi Biblia, hanem korábbi (kéziratos) fordítás szövegét találjuk az 51. zsoltárban, amelyet szerte örökítettek a 16–17. század folyamán. Ennek szövegében ezért a 13. verset így recitáljuk a szépen ő-ző Kálmáncsai graduál szerint:

⁴⁵ HESBERT: *Corpus antiphonarium officii* (5126), *Monumenta Medii Aevi* (2148) – RMDT I (2017) II. kötet 103/I–II.

⁴⁶ RMDT (1958) I. 63 → RMDT I (2017) II. kötet 75/II–IV. Ferenczi Ilona meghagyta mindkét antifóna említését Csomasz Tóth Kálmán új adatokkal pótolta és újraserkesztett szövegében, de elsőnek ő már a *Te unum in substantia* kezdetűt említi.

Ne vess el éngömet az te orcádnak előlle:
És az Szent Lélök Úr Istent ne vedd el éntüllem.

Ugyanezt találjuk a többi kéziratos graduálban. Változtatott ezen Keszéi Dajka János az Öreg graduálban, de változatlanul a korábbi alak maradt meg idézetként a Milotai Nyilas-féle *Confessio generalis* szövegében; a változtatás (Révész Bálint nyomán) csupán a Ravasz-féle rendtartásban (1929) történt meg. Tekinthejtük ezt latinból, nem héberből készült fordítások és változatok jellemző lazaságának, avagy túlfordításnak és krisztianizálásnak. Ez azonban szívosan fennmaradt, a Vizsolyi Biblia és az Öreg graduál ellenére, szokás-jogon. Az imádság szövegének a kéziratossághoz kapcsolódására ez is utal. A Szent Lélek elvétele azonban nem lapsus! 16. századi kéziratos imádságban is fölbukkan, hogy bűn és büntetés összefüggésébe tartozik, ha nem kapjuk ajándékol (megkeresztelt voltunk ellenére), hanem elvétetik a Lélek. Bornemisza Péter közlése szerint ezt így találjuk az úrvacsorai gyónó imádságban: „*adjad Szent Lélek Istennek ajándékát, kit az én bűneimért én túllöm el szakasztottál volt*”.⁴⁷ Lélek nélkül pedig nincs újjászületés, és nincs igazi kommunió (*unio mystica cum Christo*) sem, úrvacsorázásunk hiábavaló.

Ezzel függ össze az újjáteremtett szív, a megkeresztelt ember újjászületésének ígérete. Ezt csupán a Milotai Nyilas István-féle változatban találjuk, a másik kéziratos és nyomtatásban ismeretes prózai főváltozatban nincs. Összekapcsolja a prózai és megverselt változatot az ígéretes vigasztalás, idézet Ezékiel prófétától. A *Confessio generalis* másik változatához képest ez a Milotai Nyilas István-féle és a megverselt változat többete mint ennek a fő típusnak a sajátossága. Éppen ezért mintegy teológiai kötelességünk, hogy a jövődöbeli énekeskönyvbe ezeket az előbb Délvidéken, majd aztán nálunk kellő megfontolás nélkül és teológiátlanul kitörölt sorokat ismét visszahe-lyezzük, orvosolva az énekeskönyvek szerkesztőinek ezt a súlyos botlását.

Tekintsük meg a bibliai idézetet is a Vizsolyi Biblia szerint, amely mind a verses, mind a prózai változatban benne van:

Az hitetlen penig ha meg tērend minden ő bűneiből kiket tfelekedett, és meg tartandgya minden én parantfolatimat, és ítéletet és igaffágot tfelekēic, élue ęl, meg nem hal. Semmi gonoffágról kiket czelekedett emlekezet nem lében, az ő igaffágáért mellyet tfelekedett, ęl. Nem de kėuánatoffággal kėuánomé én hogy az hitetlen meg hallyon, azt mondgya az Wř Iften? Nem de inkáb, ha meg tērend az ő vtaitól, hogy ęllyen.” (Ezékiel 18,21–23) Továbbá: „Eelec én, azt mondgya az Wř Iften: Nem akarom az hitetlen *halálát*, hanem hogy az hitetlen ki tērien az ő vtáról, es ęllyen. Tērietec meg, tērietec meg (azert) az ti gonof

⁴⁷ RMNY 396, 59a.

vtaitokról, és miért hálnátoc meg Izrael háza. Te *azért* embernek fia mondgyad az te néped fiainac, Az igaznac igaffága meg nem menti őtet az nap mellyen vétkezendic, és az hitetlennek hitetlenfége el nem vešti őtet az nap mellyen ki tērend az ő hitetlenlégéből: és az igaz nem elhet az ő (igaffágáért az nap mellyen vétkezendic. (33,11–13)

Lényegbe vágó különbség is van az énekelt alak és a prózai között. Mert a recitált vagy énekelt változat a megszólítás után így nevezi meg a könyörgés alanyát: *mi bűnös emberek... Azért mi is magunkat... bűnösöknek vádoljuk...* stb. Azaz mindvégig többes számban vall és kér. Ellenben a Milotai Nyilas-féle prózai változat így kezdődik: *Örök mindenható... én szegény... holtom után mehessek bé...* stb. Tehát mindvégig egyes számban vall és kér. Ugyanezt a megoldást választja a Bornemisza óta nyomtatásban ismeretes másik fő változat: *gyónom és vallom*. Ez magában kétséggé teszi, hogy egy töről származhat-e, vagy egymással rokonítható-e a két változat, amint ezt Kathona Géza és Bucsay Mihály is vélte. Azonban a hagyomány (legalább két) eltérő szála a későbbi időben keveredhetett. Kathona Géza lemondott értekezésében arról, hogy a szövegeket aprólékosan összehasonlítsa. Ez valóban hasznos és érdekes is. Az 1598-ban megjelent *Keresztúri Ágenda*, amely az elszakadt evangélikus atyafiak körében keletkezett a Beythe-féle *Ágenda* leváltására (1582), szintén a Bornemisza-féle *Confessio generalist* közölte, egészen apró eltérésekkel, két félmondat elhagyásával, illetve kifejejtésével. Ráadásul tekinthetjük a két felekezet ekkori közös örökségének, valamilyen helvét ráhatásnak, a csupán reformátusoknál használatos *Confessio specialis* átvételének a *Pfalzi Ágendából* származó három gyónó kérdéshez hasonlót a *Keresztúri Ágendában*, amely a Luthert követő ágendatípusban ismeretlen.

Az énekelt változat öt strófája is tartalmaz olyan többletet, amelynek nincs a prózai változatokban megfelelője. Ezek a következők: *bujaság, torkosság, kevélység* mint az *atyafiúi éktelen szeretet* példája. Utánuk következik a *fösvénység*, ezt mi ma nem is igen emlegetjük. Református hagyományunkban nincsenek főbűnök, ámde atyáink a fukarságot és uzsorát főbenjáró bűnnek tekintették. Mindjárt az elején bővítmény a prózai alakhoz képest, hogy az *istenséget mint Teremtőt, Megváltót és Atyát* említi. A Bornemisza közölte prózai változatban (1577) is így van, valamint a vele egyező *Keresztúri Ágendában* (1598): *Uramat, Teremtőmet és én édes Megváltómat*. Ezékiel kimondja a *bűnös álnokságát*, a verses változatban ez *fajtalansággal* súlyosbított *gonoszság* (tehát a teremtésbeli állapothoz képest elfajzott a lázadó ember). Végül bűnösökként azért is vádoljuk magunkat bűnvalló énekünkben, mert mennyiségre *megszámálhatatlan*, oly sok az elkövetett vétkünk. Ezek után az ének befejezése előtt aztán a vétkeinkért reánk mérhető *szertelen*, azaz mértéken felüli és méltó *bosszúállás* elhárításáért könyörgünk, ameddig az ének elhangzik.

Remélhetjük-e a jövőben istentiszteleti használatát?

Kell a prózai változat elmondására (*Örök mindenható felséges Úr Isten...*) legalább két és fél vagy inkább három perc, ha a lelkész nem hadar lelketlenül úrvacsorázáskor, hanem valóban imádkozik. Lelkészeink liturgikus nézeteit és tájékozódását ismerve recitálásra szinte sehol nem kell számítanunk a közelebbi jövőben.

Mennyi idő szükséges a gyülekezetnek eléneklésre? Elénekelheti a gyülekezet – vagy a kolozsvári, vagy a Huszár Gál-féle dallammal – körülbelül öt perc alatt ezt a negyven sort. Azaz a lelkész által mondott prózai változathoz képest úrvacsorás szertartásunk alig két perccel lenne hosszabb, ha időnként felváltaná a prózai imádságot az énekelt imádság. Túlzott Csomasz Tóth Kálmán aggodalma, hogy úrvacsorás szertartásunkat meghosszabbítaná a *Confessio generalis* éneklése.⁴⁸ Hosszabbítaná, ha a lelkész könyörtelesen bekonferálná, magyarázgatná, meg még a saját szája íze szerint ismételné részleteit, mit és hogyan is kell értenünk, no és ha nyújtós, kanyargatós módon énekelnénk. Liturgikus módon, amikor mindenki tudja, mi a dolga, kezdi a kántor vagy az énekkar az első sorpárt, majd folytatja a teljes gyülekezet, nincs jogos ok aggodalomra, hogy két perccel hosszabban énekelt bűnvallás miatt elnyúlik az úrvacsorai szertartás.

Mikor érdemes az énekelt bűnvallást elkezdni, és hogyan? Olyankor és ott, ahol a lelkész már régen elhagyta a szertartásból, előbb a prózai változat ajánlatos. Hadd ismerjék meg. Aki csak közömbösen elmondja vagy motyogja, inkább ne vállalja. Az mondja, aki öntudatosan imádkozza. Akár a Milotai Nyilas-félét, akár a Bornemisza-félét.

Nem ünnepi és nagy gyülekezetben érdemes eleinte énekelni. Mikor kisebb gyülekezet van együtt, például olyan helyen, ahol reggel és délelőtt, de délután is van úrvacsorás szertartás, akkor az ünnepnap délutánján. Itt bensőségesebb az elhangzása, az énekkarnak és a gyülekezetnek is, a szinte családi alkalom alkalmas szoktatásra. Hadd terjedjen a híre és íze.

Azután hangozzék el az énekkari változat, néhányszor még csak bemutatóként, mikor úrvacsorázás folyamán a nagy ünnepi gyülekezet már vagy két ének végig elénekel (mikor régen a kántor pauzált vagy orgonaművet szólaltatott meg). Akik újra hallják, és ráismernek, hozzászoknak. Sokkal szívesebben fogják maguk is vállalni az éneklését. Fokozatosan váltsa énekelt

⁴⁸ „Kétségtelen, hogy úrvacsorai istentiszteletünket meghosszabbítaná, ha akárcsak ebben a négy verssel megrövidített formában is végigénekelné a gyülekezet, mint gyónó imádságot. Másrészt a közösen énekelt bűnvallás aktívabb részvételt jelent, mint amikor csak hallgatjuk – nem is hangtalanul együtt mondjuk – a lelkész bűnvalló imádságát.” CSOMASZ TÓTH: Dicsérvétek az Urat, 116.

bűnvallás az elmondott (felolvasott) imádságot. Ne legyen végleges és kizárólagos, hogy református templomban csak a lelkész imádkozhat.

Korábbi eredet

Van emléke a reformáció előtti időből is magyar nyelvű szertartási bűnvallásunknak. Igazolódott Kathona Géza fél évszázaddal ezelőtti gyanítása, hogy középkori gyökerű a magyar református *Confessio generalis*, és a latin szertartásban használatos közgyónatból jött létre. Ma már három töredékét ismerjük. Kötéstáblából is került elő, beírták (talán lehet még 15. századi), misekönyvbe is beírták. Németújvárott találta a legépebb szövegűt Borsa Geodeon.⁴⁹ Következzék a *Confessio bona ad communicantes* átírt, 1500 körüli időben keletkezhett szövege, a jól mondhatóságra gondolva rövid soronként tördelve.

Örök mindenható Atya Isten!
Gyónom és vallom én bínessé magamat
te áldott szent istenségednek,
mert én bínes vagyok és vétkeztem
te szent istenségednek ellene
kilemb-kilemb gonosz gondolatomban,
gonosz beszédemben és gonosz cselekedetemben,
az te szent nevednek és az én hitemnek [= eskümnek]
hiábavaló említésében,
felebarátomnak ártásában és megbotránkoztatásában.
De, örök mindenható Atya Isten!
Mert az én bímeim valami módon,
valamiképpen nyilván és tudván vannak
az te szent Istenségednek előtte
ez óráig, egy szempillantásig,
mit én vétettem volna te szent Istenségednek ellene
gyermekségemtől fogva,
mindenben hagyom bínessé magamat.
Mert én bínes és gyarló vagyok.

⁴⁹ Güssing, ferences kolostor könyvtára, 2/169. szám, Missale Strigoniense 1493, fol. CCCXb. Közreadta SZELESTEI NAGY: Magyar nyelvű közgyónásszöveg a XVI. század elejéről, 502–503; a kézírásos lap fotómásolatával. Vö. még SZELESTEI NAGY: Rekatalizáció és barokk áhítat, 17–26. Egyéb változatokat említettem, és a betű szerinti átiratot is közöltem korábban, FEKETE: Beythe korabeli kiskaté, 31–32.

De, ne gondold, Uram Isten,
 az én bínes voltomat,
 gondold irgalmasságodat,
 és hozzánk való szerelmedet,
 véghetetlen jóvoltodat!
 Hiszem, Uram Isten,
 hogy nem csak az én jócselekedetemért
 és az én érdememért
 bocsátod meg az én bűneimet,
 hanem csak az te szent Fiadnak,
 Krisztus Jézusnak általa,
 az te szent irgalmasságodból.
 Ámen.

Keletkezhett-e a verses-strofikus változathoz a prózai, vagy fordítva? Kathona Géza gondosan idézi az addig már nyomtatásban ismeretes példákat. Tehát az akkor legkorábbi időből ismert gyónó imádságnak a Heltai Gáspár *Ágendájában* (1559) megjelent változatát,⁵⁰ hozzá a Samarjai Máté Jánosét is (1636),⁵¹ illetve párhuzamba állítva Beythéét (1598) és Bornemiszaét (1577).⁵² Azt véli, hogy a második főváltozatnak (nem nevezi így, a bűnvallás egyetlen alakjára gondol) Alvenci Péternek a *Kassai Ágendában* közreadott alakja (1622) úgy keletkezett, hogy ezt Bornemiszaéból rövidítette.⁵³ Szintén vizsgálta Kathona Géza, abban az időben egyedül ő figyelt erre, a Paksi K. Györgynél (1643) található változatot.⁵⁴ Áttekintése és elképzelése, főként azért, mert bár dolgozata a gyakorlati teológia tárgykörében született, de leginkább elvi-dogmatikai szempontokat vizsgál, nem terjedt ki több lehetőségére. Van még mit kutatnunk a jövőben.

Summázzunk néhány tanulságot.

(1) Az eltérő változatok gyakorlatban eltanult, korábbi praxisra alapulnak. Milotai Nyilas meg is nevezi ilyen forrását, a debreceni diákként hallásból

⁵⁰ Erről nem hallgatja el, hogy már Sörös Béla közlésében is megtalálható, SÖRÖS: A magyar liturgia története, ha nem is hibátlanul, KATHONA: A róm(ai) katolikus confessio generalistól, 104.

⁵¹ Róla azt véli, hogy a Nagyszombati Agendarius és Milotai Nyilas szövegéből összedolgozta, KATHONA: A róm(ai) katolikus confessio generalistól, 112.

⁵² KATHONA: i. m., 107–108.

⁵³ Helyreigazítja és módosítja vélekedését, hogy a legalább egy évvel hamarabb a Csallóközben másolt kéziratok formulában is megvan a rövidebb alak, néhány helyen pár szóval ugyan bővebb szövege, de megvan a Bornemiszaéval csaknem szó szerint egyező hosszabb változat is a kéziratosságban. Ezeket azonban Kathona Géza nem ismerhette.

⁵⁴ KATHONA: A róm(ai) katolikus confessio generalistól, 118–119.

eltanult szokást. Utal a szokás eltanulására, mint nem az iskolázottsághoz illő forrásra Medgyesi Pál is a *Pataki Agenda* előszavában. Az először Huszár Gál közölte verses változat is ilyen módon volt közönséges használatban 1560 előtt, nem újonnan megverselve jelent meg az énekeskönyvben. Az örökölt formák elfogadottak voltak, azért is éltek tovább hosszú időn át. A szóbeliség és kéziratosság túlsúlya általában jellemzi a 16–18. század liturgikus örökségének hagyományozását.

(2) Inkább tömörítésre, kivonatolásra vagy toldalékolásra összpontosult a prédikátorok szabadsága és önálló alkotókészsége. Erre Bornemisza kiadványában olvasunk sugalló példát és buzdítást. Ebben az értelemben nem mondhatjuk, hogy csupán másoltak, nem alkottak új formákat és változatokat. Megmutatkozott ez a latin tételek hozzáértő zenei módosításán is. A lelkésztestületek azonban ismételten óvtak az önkényes újítástól, megkívánták a közösségi konszenzust és jóváhagyást.

(3) Összemásoltak az ifjú prédikátorok eltérő formákat, változatokat is, mint hivatásuk betöltésének szükségletét. Voltak korán kialakult helyi és egyházvidéki szokások, ezekhez tanácsos volt alkalmazkodniuk, ha a gyülekezetek meghívták és megválasztották őket, tehát ismerniük kellett más vidéken kialakult szertartási szokásokat is. A nyomtatásban megjelent kiadványok hátterében a kéziratosság gyér emlékeinek számbavétele a legutóbbi időkig nem kapott illő figyelmet.

Recitamus

Gyakorló liturgusok voltak a prédikátorok első nemzedékei a reformáció századában, még nem voltak járatlanok az énekes könyörgésben. Szó szerint kell tehát értenünk azt, amit a Debrecen–egervölgyi hitvallás szövegében találunk, és amelyet felidézett Bucsay Mihály: *Recitamus saepe confessionem publicam, saepe omittimus*. Felolvasást, elmondást is jelenthet ez, de énekbeszédet vagy pedig a *confessio* strofikus változatának az éneklését is. Annál is inkább ezt kell vélnünk, mert a hitvallásnak ez a passzusa⁵⁵ semmi módon nem értelmezhető úgy, hogy ez a maihoz hasonló gyülekezeti ének. Akkor inkább *canimus confessionem* volna a szövegben, mint ahogy *canantur* van másik helyen.⁵⁶ Szükséges és hasznos ezért látnunk az idézett mondat tágabb szövegkörnyezetét is. Hozzá tartozik a szertartás kérdéséhez, hogy zsinataink és hitvallásaink csupán általános döntéseket közölnek a szertartás egyes vo-

⁵⁵ RMNY 176, illetve 177. A szöveg szó szerint egyezik a két eltérő című és keltezésű meg előszavú, de az ajánlástól eltekintve végig megegyező kiadásban.

⁵⁶ RMNY 176 = 177, Q₂b.

násairól, sehol nem közölnek részletes leírást, szertartásrendet vagy a sorszámozva megnevezett alkotóelemeket. Kánonainkból tehát teljes és részletes istentiszteleti, szertartási rendet lehetetlen megállapítanunk.⁵⁷ Megkísérelték pedig ezt néhányan a korábbi szakirodalomban, jártasság híján kellő óvatosság nélkül. Ez mára elfogadhatatlan, legkevésbé sem szolgálhat további következtetések megalapozásaként.⁵⁸

Ceremonias paucas habemus, cantiones pias canimus publice, & letanias. Coena Domini fingulis diebus dominicis iuxta Chrifti ritum adminiftramus, praemiffa concione & ad hortatione. Vbi tractamus Quid fit Caena, Cur fumatur, quomodo fumatur: Quibus profit. Quomodo fit accedendum ad Coenam, hoc finito oramus, recitamus faepè confeffionem publicam, faepè omittimus. Queftiones pias communicantibus proponimus, quibus eos erudimus...⁵⁹

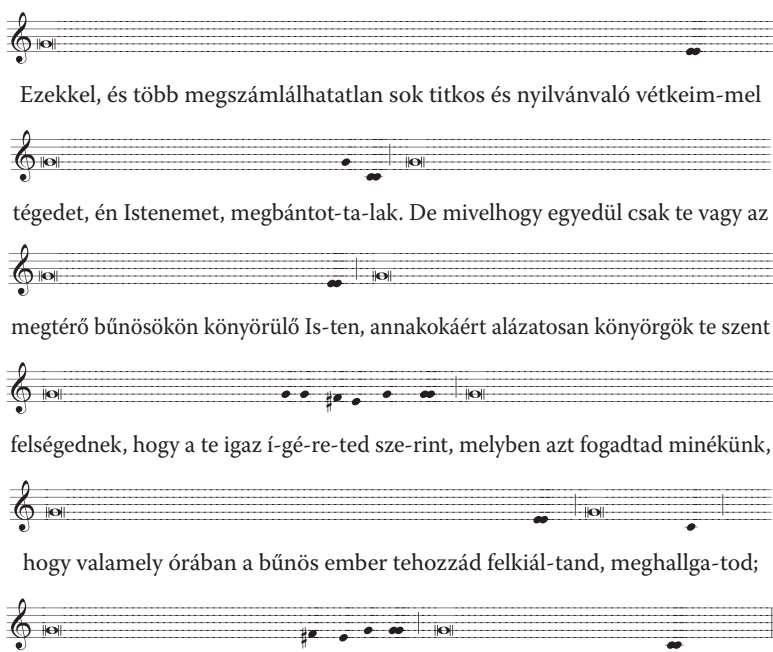
Kevés szertartásunk van. Nyilvános istentiszteleten énekelünk kegyes énekeket és létániákat. Kiszolgáltatjuk az úrvacsorát Krisztus szertartása szerint egyes vasárnapokon, előtte prédikálunk és intünk. Fejtesztjük, mi az Úrvacsora, miért és hogyan vesszük, kinek használ, mi módon kell a mi Urunk asztalához járlnunk. Ezt befejezven imádkozunk, hol beiktatjuk, hol mellőzzük a közgyónatot. Kegyes kérdéseket tárunk az úrvacsorázók elé, ezekről oktadjuk őket...

Álljon szemünk előtt olvasótónusban (hangjegyesen) a *Confessio generalis* Milotai Nyilasnál található változatának egyik rövidebb szakasza. Egykor így hangzott vagy hangozhatott el, őseink a szertartásban így is beiktatták, ha nem is mindenütt és mindenkor. Alkalmas gyülekezetben ma is megtehetjük, hogy nem korunkban szokásos kizárólagos módon felolvassa a lelkész, hanem egykori szokás szerint énekbeszédben idézzük.

⁵⁷ Hegymegi Kiss Áron gyűjteményében (A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései), valamint a többek által kiadott egyháztörténeti adattárban: STROMPT-HURY-POKOLY et al. (szerk.): Magyar protestáns egyháztörténeti adattár, úgyszintén folyóiratokban megjelent tanulmányokban számos részlet olvasható például arról, hogy mikor nem szabad esketni, de magáról a szertartásról semmit nem közölnek. Tudjuk, hogy ifjú prédikátorok avatásán latinul énekelték a *Veni Sancte Spiritus* himnuszát és a niceai hitvallást, de a többi részlet említése elmaradt. Vagy megjegyzi az agenda szerzője, hogy vigasztaló és hitvalló énekekkel temessenek, de közülük egyet sem nevez meg.

⁵⁸ Ilyen Sörös Béla úttörő munkája, SÖRÖS: A magyar liturgia története. Sajnálatosan ugyan-ezt az utat járja az első magyar református áttekintő liturgiátörténet, Benedek Sándoré, BENEDEK: A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja. Részletekre és téves következtetésekre vö. FEKETE: Csallóközi formula.

⁵⁹ RMNY 176 = 177, m.a.



Ezekkel, és több megszámlálhatatlan sok titkos és nyilvánvaló vétkeim-mel
 tégedet, én Istenemet, megbántot-ta-lak. De mivelhogy egyedül csak te vagy az
 megtérő bűnösökön könyörülő Is-ten, annakokáért alázatosan könyörgök te szent
 felségednek, hogy a te igaz í-gé-re-ted sze-rint, melyben azt fogadtad minékünk,
 hogy valamely órában a bűnös ember tehozzád felkiál-tand, meghallga-tod;
 és az ő álnokságiról meg nem em-lé-ke-zel, bocsásd meg az én bűnei-met.

7. Recitált részlet, imádság tónusra

A recitált előtt már láttuk a gyülekezeti énekként használatos megverselt alakot, ennek a graduálban a 16. század óta meglévő, de mindmáig mellőzött dallamával együtt.

Magános bűnvallás

Epilógus gyanánt említenünk kell a fentebb már jelzett körülményt, hogy 1998-ban a Csiha Kálmán szerkesztette (egyetemes bevezetésre szánt, de a 21. század eleje óta is csupán szórványosan használt) rendtartás⁶⁰ milyen álláspontot fogadott el a *közgyórat* használatáról. Megmaradt a Kálvin-féle bűnvallás (átdolgozta Baksay valamelyik 19. századi, talán genfi kiadásból). Valódi forrása a latin *Confiteor*, azaz nem Kálvin szerzése,⁶¹ amely Erdélyben elhangzik a legtöbb helység református templomában 1929 óta. Következő-

⁶⁰ CSIHA (szerk.): A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása, passim.

⁶¹ Ismeretlen Baksay Sándor átdolgozásának pontos forrása. Valamelyik 1900 körüli francia ágendakiadás lehetett. Kálvinnak nem saját szerzeménye ez az imádság. Egykorú latin szertartáskönyvből vette át. A kutatásnak nem sikerült rábukkannia eddig, hogy pontosan melyik latin szertartáskönyv volt a forrása. Vö. NEESER: Kálvin és a liturgia.

leg ezért aztán az úrvacsorás szertartásban most a Bartha-féle 1985-ös magyarországi rendtartásból átvett idézet van az 51. zsoltárból.⁶² Ez ugyan így is duplikálás, de némileg mérsékelt, lerövidíti az Apostoli hitvallás és a kérdések mellett a bűnvallást. Elmarad tehát mindkét rendtartásból a reformáció előtti időből örökölt, és az 1948-as énekeskönyvben ismét föltűnt *Confessio generalis* énekelt változata éppen úgy, mint prózai változata.

Felújított azonban máshol már régen kiveszett gyakorlatot is az 1998-as rendtartás, így az egyházkezelést.⁶³ Még meglepőbb, hogy nem gyakorolja ugyan a hajdani módon a *Confessio generalis* elmondásával a *közgyónatot*, de magános (tehát nem gyülekezeti istentiszteleti keretek között történő) eklézsiakövetéssel és lelkigondozói beszélgetéssel összekapcsolva, a vétkes vagy bűneire ébredt és vigasztalást kereső gyülekezeti tag kívánatára bűnvallással, a régi módon előmondott imádsággal és feloldozással végzi, azaz voltaképpen becikkelyezi a hajdani magángyónás szabadon értelmezett gyakorlatát.⁶⁴

* * *

Függelék

Álljon még itt szemléltetésül a bűnvallás énekelt változatának egy másik, egészen eltérő alkalmazása. A *Kis magyar uzuális* (1975) Dobszay László (1935–2011) liturgikus törekvéseinek egyik jellemző gyümölcse, az *Elsőáldozók hittankönyve* mellékleteként látott napvilágot, több lenyomata fogyott el. Leszűrve népi gyakorlatban szerte élő liturgikus dallamok tanulságait (változatait) is, például Kiss Lajos gyűjtéséből, többek között protestáns énekeskönyvekből is válogatott tételeket. Huszár Gál dallamának módosult népi változatára a *Confessio generalis* nyolc válogatott strófáját is beiktatta Huszár Gál nyomán. Lehetséges, de nem szükséges, hogy a gyülekezettel váltakozva éneklő liturgikus kórus ezt a dallamot is használja.

Több kiadvány tartalmazza ugyanennek másik, némileg eltérő változatát, ez tehát antifóna-típusdallam. A komplétában Simeon énekének (*Nunc dimittis*) antifónája (*Tarts meg, Uram, virrasztásunkban*), ezt szintén tartalmazza az *Éneklő egyház* komplétája (785. szám), a népszolozsma, a diurnale, vagy kapcsolódik például a nagycsütörtöki virrasztóénekhez (*Szomorú az én lelkem mindhalálig*, illetve az *Új parancsot adok néktek* ugyanott 811–812.

⁶² Ez az idézet csupán részben tartalmazza a bibliai verset, nem is egészen pontosan. Nem egyezik egyetlen bibliafordításunkkal sem, mert nem is az eredeti szövegből, hanem angolból készültetett, megnevezetlen angolszász forrás nyomán.

⁶³ RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás, 212–214.

⁶⁴ „Egyéni bűnvallás és fogadalomtétel.” RAVASZ (szerk.): Istentiszteleti rendtartás, 206–207.

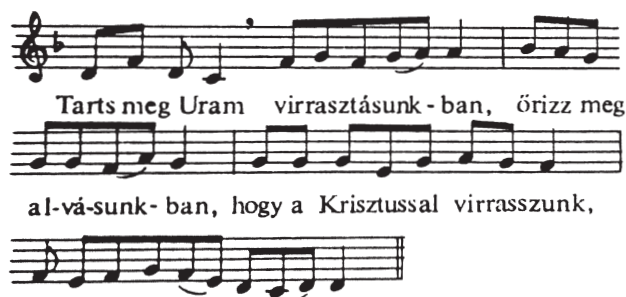
szám). A *Kis magyar uzuális* a 23. zsoltárhoz társította (lásd még zsoltárantifóna-változatait az *Éneklő egyházban* 580., 588., 652., 665. számmal).



8. Népi használatban módosult dallam (*Kis magyar uzuális*)



9. A dallam másik változata antifónaként (*Kis magyar uzuális*)



10. Az antifóna másik változata (*Éneklő egyház*)

Felhasznált irodalom

- ♦ *A XVI. század magyar dallamai* (RMDT I.), szerk. és sajtó alá rend.: FERENCZI ILONA, I–II. kötet, 2. átdolg. bőv. kiad., Akadémiai Kiadó, Budapest, 2017.
- ♦ *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Összeszedte, a latin szövegeket magyarra fordította és tájékoztató jegyzetekkel kísérte [HEGYMEGI] Kiss Áron, Kiadja a Magyarországi Protestáns Egyház, Budapest, 1881 (Protestáns Theológiai Könyvtár XV, A Magyarországi Protestáns Egyház Kiadványai XIX).

- ♦ *Ágenda. A Magyar Református Egyház liturgiás könyve*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1927.
- ♦ BENEDEK S.: *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*, Órisziget, kiad. Teleky Béla [Sokszorosítás], 1971.
- ♦ BUCSAY M.: Die Lehre vom Heiligen Abendmahl in der ungarischen Reformation helvetischer Richtung, in *Deutsche Theologie* 6 (1939).
- ♦ BUCSAY M.: *A reformátorok úrvacsoravítái* (A Sárospataki Főiskola Kiadványai IV. Dolgozatok az egyháztörténet és történettudományok köréből I.), Sárospatak–Budapest, 1942.
- ♦ BUCSAY M.: Méliusz, Bornemisza és a Méliusz-ágenda bűnvallóimádsága, in *Csikesz Sándor Emlékkönyvek 4. Tudományos dolgozatok*, Debrecen, kiadják Csikesz Sándor tanítványai és barátai, 1942, 217–224.
- ♦ CSIHA K. (szerk.): *A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása* [Kolozsvár], Összeáll. a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottsága, kiad. A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata, 1998.
- ♦ CSOMASZ TÓTH K.: *Dicsérjétek az Urat. Tudnivalók énekeinkről. A református egyház iskolái és a hittanoktatás számára*, Budapest, 1971. Változatlan utánnyomása Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- ♦ DOBSZAY L.–SZENDREI J. (szerk.): *Monumenta Medii Aevi*, V. 1–3. Antiphonen, Kassel etc., Bärenreiter Verlag, 1999.
- ♦ *Éneklő egyház 1984 = Éneklő egyház, Római Katolikus Népeunktár, liturgikus énekekkel és imádságokkal*, 6. [változatlan] kiadás, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék könyvkiadója, Budapest 2004.
- ♦ FEKETE Cs.: Beythe korabeli kiskaté, in *Theologiai Szemle* LVII (2014), 31–32.
- ♦ FEKETE Cs.: Csallóközi formula avagy református ágenda a 16–17. századból, in NYERGES J.–VERÓK A.–ZVARA E. (szerk.): *MONOKgraphia, Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára*, Budapest, Kossuth Kiadó, 2016, 202–208; elérhető: epa.oszk.hu/01300/01367/00286/pdf/EPA01367_3K_2017_01_049-052.pdf.
- ♦ FEKETE Cs.: Hálaadó úrvacsorai imádságok, in *Sárospataki Füzetek* 20 (2016/4), 49–63.
- ♦ HESBERT, J. (ed.): *Corpus antiphonarium officii*, III. *Invitatoria et antiphonae*, Roma, 1968.
- ♦ KATHONA G.: Samarjai János gyakorlati theológiája, in *Theologiai Szemle* 16 (1940), 321–544.
- ♦ KATHONA G.: A róm(ai) katolikus confessio generalistól a Melotai-ágenda gyónóimájáig. Tanulmány a magyar protestantizmus XVI. és XVII. századi kultuszi alapvetésének korából, in *Csikesz Sándor emlékkönyvek*, 2. *Tudományos dolgozatok*, Debrecen, kiadják Csikesz Sándor barátai és tanítványai, 1941, 95–122.

- ♦ KATHONA G.: A tiszántúli reformáció közgyónata. Válasz [Bucsay Mihálynak], in *Csikesz Sándor Emlékkönyvek 4. Tudományos dolgozatok*, Debrecen, 1942, 224–237.
- ♦ *Kis magyar uzuális* 1975 = Dobszay László (szerk.): *Kis magyar uzuális*. Szent István Társulat, Budapest, 1975 (Római Katolikus Hittankönyvek).
- ♦ MAKKAI S. (szerk.): *A mi istentiszteletünk. Az Erdélyi Református Egyház Ágendáskönyve* (Erdélyi Református Egyházi Könyvtár, X.), Cluj-Kolozsvár, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., 1929.
- ♦ NEESER, D.: Kálvin és a liturgia: inspiráció?, in *Confessio* 36 (2012/3), 17–26.
- ♦ RAVASZ L. (szerk.): *Istentiszteleti rendtartás a magyar református egyház számára. Megállapította az országos zsinat 1929. évi 550. számú határozatával*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt. nyomása, 1930.
- ♦ *Régi magyarországi nyomtatványok, Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum*, Red. Borsa Gedeon et al. I–IV. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971–2012.
- ♦ RÉVÉSZ B.: *Egyházzsartartási beszédek*, 2. bőv. kiad., sajtó alá rend.: CSIKY LAJOS. Budapest, Kókai Lajos kiadványa, 1889.
- ♦ RMDT I (1958) = RMDT I (1958) = CSOMASZ TÓTH K.: *A XVI. század magyar dallamai*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958 (Régi Magyar Dallamok Tára I.).
- ♦ RMDT I (2017) = CSOMASZ TÓTH K.: *A XVI. század magyar dallamai*, 1–2. kötet. 2. átdolgozott és bővített kiadás, szerkesztette és sajtó alá rendezte FERENCZI ILONA, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2017 (Régi Magyar Dallamok Tára I.).
- ♦ SÖRÖS B.: *A magyar liturgia története I.* [Több nem jelent meg!] *A keresztyénység behozatalától a XVI. század végéig*, Budapest, 1904.
- ♦ STROMP L.–THURY E.–POKOLY J. et al. (szerk.): *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár*, 1902–1911, 1927–1930; elérhető: <https://library.hungaricana.hu/en/view/>.
- ♦ SZELESTEI NAGY L.: Magyar nyelvű közgyónásszöveg a XVI. század elejéről, in *Magyar Nyelv* LXXII (1976), 502–503.
- ♦ SZELESTEI NAGY L.: *Rekatolizáció és barokk áhítat* (METEM-könyvek, 64), Budapest, METEM, 2008, 17–26.
- ♦ THURNEYSSEN, E.: *A lelkigondozás tana*, ford. VARGA ZSIGMOND [JÓZSEF], Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1950.
- ♦ THURNEYSSEN, E.: *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich, EA Zollikon, 1946.
- ♦ THURNEYSSEN, E.: *Van-e evangéliumi gyónás?*, ford. JÁNOSSY IMRE, Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1948.

A kegyesség mintázatai Melius Juhász Péter prédikációiban*

A Melius idején formálódó református egyház súlyos téttel bíró hitviták tüzeiben született, a prédikátor életműve nagyrészt dogmatikai tárgyú volt és hitvitázó éllel íródott. Ugyanakkor az öt prédikációskötetét¹ átvizsgálva számos olyan részlet került felszínre, amelyek árnyalni engedik a korábbi szakirodalom állításait. Elsősorban olyan mintázatokat kerestünk a szövegeiben, amelyek eltérnek a hagyományos ortodox prédikátorokról festett képtől.

A szövegközléseknél az olvasmányosságot tartottuk szem előtt. A következőket jelzett mássalhangzókat (siriából = zsírjából, kenoszac = kénózzák, éppülettel = épülettel) és magánhangzókat (pl. madarka = madárka, szokasbol = szokásból) javítottuk, az ékezeteket pótoltuk. A nyomdahibákat (pl. külömb külöma = külömb-külobmb) jelzés nélkül javítottuk. A rövidítéseket jelöletlenül oldottuk fel. Meghagytuk az egyes szavak jellegzetes alakját (testbül, Istentül, hüt, veszen elől, gyömölcs, héában). A szöveg értelmezéséhez szükséges kiegészítéseket szögletes zárójelben pótoltuk (pl. Ha itelet napig minden szem pillantasba kenoszac, sem aggiac azért az eletet = ha ítéletnapig minden szempillantásban kénózzák [magukat], [akkor] sem adják azért [nekik] az [örök] életet). A központosítást jelzés nélkül javítottuk, az elhagyott szövegrészeket jeleztük ([...]). A maitól eltérő jelentésű szavak magyarázatát a lábjegyzetben adtuk meg.²

A kegyes életre hívó Melius

Zoványi Jenő megállapítása szerint Melius Juhász Péter „célja tulajdonképpen nem az erkölcsös életre való buzdítás, hanem saját dogmatikus elvei-

* A kutató az Emberi Erőforrások Minisztériumának Szegedi Kis István ösztöndíjasa.

¹ MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec; MELIUS JUHÁSZ: A Christus közbe iarasarol; MELIUS JUHÁSZ: Magiar praedikatioc; MELIUS JUHÁSZ: Valogatot praedikatioc; MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Ianosnac tött ielenesne. A prédikációskötetek elemzését lásd OLÁH: Melius (megjelenés alatt).

² A szómagyarázatokra lásd CZUCZOR–FOGARASI: A magyar nyelv szótára; SZARVAS–SIMONYI: Magyar nyelvtörténeti szótár; SZABÓ: Erdélyi magyar szótörténeti tár.

nek fejtegetése” volt, s azok kimutatására törekedett a Szentírás könyveiből.³ Ravasz László mutatott rá, hogy a prédikációinak egy része valóban így működött.⁴ Ugyanezen szövegek a szerző lelkigondozói oldalának szemléltetésére is alkalmasak.

A 16–17. századi hitvitairodalmunk alapvető kérdése volt, hogy melyik felekezet Krisztus valódi örököse.⁵ Melius a Kolosséiakhoz írt levelet és a Jelenések könyvét magyarázva mutatta be a földrajzi helyhez nem kötött kiválasztottak maroknyi seregéből álló igaz egyház képét, melynek feje Krisztus, tagjai a hívek.⁶ Misztikus karakterrel ábrázolta az egyházban élők lelki genezisét:

Nem test szerént, nem romlandó magból, testből, vérből, hanem Istentől, az Isten kegyelméből, a Krisztus érdeméből, a Szentlélek Isten dajkaságából és munkálkodásából, a romolhatatlan Isten igéje és hit által fogantatnak és születetnek onnan felül. Másik, aki szül minket, az Istennek igéje, az igaz hit. [...] Harmadik a tanítók.⁷

Gondolatmenetét egy természeti képből vett hasonlaltal világította meg: „A Szentlélek szinte úgy, mint a madárka, az ő monyát üli, melegíti, és úgy költi ki. Így a Szentlélek fészke a Krisztus anyaszentegyháza, a melegség az Isten kegyelme, a Krisztus érdeme, az ige és hűt, ebből szül minket.”⁸

Melius tisztában volt azzal, hogy „a keresztyén embernek nem csak speculativusnak, hanem practicusnak is kell lenni a Krisztusnak igaz esmeretében.”⁹

³ ZOVÁNYI: Melius, 11.

⁴ Ravasz László szerint *A Christus közbe iarasarol valo predicacioc* valójában „fordított bibliamagyarázatok, amennyiben alapigéi nincsenek, csak tételei s e tételek fejtegetései végződnek, mintegy végső bizonytságot nyerve azzal, a biblia különböző textusaiban”. Lásd RAVASZ: A gyülekezeti igehirdetés, 186.

⁵ Lásd pl. HELTAI: A nyomtatott vallási vitairatok, 115–174.

⁶ „[N]em csak egy nemzethez, nem Rómához köttetett a választott sereg: hanem minden nemzetből vannak: nem helyhez köttetett az Ecclesia, hanem a választott seregekhez” (MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnac tött ielenesnec, Cc⁴v.); „kicsiny az Isten serege, maradék. Kevés csak, számos a prédikátora is” (MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnac tött ielenesnec, Kk²r. „számos” = megszámlált, számba vett); „miként az egész test és minden tagok a testben az egy főtől élnek, azonképpen minden idvözülendőknek csak Jézus Krisztus erejéből kell, mind kívöl-belöl, lelki és testi jókkal élni” (MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, G²r–v.).

⁷ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnac tött ielenesnec, Pp³v–Pp⁴r. A „tanítók”-on a lelkészeket kell érteni (lelki tanítók), az iskolai tanítókat a rector, ludi magister, scholamester, iskola- vagy oskolamester névvel illették.

⁸ I. m., Pp⁴v. „monyát” = tojását, „hűt” = hit.

⁹ MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, B⁸v. „speculativus” = elméleti „practicus” = gyakorlati.

Bár a puritán prédikátorokkal összehasonlítva nem unszolta olvasóit unos-untalan a megtérésre, gyakorlott lelkigondozóként erre is ügyelt: „Hát ti hitetlenök, ne heverjetök a bűnben, ím, Isten előveszen, ő vonson, onszol, hí, hogy megtérjünk, ő hozzája menjünk, ő megkönnyebbít, kérjetök és elvesztök, zörgessetök, itt íme ő zörget, ő vonson és ő veszen elől.”¹⁰

A kegyelem alatt álló híveket csak Isten tartja meg ezen a világon, hozzá kell imádkozni „léleknek buzgóságából, szükségéből, Istennek parancsolatja szerént. Az Atyának pedig Jézus Krisztus által, igaz hitből.”¹¹ Melius gyakran illetve kritikával a katolikus hitgyakorlatot, főként annak látható részét, amelyet a képzetlenebbek is jól ismertek, nem volt szükség ugyanis alapos teológiai ismeretekre a saját gyülekezetben megszokottaktól eltérő külső cselekedetek azonosításához. A könyörgésre való buzdítás mellől nem maradt el a kárhoztatás, például a rózsafüzérrel való imádkozás, ahol „cifra hosszú olvasóval ordét, börbitél, zsolozsmát tart” a buzgólkodó katolikus, „mint a barátok, Pápista babák”.¹² Melius a latin nyelvű imaformulákra utalhatott, amikor annak könyörgését festette le, aki „szájjal tisztel, szíve [a] pokolban [van], amit kér, nem érti, sem [nem] hiszi”.¹³ A szerinte helytelen eljárást bírálva vezette az olvasót a helyes útra:

Hát akik igen könyörögnek, éjjel-nappal esedeznek Istennek. Valakikben Isten lelke [van], de ezek szüntelen fohászkodnak, nem szájok, nyelvek birbitélésével, hanem [a] szívük kívánságával [...], nem Barát módra, szokásból, mikor szükség[es], nyelvvel, szájjal is kiáltanak, könyörögnek, de szívből. [...] Hát nem a színmutatást, templomban való ordítást, kiáltást, orgonálást, birbitélést, a battalógiát azaz, héában való zsolozsmát, szakmányt kívánja. [...] Hát mit? Szívet, lelket. [...] bár ordíts, mint egy farkas, de ha hitből, igazságból, lélekből, Isten kegyelmébe való biztatásból, nem jó, bűn [az].¹⁴

Javallotta a gyülekezetekben az egymásért való könyörgést.¹⁵ A nyilvános, közös imádságokon túl hangsúlyozta a magányos imádkozás hasznát, s mind-eközben a testi kifejezésre is példával szolgált, bibliai párhuzamokkal alátámasztva az érvelését:

¹⁰ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Ianosnac tött ielenesnec, S²r.

¹¹ MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apastal levelenec, T²r–T³r.

¹² MELIUS JUHÁSZ: Magyar praedikatioc, Bbbb⁴v. „börbitél” = érthetetlenül darál, „zsolozsma” = a katolikus (közösségi) imaórák liturgiája.

¹³ I. m., Cccc¹r.

¹⁴ I. m., Pp⁴v. „Barát módra, szokásból” = az imaórák rendje szerint; „Battalógia” = fecsegés, „szakmány” = teljesítménybérben végzett munka.

¹⁵ I. m., Bbbb⁴r–⁴v.

Térden állva, sírva, magadnak titkon, a te szívednek kamorájába, mikor lehet, magadnak való titkos helyre menj, és ott imádkozzál, mint Krisztus, [aki] a hegyre ment ő maga [...]. Térden állva, kezeket kiterítve, szemeket az égbe felemelvén imádkoztak: Krisztus [...], a Próféták, Mózes [és] az Apostolok. Te letortyadsz ágyadba, ott birbitélsz.¹⁶

Vagyis Melius a világtól elvonulva végzett imádkozást összekapcsolta a térdeléssel, a sírással és az égre fölemelt tekintettel. Az „imádnak jelé”-t mutatni azonban csak az Isten előtt engedte meg, kárhoztatta a korpuszok és a szentképek imádását, sőt: az úrvacsoravételkor, a széttárt karral térdeplő testtartást is, „mert azzal a kenyért, a teremttött állatot imádod”.¹⁷ Fazakas Gergely Tamás kutatásai nyomán tudjuk, hogy a testi performálásra vonatkozó javaslatok és előírások a 17. századi puritán „conduct book”-fordításoknak köszönhetően sokasodtak meg a hazai teológiai irodalomban. A magyarul megjelentetett kegyes művekből kibontakozó kép azt mutatja, hogy a testi gesztusokat többnyire *adiaphoron*nak, az üdvösség szempontjából közömbösnek tartották.¹⁸ Melius ezzel szemben kifejezetten ajánlott egyfajta testhelyzetet a magánáhitatokra, sőt a magukat Isten előtt porig alázók példájával szembeállította az ágyban fekvő, kényelmes testhelyzetben végzett imádkozást. Amíg a 16. század középső harmadában Melius, a „pápastákkal” vitázó egyik legvehemensebb teológusunk még javallotta a térdhajtást, addig egy jó évszázaddal később már ez a testtartás különböztette meg a katolikus hitgyakorlást a reformátustól, s emiatt helytelenítették is a térdeplést.¹⁹ Hasonló a helyzet, ha a kegyes magatartás részeként történő sírást vizsgáljuk: a 17. századi prédikátorok már mértékletességre intették a sírva gyászolókat, s a bűnbánó sírás (mint imádság) közösségi térben zajlott.²⁰ Vagyis a magába zárkózva imádkozó-síró keresztyén ember képe, amelyet Melius még idealizált, két-három emberöltővel később már nem felelt meg az akkori praxisra vonatkozó előírásoknak.

Melius kipredikálta a templomi padokban bóbiskoló vagy hétköznapi problémákon őrlődő embert, aki „mikor könyörög, prédikációt hallgat, szunnyad, disznó, barom, pénz, posztó, felesége, fia, vagy ez [a] világ forog fejében”, vagyis nem Isten felé fordul teljes szívvel.²¹ Az Ige rendszeres hallgatására hívogatott, de nem elégedett meg az istentisztelet látogatásával, buzdította hallgatóit, hogy a prédikációk hallgatásán túl egymást is tanítsák, de

¹⁶ MELIUS JUHÁSZ: Magyar praedikatioc, Cccc¹r. „letortyadsz” = lerogysz.

¹⁷ I. m., Eee³r. „teremtött állat” = teremttett dolog.

¹⁸ Lásd FAZAKAS: Az imádság testi kifejeződései, 111–132.

¹⁹ I. m., 132.

²⁰ FAZAKAS: Siralmas imádság, 108–119.

²¹ MELIUS JUHÁSZ: Magyar praedikatioc, Bbbb⁴v.

„ne bolondságban, sem hamis értelemben, avagy magyarázatban [...], hanem értelemben és épületben, nem híjában, sem haszontalanul, amint a pápások bögnék olasz nyelven”²² Az írást hamis értelemben magyarázókon az Arany Tamáshoz és Karácsony Györgyhoz hasonló zavarkeltőkre utalhatott, akik veszélyeztették a Tiszántúlon még alig meggyökerezett református egyház egységét.²³

A debreceni prédikátor azokat sem hagyta elkeseredni, akiknek az imádságára nem érkezett azonnal válasz. Szerinte amikor a „testieket, békességet és egyebeket” kérő imák nem találtak meghallgatásra, akkor nem az Úr akarata szerint kértek a hívek, így nem lett volna hasznukra az sem, ha megadta volna szívük kérését.²⁴ Meliusszal együtt a 16–17. századi prédikátoraink Istentől eredeztették a testi bajokat és a külső ellenségtől való szorongattatást mint az egyén és a közösség bűneire érkező büntetés formáit. Olyan isteni csapást láttak megnyilvánulni ezekben, amelyekkel szemben nem lehetett ellenállni, egyedül a megtérés és a bűnbánat jelentett orvosságot.²⁵

Melius elvárta a megtértektől, hogy amellet, hogy a lelkükbe fogadják Krisztus tanítását, jó cselekedetek formájában a mindennapi életükön is nyoma legyen annak. Mindezt egy metaforával tette világosabbá:

amit a hívek belől tanultanak, azt kívöl is megmutassák. Mert ez az Úri élet, hogy amit az Úr kíván, azt műveljék, és amit az Úrtól vötenek, megmutassák. Amint az Úrnak életét látják, ahhoz szabják életeket, annak az életnek legyenek követői. [...] Hát nekünk is meg kell halnunk a bűnnek, s fel kell támadnunk az új életnek követésére és megtartására. [...] Ami a szőlőtökében vagyon, a szőlőtökének zsírjából, annak a szőlőtökéhez illendő gyömolcsöt kell hozni. Ha mi, Keresztyének, a Krisztus tanítása szerént szőlövesszők vagyunk és Krisztus a mi szőlőtökénk és gyökerünk, bezzeg tehát az ő zsírjával ő hozzája illendő életet kell hoznunk. Mert ha vadszőlőt teremtünk, avagy bojtörjánt, nem a Krisztus leszen a mi tövünk és gyökerünk, hanem a bűn és a bűnnek ura, az ördög.²⁶

A lélekből jövő jó cselekedetekre buzdító Melius egyébként vallotta a protestáns felfogást, amely szerint azoknak nincs érdemszerző erejük az üdvözülésben.²⁷

²² MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, S²r–S²v. „olasz nyelven” = itt: latinul.

²³ Lásd RÉVÉSZ: Debrecen lelki válsága, 366–367; KATHONA: Méliusz, 161–177.

²⁴ MELIUS JUHÁSZ: Magyar praedikatioc, Qq¹r.; MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, T²v–T⁴r.

²⁵ Lásd OLÁH: Melius Juhász Péter igehirdetése, 126–132.

²⁶ MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, B⁷v–B⁸r. „Úri élet” = Istennek tetsző élet, „zsírjából” = javából, termőképességéből.

²⁷ Lásd pl.: „senki hozzám nem jöhet, meg sem találhat az én Fiam nélkül. Hát akik az ő érdemekben, Krisztus[on] kívöl, emberi tudománnyal, a széles úton keresik a Krisztust, [azok] meg nem találják, hanem [a] pokolba mennek.” MELIUS JUHÁSZ: Valogatot praedikatioc, 170.

Prédikációiban kritizálta a római katolikus hitgyakorlatot, gyakran intézve kirohanást a bűcsújítás és az önsanyargatás ellen. Kritikája oka a reformátori elvekkel szemben álló tanítás volt, amely szerint a „pápasták” az „ó-embertől, az ő eszektől, emberi erőttől” való, s nem a hit (sola fide) és Krisztus (solus Christus) általi üdvözülést vallották:

Istenért szenvednek, koplalnak, metélik, verik magokat, kergetik a híveket, sok misét mondanak, zsolozsmát tartanak, sok zűrzavar, encsembencs vagy onalok, gyötri testét, különb-külömb szörzéseket mívelnek, de bolondság, nem Isten szájából [és] akaratából [való], nem kérték meg az Úr száját rajta. [...] Emberi lelemény és plánta, ki Isten előtt, mint [a] ganéj, nem kellemetes.²⁸

Egy másik prédikációban megerősítette, hogy a solus Christus-elv a kereszténység alapja:

Senkinek hát [a] szenvedéséért nem adják az örök életet, hanem csak a Krisztus igazságáért. [...] Hát disciplinálhatják, verhetik magokat Barát uraim, koplalhatnak, de soha a bűdös kapáért, ha ítéletnapig minden szempillantásban kénozzák [magukat], [akkor] sem adják azért [nekik] az [örök] életet.²⁹

A római katolikus böjt kritikája hosszú időn át jelen volt a magyarországi református teológiai irodalomban. Alvinczi Péter kassai lelkész egész prédikációsorozatot szentelt a kérdésnek, amelyben Roberto Bellarminóval vitázva fejtette ki a református hitelveket.³⁰ Néhány évtizeddel később a puritánok Meliushoz hasonló okból ítélték el az önsanyargatást.³¹

Végül érdemes megvizsgálni, hogy hogyan viszonyult Melius a kegyes indíttatású énekléshez. Az éneklésről, feltéve, „ha kegyességből, azaz épülettel és bölcsességgel vagy on, annak utána, ha szívből jó ki”, pozitívan nyilatkozott. Szerinte „minden éneklés intésre, tanításra való, csak az a jó ének, aki lelki, és aki lelkire tanít, int és onszol. Mind hegedő, mind virginál, [mind] orgona mellett énekelhetni ilyen módon akárhol [szabad].”³²

Meliusszal kapcsolatban gyakran idézik a templomi orgonahasználatra vonatkozó tilalmat. Az 1562. évi *Debreceni Hitvallás*³³ és az 1567. évi debre-

²⁸ MELIUS JUHÁSZ: Magiar praedikatioc, Aaa²v. „metélik” = vágják, „encsembencs” = értéktelen apróság, „plánta” = képződmény.

²⁹ MELIUS JUHÁSZ: Magiar praedikatioc, Oo³r. „disciplinálhatják magokat” = mesterkedhetnek.

³⁰ ALVINCZI: Postilla, 403–431.

³¹ Enyedi Fazekas János példáját lásd CSORBA: A 17. századi prédikáció, 121.

³² MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apastal levelenec, S³v–S⁴r; idézte ZOVÁNYI: Melius, 10; BÁN: Melius, 265.

³³ „A prófétáknál eltltja az Ur a lant zengedetetését és az orgonákat, s azt parancsolja, hogy emberi szóval; nem árnyakkal és néma mesterekkel kell tanítani. Gonoszságot cselekesznek

ceni zsinaton elfogadott *Articuli Maiores* XVII. cikkelye³⁴ valóban elvetette a hangszerek használatát az istentiszteleteken.³⁵ Fekete Csaba arra mutatott rá, hogy van némi félreértés a tilalom értelmezésében: az orgona ekkor még nem az énekkíséret eszközeként zengett a templomokban (ahogyan a 18. század második felétől máig megszoktuk), hanem „csak szóló tétel, azaz himnuszok átvezetője, változata, vagy a szertartás ünnepi bevezetője”³⁶ szólalt meg a hangszeren. A zsinati dokumentumokban olvasottakkal szemben azt láttuk Meliusnál, hogy a templomon kívül, hangszeres kísérettel folyó kegyes énekeket egyenesen javallotta a lélek ápolására. A korabeli hordozható virginálokat (csembalószerű billentyűs hangszer) és a fújtatóval együtt alig ládaméretű orgonákat könnyen szekérre rakhatták, s akár az udvarházakban is felállíthatták.

Egy másik hangszeres énekkíséretre utaló megjegyzése még ennél is meglepőbb. A „hegedősök”-kel gyakran találkoznak a kora újkor kutatói. A megnevezés maga csalóka, ugyanis nem a megszólaltatott hangszerre, hanem a tevékenységre utal, egyformán alkalmazták a verős, a pengetős, a vonós vagy a fúvós hangszerekkel előadó muzsikusra is. A középkortól kezdve a pap-ság felekezettől függetlenül gyakran szórta átkát a pajzán énekeket előadó hegedősök fejére, mint akik a jó erkölcsöket megrontják, és strófaikkal bűnre csábítják a hallgatóságot.³⁷ Meliusnál ellenben azt tapasztaljuk, hogy a mulatságok jelképévé vált alakok munkáját is a hívek hasznára fordította: „a hegedősök, kik ékes dicséretet énekeljenek, kivel intsenek, tanítsanak, építsenek, parázna virágéneket ne mondjanak, hanem lelkit, azaz ki lelki dologra tanít, a fajtalan, parázna, csúf éneket ne énekeljék”.³⁸

A szigorú ortodox prédikátor felfogásában a korábban erkölcsileg kifogásolható virágénekeket³⁹ terjesztők így válhattak a hitgyakorlás Istennek tetsző aktív eszközévé.

tehát, a kik a kánonszabta órákat, mint a cselekvény elvégzése folytán magokban is érdemmel bíró babonás fecsegéseket, az isten előtt bolondoskodva lemormolják és a szent gyülekezetben orgonát tartanak mint a pápisták és mások.” Kiss: A XVI. században tartott, 196–197.

³⁴ „Az Antikrisztus táncoltató miséjéhez alkalmazott hangszereket pedig, a képekkel együtt, kihányjuk, mivel azoknak semmi hasznok nincsen az egyházban, sőt jelei és alkalmi a bálványozásnak.” Kiss: A XVI. században tartott, 574.

³⁵ Lásd Kiss: A XVI. században tartott, 196–97.

³⁶ FEKETE: Előszó, 7–8.

³⁷ Lásd LUX: Hegedűsök, 83–84.

³⁸ MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, S³r.

³⁹ Lásd KÖSZEGHY: Virágének, 449–451.

Krisztus vitézei

A lelkigondozói hatás fokozására Melius több alkalommal is fegyverbe öltözött vitézként jelenítette meg a hívő keresztyén embert. A végvári háborúk korában ez a kézzelfogható, mindenki számára érthető szimbolikus kép visszatérő elemmé vált a prédikációiban. Az alábbiakban négy különböző prédikációskötetéből származó idézetek egybeillesztésével vázoljuk fel a szövegen átívelő képies beszéd természetét és működését.

Melius szerint a bűnben élő ember az ördöggel szemben önmagában (a cselekedeteivel) erőtlen és fegyvertelen. Ha le akarja győzni a kísértőt Krisztus katonájaként, akkor annak fegyverzetében szálljon szembe vele:

ha bajt akarsz vívni a bűnnel, ördöggel, a testtel, törvény átkával, [...] öltözzél a Krisztus érdemébe, a Krisztus fegyvere legyen rajtad, ülj a Krisztus lovára, a Szentlélek legyen [a] hadnagyod [...]. Szégyent vallasz a bajvívásban, ha a te erődben vívsz bajt.⁴⁰

Végvári vitézként jelenítette meg a sátánnal birokra kelőt, akinek legfontosabb fegyvere az imádság:

Fő fegyvere a híveknek a Krisztusért, a hitből való könyörgés, Istennek fő tiszteleti. De ismég sokféle ellenség támad reánk, mikor a könyörgés fegyvere közünkben [van]. Hát, mint a végbeli vitéz, mikor bajt vív, szorongattatik [az] ellenségítől, akkor teljes erejével, mindennel vív, elfeledkezvén e világról. [...] Hát miként rossz katona az, aki a bajvívásba elijed, kétségbeesik, elhányja [a] fegyverét. Így elvész az, aki a hitet, bizodalmat elveti, és [el]szakad Istentől a könyörgésben. Mint jó vitéz, még Istennel is állj szembe, mert szükség[es] az Istennek minket, Szent Fiáért, ígérete szerint meghallgatni.⁴¹

Mikor a keresztyént a sátánnal való tusakodás közben ábrázolta Melius, a metaforák nyomán valódi adok-kapok bontakozott ki. Az alábbi idézetben, az Efezusiakhoz írt levél hatodik fejezetéből kiinduló ábrázolást ellentétpárok-
kal gazdagítva, különféle eszközökkel mutatta be a harcoló feleket és fegyvereiket:

⁴⁰ MELIUS JUHÁSZ: Valogatot praedikatioc, 327; *A megtérésért, jámbor életért, jó cselekedetért* könyörgők számára írott imádságában Melius hasonlóképpen imádkoztatta a híveit: „a te fegyveridbe öltözzess, a te Lelked minden jót szörözzen bennünk, vitasson minket a test, ördög és ez világ ellen, igaz hitbe”. Lásd MÁRKUS: Méliusz, 347.

⁴¹ MELIUS JUHÁSZ: Magiar praedikatioc, Bbbb⁴r–v. „ismég” = ismét.

Meggyőzte Krisztus [...] a sátánt, Én is meggyőzőm az én Krisztusom fegyverében [...], Krisztus igazságával rontom el az ördög országát, az Úr hatalmával győzőm meg az ördög hatalmát. [...] Az idvözítő sisakkal és igazító nyíllal rontom el az ördögnek kárhoztatását. A Szentlélek fegyverével, az Igével rontom az ördög fegyverit. Ő csalárdsággal vág engem, s én igazsággal vágom őtet. Ő retentéssel, a törvény átkával és a bűnnek nagy voltával vág engemet, én pedig nagy bátorsággal, a Krisztusban való törvény betöltésével [...] vágom őtet [...]. De mondanád: Ki öltöztet engemet a Krisztus fegyverében? Az Jézus Krisztus ő maga, az ő Szent Lelke által.⁴²

A cégéres vétkekkel és a kísértéssel leszámolni Krisztus segedelmével sem tudó, újjászületésre képtelen hívőt végvári csatákba illő életképpel sarkallta megtérésre:

Mert alávaló katona az, [aki] ha a hadnagya általverte, eltörte, [el]vagdalta a török fejét, s mégsem bír vele, ha [a töröknek] kezét, lábát elvagdalták. Krisztus a Sátán fejét, hatalmát, a bűn [és a] halál erejét elvötte, [így] semmi hatalma nincs a hívekön. [...] hát akit egy kis bosszúság [vagy] szomjúság haragra, gyilkosságra, részögségre, szemednek tekinteti egy szép személyre, ha paráznaságra fogva viszen, ellene nem állhatsz; szinte olyan alávaló vitéz vagy a lelki[ek]ben, mint ha egy csonka, betegős, feje-tört Török egy nagy friss katonát elijeszt, megfog, mint egy vén babát.⁴³

A Meliust követő lelkészgenerációk munkáiban is felbukkant a hívőt Krisztus katonájaként bemutató eljárás. A toposz rendszerszerű elemeinek, azok változásának és módosulásának elemzése külön tanulmányt érdemelne. Ezúttal két szerzőtől válogatunk a használat módjának illusztrálására. Derecskei Ambrus (?–1603) váradi lelkésznek a Római levélhez írt magyarázatos prédikációiban féltucatnyi példát találunk a hívő-vitéz párhuzam metaforaként vagy hasonlatként történő alkalmazására. A megszemélyesített bűnnel viaskodó keresztyén ember képe például alkalmat adott az állhatatosság hangsúlyozására:

A vitéznek az ű hivatala és tiszti ez, hogy [...] mindenkoron készen legyen és az ellenség ellen viaskodjék. Így, noha a bűnnek az ű cselekedetei gyakorta ellenünk hadakoznak, és néha-néha ugyan igen meg is sebesítenek, de mindazáltal nem kell mindjárt nekifeküdnünk, hanem szükség[es], hogy az Istennek igéjének fegyverével, józan étellel és könyörgéssel ellene viaskodjunk.⁴⁴

⁴² MELIUS JUHÁSZ: A Szent Pal apostal levelenec, F⁶r–v.

⁴³ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Ianosnac tött ielenesne, I⁴r. „friss” = fürge, élénk, „baba” = apó (török).

⁴⁴ DERECSKEI: Az Szent Pal apostol, 188v.

Máshol Derecskei a jó cselekedeteket adta az ördöggel harcolók kezébe fegyverül:

az ember mihelyen a jócselekedetnek elkövetésére adja ünnönmagát, mindjárt az Jézus Krisztus vitéze lesz. Annak okáért szükség[es], hogy a jócselekedetekkel, úgymint az Istennek fegyverrel az ördög ellen, a bűn ellen és a test ellen ünnönmagát megerősítse.⁴⁵

Vagyis Derecskeinél a jó cselekedeteknek nemcsak a keresztyén felebaráttal való kapcsolatokban vagy a kiválasztottság prezentálásában van szerepe, hanem visszaható módon az ördöggel szemben is, mivel a hívő általuk szerez immunitást.

Alvinczi Péter (1570–1634) kassai lelkipásztor a nagyböjt első vasárnapjára szóló harmadik prédikációjában Dávid és Góliát párviadala kapcsán elmélkedett a „minden üdvözülendő embernek” fegyverein. Két hadi szerszámot ajánlott számukra a bűnnel és az ördöggel való viadalhoz: az egyik az „Oratione cum jejunio conjuncta”, vagyis a „böjtöléssel egybecsatolt imádás”, amellyel a legerősebb ördögön is győzelmet arathatnak (Mt 17,14–21). A másik az „Armatura Sacrae Scripturae”, vagyis a Szentírás, amely „minekünk híveknek rakott fegyverházunk”.⁴⁶

Meliushoz hasonlóan a harcba induló híveit Alvinczi is az Efezusiakhoz írt levélben (6,10–18) foglaltak szerint, ám a bibliai locushoz szorosabban tapadva öltöztette talpig páncélba. Ágyékukat igazmondással, testüket az igazságnak páncéljával fedte, lábaikra „az Evangéliom békeségének” saruját húzta. Karjukra a „hitnek pajzsát” öltötte, amely ellenáll a gonosz tüzes nyilainak, kezükbe a „léleknek szablyáját” adta, „mely az Istennek igéje”.⁴⁷ Máshol Krisztus táborába szólította hallgatóságát („mivel hogy az ő zászlója alá esküdtél a szent keresztségben”).⁴⁸

Bibliai alapon Derecskei Ambrusnál és Alvinczi Péternél is megfigyelhető tehát a védő- és támadófegyverek képes felsorolása. A hadi szemlék részleteiben is hasonlóságot mutatnak a Meliusnál látottakkal, az ábrázolás módszere mindhárom esetben megegyezik. A 17. század második feléből Czeglédi Istvánnak az *A’ megh-tert bűnösnek a’ lelki-hartzban valo bai-vivasarol* címmel kiadott elmélkedései⁴⁹ és Szöllősi Mihály *Sion lánya* című vitairata⁵⁰ is bőséges példatárként szolgál a metafora alkalmazására. A „Krisztus vitézeinek”

⁴⁵ DERECSKEI: Az Szent Pal apostol, 447r. „mihelyen” = mihelyt, amint.

⁴⁶ ALVINCZI: Postilla, 396–397.

⁴⁷ I. m., 398.

⁴⁸ I. m., 477.

⁴⁹ CZEGLÉDI: A’ megh-tert bűnösnek, 1–8.

⁵⁰ Lásd GYŐRI: Apológia és mártírium, 134–135.

útmutatást és elvi háttérrel biztosító, azok példájának követésére buzdító prédikatori megszólalások így váltak topikus jellegűvé a kora újkori református teológiai irodalomban.

Krisztus jegyesei

A 16. századi protestáns imakönyveket vizsgáló Bajáki Rita megállapította, hogy az „istenfélő ember a század végére közelebb kerül Teremtőjéhez. [...] [O]dáig is eljut, hogy az irgalmas Istenben felismeri a szerető Istent, érzelmeit ki tudja fejezni irányába, amelynek intenzitását a misztikára jellemző eszköz-tár segítségével tudja fokozni.” Ám „a misztikus egyesülést még nem ismeri, valójában el sem tudja képzelni”.⁵¹ Az 1960-as években fedezték fel Melius imakönyvét (az első református imádságoskönyvet), ám a szöveg közlése csak 1973-ban történt meg, s azóta is adósak vagyunk az alaposabb elemzésével.⁵² A szociáletikai utalásokkal erősen telített könyörgések vetnek némi fényt a szerző egyéniségére, ám a jegyesmisztika leghalványabb jele nélkül. Melius azon prédikációsköteteiben mutatható ki a misztikus eszközökkel operáló képalkotási mód, amelyeket a szakirodalom többnyire a református ortodoxia sziklaszerű, terméketlen, sivár képződményeként tart számon.⁵³

Melius például nem elégedett meg azzal, hogy Krisztus örököseinek nyilvánította a híveket, hanem továbbmenve azt állította: „társunk a Jézus Krisztus, mert [ő a] mi férjünk, mi [vagyunk az] ő jegyesei”.⁵⁴ Szerinte a hívő egyedüli reménye Krisztus, aki „mint jámbor fő a testöt és a tagokat, jámbor házasa [a] feleségét, így soha a Krisztus minket el nem hagy”.⁵⁵ A feltámadásról szóló egyik prédikációjában az igaz egyházat és az utolsó ítélet napján új életre kelő híveket Krisztus jegyeseként ábrázolta:

A választott anyaszentegyház a hívekkel, Prófétákkal, Apostolokkal, a vőfélyekkel, a szolgáló Angyalokkal vitetnek a király Krisztusnak házába [...]. Mert az Istennek lelke a Jézus Krisztus érdemében, a teljes Szentháromság erejével a bűntől, ördögtől, haláltól és kárhozattól, pokoltól megment minket [...]. Krisztus jegyesivé, Isten fiává, szentekké teszen.

Kétszer is felbukkan nála egy hívőkre alkalmazott jellegzetes hasonlat. Először a *Valogatot praedikatioc* lapjain:

⁵¹ BAJÁKI: Misztika, 13–22.

⁵² RMNY 183. A szövegét közölte MÁRKUS: Méliusz, 345–353.

⁵³ Összefoglalóan lásd KECSKEMÉTI: Genus dicendi, 50–51.

⁵⁴ MELIUS JUHÁSZ: Magyar praedikatioc, Oo²r.

⁵⁵ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnak tölt ielenesne,)(4v.

Miként ha egy borzas, parázna, kuldus leányt egy felséges király fiának adnál, aki rab, rút, vak volt, senkinek nem kellett, mint parázna [...]. Ha elveszi, örül. Így mi rútok, rabok, paráznák, kárhozat fiai voltunk, [s] a Krisztus elvött. A Krisztus palotájába és ágyasházába igaz tudománnyal, Krisztus ruhájában vigyének a jegyeseket.⁵⁶

Majd a Jelenések könyvét magyarázó prédikációskötetében újra: „Mely nagy örömmel a nagy borzas, megaggott leány a pártában várja, hogy hazavigye a király fia: így mi [is], Krisztus borzos jegyesei, mátkai szívönk szakadva várjuk, hogy a vőlegény Krisztus értünk jöjjen és hazavegyen.”⁵⁷

Melius az itt alkalmazott képet (parázna koldusleány = hívő, Krisztus = király fia) a bűnös ember és Isten fia, a Megváltó között fellépő ellentétpárra építette fel, feszültséget keltve a szövegben. Más alkalommal saját korának házasságkötési gyakorlatát alapul véve, az egyes elemek analógiájával magyarázta el hallgatóságának a Krisztussal kötött lelki házasság lényegét, az üdvözülést és az abból kirekesztett kárhozottak elvetését:

Mint a házasságban két rend vagyon: első [a] kézfogás, másik a hazavitel, így a Krisztus az ítéletig csak eljegyez és [meg]győröz minket magának örök felelőségül [...]. Adós a foglaló gyűrő, [s] az ő hiti, fogadása szerint adott Szentlélek, és ezáltal minden ábrázolja, fiúsága, igazsága, szentsége [...]. Külső gyűrűje a szent jegyek. Hazavitelünk, azaz bevitelük az örök életbe, a Krisztus ágyasházába leszen az ítélet napján, mikor színről színre látjuk. [...] Akkor jű el a vőlegény éjféلكor, és akkor a bolond szűzek kinn maradnak.⁵⁸

Melius teológiai felfogása nem engedte meg a passzív szemlélődést. Krisztus jegyesei, a kiválasztott kevesek nem heverhetnek tétlenségben, készülniük kell a menyegzőre: „Hát aki választott és Krisztus jegyese, megékesíti magát. Mint a jámbor leány, nem aluszik délig, az is nem hever a bűnben. Hanem vigyáz, felöltözik, égő lámpással várja a Krisztust.”⁵⁹ Az előző citátummal együtt a prédikátor a Máté evangéliuma 25. fejezetének 1–13. versében olvasható példázatára utalt a vőlegényt váró öt okos és öt bolond szűzről.⁶⁰

A kegyes embert, miként a menyegzőre készülő hajadont, gondosan felkészítik a jegyese, Krisztus fogadására:

⁵⁶ MELIUS JUHÁSZ: Valogatot praedikatioc, 301–302.

⁵⁷ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Ianosnac tött ielenesne, Bbbb²v. „megaggott” = öreg, „pártában” = hajadonon.

⁵⁸ I. m., Nnn⁴v. „kézfogás” = eljegyzés, jegyváltás, „szent jegyek” = sákramentumok (Kereszttség, Úrvacsora).

⁵⁹ I. m., Ooo¹r.

⁶⁰ I. m., D⁴v.

Először Isten kegyelme választásával és indításával, másik mert újjászülettetik, megteremtetik Istentől a Szentlélek munkájával [...]. Harmad[szor] megigazítatik, azaz, a bűnt [és] halált Isten levonsza róla, mint a tékozló fiúról, és a Jézus Krisztus jószágiba, képébe, életibe, a tiszta fényes tafotába felöltöztetetik: hittel, reménységgel, szeretettel, azaz: minden szépség okaival, Isten kegyelmével, Krisztus érdemével, az ű fejeir igazságába, a Szentlélekbe, mint szép ruhákba felöltöztetetik.⁶¹

A kálvini alapokon nyugvó *via salutis/gratia gradus* rendszerét láthatjuk itt megelevenedni. A predestinációtól a megdicsőülésig ívelő fokozatok értelmezését majd a puritán hatás alatt álló szerzők (Martonfalvi Tóth György, Komáromi Csipkés György, Csúzi Cseh Jakab, Mikolai Hegedűs János, Bethlen Miklós, Bethlen Kata és mások) teszik igazán népszerűvé, szerzőnként némileg eltérő felfogásban.⁶² Meliusnál a folyamat ezúttal nincs végigvezetve, az elválasztás (*predestinatio*), elhívás (*vocatio*), megigazítás (*justificatio*), fiúvá fogadás (*adoptio*), megszentelés (*sanctificatio*), megdicsőítés (*glorificatio*) stádiumaiból a második némileg módosult, az utolsó kettő pedig hiányzott. A csonkaság oka talán az lehetett, hogy Melius az idézett prédikációban éppen a vőlegény eljöveteletét kívánta hangsúlyozni, amely Tóth Zsombor szerint „a középkortól örökölt *unio mystica*-ra asszociál, újra a *via salutis/gratia gradus*-hoz kötődik, mint a Krisztussal való egyesülés, a *fiúvá fogadás/adoptio* része”.⁶³

Melius erősen kontrasztos ellentéppárral szemléltette a már fiúvá fogadott hívek tiszta állapotát és a bűnben maradottak szennyeségét. A drága kelmékbe: „tiszta fényes tafotába”, „tiszta fejeir bíborba, tafotába” és „vont aranyas bársony” ruhába öltözött „szentek” (avagy a „választottak”), Krisztus jegyesei magasabb erkölcsi szintet képviselnek, ők már „a bűnbe ne fertezedjenek, nem heverhetnek, mint disznó a bűnben”.⁶⁴ Máskor az úrvacsorát értelmezte misztikus felfogással, házasságként ábrázolva a hívő és a Megváltó szimbolikus egyesülését, némileg talán túl is lépve az „*unio mystica sum Christo*” hagyományos keretein.⁶⁵

A lelkész a templomlátogatás mellett a szombat megtartására intette olvasóit egy másik helyen. Nem tartotta helyesnek, ha az Úrnak szentelt napon dolgoznak a hívek, bár elismerte, hogy „az atyafiúi szeretet, a szükséges mun-

⁶¹ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnac tölt ielenesne, Ooo¹r–v. „tafota” = könnyű selyemszövet.

⁶² Lásd TÓTH: A koronatanú, 65–70; OLÁH: „Vagyon minden kétség nélkül...”, 278.

⁶³ Lásd TÓTH: Árva Bethlen Kata, 128–131.

⁶⁴ MELIUS JUHÁSZ: Az Szent Iánosnac tölt ielenesne, Ooo¹v–Ooo²r. „vont aranyas” = arannyal szőtt/hímzett.

⁶⁵ „A Bárány Krisztus menyegzője és házassága, a választott hívekkel való egyesülés, mint mondám: az ő vacsorája az ő bőséges gazdagsági, akibe minket részesít.” I. m., Ooo²r.

kára valót meg nem tiltja”.⁶⁶ Misztikus felfogást is magában rejtő párhuzammal helytelenítette, ha a világi hiúságok és a szórakozás elvonják a keresztyéneket Isten igéjének hallgatásától:

De a pörlés, törvénytétel, patvarkodás, részegség, tobzódás, hivolkodás, nem menni az Isten igéjére, nem hallgatni az Isten igéjét, hanem aluszol, pénzt olvasol, sétálsz, táncolsz, az Istenét elmulatod, átkozott munka az. Mikor menyegzőben tombolsz, akkor menyegzőzöl, mikor a te lelked menyegzőjében és Krisztussal való lakodalomban kellene lenned.⁶⁷

A hétköznapi élet mozzanatait látjuk itt megelevenedni: a mezővárosi prédikátor szembesült azzal, hogy a hívei elmulasztják az istentiszteleti alkalmakat, s hogy mértéktelenül mulatoznak a jelentős társadalmi eseményszámba menő lakodalmakban.

A jegyesmisztika végigkísérte a kora újkori református prédikációirodalmat. Melius kortársa, Károlyi Péter (1543–1576) váradi lelkész az *Apostoli Hitvallást* magyarázó kötetében a Krisztust a vőlegénnyel, az egyházat a menyasszonnyal azonosító metaforát fejtegetve a köztük lévő kapcsolódást szintén a világi házasság mintájára magyarázta.⁶⁸ A munka népszerű olvasmány lehetett, kétszer is megjelent a szerző halála után.⁶⁹ A következő század meghatározó prédikátorai közül id. Köleséri Sámuel,⁷⁰ Técsi Joó Miklós⁷¹ és Debreceni Ember Pál⁷² munkáiban is kimutatták a jegyesmisztika alkalmazását, ahol többnyire már a mártírium kérdésével összefonódva jelent meg.

Hol helyezhető el Melius misztikája a kora újkori kegyességi irodalom koordináta-rendszerében? A barokk kor magas hőfokon égő katolikus változathoz viszonyítva a fent idézett részletek egészen visszafogottak.⁷³ A pietista hatásra született 18. századi protestáns változathoz képest is mérsékeltek: az erdélyi nemesi családok leszármazottai fölött tartott halotti prédikációk, Bethlen Kata önéletírása, Ráday Pál imádságai, Inczédi József Gerhardt-

⁶⁶ MELIUS JUHÁSZ: Valogatot praedikatioc, 246.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ „Mert mint a testi kilső házasságban a jeggyel el jegyeztetik a vőlegénytől a leány: így a hitnek általa eljegyeztetünk, hogy a Krisztusnak, a mi fejünknek legyünk jegyösi. És miképpen a testi házasságban az asszony és a férfiú egy test, így a lelki házasságban, az ecclesiában egy test vagyunk a Krisztussal, a hitnek általa szerköztettünk az Úr Krisztushoz, hogy fejünk legyen minékünk, mi pedig tagok.” KÁROLYI: Symbolum Apostolicum, 291v. „jeggyel” = jegyajándékkal.

⁶⁹ Debrecen, 1584 (RMNY 539), Kolozsvár, 1600 (RMNY 865).

⁷⁰ GYŐRI: Apológia és mártírium, 53.

⁷¹ FAZAKAS: Árvaság és mártírium, 207.

⁷² CSORBA: „A sovány lelket...”, 231–232.

⁷³ Újabban lásd BOGÁR: Misztika.

fordítása, valamint Szőnyi Benjámín énekei erről tanúskodnak.⁷⁴ A Meliusnál megjelenített képek józanul, a református hittani elvekkel összeegyeztethető módon ábrázolták Krisztus és az egyház, valamint a benne élő keresztyének lelki kapcsolatát. Fordulatai mentesek voltak az eksztatikus rajongástól, a túlfűtöttségtől és az erotikus utalásoktól. A magyarországi protestáns misztika egyébként is óvakodott a túlzásoktól, a nyugat-európai társadalomból kivonuló, kommunában élő rajongókhoz mérve például kifejezetten konzervatívnak látszik.⁷⁵

Talán nem tévedünk, ha úgy véljük, hogy Melius jegyesmisztikára utaló sorai részben az elveszett Énekek éneke fordítása hatására kerültek a beszédekbe.⁷⁶ A bibliai könyv klasszikus ekkleziológiai értelmezésétől (Krisztus a vőlegény, jegyese az egyház) eltérő módon megnyilvánuló, a misztikus egyesülést Krisztusra és a hívőre értelmező Órigenész (más egyházatyákkal együtt) nagy becsben állt Melius előtt.⁷⁷

Összegzés

A debreceni lelkész prófétai türelmetlenséggel szólította fel olvasóit a bűnökből való megtérésre. Az imádságra hívást gyakran kapcsolta össze a római katolikus hitgyakorlattól való elhatárolódással, a tévesnek ítélt eljárások és külső jegyek (zsolozsmázás, rózsafüzér használata, önsanyargatás) kritikájával. A magánáhítat részeként javallotta az elvonultan, térdelve-sírva végzett könyörgést. A kegyes éneklést bátorította, orgona-, virginál-, sőt a kora újkorban gyakran kárhoztatott „hegedősök” kíséretével is javallotta.

Melius kedvelt képalkotási módszere volt a kegyes hívő Krisztus vitézkedő katonájaként való bemutatása. Példák sora mutatja, hogy a topikussá váló metafora alkalmazása a következő században is megmaradt. A prédikációiban jelen volt a jegyesmisztika mérsékelt változata, amely a keresztyén hívőt még e világon igyekezett összekötni a transzcendenssel. A középkorból örökölt jegyesmisztika a 16–17. századi (ortodox és puritán) prédikátorok közvetítésével hagyományozódhatott át a 18. századba. A pietizmus felerősíthette, új eszközök bevonásával kifejezőbbé tehetette az elődöknél már meglévő képek és szimbólumok használatát.

⁷⁴ Lásd DIENES: „Melyeket én az én Uram...”, 65–70; FAJT: Szőnyi, 101–117; IMRE: Sion Siralma, 61.

⁷⁵ Lásd pl. OLÁH: Pierre Poiret, 187–188.

⁷⁶ Melius egyik utalása nyomán feltételezhető, hogy megjelent az Énekek énekének magyarázatos fordítása, ezt azonban Szabó Károly és az RMNY szerkesztői nem vették fel a nemzeti bibliográfia vonatkozó köteteibe. Lásd NAGY: Melius, 228–229.

⁷⁷ BÍRÓ: Felemelkedési misztika, 42–43; Melius a *Magyar praedikatioc* címlapján is utalt rá, valamint lásd MELIUS JUHÁSZ: A Christus közbe iarasarol, G¹r.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALVINCZI P.: *Postilla az az, egymás után következő praedikatiuk az urnapi szent evangeliumok szerént rövid magyarázatokkal és világos tanúságokkal*, Kassa, Schultz Dánielné, 1633 (RMNY 1566).
- ♦ BAJÁKI R.: Misztika és a Pázmány előtti magyar nyelvű imakönyvek, in BOGÁR J. (szerk.): *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2013 (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok, 5), 13–22.
- ♦ BÁN I.: Melius Juhász Péter, in *Orvostörténeti Közlemények*, 1962, 252–280.
- ♦ BÍRÓ Cs.: Felemelkedési misztika és a hegy-metaphora Andreas Pannonius Énekek éneke-kommentárjában, in BOGÁR J. (szerk.): *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2013, 41–63.
- ♦ BOGÁR J. (szerk.): *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2013 (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok, 5).
- ♦ CZEGLÉDI I.: *A' megh-tert bünnösnek a' lelki-hartzban valo bai-vivasarol*, Kassa, Severinus Marcus, 1659 (RMNY 2829).
- ♦ CZUCZOR G.–FOGARASI J.: *A magyar nyelv szótára*, 1–6, Pest, Emich, 1862–1874.
- ♦ CSORBA D.: A 17. századi prédikáció homiletikai irányváltásai, in *Könyv és Könyvtár* 30 (2008), 115–134.
- ♦ CSORBA D.: „A sovány lelket meg-szépíteni”. *Debreceni prédikátorok (1657–1711)*, Debrecen, Hernád, 2008 (Nemzet, Egyház, Művelődés, 5).
- ♦ DERESKEI A.: *Az Szent Pal apostol levele, melyet irt az Romabeli keresztieneknek*, Debrecen, Lipsiai Rheda Pál, 1603 (RMNY 895).
- ♦ DIENES D.: „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanultam...” *A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon*, Sárospatak, SRK Teológiai Akadémia, 2002 (A Sárospataki Teológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének kiadványai, 5) (A Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiájának kiadványai, 31).
- ♦ FAJT A.: Szőnyi Benjámin költészetének pietista (?) elemei, in IMRE M. (szerk.): *Szőnyi 300. Tanulmánykötet Szőnyi Benjámin (1717–1794) református lelkipásztor, költő, író születésének 300. évfordulójára*, Hódmezővásárhely, Ótemplomi Ref. Egyházközség, 2018, 101–117.
- ♦ FAZAKAS G. T.: Az imádság testi kifejeződése az angol és a magyar puritanizmusban. Az 1643-as Praxis pietatis filológiai és ikonográfiai kérdései, in FAZAKAS G. T.–GYÖRI L. J. (szerk.): *Medgyesi Pál redivivus. Tanulmányok a 17. századi puritanizmusról*, Debrecen, DEENK, 2007, 111–132.

- ♦ FAZAKAS G. T.: *Siralmas imádság és nemzeti önszemlélet. A lamentációs és penitenciás sírás a 17. század második felének magyar református imádságoskönyveiben*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012 (Csokonai Könyvtár, 50), 108–119.
- ♦ FAZAKAS G. T.: Árvaság és mártírium. A gyámoltalan özvegy mint a református egyház metaforája a 17–18. században, in *Studia Litteraria* 2012/3–4, 198–231.
- ♦ FEKETE Cs.: Előszó, in *Beythe István ágendája*. Németújvár 1582, sajtó alá rend., szerk. FEKETE Cs.: Debrecen, DRHE Liturgiai Kutatóintézete, 2014 (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai Kutatóintézetének kiadványai, 5), 7–10.
- ♦ GYŐRI L. J.: Apológia és mártírium a kora újkori református gondolkodásban (Szöllősi Mihály elfeledett Martyrium historicuma 1666-ból), in *Studia Litteraria* 2012/3–4, 130–141.
- ♦ HELTAI J.: A nyomtatott vallási vitairatok Magyarországon a 17. század első felében, in HELTAI J.–TASI R. (szerk.): „Tenger az igaz hitről való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...” *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, Miskolc, ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 115–174.
- ♦ IMRE M.: Sion Siralma – egy vers, több szerző? (A 18. századi hitvédelem és mártírológia változatai), in IMRE M. (szerk.): *Szőnyi 300. Tanulmánykötet Szőnyi Benjámint (1717–1794) református lelképásztor, költő, író születésének 300. évfordulójára*, Hódmezővásárhely, Ótemplomi Ref. Egyházközség, 2018, 47–80.
- ♦ KÁROLYI P.: *Symbolum Apostolicum, az az, az Apostoli Credonak avagy vallásnak igaz magyarazattya prédikatiok szerint*, Debrecen, Lipsiai Rheda Pál, 1600 (RMNY 865).
- ♦ KATHONA G.: Méliusz Péter és életműve, in BUCSAY M. (et al.): *A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, Bp., MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (*Studia et Acta Ecclesiastica*, 2), 105–192.
- ♦ KECSKEMÉTI G.: Genus dicendi – genus docendi. Sermo és doctrina a 17. századi protestáns prédikációirodalomban, in *Berliner Beiträge zur Hungarologie. Schriftenreihe des Seminars für Hungarologie an der Humboldt-Universität zu Berlin* 7 (1994), 50–76.
- ♦ KISS Á. (ford., jegyz.): *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Bp., Magyarországi Protestánsok, 1881 (A Magyarországi Protestánsok Kiadványai, 19) (Protestáns Theológiai Könyvtár, 15).
- ♦ KÖSZEGHY P.: Virágének, in KÖSZEGHY P. (főszerk.): *Magyar művelődéstörténeti lexikon*. Középkor és kora újkor, 12, *Deutsch–vázjel*, Bp., Balassi, 2011, 449–451.

- ♦ LUX E: Hegedűsök, in KŐSZEGHY P. (főszerk.): *Magyar művelődéstörténeti lexikon. Középkor és kora újkor, 4, Halételek–Jordán*, Bp., Balassi, 2005, 83–84.
- ♦ MÁRKUS M.: Méliusz imádságos könyve, in BARTHA T. (szerk.): *Tanulmányok és szövegek a magyarországi református egyház XVI. századi történetéből*, Bp., MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1973 (Studia et Acta Ecclesiastica, 3), 343–352.
- ♦ MELIUS JUHÁSZ P.: *A Christus közbe iarasarol valo predicacioc*, Debrecen, Huszár Gál, 1561 (RMNY 169).
- ♦ MELIUS JUHÁSZ P.: *A Szent Pal apostal levelenec, melyet a colossabelieknek irt, predicacio szerent valo magyarázattya*, Debrecen, Huszár Gál, 1561 (RMNY 171).
- ♦ MELIUS JUHÁSZ P.: *Magiar praedikatioc, kit postillanac nevezne*, Debrecen, Török Mihály, 1563 (RMNY 194).
- ♦ MELIUS JUHÁSZ P.: *Valogatot praedikatioc a prophetac es apostoloc irassabol mind egész esztendő által valo fő innepekre es minden felé szükséges dolgokrol es artikulusokrol*, Debrecen, Török Mihály, 1563 (RMNY 196).
- ♦ MELIUS JUHÁSZ P.: *Az Szent Ianosnac tött ielenesne* igaz es iras szerint valo magyarázasa prédikatioc szerint, Várad, Hoffhalter Rafael, 1568 (RMNY 259).
- ♦ NAGY B.: Melius művei. Könyvészeti és tartalmi áttekintés, különös figyelemmel most felfedezett művére s a forráskutatási feladatokra, in BUCSAY M. (et al.): *A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, Bp., MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1967 (Studia et Acta Ecclesiastica, 2), 195–351.
- ♦ OLÁH R.: Pierre Poirét ajándéka. Adalék Apáti Madár Miklós peregrinációjához, in *Könyv és Könyvtár* (28) 2006/2, 183–192.
- ♦ OLÁH R.: „Vagyon minden kétség nélkül olyan bizonyos rendelt hely...” Komáromi Csipkés György pokolról és mennyről, in BÁTHORY O. (szerk.): *Menny és pokol a barokk kori ember életében*, Bp., MTA–PPKE, 2014 (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok, 7), 259–284.
- ♦ OLÁH R.: Melius Juhász Péter igehirdetése, in *Sárospataki Füzetek* 2018/4, 109–134.
- ♦ RAVASZ L.: A magyar protestáns igehirdetés a XVII. században, in *Theologiai Szaklap* 1913/3–4, 262–284.
- ♦ RAVASZ L.: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, Pápa, Főiskolai ny., 1915 (Református Egyházi Könyvtár, 11).
- ♦ RÉVÉSZ I.: Debrecen lelki válsága, in „*Tegnap és ma és örökké*”. Révész Imre összegyűjtött tanulmányai, Debrecen, Nagy Károly, 1944 (A Coetus Theologorum Református Theologusok Munkaközösségének kiadványsorozata, 4–5), 367–376.

- ♦ SZABÓ T. A. (szerk.): *Erdélyi magyar szótörténeti tár*, 1–14, Bukarest, Kriterion, Kolozsvár, EME, 1975–2014.
- ♦ SZARVAS G.–SIMONYI Zs. (szerk.): *Magyar nyelvtörténeti szótár. A legrégebb nyelvemlékektől a nyelvújításig*, 1–3, Bp., Hornyánszky, 1890–1893.
- ♦ TÓTH Zs.: Árva Bethlen Kata – a makrancos hölgy (?), in *Korunk* 2005/7, 128–131.
- ♦ TÓTH Zs.: *A koronatanú: Bethlen Miklós. Az Élete leírása magától és a XVII. századi puritanizmus*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011 (Csokonai könyvtár, 40).
- ♦ ZOVÁNYI J.: Melius Péter, mint exegeta, in Uő.: *Tanulmányok a magyar protestáns egyház és irodalom történetéből*, Sárospatak, Református Kollégium, 1887, 3–37.

Protestantizmus és nőnevelés

A reformáció 500. évében számtalan témában folytattak kutatásokat, rendeztek konferenciákat, jelentek meg könyvek, cikkek, tanulmányok, melyek mind azzal az örökséggel foglalkoznak, amit az elmúlt 500 év magában hordoz. A reformáció és a nevelés kapcsolatára gondolva eszünkbe jutnak a méltán híres protestáns, elsősorban református kollégiumok, melyek évszázadokon át a protestáns művelődés, nevelés bástyái voltak. Ezek a kollégiumok viszont csak a fiúk számára álltak nyitva, ahogy ezt a Kárpát-medencét bejáró *Protestáns iskolatörténeti mozaik* is bemutatja.¹ A lányok intézményes nevelése még hosszú ideig váratott magára. Amikor dolgozatomban a protestantizmus és a nőnevelés kapcsolatát szeretném körüljárni, akkor elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy miben lendítette fel, illetve miben hátráltatta a lányok tanítását, képzését a reformáció.

A téma alapos vizsgálatához elsősorban röviden át kell tekinteni a reformációt megelőző évszázadok gyakorlatát. Ennek az irodalmát legalaposabban Pukánszky Béla dolgozta fel, de a nőnevelés, a női művelődés egy-egy részterületének, korszakának kérdésével foglalkozó irodalmakból is tájékozódhatunk.

A keresztény nőnevelés alapjai

A reformációt megelőző korszakokban a nőnevelés a társadalom különböző rétegeinek mást és mást jelentett. Már az egyházatyáktól is maradt fenn írás, mely a leánynevelés kérdésével foglalkozik. Hieronymus (340?–420) két levelében is olvashatunk erről.² Szent Jeromos által egy idealizált lány jelenik meg, aki a kolostori életre készül:

se semmit se halljon, semmit se szóljon, mint ami Istenfélelmet lehel. Szemérmetlen szókat ne értsen, világi dalokat ne ismerjen. A gyöngye ajak az édes zsolnákat tanulja zengeni. Távol maradjon tőle hasonló korú fiúk pajkos társasága, sőt leánytársait és a cselédséget is távol kell tartani a világi társaságtól, nehogy arra, amit vesztükre megtanultak, további szerencsétlenségre még másokat is kioktassanak.³

¹ Protestáns iskolatörténeti mozaik.

² PUKÁNSZKY: A nőnevelés évezredei, 18.

³ Uo.

A jeromosi idézetet olvasva világossá válik számunkra, hogy a középkorban elsősorban a kolostorok adták a legfőbb színterét a nőnevelésnek. A kolostorok szerepének fontossága a lányok nevelésében nemcsak abból adódott, hogy a legtöbb előkelő ember, ha több leánya volt, akkor az egyiket Istennek ajánlotta, hanem általában valamennyit a zárdák falai között neveltette.⁴ Ez is megerősítette a középkori nőeszményt, mely szerint a lányokat a női nemhez illő munkára kell felkészíteni, a példaképüknek Szűz Máriát kell állítani, és elsősorban a Biblia és más kegyes irodalom olvasását kell gyakorolniuk.⁵ Fináczy Ernő szerint a középkorban nagyobb arányban volt a művelt nők száma, mint a férfiaké, mert az utóbbiakat elsősorban a közigazgatás és a háborúk foglalták le, az írást meg a papokra bízta.⁶ Feljegyzések bizonyítják, hogy a kolostori nevelésnek fontos része volt a latin nyelv elsajátítása, az írás olyan szintű készsége, mely által az apácák kódexek másolásával gyarapíthatták a kolostor vagyonát, de egyben a kétkezi munka is, a szövés, a fonás és a varrás is az „opus manualé”-hoz, a mindennapi manuális tevékenységekhez tartoztak.⁷

A kolostori nevelés mellett fontos említést tenni a lovagkori leánynevelés szokásairól, melynek nyomait a később protestáns fejedelmi, nemesi udvarokban is megtaláljuk. A lovagi életvitel nem zárkózott el a világi örömeiktől, és ezáltal más életfeltételt teremtett a lányoknak is. A világi nőnevelés egy formájának tekinthetjük, amikor a lovagi családok lányaikat egy ismerős vagy rokon főnemes udvarába adták abból a célból, hogy hasonló korú lányok társaságában nevelkedhessen.⁸ Ennek a nevelésnek az elsődleges célja az volt, hogy alkalmas legyen majdan a feudális udvarház gazdasági vezetésére, míg a férje elsősorban a katonasággal foglalkozott.⁹

A 13. századtól kezdve egyre kevesebb lehetősége adódott a nőknek a magasabb műveltség megszerzésére, mert az egyetemek megjelenése, az ottani tanulmányokba való bekapcsolódás elsősorban a szervezett, intézményesült oktatásra támaszkodott, melyre a lányoknak, nőknek nem volt lehetősége. Az egyetemi magas tudományok helyett a szépirodalom kárpótolta a szebibik nemet. Pukánszky szerint a középkori írókat, költőket (trubadúrokat, Minnesängereket) mecénásként támogató nemes nők olyan gyakorlatot alakítottak, melyek az évszázadok során fennmaradtak, és a kultúratámogató tevékenységüket a szabadságuktól való megfosztottság egyfajta „ellentételezéseként” engedhettek meg maguknak.¹⁰

⁴ FINÁ CZY: A középkori nevelés története, 300.

⁵ PUKÁ NSZKY: A nőnevelés évezredei, 20.

⁶ FINÁ CZY: A középkori nevelés története, 300.

⁷ PUKÁ NSZKY: A nőnevelés évezredei, 26.

⁸ SZABÓ: Cseresznye virág, 12.

⁹ PUKÁ NSZKY: A nőnevelés évezredei, 28–29.

¹⁰ I. m., 29–30.

A reneszánsz és a humanizmus új értékrendje nem befolyásolta jelentősen a 14–16. századi ember gondolkodását a nőkről, ekkor sem alakult ki egyenlőség nő és férfi között. „A 16. század elején egyetlen – képzeletbeli – országban, Morus Tamás utópiájában részesültek a fiúk és lányok egyforma nevelésben és oktatásban.”¹¹ Ebből a korszakból elsősorban magánnevelőknek szóló útmutatókból tájékozódhatunk a nevelési elvekről, melyek különböző európai nemesi udvarokból maradtak fenn.

Rotterdami Erasmus (1469–1536) számos művében foglalkozott a nevelés kérdéseivel, de ezek nem érintették a nőnevelés problémáját. Mégis fontos megemlítenünk, mert egyrészt, mint humanista gondolkodó, rányomta bélyegét a reformációra is, másrészt Morus Tamás (1478–1535) egyik lányát – aki klasszikus műveltséggel rendelkezett – minden valószerűség szerint tanította. Valószínűleg Margaretről mintázta *Az apát úr és a művelt asszony* című párbeszéd női szereplőjét, és ebben a műben nagyra értékeli a művelt nőket. A nők számára fontosabbnak tartja a tudományokkal való foglalkozást, mint a kézimunkát, mert jobban lekötik és megóvják az elmét a hiábavaló gondolatoktól.¹² Erasmus pedagógiai munkái részben Quintilianustól és Plutarkhosztól befolyásolt elméleti művek az oktatás és nevelés különböző kérdéseiről. A nőnevelést csak érintőlegesen tárgyalja *A keresztény házasság* (Institutio Matrimonii Christiani) című könyvében.¹³

„A reneszánsz humanistái közül Juan Luis Vives (1492–1540) foglalkozott legalaposabban és legnagyobb terjedelemben a nőnevelés kérdéseivel.”¹⁴ Aragóniai Katalinnak írt nevelési tanácsadó művet *A keresztény nő nevelése* (De institutione femininae christianae) címmel, mely rendkívül népszerű lett a 16. század folyamán. Az ő leánynevelési nézeteit is befolyásolta Arisztotelész és Aquinói felfogása a nők gyengeségéről, bűnre való fogékonyságáról, éppen ezért nem a klasszikus műveltségre van szükségük, hanem a feleségszerepre kell felkészíteni őket. Hieronymus elveiben találja meg saját nézetei előképét, amikor is „az ideális nőnevelés a zárda magányára való lelki felkészülés. Vives eszményképe is az a leány, aki Jézus menyasszonyaként vagy szűz Mária követőjeként óhajtja leélni életét.”¹⁵

Viszont míg az egyházatya a nevelendő lányban Krisztus jegyesét látja, addig Vives a házasságra lépő hajadont tartja szem előtt. Mindkettőjük számára elsősorban az erkölcsi nevelés válik fontossá: az istenfélelem, a szemérmesség, az alázatosság és az egyszerűség erényeinek jusson birtokába a lány. „Amit ta-

¹¹ PUKÁNSZKY: A nőnevelés évezredei, 35.

¹² I. m., 36–38.

¹³ FINÁCZY: A reneszánsz kori nevelés története.

¹⁴ PUKÁNSZKY: A nőnevelés évezredei, 38.

¹⁵ Uo.

nul, az művelje ki lelkét és tegye képessé a háztartásra (incipiat discere, quae ad cultum animi quaeque ad tuendam regendamque domum spectant).¹⁶ Az olvasmányait is válogatva kapja, elsősorban a Szentírást, az egyházatyákat és az ókori klasszikus irodalmat tanulmányozza.

A reformáció és a protestáns nőnevelés alapjai

A humanizmus térhódítása közepette robban be a reformáció, amely nem hagyta érintetlenül a köznevelést sem. Amikor a reformáció oktatásra, köznevelésre gyakorolt hatásáról beszélünk, akkor látni kell az előnyeit és a hátrányait egyaránt. Az előnye, hogy igyekezett mindenki számára elérhetővé tenni az írás-olvasás tanulását, közben viszont a Szentírássra való fókuszálás az első évtizedben háttérbe szorította a klasszikus tudományok művelését.

A szenvedélyes teológiai viták szemlátomást megcsökkentették a világi tudományok iránt való közérdeklődést, aminek csalhatalan bizonyítéka, hogy az egyetemek a század harmadik évtizedében ijesztően elnéptelenedtek s a latin iskolák is föltűnően elhanyaglottak.¹⁷

Luther számára az egyház reformja összekapcsolódott az oktatás reformjával, mivel számára fontos volt, hogy anyanyelvű istentisztelettel szólítsák meg az embereket, de ez csak akkor lehetséges, ha tanult lelkészek hirdetik Isten igéjét a szószékéről. Ezért Luther számára az oktatási reform célja elsősorban a hit és az egyház szolgálatát célozta meg. Viszont számára az iskola a világi hatalmat is képviselte, és az ehhez szükséges jogra és tudományra is meg kellett tanítani az embereket. A világi hatalom feladata, hogy a „vadállatokból embereket képezzen, és az embereket megőrizze a vadállatoktól”. Luthernél összekapcsolódott az egyházi és a világi hatalom, és éppen ezért egyben lelkileg is felelőssé teszi a világi vezetőket az iskolák felállításában és működtetésében. Egyik prédikációjában is megjegyzi, hogy egy képzett, tanult ember a saját házáat is jobban igazgatja. Éppen ezért úgy gondolja, hogy nem kell mindenkinek papnak, lelkipásztornak, tanítónak lenni, mert a képzett mesterekre, polgárookra is szükség van.¹⁸

A reformátori nevelési, képzési örökség három fő pontban fogalmazható meg.¹⁹

¹⁶ FINÁCZY Ernő: A reneszánsz kori nevelés története.

¹⁷ Uo.

¹⁸ SCHWEITZER: Das Bildungserbe der Reformation, 16–19.

¹⁹ I. m., 33–41.

1. Nincs oktatás, képzés, nevelés hit nélkül. Luther és Melanchthon fontosnak tartja, hogy az iskolai oktatásban helyet kapjon a Szentírás és az alapvető hitvallások megismerése. Mindezek mellett a reformátori hagyományhoz az is hozzátartozik, hogy nem az oktatás ébreszti a hitet, hanem a hitben van szükség képzésre, mert ha tanulás útján lenne elérhető a hit, akkor emberi produktum lenne, de mint tudjuk, kegyelemből adatik.
2. Nincs hit oktatás, képzés, tanítás nélkül. A reformátorok elsősorban az értő, nem a hitvallásokat bemagoló, hanem kérdező hitet vártak az oktatástól, és a céljuk az volt, hogy mindenki önállóan érthesse meg a hit alapjait, és legfőképpen a Szentírást.
3. Az egyház mint oktatási, képzési intézmény (*Bildungsinstitution*). Ez különböző színtereken jelent meg a reformáció hatásaként. Elsősorban az anyanyelvi istentisztelet adott lehetőséget a hívek „képzésére”, nevelésére. Másodsorban megjelent a káté mint az oktatás 16. századi formája, amit a kátémagyarázatos istentiszteletek is követtek. Harmadsorban az otthonok is ezt szolgálták a családfők vezetésével, amikor is kikérdezték a gyermekeket, hogy mit tanultak a héten a kátéből, ezáltal annak tanítása a hétköznapokat is átjárta. Ezenkívül az iskolai hittanoktatás is jelen volt, és az egyetemi teológiai fakultások szerepe is jelentősen hozzájárult a tudós lelképászorok képzéséhez. Ehhez járul még, hogy a társadalomban felmerülő oktatási, nevelési, képzési kérdésekkel is foglalkozzon az egyház.

A reformáció nagy vívmánya, hogy a katolikus egyházi vezetőket megelőzve ismeri föl a köznevelésben rejlő lehetőségeket a hit terjesztésében. A humanista műveltség továbbadása eszköz annak a célnak az elérésében, hogy az evangélium által vallásos, kegyes híveket neveljenek. Míg a strasbourgi pedagógus, reformátor Sturm pedagógiájában a humanizmus uralkodó, addig Trotzendorf elsősorban a vallásos nevelést hangsúlyozza, Melanchthon viszont egyensúlyra törekszik a kettő között.²⁰

A német neveléstörténetek már a 20. század második felétől egyre kevésbé értékelik a reformáció hatását, van olyan összegző munka, amely Luthert kihagyja a felsorolásból. Elsősorban azért, mert Luther nem írt pedagógiai munkákat, hanem más írásaiból tudjuk, hogy ő maga mit gondolt az iskoláról. Ezek közül különösen is kiemelkedik kettő. Az egyik a *Ratscherrenschrift* 1524-ből, a másik a *Schulpredigt* 1530-ból, melyekben egyrészt a városi előjárókat buzdítja arra, hogy ösztönözzék a fiatalokat az iskolába járásra, másrészt a kolostori iskolákkal szemben szorgalmazta a városi iskolák felállítását nemcsak fiúk, hanem lányok számára is. Elsősorban az volt a célja,

²⁰ FINÁCZY, <http://mek.niif.hu/04700/04731/html/finaczyren0093/finaczyren0093.html>.

hogyminden gyermek megtanuljon olvasni, és felhívja a figyelmet arra, hogy a lányoknak is van legalább napi egy órájuk, hogy az Evangéliumot német vagy latin nyelven olvassák.²¹ Luther volt az, aki a reformátorok közül egyáltalán foglalkozott az intézményes lánynevelés kérdésével, és hatására egyre több városi leányiskola jött létre. Az írás-olvasás tanulásán kívül zsoltárok éneklésével, Luther kiskátéjával és egyszerűbb bibliai történetekkel foglalkoztak. Legtöbbször idősebb vallásos, művelt asszony végezte a tanítást, akinek a szülők tandíjat fizettek, bár a legszegényebbek mentesülhettek alóla. Azt azért megállapíthatjuk, hogy ez az intézményes lánynevelés csak az alapfokú szinten maradt, magasabb iskolák továbbra sem voltak nyitva a lányok előtt. A céljuk, hogy a lányok mindenekelőtt a keresztyén nevelésben részesüljenek, és Isten dicsőségére olvashassák az anyanyelvre lefordított Szentírást és más imádságoskönyveket.²²

Az intézményes nőnevelés kérdésében a középkori kolostori hagyományokra építve a katolikus női tanítórendek (orsolyiták és angolkisasszonyok) elsősorban az ellenreformáció „eszközeként” jelentek meg Európában. A katolikusok azért is fektettek különösen nagy hangsúlyt a lányok nevelésére, mert felismerték, hogy ők fogják születendő gyermekeiket a katolikus szellemen tanítani.²³

Nőnevelés Magyarországon

A magyarországi nőnevelés kezdeteiről elsősorban a női művelődés területeit vizsgálva kaphatunk képet. A 16. század közepére a nagybirtokos réteg körében általánossá vált az írás-olvasás ismerete, ami elsősorban a férfiakra volt jellemző, de már nemesi családok nőtagjaitól is egyre inkább elvárják ezt. Szép bizonyítékot jelentenek erre a Komjáti Benedek által fordított Pál apostol levelei, melynek ajánlásában utal arra, hogy úrnője kérésére végezte a munkát. Az 1541-es Sylvester-féle Újszövetségből Nádasdy Anna is kap, majd később maga is Heltai 1562-es Újtestamentum kiadását támogatja. Ezek mellett fennmaradtak főúri házaspárok levelezései, melyek arról tanúskodnak, hogy az asszonyoknak némelykor nehézséget okozott a saját kezű írás, ezért íródeákkal végeztették ezt a feladatot, máskor pedig azt tudjuk meg, hogy

²¹ LUTHER, Martin: An die Burgermeister und Ratherrn allerlei Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichteten und halten sollen, 1524, http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:a:an_die_burgermeister_und_ratherrn_allerlei_staedte_in_deutschen_landen.

²² FINÁCZY: A reneszánsz kori nevelés története.

²³ V. LÁSZLÓ: Nőoktatás és könyves műveltség, 96.

férjhezmenetelkor még nem tudott írni Czobor Erzsébet (Thurzó György későbbi nádor hitvese), de két év múlva már maga ír férjének levelet.²⁴

A reformáció gyümölcseként jelenik meg a szász reformátor, Johannes Honterus 1540-es években, Brassóban alapított lányiskolája, mely a század végéig működött. A tananyag elsősorban az írás-olvasás, az éneklés és a katekizmus volt. Éppen ennek köszönhető, hogy az erdélyi szászok között a női hagyatékok gyakran tartalmaznak könyveket, míg máshol ritkán találkozunk ilyen feljegyzéssel. A Magyar Királyság területén majd száz év múlva Szeneci Molnár Albert még csak szorgalmazza, hogy leányiskolát hozzanak létre, német mintára. Számos forrás azt mutatja, hogy a nők különösen is érdeklődtek a vallási kérdések iránt, ezért számos vallási témájú könyvet nőknek vagy házaspároknak ajánlottak, melyek legtöbbször szintén az asszonyokat szólították meg.²⁵

Amikor a női művelődés nyomait kutatjuk ebben a században, akkor nem mehetünk el szó nélkül a női írók mellett sem. Közülük legkiemelkedőbb egy német iskolamester, Magdalene Heymair, aki később nevelőnői állást vállal Magyarországon. Egy Bártfán, 1580-ban megjelent női antológia tartalmazza verses bibliai históriáját és vallásos énekeit. Azt mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy noha a reformáció az egyetemes papság elvét vallotta, azért a prédikatori tisztségbe semmiképpen sem léphettek nők, kivéve az anabaptistákat, ahol voltak női lelkészek.²⁶ Teológusok egy része a bűnök megtestestülését látta a nőkben, míg Dévai Mátyás a „reformáció fősodrától eltérően megengedi az asszonyoknak a prédikálást és a szentségek kiszolgáltatását”.²⁷

A 17. századdal együtt születik meg Lorántffy Zsuzsanna (1600 k.–1660), akinek a neve a Sárospataki Református Kollégiummal fonódott össze. I. Rákóczi György erdélyi fejedelem és felesége természetesnek tartották a kultúra és az iskolák támogatását. Mégis az oktatás és művelődés ügyében Zsuzsanna már özvegyként végezte el a legfontosabb munkákat. A pataki kollégiumba fia, Zsigmond kezdeményezésére meghívta Comeniust, a kor vezető pedagógusát, és általa fellendítette a tanítás, nevelés színvonalát. Ezt a tényt mindenki tudja Lorántffy Zsuzsannáról, azt viszont már kevesen, hogy milyen jelentős szerepet játszott abban, hogy a Fogarason általa létrehozott román nyelvű iskolában nemcsak a fiúkat, hanem a lányokat is oktatták. Lorántffy Zsuzsanna a fejedelmi udvarban, a kor szokásainak megfelelően, nemes lányokat nevelt, számukra adta tovább azt a műveltséget, melynek birtokában volt. Személyes példája mindenképpen kiemelkedő, hiszen nemcsak a fejedelmi udvar gazda-

²⁴ SZABÓ: Női művelődés a 16. századi Magyarországon, 71.

²⁵ I. m., 72–73.

²⁶ I. m., 73.

²⁷ CSEPREGI: A Dévai-kód.

sági vezetésében volt jártas, hanem teológiai munkákat is írt. Az iskolai oktatás mellett maga köré gyűjtötte a lányokat, ahol a református gyülekezetek támogatására úrasztali terítők kerültek ki a hímzők keze alól. Az oktatáshoz, kultúrához úgy viszonyult, mint az az akkori Európában elvárt volt.²⁸

Lorántffy Zsuzsanna nevéhez is köthető a puritán mozgalommal kapcsolatos egyik konfliktus. Ugyanis Tolnai Dali János, a mozgalom magyarországi vezéralakja, Rákóczi György meghívására lett a pataki kollégium tanára. A puritánokról feljegyezték, hogy „házzól-házra járva ábécére tanították az asszonyokat és a leányokat, akik az eddigi iskolázásból kimaradtak”. Minderre azért volt szükség, mert noha a reformáció századában már célul tűzték ki, hogy mindenki anyanyelvén olvashassa a Szentírást, mégsem valósult ez meg olyan mértékben, ahogy ezt várták. Mivel a puritánok számára fontos volt az egyéni kegyesség megélése, ezen belül is a Biblia olvasása, ezért jártak házakhoz tanítani. A tevékenységük miatt 1646-ban, Tokajban összehívott közzsínaton többek között ez is szerepelt az ellenük felhozott vádak között:

Némelyik követője házanként tanítván a népet... Azonkívül magánházaknál magán-leányiskolákat szerveztek, nem elégedve meg a templomban való nyilvános katekizációkkal, melyek divatban voltak a reformáció kora óta, s a lelkészi állás lealacsonyításával házanként leányok tanítójának tették meg magukat.²⁹

Tolnai védekezésül ezt mondta:

...inkább kegyes és dicsérni való dolgok, mint ócsárlásra méltók, hiszen azt rendelte az apostol is, hogy mind alkalmas, mind alkalmatlan időben prédikálni kell az igét... A leányiskolák pedig vajha felállíttatnának nálunk is, miként idegen nemzeteknél!³⁰

Az ebből az időből származó felső-magyarországi egyházlátogatási jegyzőkönyvek a lelkész feladataként számolnak be a lányok tanításáról, mégis a Tolnai ellen felhozott vádakból következik, hogy ez kevés helyen valósult meg.

A tokajit követte a szatmárnémeti zsinat, szintén 1646-ban, mely I. Rákóczi György összehívására Geleji Katona István erdélyi püspök vezetésével küzdött a puritanizmus ellen. Érdekes ellentmondás, hogy miközben a puritánus lelkészeknek megtiltották, hogy gyakorolják hivatalukat, addig az egyik legfontosabb célját a mozgalomnak, a nőnevelés hivatalos egyházi feladattá tételét a 17. századi Magyarországon először a szatmárnémeti zsinat mondja ki:

²⁸ BALOGH: Fejedelemasszonyi szerepek a 17. századi Erdélyben.

²⁹ MISÁK: „Minden iskolába járó leány gyermektől...”, 69.

³⁰ Uo.

„Mivelhogy a Krisztus országában a nemek között semmi különbség nem létezik.”³¹ A zsinati rendelet szerint a kátét „nem csak az iskolában a fiúgyermeknek, hanem a templomban a leányoknak és ifjú nőknek szorgalmas igyekezettel magyarázni kell”.³² A felső-magyarországi adatok a szatmárnémeti zsinatot követő évtizedekből egyáltalán nem mutatnak átütő fellendülést a lánynevelés tekintetében. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek rendszeresen említést tesznek arról, hogy a lelkész „a’ leánygyermekeket catechézisre nem taníttya”. Másutt viszont arról számolnak be, hogy nemcsak a lelkész mulasztása, hanem a lányok restsége az oka annak, hogy nem működik a tanításuk.

A catechizációra az leánzók resten járnak fel. Deliberatum est. A prédikátor denunciállyá az templomben, hogy az mely leányzó nem fogja tudni az catechézist, s kiváltképpen az imátságot, Apostoli Credot meg ne esküttese, ha férjhez mennek.³³

A fentieket áttekintve láthatjuk, hogy a reformáció első századában a reformatori elveken megalapozott nőnevelés sem a protestáns ortodoxia, sem a puritanizmus korszakában nem ért el átütő sikert. Voltak, akik szívügyüknek tekintették, hogy a lányok is hozzájussanak az alapvető műveltséghez, de a társadalmi nőkép nem támogatta sem a polgárság, sem a parasztság rétegében a nők képzését, tanítását. A lányok nevelésében még évszázadokon keresztül az a nézet volt, hogy őket elsősorban a házasságra kell felkészíteni, ahogy ezt Rousseau is megfogalmazza az *Emil, avagy a nevelésről* című művének ötödik fejezetében. Míg Emil neveléséhez forradalmian új gondolatok kapcsolódnak, addig Sophie-nál az a legfőbb cél, hogy társa legyen az emberre nevelt férfinak.

Ezekben a korokban is jelen volt a felsőbb, szűkebb rétegek számára az otthoni neveltetés, sőt voltak olyan nagy múltú főúri családok, melyek generációkon keresztül hagyományozták a kultúra ápolását.³⁴ Itt kell megemlítenünk Árva Bethlen Katát, azt a református könyvgyűjtő és író asszonyt, aki személyes életének válságaiban az egyházáért végzett szolgálatban nyert vigasztalást. Reformátussága, predestinációs hite önéletírásában is megmutatkozik a pietizmus hatásait magában hordozó, a középkori misztikára emlékeztető, könnyen fanatizmusba hajló kegyességi gyakorlata. Mindezek mellett mecénási tevékenysége iskolákra, tudós lelkipásztorokra és az udvarában tanuló, úrihímezéses terítőket készítő lányokra egyaránt kiterjedt, „Magyar

³¹ V. LÁSZLÓ: Nőoktatás és könyves műveltség, 97.

³² MISÁK: „Minden iskolába járó leány gyermektől...”, 69.

³³ I. m., 77.

³⁴ KALMÁR: Főúri könyvtárak, pedagógiai olvasmányok, 168–169.

bibliotheca”-jában a régi magyar irodalom remekeit gyűjtötte egybe, és halála előtt az enyedi kollégiumnak adományozta. Kiterjedt levelezéséről tudunk, melyet kora nagyszonyjaival folytatott.³⁵

Lorántffy Zsuzsanna és Árva Bethlen Kata példáján látjuk a lovagkori lánynevelés nyomait. Tetten érhető ez abban, ahogy az udvarukban nemes lányokat neveltek, tanítottak, illetve ahogy – a lovagi hagyományoktól eltérően – nem trubadúrokat, hanem lelkipásztorokat, híres pedagógust, iskolákat mecénásként támogattak. Elsődleges céljuk ezzel amellet, hogy a lányok alkalmasak legyenek a (magyarországi, erdélyi viszonylatban még mindig) feudális udvarház gazdasági vezetésére, az volt, hogy a református gyülekezeteket is támogassák. Ezzel túlmutatnak a korábbi korok lovagi udvarainak nevelőin, ahol a szépirodalom marad a nők számára, mivel mindketten olvastak és gyűjtötték, sőt művelték is a teológiai irodalmat.

A hivatalos intézményesülés

Az elemi iskolai oktatás általánossá válásában jelentős eredményt csak a II. Ratio Educationis ért el azáltal, hogy nyomokban megtalálható benne az iskolakötelezettség, amikor kimondja, hogy minden gyerek – fiú és lány is – 6 éves korában köteles elkezdni népiskolai tanulmányait, és 12 éves korig kell járnia, amíg a tananyag be nem fejeződik. Ez a rendelet külön foglalkozott a lányok tanításával, szorgalmazta a külön fiú- és lányiskolákat, meghatározta a lányok számára a tananyagot (vallástan, anyanyelvi írás-olvasás, számtan, Magyarország ismerete, háztartás, magyar, német és francia nyelv, Isten, a fejedelem stb. iránti köteleességek – attól függően, hogy melyik társadalmi osztályba tartoztak). A Ratio Educationis ellenére sem törődött hatékonyan az állam a lányok nevelésével, ezt a magán-nevelőintézetek igyekeztek pótolni, de itt a szakértelem hiánya okozta a gondot. Éppen ezért a rendelet a nevelőnőképzést is szorgalmazta. Mind az I., mind a II. Ratio Educationis csak a katolikus iskolákra terjedt ki, a protestánsok nem fogadták el, ennek ellenére ösztönzőleg hatott az ő iskoláik megújítására is: a reformátusok egyházkerületenként, az evangélikusok egységes terv szerint rendezték az iskolaügyet.³⁶

Az I. Ratio Educationis megjelenése után néhány évvel született Karacsné Takács Éva (1777–1845) református lelkészcsaládban, műveltségét otthonról hozta, de már édesapja a férjhez menési esélyei miatt aggódva csak a vallási témájú könyvek olvasását engedélyezte neki. A nevét elsősorban a lányne-

³⁵ GYŐRI: A magyar reformáció irodalmi hagyományai, 118–119.

³⁶ MISÁK: „Minden iskolába járó leány gyermektül...”, 136–136.

veléssel kapcsolatos vitáknak köszönheti, melyeknek a Tudományos Gyűjtemény volt az egyik fő orgánuma. Cikkeiben Karacsné Takács Éva és

mások többek között arra mutattak rá, hogy a lánynevelés hibái és hiányosságai alapvetően a férfiak előítéletei miatt alakultak ki, és hogy a nemzet minden hibája a családi problémákból ered, azok miatt pedig a nők műveltségbeli hátramaradottsága okolható.

A vitában Sebestyén Gábor többek között azt írta, hogy a nőknek nem kell a tudománnyal foglalkoznia, mert „az aszszonyok tudománya tsekélyebb, mint sem ők tudós tónt adhatnának, politizálhatnának, 's critizálhatnának, egy szóval a' Tudósokkal versen futhatnának”.³⁷ Más ázsiai származásunkra hivatkozva azt hangoztatta, hogy „magyar férjnek tudományos aszszony valami szokatlan és vizsologtató kellemetlen látomány”.³⁸ A Szentírásból is alátámasztották a nők alárendeltségét. Karacsné Takács Éva ezekre a véleményekre a következőképpen reagált: „Nem lehet tehát a nő munkakörét csak a családi élet keretein belüli térre korlátozni, ha lelki tulajdonságai vagy kedvező helyzete ezen felül többre teszik alkalmassá.” Voltak viszont olyan férfiak is, akik a folyóirat hasábjain kiálltak Karacsné mellett például a következő megállapításukkal:

Az aszszonyok' tudományos munkássága nélkül tehát az emberi elme' tulajdonságait egyáltalában lehetséges tökéletességgel ki nem fürkészhetnők. Valamint minden az emberiség' életében, úgy az emberi esméret is a' két nem költsönös nemzése, ez pedig nem juthatna mindennemű tökéletesedésre, ha az asszonyok is abban részt nem vennének. Ezek elég okok az aszszonyok' tudományos munkálkodásának szükségét megbizonyítani.³⁹

Látszólag túl sok figyelmet szenteltünk Karacsné Takács Évának, de fontos látni azt a családi vonalat, mely a református parókiáról induló, elszegényedő, de műveltsége nyomán mégis felemelkedő nő képét rajzolja elénk, s közben gyermekeinek is át tudja adni azt a szenvedélyt, amellyel a nőnevelés kérdéséhez viszonyult. Ugyanis lánya, Karacs Teréz szintén felszólalt és tett is a nőnevelésért: „míg az emberiség a nők nevelésére nem figyel, addig csak csonka lehet kifejlése; míg a polgárzat a női nevelést hanyagolja, való jólétre nem emelkedhetik; mely családban a nő értelmetlen, ott a férj boldogtalan, a ház fölfordult...”⁴⁰ Pedagógiájának fókuszában a nemzet nevelése állt, ezért

³⁷ AMBRUS: A lánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon.

³⁸ I. m., 236.

³⁹ I. m., 236.

⁴⁰ I. m., 240.

szorgalmazta a nevelőintézetek felállítását. Így fogalmazza meg ennek szükségességét: „Nem falakat, hanem a falakban pünkösdi szent lelket kívánok, mely hatalmas lehelletével, honom leányai keblébe világosságot, értelmességet, ismereteket, ember- és hazaszeretet fuválljon.”⁴¹ Nem tartotta igazságosnak, hogy a társadalmi különbségek határozzák meg a nevelést.

Szegény és gazdag osztály nevelése között csak annyi különbségnek szabadna lenni, hogy az egyiket a munkára, a szorgalomra ösztönözze a nevelő, a másikat pedig a munkán kívül arra is irányítsa, hogy kiváltságos helyzetét másokkal is igyekezzék megosztani.⁴²

A református leánynevelő intézetek sorában az első az a miskolci, melynek 1846-os megnyitása Karacs Teréz nevéhez kötődik. Karacs Terézt Teleki Blanka is szerette volna megnyerni saját intézményébe, de már korábban Miskolcra ígérkezett, és 13 évig vezette az intézményt, ahonnan 855 növendék került ki. Az igazgatói székben Dóczy Gedeon követte, a hazai nőnevelés szintén elkötelezett híve.

A 19. század második felében a nőnevelés kérdése egyre nagyobb teret kapott a társadalomban. A református egyház nem tart lépést ezzel az igénnyel, a statisztikák az általa fenntartott intézmények kis számát mutatják. Leánynevelő intézetek, majd felsőbb leányiskolák kezdeményezései már 1825-től megtalálhatók Debrecenben, melyek alig egy-két évig működtek. Végül 1858-ban nyílt meg újra, de igazán Dóczy Gedeon vezetése alatt, 1874-től lesz jól szervezett intézmény. 1862-től Szatmárnémetiben nyílik meg a harmadik református leánynevelő, amely a század utolsó évtizedében válik felsőbb leányiskolává. (Ez a későbbi leánygimnázium elődje.) Pápán csak 1901-ben indul meg a nőnevelés, néhány év múlva (1906) ezen belül a tanítónőképzés. Pesten 1866-ban egy magán-nevelőintézetet (Kalocsa Róza intézetét) jelöl ki ideiglenesen a Pesti Református Egyházközség vezetősége a lányok magasabb képzésére. Az intézet 1875-ben anyagi okok miatt megszűnt. Csak a 20. század első évtizede hozza el egy fővárosi református felsőbb leányiskola megalakulását, és a két jelentős hagyatéknak köszönhetően jön létre a Baár–Madas.⁴³ Az indulás után néhány éven belül többször kell változtatni a tanrenden, míg végül alkalmas lesz arra, hogy érettségit adó intézménnyé váljon, mert a 19. század végétől egyre erősebb az igény, hogy a nők is járhassanak egyetemi fakultásokra, aminek viszont előfeltétele volt az érettségi. Amíg a felsőbb leányiskolák nem biztosították, addig a lányok számára, elkülönülten, magánta-

⁴¹ MISÁK: A lánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon, 144.

⁴² Uo.

⁴³ SZABÓ: Női művelődés a 16. századi Magyarországon, 21–24, 36–37.

nulóként volt lehetőség érettségi vizsgát tenni.⁴⁴ A 20. század hozta végül az egyházunkban is azt az igazi átütő változást, amikor is a nők egyenrangúként vehettek részt az oktatás minden területén, egészen a teológiai fakultásokig, a szószékekig.

Ahogy az utolsó mondatot leírom, a reformáció után 500 évvel, akkor eszembe jut egy nyugat-európai metropolisz magyar gyülekezete, ahol a lelkipásztori státusz finanszírozói nem támogatják női lelkészek, teológusok igehirdető szolgálatát. Ez is azt bizonyítja, hogy míg Krisztusban megszűnnek a társadalmi különbségek, addig a társadalom nagyon lassan változik, még akkor is, ha az evangéliumhoz igyekszik igazodni. Viszont mindazok, akik számára igazán fontos volt a református, keresztény hitük, komolyan vették a társadalmi kérdéseket is, ezen belül a nevelés, oktatás kérdését, és igyekeztek előremutatón foglalkozni azzal, akár iskolák alapításáról vagy azok fenntartásáról legyen szó. Mertek válaszolni azokra a kihívásokra, melyeket az adott kor támasztott feléjük, bátran túlléptek a reformáció szellemében olyan megkötöttségeken, melyeket akár a feudális rend, akár a nőkkel kapcsolatos előítéletek terheltek rájuk.

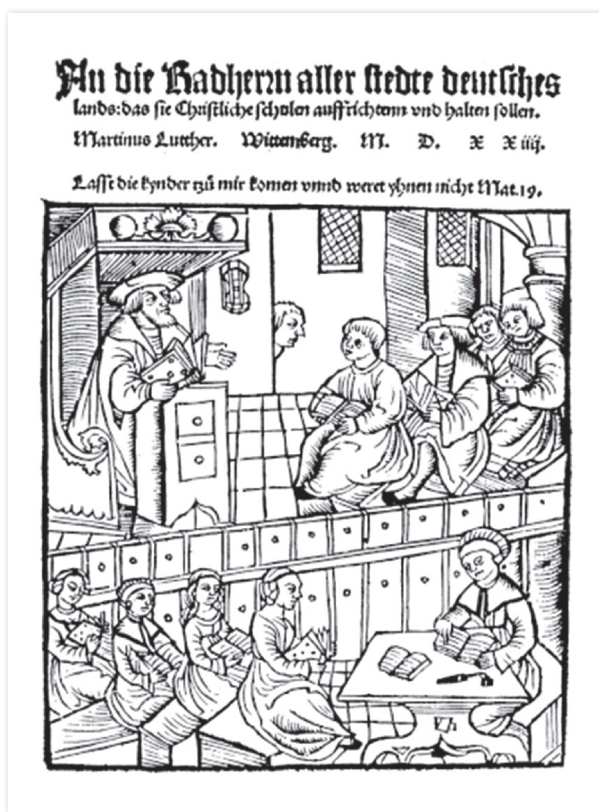
Vajon ma a felgyorsult világunkban tud-e egyházunk gyorsabban reagálni a társadalmi kérdésekre? Képesek vagyunk-e kérdéseket feltenni és válaszokat adni a vallásilag pluralizálódó, hitében privatizálódó rétegeknek, vagy egyáltalán meg tudjuk-e szólítani őket? Iskoláink mernek-e a nevelés legújabb irányzataiból táplálkozva egy 21. századi református iskolát létrehozni, mely elsősorban nem a múltjában él, hanem a jövő egyházának tagjait neveli, tanítja, képezi. Luthernek, amikor a lányok iskoláztatását szorgalmazta, az volt az álma, hogy mindenki értelmesen hallgatja, olvassa Isten ígését, és azáltal felelősen jelen van az egyházában. Ettől többet mi sem kívánhatunk, csak az a kérdés, hogy megtaláljuk-e a megfelelő eszközöket, utakat ehhez. A protestáns (elsősorban magyar) nőnevelés történetére visszatekintve tartok attól, hogy jobban ragaszkodunk a berögzült dolgokhoz, mint hogy változtatni mernénk rajtuk.

⁴⁴ PUKÁNSZKY: A nőnevelés évezredei, 131.

Felhasznált irodalom

- ♦ AMBRUS A. J.-NÉ K. K.: *A lánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon*, Pécs, 2015, elérhető: http://real-d.mtak.hu/837/7/dc_1067_15_doktori_mu.pdf, letöltés: 2017. szeptember 30.
- ♦ BALOGH J.: *Fejedelemasszonyi szerepek a 17. századi Erdélyben*, elérhető: http://www.matarka.hu/koz/ISSN_1219-543X/tomus_19_fas_1_2015/ISSN_1219-543X_tomus_19_fas_1_2015_309-322.pdf, letöltés: 2017. október 12.
- ♦ CSEPREGI Z.: *A Dévai-kód*, elérhető: http://real.mtak.hu/44260/1/05_Csepregi_Zoltan_u.pdf, letöltés: 2017. október 15.
- ♦ FINÁ CZY E.: *A reneszánsz kori nevelés története*, elérhető: <http://mek.niif.hu/04700/04731/html/finaczyren0073/finaczyren0073.html>, letöltés: 2017. október 12.
<http://mek.niif.hu/04700/04731/html/finaczyren0087/finaczyren0087.html>, letöltés: 2017. október 12.
<http://mek.niif.hu/04700/04731/html/finaczyren0093/finaczyren0093.html>, letöltés: 2017. október 12.
<http://mek.niif.hu/04700/04731/html/finaczyren0095/finaczyren0095.html>, letöltés: 2017. október 12.
- ♦ FINÁ CZY E.: *A középkori nevelés története*, Budapest, 1926, elérhető: http://mtdaportal.extra.hu/books/finaczy_erno_a_kozepkori_nevelés_tortenete.pdf, letöltés: 2017. október 13.
- ♦ GYÖRI J.: *A magyar reformáció irodalmi hagyományai*, Budapest, RPI, 1998.
- ♦ KALMÁR A.: Főúri könyvtárak, pedagógiai olvasmányok Magyarországon (1760–1815), in PAPP J. (szerk.): *A zsolnártól a rózsaszín regényig. Fejezetek a magyar női művelődés történetéből*, Budapest, PIM, 2014, 168–169.
- ♦ LUTHER, M.: *An die Burgermeister und Ratherrn allerlei Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, 1524, elérhető: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:a:an_die_burgermeister_und_ratherrn_allerlei_staedte_in_deutschen_landen, letöltés: 2017. október 6.
- ♦ MISÁK M.: *„Minden iskolába járó leány gyermektől...” Református nőnevelés a 16–19. századi Felső-Magyarországon*, Sárospatak, Hernád, 2014.
- ♦ *Protestáns iskolatörténeti mozaik*, elérhető: <http://protestansiskola.hu/>, letöltés: 2017. szeptember 26.
- ♦ PUKÁNSZKY B.: *A nőnevelés évezredei*, Budapest, Gondolat, 2006.
- ♦ SCHWEITZER, F.: *Das Bildungserbe der Reformation*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2016, elérhető: <https://play.google.com/books/reader?id=rpYmDAAAQBAJ&hl=hu&printsec=frontcover&pg=GBS.PT39.w.8.0.32.0.1>, letöltés: 2017. szeptember 26.

- ♦ SZABÓ A.: Női művelődés a 16. századi Magyarországon, in PAPP J. (szerk.): *A zsoldártól a rózsaszín regényig. Fejezetek a magyar női művelődés történetéből*, Budapest, PIM, 2014.
- ♦ SZABÓ E.: *Cseresznyevirág. A Baár–Madas története 1907–1952*, Budapest, 2001.
- ♦ V. LÁSZLÓ Zs.: Nőoktatás és könyves műveltség a 17–18. században, in PAPP J. (szerk.): *A zsoldártól a rózsaszín regényig. Fejezetek a magyar női művelődés történetéből*, Budapest, PIM, 2014.



A mentorálás klasszikus és speciális modelljei a hittanoktató-képzésben*

Mentor, mentorált

A *mentor* köznapi értelemben általában idősebb és/vagy tapasztaltabb személy, tanár, tanácsadó. Munkahelyen az a kolléga, aki szakmai segítőként figyelemmel kíséri a pályakezdő vagy az új munkatárs szakmai fejlődését.¹ A magyar nyelv értelmező szótára szerint a mentor tanácsadó, atyai jóbarát, nevelő.² Ezen meghatározásokkal egészen közel kerülünk a Karácsony Sándor által használt „másik ember” kifejezéséhez, mely egyrészt magában hordozza Jézus Krisztus felebaráttal kapcsolatos tanításait, másrészt magyar szemmel értelmezi a társas vonatkozásokat:

A „másik ember” képzete csak akkor nem fikció, csupán akkor valóság és igazság, ha az egyik embertől független autonóm valaki s mint ilyen szerves „társa” annak. [...] Tudtuk már régen, hogy a megértés, a siker, a szabadság, a függetlenség és a hitbizonyosság a második személyen is múlik, tehát a másik ember egyformán lehet segítségünkre és gátlásainkra.³

A mentoráláshoz szükséges alapvető, széles körű képességeket és készségeket Pippa Lord és munkatársai három fő körben határozták meg a szakmaiságra, a jellemre és az általános készségekre vonatkozóan.⁴

Szakmaiságra vonatkozó tulajdonságok	Jellemben megmutatkozó tulajdonságok	Készségek
szakértelem tapasztalat gyakorlati sikeresség	bizalom tisztelet megközelíthetőség empátia rugalmasság öntudatosság	meghallgatás kommunikációs készségek interperszonális készségek

* Jelen tanulmány a Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Karának pedagógus szakvizsga gyakorlatvezető tanító szakirányú továbbképzési szakán beadott és megvédett *Mentorálás a hittanoktató-képzésben* című szakdolgozat (témavezető: Fazekasné Dr. Fenyvesi Margit főiskolai tanár, Nagykőrös, 2018) egyik fejezetének kismértékben átdolgozott változata.

¹ KLEIN–MOZOLAI–TANCZ: Mentorkézikönyv.

² BÁRCZI–ORSZÁGH: A magyar nyelv értelmező szótára.

³ KARÁCSONY: A másik ember felé, 4–5.

⁴ LORD–ATKINSON–MITCHELL: Mentoring and coaching, VI.

A mi sajátos hittanoktató-képzésünkben a mentor arra törekszik, hogy ezekben segítse mentoráltját, persze nem úgy, mint aki őt birtokolni akarja⁵, hanem kísérni, vezetni, növelni, a közléstől és megértéstől a hitbizonyosságig társul szegődni és teret adni a kölcsönös növekedésnek.⁶ Ez személyes és széles körű elkötelezettséget jelent.⁷

A hittanoktató BA-képzésben mentor általános megközelítésben bármelyik oktató lehet, ha tanulási tevékenység támogatójaként értelmezzük a szerepkört⁸. A Hittanoktató- és Kántorképző Intézet minden oktatója rendelkezik valamilyen egyházi képzettséggel, így a pásztorlás mint mentori tevékenység mindannyiuk részéről megvalósítható. A *speciális* mentori feladatköröket tekintve a gyakorlati tanári státuszban van lehetőség leginkább a mentori szerep gyakorlására, ami nem titkoltan sok kihívással jár. Nemcsak a magam szubjektív érzete áll emögött, hanem a szakirodalom szerint a kihívások egyike a mentorálás minősége iránti igény és a munkaterhelés egyensúlyi kérdése, valamint a tanácsadó és értékelői szerep egy személyben való koncentrálódása és konfliktusossága – a mentorálás szerepe például ez utóbbi miatt némileg korlátozott az oktatási tevékenységekben.⁹

A **mentorált** értelemszerűen az a személy, akit a mentor segít, támogat, tanácsol nemcsak a szakmaiság tárgyszerű kérdéseiben, hanem társas-lelki módon az egyéni és szakmai személyiségfejlődésében is igényli és elfogadja a mentorálást. A főiskolai képzés sajátosságait tekintve a mentorált tanítvány olyan felnőtt, aki egy személyben (leendő) kolléga is.¹⁰

Mentorálás

A mentori munka célja Ligeti szerint a felsőoktatási lemorzsolódás megelőzése, a munkaerőpiaci alkalmazkodás segítése, az identitás fejlesztése és az önértékelés javítása.¹¹ A világ számos részén egyre fontosabbá vált a

⁵ KARÁCSONY: A másik ember felé, 5.

⁶ KARÁCSONY: Ocsúdó magyarság, 29.

⁷ LORD–ATKINSON–MITCHELL: Mentoring and coaching, 11.

⁸ KŐPATAKINÉ MÉSZÁROS–MAYER: Bevezetés a mentorálás módszertanába.

⁹ LORD–ATKINSON–MITCHELL: Mentoring and coaching, V.

¹⁰ KŐPATAKINÉ MÉSZÁROS–MAYER: Bevezetés a mentorálás módszertanába. A hittanoktató-képzésben vannak olyan hallgatóink, akik korábbi végzettségük, tanulmányaik alapján már pedagógiai, pszichológiai képzésben részesültek, pedagógusi pályán állnak – tanítók, óvodapedagógusok, tanári végzettségűek – és a képzésre azért érkeztek, mert azzal párhuzamosan vagy azután hittanoktatóként számítanak rájuk a saját egyházi intézményükben vagy az egyházközösségi, zsinati megbízás alapján a városi hittanoktatásban.

¹¹ LIGETI: Bevezetés a mentorpedagógiába. Ligeti György a mentorpedagógia alapjául a felsőoktatásban, a fiatal felnőttek között végzett mentori tevékenységet vette alapul, elsősorban azok között, akik hátrányos helyzetűként kerültek a képzésbe. Elsődleges cél tehát az ő hát-

mentorálás a tanárok korai képzésében. Hobson és társainak tanulmánya, *A kezdő tanárok mentorálása – amit tudunk, és amit nem* már a címében hordozza, hogy a mentorálás mibenlétét nem egyszerű megfogalmazni a pedagógusképzésben, mely alól a mi hittanoktató-képzésünk sem kivétel. A mentorálást a következőképpen definiálja:

a kezdő vagy kevés gyakorlattal bíró gyakornok (mentorált) egyéni támogatása egy tapasztaltabb szakember (mentor) által, elsősorban azon célból, hogy segítse szakmai fejlődését, előmozdítsa a szakmai kultúrába (ez esetben a tanításba) és a speciális helyi viszonyokba (itt az iskola, főiskola értendő).¹²

Egy másik meghatározás szerint¹³ a mentorálás olyan folyamat, amelyben a segítség és támogatás a saját készségek fejlesztésének és a tanulás irányításának érdekében történik, hogy a mentorált maximalizálja külső és belső lehetőségeit, javítsa a teljesítményét, s hogy olyanná legyen a személy, amilyenné válni szeretne. Ennek érdekében a mentorálás hosszabb terminusában többek közt az alábbi kérdésekre kereshetjük a választ:

- Miért teszem, amit csinállok?
- Hogyan érzékelhetem az identitásomat?
- Milyen hatással van ez a szakmai életemre és a munkámra?
- Hová tartok?¹⁴
- Mi határozza meg hosszú távú céljaimat?¹⁵

Ezen kérdések nem a napi feladatok közötti rendvágást segítik, hanem azokon felülemelkedve, egészen a küldetés újbóli megtalálásához segítenek eljutni, hogy a mentorált utat, kiutat találjon önmagához és megbízójához, elhívójához: „mi az Isten szándéka velem?”¹⁶

A mentorálás az egyén személyes és szakmai növekedését támogatja a szakértelem megszerzése érdekében differenciált módszerekkel,¹⁷ abban is segítséget adva, hogy a mentorált (miként) összpontosítsa képességeit a kez-

rányaik leküzdésének és integrációjuknak segítése. Ezt ma sem nélkülözzük a mentortanári tevékenységünkben, és diakóniai, lelkipásztori segítséget is kapnak hallgatónk.

¹² HOBSON–ASHBY–MALDEREZ ET AL.: *Mentoring beginning teachers*, 207.

¹³ PARSLOE, Eric, idézi LORD–ATKINSON–MITCHELL: *Mentoring and coaching*, 11.

¹⁴ A jövőkép kialakítását a belépő évfolyamok számára a szakmai készségfejlesztő gyakorlat során segítem a motiváció és tervezés, végiggondolás lehetőségének megteremtésével. Ennek továbbfejlesztéséhez ad segítséget az ún. *nyolclépéses tervezési modell* (lásd 12. sz. mellékletben), ami nemcsak a segítői munkában, hanem „a napi munkavégzésünkben, időgazdálkodásunkban, sőt, a kiégés megelőzésében” is nagy haszonnal bír. Vö. FRUTTUS: *A segítői önértékelés*, 123, 125, 127.

¹⁵ RENSHOW, Peter, idézi LORD–ATKINSON–MITCHELL: *Mentoring and coaching*, 11.

¹⁶ „Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem?” (ApCsel 9,6 Károli ford.) FRUTTUS: *A segítői önértékelés*, 121.

¹⁷ KÓPATAKINÉ MÉSZÁROS–MAYER: *Bevezetés a mentorálás módszertanába*.

deti vagy korai szakmai tanulás során¹⁸. A mentori tevékenység egyik legfontosabb területe a tanulói/tanulásra szánt akarat pozitív befolyásolása.¹⁹ A fenti kérdéseket ezért a hittanoktatók mentorálása során feltehetjük azon módon is, ahogyan azt Karácsony Sándor javallja:

- Milyen ambícióid vannak? Hittanoktató akarsz-e lenni vagy továbbtanulsz, tudományos pályára lépsz?
- Milyen a viszonyod a gyermekekhez? „Minek tekinted a gyermekeket?”
- Mit értesz hittanoktatói munka alatt? Szívesen neveled-e a gyermekeket akkor is, ha munkád gyümölcsét csak késve vagy nem is látod beérni?
- Miként határoznád meg a keresztyén nevelést? „Mi a te szemedben a nevelés?”²⁰

A mentorálás klasszikus modelljei

A mentorálás klasszikusan alkalmazott módjait és modelljeit Lord és társai három párban mutatják be:²¹

személyes mentorálás (<i>one-to-one mentoring</i>)	↔	csoportos mentorálás (<i>group mentoring</i>)
egyenrangú támogatás (<i>peer-to-peer support</i>)	↔	szakértő-kezdő támogatás (<i>expert-novice support</i>)
ugyanazon ágazatból való mentor (<i>same-sector approaches</i>)	↔	különböző/különféle ágazatból való mentor (<i>different sectors approaches; cross-sector or multi-disciplinary learning</i>)

Ezek nem kibékíthetetlen ellentétek, hanem egymással kombinálható lehetőségek, melyeket a mentori tevékenységbe beépíthetünk.

A hittanoktatói képzés és gyakorlatok során váltakozva alkalmazzuk a személyes és csoportos mentorálást, melyek a kurzusok típusából és funkciójából is adódóan különféle tevékenységek (*support activities*)²² végzése során mennek végbe. A tanítási gyakorlatok a (mikro)csoportos találkozókat hozzák magukkal, amelyek mellett az egyéni segítség is megvalósul személyes összejövetelek, levelezés, telefonbeszélgetés útján. Szükségesnek látom a csoportok tagjai közötti kommunikáció erősítését, a hallgatótárs (kolléga) és a

¹⁸ HOBSON–ASHBY–MALDEREZ–TOLINSON: Mentoring beginning teachers, 208.

¹⁹ KÓPATAKINÉ MÉSZÁROS–MAYER: Bevezetés a mentorálás módszertanába.

²⁰ KARÁCSONY: Ocsúdó magyarság, 177–178.

²¹ LORD–ATKINSON–MITCHELL: Mentoring and coaching, 14.

²² I. m., 19.

saját tevékenységre vonatkozó reflexiók szélesebb szakmai-nyelvi alapozását és bátorítását.

A második modellpár okozhatja talán a legnagyobb fejtörést, ha nem ismerünk a Karácsony Sándor általi társas-lelki megközelítést. A hittanoktatók képzésében úgy tapasztalom, hogy a hallgatók részéről egyfajta tekintélyelv miatt a szakértő-kezdő típusú támogatás az elvárt, ugyanakkor azon vagyok, hogy a leendő kollégákkal éreztessék az egyenrangú támogatást a fentebb már ismertetett képességek gyakorlásán keresztül. Ez a *peer-to-peer support* jobban érvényesülhet a külső szakvezetőkkel, mentorokkal való tevékenységben, különösen ha – mint az a levelező képzési rend hallgatóival gyakrabban előfordul – életkorban közel vannak egymáshoz.

A harmadik modellpár esetében gyakoribb, hogy a hittanoktató szakos hallgatók szintén ugyanilyen végzettségű szakvezetővel dolgoznak a terepen, ugyanakkor megtermékenyítően hat a lelkipásztori végzettségűek szakvezetése – a visszajelzések alapján túlnyomó részben a kölcsönös tapasztalatszerzés lehetősége ez –, vagy a hospitálások során a tanítókkal, gyógypedagógusokkal és az óvodapedagógusokkal való szakmai találkozás és beszélgetés. Ez utóbbiak ugyan egymástól nem távoli szakmai szektorok, de a katechézis közegéből mégis kimozdulnak a hallgatók. Ugyanezt segíti a gyülekezeti gyakorlat során javasolt intézményi és missziói területek látogatása és a velük való kapcsolatfelvétel – még akkor is, ha itt csak nagyon rövid hospitálás történik, és klasszikus mentorálásról nem beszélhetünk, de a későbbi szolgálati terület, munkahely keresésében irányadó lehet egy-egy ilyen találkozás.

Összességében megállapíthatjuk, hogy létfontosságú tényező a felek közti viszony a mentorálás hatékonyságát illetően. Ez segíthető a *reflektív gyakorlat* előmozdításával, a *problémamegoldás* stratégiáinak felkínálásával,²³ és a tanulásban a kölcsönösen *együttműködő kapcsolatok* kiépítésével.²⁴

A mentorálás speciális modelljei

E helyen Lord és munkaközössége által bemutatott modelleket veszem sorra rövid leírásukkal,²⁵ példát hozva a hittanoktató-képzésben való megnyilvánulási formákra és alkalmazásokra.

²³ Vö. FRUTTUS: A segítői önerő fejlesztése, 127.

²⁴ LORD–ATKINSON–MITCHELL: Mentoring and coaching, VI.

²⁵ I. m., 21.

Mentori modell neve	A modell rövid leírása	Lokális példák
Tanoncmodell (<i>Apprenticeship model</i>)	A mentor mestertanárként működik; értékeket és szabályokat ad át.	az óratervezés, -felépítés, elementarizálás segítése; szakirodalmi javaslattétel
Szakértői/alkalmassági modell (<i>Competence model</i>)	A mentor részt vesz a képzésben; <i>oktat</i> , értékel; ő a szakma „kapuja”.	szakmai készségfejlesztő gyakorlatok; szakdidaktikai szemináriumok; tanítási gyakorlatok
Visszatükröző modell (<i>Reflective model</i>)	A mentor a „kritikus barát”, aki elősegíti a tanítás kiértékelését, a reflektív gyakorlat fejlesztését.	önreflexió segítése szempontokkal vagy szabad önbeszélésre építve; tanítási gyakorlatot követő értékelő, önismereti beszélgetés (saját és a társ tevékenységére vonatkozóan)
A mentor mint modell (<i>Mentor as model</i>)	Ösztönző és <i>szemléltető</i> (demonstráló)	bemutató foglalkozások, órák, órarészletek tartása; megoldási javaslatok tétele; megküzdési folyamatok elbeszélése (siker és kudarc feldolgozása); szakmai önbeszélés; interjú pályakezdő és hosszabb gyakorlattal rendelkező kollégával
A mentor mint inkulturátor (<i>Mentor as acculturator</i>)	A mentoráltak <i>bevezetése</i> , <i>hozzászoktatása</i> a sajátos szakmai kultúrához.	teológiai, pedagógiai, lélektani, szaknyelvi mintaadás; szakirodalom feldolgoz(tat)ása; a hittanoktatás színtereinek bemutatása és felfedeztetése
A mentor mint támogató (<i>Mentor as sponsor</i>)	A mentor <i>kezdeményező</i> , „ajtókat nyitó” szerepben van (inkább coach), elsődleges felelőssége a <i>folyamat irányításában és vezetésében</i> áll.	egyéni és csoportos tanítási felkészítések, mikro-tanítások, tanítási szimulációk; társas és önértékelő, önreflexiós beszélgetések; önismereti gyakorlatok

Mentori modell neve	A modell rövid leírása	Lokális példák
A mentor mint gondoskodást nyújtó (<i>Mentor as provider of support</i>)	A mentor <i>gondoskodik</i> azon <i>körülményekről</i> , ahol az érzelmeket és a gőzt ki lehet engedni.	egyéni megbeszélések; lel- kigondozói beszélgetések; önértékelő, önreflexiós be- szélgetések csoportos szo- ciális kompetenciát fejlesz- tő játékkalkalmak; élménypedagógiai foglal- kozások; irodalmi színpad
A mentor mint nevelő (<i>Mentor as educator</i>)	<i>Odafigyelést, vezetést, tá- mogatást</i> adni és megfele- lő lehetőséget teremteni a mentorált számára a szak- mai tanuláshoz.	óralátogatási lehetőségek és megfigyelési szempon- tok adása; szakmai problémák és kér- dések egyéni és csoportos megbeszélése, megoldási stratégiák közös kidolgozá- sa és felkínálása
Fejlődési modell (<i>Development model</i>)	<i>Nondirektív</i> (nem irányí- tott) személyközpontú beszélgetés, mely segítő, tanácsadó vagy <i>facilitátor</i> jellegű beszélgetés. Sze- mélyes és szakmai reflexió, visszatükrözés.	egyéni személyes és szak- mai önelbeszélés, szabad önreflexió

Ezen modellek – mint azt a helyi alkalmazások is mutatják – nem kizárólagosan választott mentorálási formát jelentenek, hanem az egyes helyzetekben, a mentorált fejlődési útján leginkább kívánatos tevékenységeket, melyek egymást adott helyzetben jól kiegészítik. A mentorálás fentebb részletezett klasszikus és speciális modelljei megfelelnek a felsőoktatásban bevezethető mentorpedagógiának, egyúttal jól összehangolhatóak a református pedagógus, illetve hittanoktató-képzésünkkel.

Felhasznált irodalom

- ♦ BÁRCZI G.–ORSZÁGH L. (szerk.): *A magyar nyelv értelmező szótára*, elérhető: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-ertelmezo-szotara-1BE8B/>, letöltés dátuma: 2019. március 6.
- ♦ FRUTTUS I. L.: A segítői önértő fejlesztése – menedzsmenttudományi eszközökkel, in *Embertárs* 2 (2012), 120–128.
- ♦ HOBSON, A. J.–ASHBY, P.–MALDEREZ, A.–TOLINSON, P. D.: Mentoring beginning teachers: What we know and what we don't, in *Teaching and Teacher Education* 25 (2009), 207–216.

- ♦ KARÁCSONY S.: *A másik ember felé*, Debrecen, Exodus, 1942.
- ♦ KARÁCSONY S.: *Ocsúdó magyarság. Szokásrendszer és pedagógia*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2002.
- ♦ KLEIN Á.–MOZOLAI A.–TANCZ T.: *Mentorkézikönyv csecsemő- és kisgyermeknevelők, óvodapedagógusok és tanítók számára*, elérhető: <http://polc.ttk.pte.hu/tamop-4.1.2.b.2-13/1-2013-0014/97/>, letöltés dátuma: 2019. március 6.
- ♦ KŐPATAKINÉ MÉSZÁROS M.–MAYER J.: *Bevezetés a mentorálás módszertanába*, elérhető: <http://ofi.hu/tudastar/foglalkoztatasa/bevezetes-mentoralas>, letöltés dátuma: 2019. március 6.
- ♦ LIGETI GY.: Bevezetés a mentorpedagógiába I., in *Új Pedagógiai Szemle* 4 (2005), 26–38 (online elérhető itt: <http://folyoiratok.ofi.hu/uj-pedagogiai-szemle/bevezetes-a-mentorpedagogiaba-i>).
- ♦ LORD, P.–ATKINSON, M.–MITCHELL, H.: *Mentoring and coaching for professionals: a study of the research evidence*, elérhető: <https://www.nfer.ac.uk/media/2003/mcm01.pdf>, letöltés dátuma: 2019. március 6.

A válságok és a spiritualitás összefüggései*

Az ember élete folyamán több válságon megy át, melyek mindig irányváltást jelentenek a jelenre és a jövőre nézve. A lelkigondozói gyakorlatban előforduló segítségkérések, általában személyes, magánéleti, családi vagy egyéb kapcsolati krízisek. A szupervízióban elsődlegesen a hivatást, munkahelyi váltást, változtatást érintő válsághelyzetek kerülnek elő.

A válság jelzi, hogy változtatásra van szükség, ami most van nem működőképes, a jelenben nincs változás csak „helyben topogás”, a köztes helyzet okozza a feszültséget. Itt van szükség többre, ami valamilyen irányban elindulást, támpontot, reményt adhat a továbblépésre.

Ebben az írásban ismereteim és tapasztalataim alapján, röviden vázolom a történeti gyökerekkel a válság általános meghatározását, bibliai vonatkozásait, pasztorálpszichológiai összefüggésben a mélylélektani és a spirituális szempontokat.

A válságban, mint mindenben, a spiritualitás titok, Isten titka. Igazán nem tudjuk, hogyan történik, de ha tudnánk is, hogyan jön létre, már csak elmélet és tétel maradna, elveszítené az erejét. „Ezért tehát nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené.” (Róm 9,16)

A válság meghatározása¹

Nincs egységes tudományos meghatározás a válság fogalmára, ez nem jelenti azt, hogy az egyes diszciplínák a maguk területén ne írják le a válság keletkezését, okait, folyamatát, következményeit, hatását. Az egyéni, házassági, családi, társadalmi, pénzügyi, gazdasági, munkahelyi válságok mind magukban hordozzák a sajátságos körülményeket, a helyzetek jellemzőit. E miatt nem lehet mindenre kiterjedő pontos válságleírást adni. Ma a fogalom már nagymértékben inflálódott és bővült a metaforikus jelentése. A társadalmi, mind az egyéni élet változásainak, valamint az azokhoz való viszonyunk állapotleírásainak alapfogalmává vált. A mai világunkban a valóban válságos állapotokat nehezen lehet megkülönböztetni a normálisnak és általánosnak

* Az írás a Doktorok Kollégiuma Pasztorálpszichológiai szekciójának ülésén elhangzott előadás kibővített, szerkesztett változata. Nagykőrös, 2019. augusztus 22.

¹ BALOGH: A válság patológiája.

tekinthető mindennapi viszonyoktól, nevezetten a nem túl nagy kockázattal járó változásoktól.²

Ha visszatekintünk, akkor azt látjuk, hogy a válság – krízis – eredetileg a görög *krínó* szóból, és annak főnévi igenévi változatából, a *krinein*ből származik, jelentése: elválaszt, kiválaszt, dönt, íté³. A görögök krízisfogalma a kritika körébe tartozott, a „szubjektív” kritikát és az „objektív” krízist ugyanaz a szó jelölte, a határok és a választóvonalak megjelölésére használták⁴. A magyar válság szó, a krízis nyelvújításkori magyarításának az eredménye. Jelenésértelmezése: a válság során egy olyan helyzet alakul ki, amikor az alternatív lehetőségek élesednek és szükséges végső döntést hozni. A folyamatában az idő nem tűr halasztást, ami eddig volt, tovább nem fenntartható, radikális változtatásra van szükség. A fordulópont saját tartalommal beékelődve, elválasztva a jelentőt és a múlttól, van jelen.

Három példa:⁵

1. A válság eredetileg metaforikus értelemben a *hipokratészi*⁶ iskolához kötődik, ahol a krízis mint orvosi műszó – mind a mai napig – a betegnek azt az állapotát jelöli, amikor még nem dőlt el semmi, állapota jobbra vagy rosszabbra is fordulhat⁷. (Ha valaki lelki válságban van, az állapota nem egyértelműen jó vagy rossz, benne van a lecsúszás, a zuhanás, de ugyanúgy felemelkedés esélye.)
2. Később megjelent a teológiában mint az apokalipszis kifejezése: a világ állapotában változás kell, hogy bekövetkezzen, eljön a végítélet. Az időpont ismeretlen, bizonyosan meg fog történni, ebben a várakozásban élnek az életüket a Krisztus-követők. Ki kell tartani, „még egy kis idő”. Ebben a tekintetben nem játszik különösebben fontos szerepet, hogy az ezeréves birodalom földi paradicsomát várjuk-e (Jelenések könyve) vagy azt az állapotot, amit Jézus megtestesülésével már elérkezettnek tekintünk (Augustinus). A leglényegesebb pont, hogy a jó és a gonosz párharcában el fog jönni a végső döntés.
3. A harmadik terület a jog, ahol a válság az eredeti választás és ítélet értelmében – a *iudicium* fogalmában – él tovább, és magára az ítéletre, illetve az ítélés képességére vonatkozik. A latin nyelvbe átvett fogalom arra a jogi folyamatra utal, amely végül a döntéshez vezet, és egészen pontosan azt a fordulópontot jelöli, ahol a döntés esedékes, de még nem történt meg.

² BALOGH: Hippokrates.

³ KOSSELLECK: Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 617.

⁴ I. m., 618.

⁵ BALOGH: A válság patológiája.

⁶ BENEDEK: Hippokrates.

⁷ KOSSELLECK: Geschichtliche Grundbegriffe, 619.

A betegség, végítélet és a jog meghatározásai a válságra nézve a mai napig általánosan érvényesek, meghatározza a mi válságfelfogásunkat. Az említett példákban fontos momentum, hogy a fordulópontban visszavonhatatlan, mint kikerülhetetlen állomás jelenik meg, itt meg lehet állni vagy tovább lehet haladni. A válság benső dinamikáját leszűkült, éles választási lehetőségek mozgatják, emiatt csak szélsőséges döntéseket lehet hozni. Aktivitás vagy passzivitás, finomítva elmozdulás, hárítás, felismerés, visszautasítás, igenlés vagy tagadás. Vagy-vagy helyzet van, döntenünk kell élet-halál, kárhozat-üdvösség, jog-jogtalanság között.

A második fontos momentum az említett területeken a fordulópontig, minden ami történik, az ember tevékenysége. A *fordulópont* rajtunk kívül van, *transzcendens momentum*,⁸ már nem mi irányítunk. Egy magasabb hatalom, Isten kezében vagyunk, és ez különösen érvényes az emberre és a világ sorsára nézve. A jog területén, hogy mi az, ami jogos, avagy nem jogos, nem mindig lehet pontosan a törvények szerint megítélni. Az életben többször történik olyan jogtalanság, amit nem érdemeltünk meg, amit ránk mértek, amire nem voltunk jogosultak.⁹ Nem minden esetben, helyzetben vagyunk urai a helyzetnek, ki vagyunk szolgáltatva egy magasabb ítéletnek, ahol eldől a gyógyulás vagy a halál, üdvösség vagy a kárhozat, a jog, az igazság vagy igazságtalanság, felmentés vagy büntetés.

A válság arra utal, hogy a múltat már mögöttünk hagytuk, de a jövőt nem látjuk. Átmeneti állapotban vagyunk, mely meghatározza az érzéseinket, a félelem átszővi a jövőbe vetett reményt és az ismeretlent.

Teológiai és mélylélektani szempontok

Az ember ahhoz, hogy az életét megmentse, el kell veszítenie, ez az út a Krisztus-követés feltétele (Mt 16,25). A teológiai látásunk szerint az ember bűnös és kegyelemre szorul, a bűn héber *hattááh*, *hattát*, görög *hamartia* jelentést figyelembe véve, a bűn: céltévesztést¹⁰ jelent. Ebben az értelemben a bűn az, ha valaki téveszt, nem a helyes úton jár, nem a jó értékeket követi. Az

⁸ BALOGH: A válság patológiája.

⁹ MICHELSEN–MULLINGEN–HERMKENS (szerk.): Összetartozásban, 354. „Az emberekkel mindennemű méltánytalanság történik. Sok jogtalanságot mások követnek el ellenünk, tudatosan vagy tudattalanul. De van olyan méltánytalanság is, amelyet az élet és a sors mér ránk, mint például a számunkra fontos emberek halála, a betegség, az örökölt hiányosságok vagy a fogyatékoság, a háború, a katasztrófák stb. Ez a ránk mért jogtalanság. Ez is destruktív módon jogosulttá tesz, mi pedig ugyancsak másokra háríthatjuk azt. A ránk mért igazságtalansággal az a probléma, hogy elvileg senkit sem vonhatunk felelősségre érte, noha gyakran próbálunk felelősöket keresni.”

¹⁰ <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-kereszttyen-bibliai-lexikon>.

isteni cél elérésére való igyekezetben minden kudarc: bűn, céltévesztés, „egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre áterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett” (Róm 5,12).

A mélylélektan a bűnt, céltévesztést, az életproblémákkal való küszködésből vezeti le, melynek gyökere a bennünk megjelenő ellentétek harca. A küzdelem életünk velejárója, mert az ember megszakította az Istennel a teljes állapotot, az örök kapcsolatot azzal, hogy evett a jó és gonosz tudás fájáról (1Móz 3,6). „A tudás fájáról nem lehet a tudatosság kétes áldása nélkül enni.”¹¹ Egyszerre nagy ajándék és trauma, a kettősség örökre egymás mellett marad. Amikor a gyermek elválik az anyaméhtől, megszületik a tudat, melyben ott van a kettősség az elválás és az élet ajándéka. A születés a neurózis pillanata, ezért ikertémák szolgálatában állunk, egyrészt munkál bennünk a biológiai és spirituális hajtóerő, másrészt ösztönösen él bennünk a vágy, hogy visszatérjünk az ősi kozmikus létezésbe. Ez a két motívum benne van az emberi létünkben, önmagában az emberben. Az ellentétek ütközési pontjának a szimbóluma a golgotai kereszt. Isten azt „akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére. Mert egy az Isten, egy a közbenjáró is Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta önmagát mindenkiért” (1Tim 2,4–6). Jézus, amikor arról beszél, hogy mindenkinek fel kell vennie a maga keresztjét, azt jelenti, ha vállaljuk az utat, az ellentétek, a céltévesztés tesz minket emberré, alázatossá, méltóvá az Emberfiához (Mt 10,38). A fordulópontra megtalálása a „szoros kapu” és a „keskeny út” (Mt 7,13–14) vezet az életre. Itt rajzolódik ki a váltság és a spiritualitás összefüggésének fókusza, a jelen köztes pillanata.

A döntés maga a felülemelkedés, túlnövés a problémán. Jung¹² ezt a tudatosság szintje emelkedésének nevezi, eszerint: az ember látókörébe bekerül egy magasabb, messzebbre mutató érdek, ezzel kibővül a horizontjának a látása, egyidejűleg a megoldatlan probléma elveszíti a sürgető szorítását. A nehéz helyzet nem oldódik meg önmagában, azonban egy új, erősebb életirány hatására veszít az erejéből, elhalványul. Képben kifejezve: „mintha egy magas hegy csúcsáról figyelné valaki a völgyben dúló vihart”. A vihar valós, nem szűnik meg, de az adott személy már nem benne áll, hanem felette.

Szolgálatunkhoz¹³ túlnyomórészt életválsággal küzdő emberek fordulnak, gyakori, hogy az életközepén lévő emberek kapcsolati krízisbe kerülnek. Jó példa erre egy 38 év körüli gyülekezetbe járó, hitéletét rendszeresen gyakorló fiatalember esete. *Nős, de évek óta van egy párhuzamos kapcsolata, nem tud dönteni, van egy gyermeke, akit sajnál, mindent meg akar neki adni.*

¹¹ HOLLIS: Az élet második fele, 44.

¹² JUNG: Gondolatok az életről, halálról, 59.

¹³ Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervízori Szolgálat.

Senkit nem akar megbántani, de ő ezt már nem bírja, kétségbeesetten telefonál, hogyan tovább? A döntést nem lehet elodáztatni, mindenki vár (erősíti a benső kényszert), a feleség és a külső partner elfogadják a helyzetet, de ő nem tud ebbe belemagyarázni, mit tegyen? Gyötri a döntésképtelenség, a lelkiismeret-furdalás. Elérkezett a fordulópont, vagy az egyik, vagy a másik, a kettő nem megy együtt, ami eddig alternatíva volt, a megfagyott házasságban már tovább nem tartható fenn.

Az erőt keresi vagy várja, mely kimozdíthatja a fixálódott helyzetéből, benső útról van szó, ami mélyebben van a pszichénél, de a psziché szenved a mélység erejének hiányától. Ez a fiatalember hite szerint Istent várja, hogy Ő juttassa el a döntés szabadságához, többször is megfogalmazta, tudja, hogy fel kellene mennie a „hegycsúcsra”, kivonulni, megadni az esélyt a felülnézetre, de az erőtlensége még nem érte el a végső pontján az erőt (2Kor 12,8).

A válság nem kötődik kifejezetten az életközép idejéhez, fiataloknál a tanulmányok befejezése után az új kezdet ismeretlensége felteszi azokat a kérdéseket, amivel addig a valóságban nem kellett vagy nem akart szembesülni. *Huszoneves lelkész keresett meg, nem tudja, hogy miért lelkész. Kisebb helyen kezdett, rövid idő után továbblépett, nagyobb helyre került, nem önálló státuszba. Azt hitte, hogy az új hely, környezet, gyülekezet, feladatok majd változást hoznak a kedélyállapotában, hivatásához való viszonyában. Rövid idő eltelte után levertebb lett, helyzete a szolgálataiban nem adnak örömet, értelmet. A fő kérdés az volt: „miért vagyok én lelkész, de azt sem tudom, ha nem az lennék, akkor mi lennék, mit tudnék csinálni?” Menjen vagy maradjon, ha megy, hová megy? Ki vagyok én? Mély kérdések, krízis, mert az egyik bizonytalan s helyette nincs semmi, csak az ismeretlen. A döntés végső pontja olyan, mint a „szántóföldben elrejtett kincs” (Mt 13,44), rá lehet találni, de el is lehet kerülni, és ha megvan, akkor sem biztos, hogy észleli a valódi értékét, ha el tudja „rejtetni”, „elad érte mindent”, akkor már a cselekmény elővételezi a jelen válságában a hivatás ívét.*

Spiritualitás, lelkigondozás

A lelkigondozás, a „lélekápolás” (Gyököcssy Endre) spirituális kapcsolat, a lelkigondozást kérő – Isten – lelkigondozó közötti történik.¹⁴ A lelkigondozói beszélgetésnek spirituálisan „az volna a feladata, hogy a maga módszereivel az egyes ember földi, e világi életében lelki, szellemi horizontot nyisson meg, méghozzá a megfelelő időben s anélkül, hogy a bekebelezési szándék legcse-

¹⁴ GYÖKÖCSSY: Életápolás, 14.

kélyebb gyanújába keverednék”.¹⁵ A lelkigondozó nem üres térben, magára hagyatva mozog a „senki földjén”,¹⁶ a lelkigondozásnak mindig van spirituális síkja, mely az Istenre és a közöttünk lévő kapcsolatra vonatkozik.

Nagyon sokat írnak ma a spiritualitásról, rengeteg könyv, cikk jelenik meg a témáról. Úgy tűnik, mivel hiány, ezért beszélni kell róla és fel akarja a ma embere újból fedezni, ki kell tölteni az „egzisztenciális vákuumot”¹⁷ (V. Frankl). A vákuumban ragályosan terjed a „pszeudospiritualitás”¹⁸, mert az életet nem lehet spiritualitás nélkül értelmezni, értelmessé tenni.

1. Ma elfogadott, hogy a spiritualitás minden ember része, ezért nemcsak vallási tradícióhoz vagy hittapasztalathoz köthető, van hétköznapi spiritualitás, melynek jelentése: az egyént átható értékek határozzák meg, függetlenül az elnevezésektől.
2. A spiritualitást nem lehet tudományosan definiálni, de jól körülírható és érzékelhető.
3. Az emberi tapasztalat az elsődleges, a megélt történet az egyén számára megkérdőjelezhetetlen, pl. erő áradt, fény jött el, hangot hallott, valaki megállt mellette, megérintette, megfogta a kezét. Az átélt pillanatot nem lehet kétséggé tenni, mert a transzcendens megélése egyéni és személyre szóló történet.

A pasztorálpszichológiai alapon nyugvó lelkigondozás¹⁹ a spiritualitást az élet egészében beágyazódva látja, mint az életünk részét. Akkor válik dominánssá, amikor a transzformatív krízist megélő ember, akarva-akaratlanul az élet titkaival találkozik: a betegség és a halál, a végesség és a végtelen utáni vágy, a szépség és a szenvedés, az igazságosság és a gonosz kérdésével. A rajtunk kívüli védelmező és fenyegető hatalmasságokkal való találkozások diffúz érzéseket váltanak ki. Az emberben feléled az igaz, teljes, megbékélni tudó élet iránti vágy. Ennek kielégítésére, gyakran inkább véletlenszerűen mint tudatosan, ma a legkülönbözőbb forrásokhoz folyamodunk. Régi és új keletű bölcsességekhez, dogmákhoz, vallási rítusokhoz és ezoterikus praktikákhoz, pszichoterápiához és lelkigondozáshoz. A vágy és a segítségkeresés közös alapja: a végesség leküzdése, az emberen túlmutató „végsővel”, „szenttel”, az élet teljességével, az egységgel és a természettel való összekapcsolódás iránti igény. A válsághelyzetekben az ember a személyes Istent, Jézust keresi, a valóságos tradícióban nem találja meg a transzcendenst²⁰.

¹⁵ ZIEMER: Világiasság és spiritualitás, 326.

¹⁶ WEISS: Lelkigondozás, szupervízió, pasztorálpszichológia, 125.

¹⁷ FRANKL: A tudattalan Isten – Pszichoterápia és vallás, 11ff.

¹⁸ GYÖKÖSSY: Életápolás, 211.

¹⁹ KROEGER: Im religiösen Umbruch, 35ff.

²⁰ SIBA: Pasztorálteológia, 163.

1. Vágya, hogy Istent önmagában tapasztalja meg.
2. Bűnös voltában erős a sebzettségének gyógyulási vágya, nem küldetést, hitfeladatot vár, ami majd megoldja a problémát, hanem önmaga beteljesedését.
3. A személyes Istent, Jézust hívja, barátként tekint rá és életigenlést vár.
4. Számára az Úr, Úristen, Király messze van, távolságot jelent, elérhetetlen, megközelíthetetlen.
5. A bibliaolvasás, prédikáció hallgatása hatástalanok, a titokra vágyik, lélek-közelségre, közösségre, misztikus tapasztalatra.
6. Várja a testvéri elfogadást, ölelést, a földön, a jelenben akar Istennel élni, nem a mennyben akar jobban lenni.
7. Nem hagyatkozik a hittételekre, lelkileg vár, érezni akarja Istent.
8. A hit határai fellazulnak, befogadja az újat.
9. A kapcsolatai alá és fölé rendeltségből megváltoznak, éretté válnak.

A felsorolásból látszik, hogy a személyes Isten-élményt keresi és várja, melynek alapja az egyszeri és megismételhetetlen Isten-élmény (via illuminativa).²¹ Az Isten lelkére akar rácsatlakozni, tudva vagy tudattalanul, vágya a változás, formálódás. A „Szent” adja a fordulópontot, mai divatos megfogalmazással a „spirituális ugrást”, amit az ember „belső intuitív ráérzéssel” él meg, így tud újat, bizalmat találni Isten, önmaga és embertársai és a világgal való kapcsolatában.²²

A válság spirituális fordulópontja a szenvedés

A mélyreható válságban a fordulópont benső mozgatója a szétszórt, differenciálatlan, diffúz érzés. A válságban a változást ki vagy meg kell szenvedni. Nem mindenki jut el eddig a pontig, van, aki beleragad, belebetegszik a változatlanságba.

Az Újszövetségben a gazdag ifjú, miután megbeszélte Jézussal, hogy jó-e az irány, amit követ, választ kapott, hogy mit is kellene tennie, hogy elnyerje az örök életet. A dialógus után „elborult az ember arca, és szomorúan távozott” (Mk 10,22). A benső válság itt kezdődött, nem tudta eldönteni, hogy mi is lesz ebből, ami eddig jó volt, most nem jó, ha eladja az egész vagyonát, mi lesz ezután? Az ismeretlen bizonytalanságot ad, hiányzik a jövő biztonsága, helyette küzdés, gyötrellem, félelem van. A válság szenvedéssel jár, a szenvedés nem megmagyarázandó, megoldandó probléma. A szenvedés titok, misz-

²¹ SIBA: Pásztoralteológia, 174.

²² I. m., 174–175.

térium: a misztérium Istennel szőtt összeesküvés (szó szerint konspiráció), „együtt légzés”.²³ A spiritualitás szoros együttműködés a kettő között: „Segít a Lélek is a mi erőtlenségünkön. Mert amiért imádkoznunk kell, nem tudjuk úgy kérni, ahogyan kell, de maga a Lélek esedezik értünk kimondhatatlan fohászkodásokkal. Aki pedig a szíveket vizsgálja, tudja, mi a Lélek szándéka.” (Róm 8,26–27) Szinergia jön létre, melyben két fél kap és ad, személyfüggő, létrejön a közös igazság, öröm. A golgotai kereszten Jézus mellett két bűnöző volt megfeszítve, az egyik számon kér, követel, a másik kér (Lk 23,39–43). Az első esetben Jézus hallgat, a másikhöz szól: „ma velem leszel a paradicsomban”. Gyökössy Endre a szenvedésről azt írja (a forráshely adathiány miatt nem pontosítható): A szenvedés értelme az Isten és az ember közötti kialakult kapcsolatban van, ez lehet számunkra iránymutató a szenvedés elfogadásában. Részt veszünk Krisztus szenvedésében, ugyanúgy vigasztalásban (2Kor 1,5). Az ember, ha válságba kerül, nem biztos, hogy ezeket az igéket találja meg és tudatosan erre koncentrál. De ha tudná vagy olvasná is a szöveget, a felülemelkedést, a benső békét, az Isten kegyelmét nem lehet kikényszeríteni, bebiztosítani. Kapaszkodó, de a szavak nem varázsolnak, nélkülünk semmi sem történik.

A hívő ember számára a szenvedés a Krisztus-követés része, a szenvedésben Krisztus van jelen. Nem a szenvedés vezet el Krisztushoz, Krisztus jön közel hozzánk a szenvedésben. Ez sarkallhat imádságra, hálaadásra, hitre, de lehet, hogy csak létrejön egy más értelem, amit sokan csak úgy fogalmaznak meg, hiszek, de nem abban a formában, ahogyan az egyház hirdeti, tanítja. A szenvedés „jogos” (Jung), de nem könnyű elfogadni, még akkor sem, ha tudjuk, hogy nem hiábavaló, „értelmet” hordoz számunkra. A zsidókhöz írott levél a szenvedők vigasztalására, bátorítására íródott: „Az első pillanatban ugyan semmiféle fenyítés nem látszik öröndetesnek, hanem keservesnek, később azonban az igazság békeességes gyümölcsét hozza azoknak, akik megédződtek általa.” (Zsid 12,11) A „később”, a kivárás a lényeges, a szenvedésben, ami keserves nem öröndetes, ott van a helyünk a másik mellett, ahogyan Ő mellettünk van és vigasztal. A szenvedés mindenkinek fájdalom, nem lehet rögtön az út végét elővételezni, hogy majd a javunkra válik, és ez semmi mások szenvedéséhez képest. Nincs kis és nagy szenvedés, önmagában van a szenvedés!

A lelkigondozás számára a szenvedés nem bagatellizálható, az ember a fontos önmaga valójával, a válságban lévő ember nem képezhet összehasonlítási alapot más válságokkal, mert mindenki a sajátját éli meg elsődlegesnek. Itt lép be a lelkigondozó személyének szenvedése, ha valaki ismeri a sorsát, akkor tudja, hogy egyedül a másik jogosult, hogy eljusson a szenvedésének értelme-

²³ ROHR–MORRELL: Az isteni tánc, 13.

zésére. Jézus arról beszél, ha valaki „én utánam akar jönni”, eldöntheti, hogy vállalja-e vagy sem (Mt 16,24). A válság, krízis lelkigondozói folyamatában a lelki munkán keresztül jutunk el a spiritualitásig.

A lelkigondozó saját életútba beágyazott saját válságai, fontos része a másik ember megértésének, elfogadásának. Élettapasztalat nélkül egy bizonyos kor előtt (30 év) nem lehet hitelesen lelkigondozói kapcsolatot kialakítani. A megélt szenvedésnyomok nélkül, nehezen lehet közelebb kerülni a másik emberhez. A lelkigondozásban elengedhetetlenül szükséges az empátia, azonban az együttérzés nem mindig fejezi ki pontosan, hogy mire is van szüksége a másik embernek. A válság állapot, ebben részt kell vállalni, részt venni a szenvedésben. A részvét több az empátiánál, együtt szenvedés a másikkal.

A lelkigondozói képzésben ezért szükséges a biográfiába ágyazódott válságpontok diagramját elkészíteni. Az életrajzra a születéstől a jelenig be lehet jelölni a személyes és kapcsolati válságokat, az intenzitását lefelé mutató nyíl hosszúságával lehet meghatározni.

Fontos témák:

- Milyen forrásai voltak a múltban a bizalomnak, reménységnek?
- Mi segített a krízisekben?
- Hol voltak a fordulópontok, spirituális átlendülések, változások?
- Hogyan befolyásolták a válságok a személyes Isten képét?
- Mit jelent mindez a spirituális szemléletében, hivatásában, életvezetésében, hitgyakorlatában?

A feltárás, az emlékezés összegez és gyógyít, a kimondott szavak integrálódnak a személyiségben, közelebb viszik az embert önmagához, Istenhez, a felebaráthoz. A válság Isten szerint az egységhez vezető út, nem ellenünk, hanem értünk van, a rátalálás a misztikus összekötöttség (via unitiva) új élet megtalálása.²⁴

Felhasznált irodalom

- ♦ BALOGH L. L.: *A válság patológiája*, Budapest, 2009/9, elérhető: <http://ketezer.hu/2009/09/a-valsag-patologiaja/>.
- ♦ BENEDEK I.: *Hippokrates*, elérhető: http://www.orvostortenelem.hu/tankonyvek/tk-05/pdf/2.3.3.1/benedek_istvan_hippokrates.pdf.
- ♦ Begriffsgeschichten, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006.
- ♦ CARRIÈRE, J. C.–DELUMEAU, J.–ECO, U.–GOULD, J. S.: *Beszélgetések az idők végezetéről* – a szerzőkkel Catherine David, Frédéric Lenoir és Jean-

²⁴ SIBA: Pasztorálteológia, 174.

- Philip de Tonnac beszélgetett, ford. KAMOCSEY I., Európa Kiadó, Budapest, 1999.
- ♦ GYÖKÖSSY E.: *Életápolás*, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1991.
 - ♦ HÉZSER G.: *A Spiritualitásról – pasztorálpszichológiai megközelítés protestáns szemszögből*, Pécs, előadás, 2013 augusztusa.
 - ♦ HOLLIS, J.: *Az élet második fele*, Budapest, Animus, 2009.
 - ♦ FRANKL, E. V.: *A tudattalan Isten – Pszichoterápia és vallás*, Budapest, Ursus Libris, 2018.
 - ♦ JUNG, C. G.: *Gondolatok az életről, halálról*, Budapest, Kossuth, 1997.
 - ♦ JUNG, C. G.: *Gondolatok a szenvedésről, gyógyításról*, Budapest, Kossuth, 1999.
 - ♦ KOSELLECK, R.: *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Hrsg. Otto Brunner), Stuttgart, 1982.
 - ♦ KROEGER, M.: *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart, 2005.
 - ♦ MICHELSEN M.–HULLIGAN VAN W.–HARMKENS (szerk.): *Összetartozásban a kontextuális segítségről*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2010.
 - ♦ PÁL F.: Önmeghaladás, életcélok, jóllét – A lélektani és spirituális dimenziók összefüggései, in *Embertárs*, Budapest, 2013/3.
 - ♦ ROHR, R.–MORRELL, M.: *Az isteni tánc – A szentháromság és a belső átalakulás*, Budapest, Ursus Libris, 2018.
 - ♦ SIBA B.: *Pasztorálteológia – A református lelkeszi hivatás vizsgálata interjúk tükrében*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2018.
 - ♦ TÓTH J.: Vallás, hit, spiritualitás, Kecskemét, előadás, Magyar Pszichoonkológiai Társaság, IV. Pszichoonkológiai találkozó, 2004. 05., 14–15.
 - ♦ TÓTH J.: A lélekápolás forrásánál – Lelkigondozás, spiritualitás, in *Embertárs* 3 (2013).
 - ♦ ZIEMER, J.: Világiasság és spiritualitás, in *Embertárs* 4 (2004)
 - ♦ WEISS H.: *Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia*, Kolozsvár, 2011.

A drámapedagógia hazai fejlődésének mérőföldkövei

A drámapedagógia elkötelezett hívei pár éve még azt tapasztalhatták, hogy több évtizedes hazai múltja ellenére kételkedés és hitetlenkedés fogadja a drámapedagógusok azon állításait, miszerint a személyiség és a közösség fejlesztésének egyik leghatékonyabb, ráadásul élményt nyújtó módja. Ma viszont már-már sikertörténeetről számolhatunk be: a drámapedagógia megtalálni látszik méltó helyét.¹ Legitimációjának legfőbb bizonyítékai, hogy művelői létrehozták országos testületét, a Drámapedagógia Társaságot, munkásságuknak köszönhetően a drámapedagógia helyet kapott a Nemzeti alaptantervben, s 2016-ban az MTA megalapította Drámapedagógiai Albizottságát is, elismerve és demonstrálva interdiszciplináris szaktudományos jellegét. Tanulmányunkban ezt a fejlődéstörténeti folyamatot igyekszünk nyomon követni – azon törekvések bemutatása révén, melyek az oktatás különböző szintjein a drámapedagógia helykeresését és öndefiníciós próbálkozásait is jelzik.

I. A drámapedagógia

A dráma görög szó, jelentése 'tenni, cselekedni'. Pedagógiai preferenciája az emberépités aspektusát valószínűsíti. A drámapedagógiát olyan művészetpedagógiai irányzatként azonosíthatjuk, amely a dráma és a színház eszközeit sajátos módon alkalmazza a nevelésben. A drámapedagógia a személyiség fejlesztésének olyan terepe és módszere, amelyben a csoportban végzett közös dramatikus cselekvés révén az egyén ismeretei, készségei, képességei, társas kapcsolatai fejlődnek.²

A dramatikus tevékenység a dráma fogalmi jegyei közül egyaránt alkalmazza az időt és a teret, ereje éppen abban van, hogy érzelmeinket, feszültségeinket megjeleníti, konstruált jellemek révén történetet állít színpadra,

¹ A Nemzeti alaptanterv tervezetének nyilvánosságra hozatalakor, 2018. augusztus 31-én egyértelművé vált, hogy a dráma és tánc az elképzelések szerint a jövőben nem kötelező, csupán választható tárgy lesz. A tervezet vitája jelenleg is zajlik (www.oktatas2030.hu). Tanulmányunk állásfoglalásnak is tekinthető!

² SZAUDER: Akciókutatás és drámatanítás, 11–14.

s a cselekvésen mint dimenzión keresztül számtalan jelentésszint megadására képes, ezáltal nyújtva az egyén számára a katartikus megtisztulás lehetőségét. Mindezt a játék biztosította felszabadultság és öröm érzésével áthatva.

A drámapedagógia az emberi magatartások szimulálásával és szimbolizálásával a közösség és az egyén, a jelen és a jövő számára is hasznosítható modellek megteremtésére képes. A rendszeres játéktevékenység gyakorlótér,³ a feszültségek kezelni tudását adja, viselkedési biztonságot ad, s a résztvevők helyzeti önismerethez jutnak. A drámapedagógia alapvetően kooperatív jellegű, ezért a személyes kompetenciákon túl a társas, szociális készségeket is fejleszti. Mindezek alapján tökéletesen érthető és elfogadható a drámapedagógia bevezetése az oktatásba.

II. A drámapedagógia a közoktatásban

A drámapedagógia a mai magyar közoktatásban három különböző, ám egymással szorosan összefüggő módon van jelen. Ezek az

1. alkalmazott drámapedagógia,
2. a színházi nevelés, valamint
3. a gyermek- és diákszínjátszás.

1. Alkalmazott drámapedagógia

A drámapedagógiai módszerek az 1970-es évek végén jelentek meg Magyarországon. Művelői elkötelezetten alkalmazták, s ennek lett eredménye, hogy a dráma 1995-ben bekerült a Nemzeti alaptantervbe: a tánc és dráma kötelező modul lett. Igaz, hogy helyzete nem egyértelműen rendeződött, hiszen nem minden évfolyamon kapott időkeretet, a többi évfolyamon a befogadó tantárgyak (például magyar nyelv és irodalom) része lett. A tánc és dráma mint tantárgy nem elméleti ismeretek tanítását helyezte középpontba, hanem a drámajáték eszköztárának és a különböző színházi nyelvek elemeinek megtapasztalását a tanulók saját tevékenységén keresztül. 1997-ben elkészült az első Dráma – drámajáték kerettantervi változat is Rudolf Ottónénak köszönhetően. Emellett több mint féltucatnyi kerettanterv ajánlott dramatikus tevékenységet tananyagának feldolgozásához. Innentől kezdve bár a drámapedagógia jelenléte az oktatásban biztos, helye, deklarált funkciója és időkerete viszont állandóan változik.

³ PINCZÉSNÉ DR. PALÁSTHY: Dráma – Pedagógia – Pszichológia.

A 2000-es években újabb látványos eredményt jelentett, hogy a drámatagozatos gimnáziumokban választható érettségi tárgy lett – emelt szinten is. 2010-ben bekerült az Országos Középiskolai Tanulmányi Verseny tárgyai közé. 2011-ben pedig a NAT-hoz kapcsolódó kerettanterv alapján 11–12. évfolyamon választható művészeti tárgy, így gyakorlatilag érettségi tárgy lett a színház- és drámatörténet.

A jelenlegi, 2012-es NAT-ban a II. 3. 7. Művészetek műveltségterületben kapott helyet a Dráma és tánc művészetpedagógiai terület. A dráma- és tánc-tanítás célja az élményen keresztül történő megértés, valamint a kommunikáció, a kooperáció, a kreativitás fejlesztése. A dráma mint pedagógiai módszer több tantárgyban is alkalmazható, de önálló tantárgyként is megjelenhet bármely képzési szinten – deklarálja a NAT.⁴

Fejlesztési feladatok:

1. Csoportos játék és megjelenítés
2. Rögtönzés és együttműködés
3. A dráma és a színház formanyelvének tanulmányozása
4. Történetek feldolgozása
5. Megismerő- és befogadóképesség

Közműveltségi tartalmak:

1. Érzékelés, kifejezés
2. Együttműködés, kapcsolati kultúra
3. Alkotótevékenység
4. Befogadás, értelmezés

Itt elsődlegesen metodikai szerepben, különböző műveltségi és/vagy tantárgyi tartalmak átadását segítő módszertani elemként van jelen a drámapedagógia.

⁴ 110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról.

1. táblázat. A drámapedagógia kompetencia-térképe

A DRÁMA- PEDAGÓGIA		ATTITŰDKOMPONENSEK											
		KOGNITÍV			AFFEKTÍV			KONATÍV					
		Egyetemes emberi értékek	Én	A másik ember, a világ	Esztétikai értékek	Erkölcsi normák	Érzelmi intelligencia	Énerő, önbizalom, önkontroll	Interperszonális kapcsolatok	Gyermekvédelem	Egészségvédelem	Környezettudatos magatartás	Fenntartható fejlődés
ISMERETEK	A drámapedagógia – produkciófelülete	×	×	×	×	×	×	×	×				×
	– gyökerei	×		×									
	– története	×			×								
	– hatásmechanizmusa		×	×			×	×		×			
	– alkalmazási területei	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
KÉSZSÉGEK, KÉPESÉGEK	Drámajátszás	×					×	×	×				
	Együttműködés	×				×	×	×	×	×			×
	Élményalapú ismeretszerzés	×			×	×				×	×	×	×
	Hatékony munkaszervezés	×				×	×	×	×				
	Problémamegoldás, konfliktuskezelés		×	×		×	×	×	×	×			×
	Kulturált szabadidő-eltöltés	×					×	×			×	×	×
	A készségfejlesztés szükségességének és lehetőségének felismerése	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

A drámapedagógia hatásmechanizmusát az 1. számú táblázat segítségével mint kompetencia-térképen modelláltuk.⁵ A drámapedagógia affektív, kognitív és konatív szempontból egyaránt hozzájárul a személyiség gyarapodásához: elméleti ismeretekre, alkalmazási készségekre, szociális képességekre tesz szert. Viszont a drámapedagógia közoktatásbeli térhódítása jelentős változásokat/változtatásokat feltételez alkalmazóitól:

- változást a tananyagban,
- változást a hozzáállásban, tanári szerepértelmezésben,
- változást az alkalmazott eljárásokban, módszerekben.

2. Színházi nevelés

A színházi nevelés a művészeti nevelés értékközvetítő szerepére épít, tággabb kontextusba helyezve részét képezi a színház-pedagógiának. Hagyományosan a szervezett előadás-látogatást értették alatta, de mára sokkal inkább azokat a próbálkozásokat, amelyek a színháznak, a dramatikus tevékenységnek az elemeit alkalmazzák iskolai vagy iskolán kívüli környezetben azaz a szándékkal, hogy a színjátszással a világot vagy magát a színházat mint művészeti területet közelebb hozza a gyerekekhez, fiatalokhoz. Ez megfelel Gavin Bolton modelljében⁶ a C típusú dramatikus tevékenységformának, ami a Theatre in Education (TIE) jelenti.

A színházi nevelés gyakorlata ma nagyon sok, formailag különböző tevékenységet foglal magába, mint például az előadás és a hozzá kapcsolódó foglalkozás, a rendhagyó irodalomórák, a beavató, valamint az osztálytermi színházi előadás stb.

A színházi nevelési programok az alkotási folyamatba szervesen beépítik a résztvevők meglévő attitűdjeit, és ezeket a saját élményű, tevékenységközpontú tanulás révén újfajta megértés irányába terelik. A foglalkozások mindig egy-egy izgalmas társadalmi, erkölcsi, emberi probléma köré épülnek. Magyarországon két folyamatosan működő TIE-társulat van: 1992-től a gödöllői székhelyű Kerekasztal Színházi Nevelési Központ és 1997-től a Káva Kulturális Műhely. Ma már egyre több hivatásos teátrum is próbálkozik a tantermi részvételi előadás formájával – hozzájárulva egy újabb színházlátogató és -értő generáció felneveléséhez.

⁵ PINCZÉSNÉ DR. PALÁSTHY-BÁNHIDI: Drámapedagógia.

⁶ BOLTON: A tanítási dráma elmélete.

3. Gyermek- és diákszínjátás

A drámapedagógia hazai adaptálása és terjesztése Mezei Éva, Debreczeni Tibor, Gabnai Katalin nevéhez fűződik. Legjelesebb képviselői az 1970-es években az amatőr színjátszástól indultak el. Külföldi, elsősorban angliai és csehszlovákiai tapasztalataikat gyermekszínjátszó tanfolyamok szakmai tanácskozásain, így az 1972-es első pécsi országos gyermekszínjátszó fesztiválon osztották meg az érdeklődőkkel.⁷

A nevelésközpontú gyermekszínjátásban a hangsúly a személyiségfejlesztésre és a feszültségoldásra helyeződik. A legfontosabb a gyermek, az ő öröme, játéka. A vezető nem előre játszik a gyerekeknek, hanem együtt játszik a gyerekekkel. Figyelembe veszi a játészó személyek, a gyerekek életkorát, érzékenységét, s ehhez igazítja a játékmódot. A gyakorlatok között nagy szerepet kapnak az érzékelési, a ritmusgyakorlatok, az improvizáció, a fantáziajátékok, a mozgásos etűdök, a gyerekekkel közös dramatizálás. Azaz hosszú idő telik el – akár hónapok, sőt évek is –, míg sor kerülhet a kötött szövegű színjáték tanulására és bemutatására.⁸ Tehát a korszerű gyermek- és diákszínjátásban nem a produktum a végcél, hanem a folyamat nevelőereje.

Az újonnan megismert módszereket aztán a rendezők pszichológusok, bábosok, népi gyermekjátékosok, ének-zenei szakemberek segítségével fejlesztették tovább itthon. 1975-ben pedig már az első gyermekszínjátszó rendezői tanfolyamokat is megszervezték.

1990-ben a rendszerváltással gazdátlaná vált gyermekszínjátás ügye is rendeződött, újraindult a Weöres Sándor Gyermekszínjátszó Fesztivál. 2017-ben immár huszonhatodik alkalommal kerül sor a Weöres Sándor Országos Gyermekszínjátszó Találkozó megrendezésére. A fesztivál háromlépcsős, felmenő rendszerű sorozat. Az országos találkozó egyben nemzeti is: a határon túli magyar területek közül minden évben résztvevőként üdvözölhetjük a helyi fesztiválok legjobbait a Felvidékről, a Muravidékről és Erdélyből is. A rendezvényre idén összességében mintegy 200 gyermekcsoport jelentkezett az ország minden részéről és a határainkon túlról.

III. A drámapedagógia a felsőoktatásban

A közoktatással párhuzamosan az 1980-as években a felsőoktatásban is megjelentek az első drámapedagógiai kurzusok. Több intézményben napali tagozatos tanító/tanár szakos hallgatók számára szerveztek betétlapos

⁷ DEBRECZENI: Társakat keresünk, 29–31.

⁸ DEBRECZENI: A drámapedagógia hazánkban, 3–4.

speciálkollégiumokat, illetve diplomások számára 120 órás intenzív továbbképzéseket.

Sőt a Magyar Drámapedagógiai Társaság szakemberei még 1992 környékén kidolgozták a drámajáték-vezető képzés követelményrendszerét. A képzéseknek egyre nagyobb szakmai rangja lett, igen sokan szereztek ily módon drámajáték-vezetői oklevelet.

Gabnai Katalin a zsámbéki tanítóképzőben, majd a Színház- és Filmművészeti Egyetemen tett erőfeszítéseket a drámatanár szak indítása érdekében. Hosszú és változatos, több eredményt, ugyanakkor kudarcot felmutató küzdelmes út után ma itt tartunk:

2012-ben indult a Pannon Egyetemen, Veszprémben a drámapedagógia-tanári mesterszak. Ez tiszavirág-életűnek bizonyult, mert 2013-tól újból visszatért az osztatlan tanárképzés. Ma alapképzési szakként működik a drámainstruktor szak, osztatlan képzésben pedig a dráma- és színházismeret-tanár szak szakpárban vehető fel a magyar-, angol-, német-, kémia- vagy informatikatanár szakkal, illetve egyházi intézményben hittanár–nevelőtanár szakkal a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán, valamint a Wesley János Lelkészképző Főiskolán.⁹

A pedagógus-továbbképzések rendszerében hivatalos akkreditációt kapott az Oktatási Minisztériumtól 2005-ben a tánc- és drámapedagógia szakirányú továbbképzési szak, majd 2010-től a továbbképzési rendszer változásával a

- drámapedagógia területen pedagógus-szakvizsgára felkészítő,
- dráma és színház a szociális integrációban,
- drámapedagógiai módszerek, technikák szakirányú továbbképzési szak.

A szakokat általában indító képzőhelyek:¹⁰

- Apor Vilmos Katolikus Főiskola
- Debreceni Református Hittudományi Egyetem (jogelődje: KFRTKF)
- ELTE Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar
- Eszterházy Károly Főiskola Tanárképző Központ
- Károli Református Egyetem Művészettudományi Intézet
- Károli Református Egyetem Nagykőrösi Kar
- Kecskeméti Tanítóképző Főiskola (Pallasz Athéné Egyetem)
- Nyugat-magyarországi Egyetem Apáczai Csere János Kar
- Pannon Egyetem, Veszprém
- Szent István Egyetem Pedagógiai Kar
- Wesley János Lelkészképző Főiskola

⁹ A felvi.hu adatai alapján.

¹⁰ A felvi.hu adatai alapján.

IV. A drámapedagógia szerveződése

1988-ban létrejött a Magyar Drámapedagógiai Társaság (MDPT) mint a drámapedagógia és a gyermekszínházas ügyét gondozó kiemelten közhasznú társadalmi szervezet. Taglétszáma mára 1000 fő feletti. Az egyesület alapító elnöke, 1994-től örökös tiszteletbeli elnöke Debreczeni Tibor. További elnökei:

1994–2002: Szakall Judit

2002–2010: Kaposi László

2010. november–2011. február: Keresztúri József

2011–2014: Dolmány Mária

Jelenlegi elnöke: Kaposi László

1991-től rendszeresen megjelenik a drámapedagógia máig egyetlen hazai periodikája, a Drámapedagógiai Magazin, kezdetben Debreczeni Tibor, 1995-től pedig Kaposi László főszerkesztésével. A szakmai folyóirat évente két rendszeres és öt éve egy-egy tematikus különszámmal jelentkezik. A DRÁMAjátékos hírlevél évente négy alkalommal a szakma aktuális eseményeiről ad tájékoztatást. Rendkívül informatív a honlap is: <http://www.drama.hu/>.

A lapnak, illetve Kaposi László szerkesztői-szervezői, Szauder Erik fordítói-szakírói, Trencsényi László tudományos-szervezői munkájának köszönhetően sikerült megalkotni a magyar terminológia alapjait. Sorra-rendre jelentek és jelennek meg szakkönyvek és fontos tanulmányok. Nemcsak külföldiek fordításai, hiszen a hazai gyakorlat is intenzív fejlődésnek indult.

A drámapedagógia hazai történetének fontosabb drámapedagógiai műhelyei:¹¹

- Corvin tér (a „hőskorszakban”)
- Marczibányi Téri Művelődési Központ, Budapest (MDPT)
- Gödöllői Kerekasztal
- ÉKP – Zsolnai József
- Szentlőrinc – Gáspár László
- debreceni tanítóképző – Palásthy Ildikó
- kaposvári képző – Tolnai Mária
- Miskolc – Püspöki Péter
- Veszprém – Pintér Rozália
- Káva Egyesület

¹¹ ECK–KAPOSI–TRENCSÉNYI: Dráma – pedagógia – színház – nevelés.

Jelentős nemzetközi kutatásban való részvételt biztosított a 2008-ban kezdődő DICE (Drama Improves Lisbon Key Competences in Education – A drámapedagógia hatása a lisszaboni kulcskompetenciákra),¹² mely 12 országban 4475 gyerek részvételével 111 program során vizsgálta

- a tanítási színház és dráma hatását a kulcskompetenciákra, valamint
- a fiatalok tudásának, készségeinek és attitűdjeinek változását.

A konzorcium vezetője a Káva Kulturális Műhely volt, tagjai:

- Hollandia: Leesmij Alapítvány
- Lengyelország: Gdański Egyetem
- Románia: Sigma Art Alapítvány
- Szlovénia: Taka Tuka Klub
- Anglia: Big Brum Színházi Nevelési Társulat
- Cseh Köztársaság: Károly Egyetem, Prága
- Norvégia: Bergeni Egyetem
- Palesztina: Theatre Day Productions
- Portugália: Lisszaboni Egyetem
- Szerbia: Drámapedagógiai Központ – CEDEUM
- Svédország: Gyerekek és Fiatalok Kulturális Központja, Umea

A nyolc lisszaboni kulcskompetencia közül az alábbiakat vizsgálták:

1. Anyanyelvi kommunikáció
2. A tanulás tanulása
3. Személyközi, interkulturális és szociális kompetenciák, állampolgári kompetencia
4. Vállalkozói kompetencia
5. Kulturális kifejezőkészség¹³

Eredményeik igazolják,¹⁴ hogy a tanítási színház és a drámaprogramok résztvevői:

- magabiztosabbak azokban a feladatokban, ahol olvasniuk kell vagy meg kell érteniük valamit;
- magabiztosabban kommunikálnak;
- jobban szeretnek iskolába járni;
- jobban oldják meg a problémákat;
- hatékonyabban küzdenek meg a stresszel;

¹² CZIBOLY: DICE – a kocka el van vetve.

¹³ Ezek a kompetenciák a NAT-tervezet tantárgyi tartalmainak meghatározó tartópillérei is, vö. www.oktatas2030.hu.

¹⁴ CZIBOLY, i. m.

- szignifikánsan toleránsabbak a kisebbségekkel és az idegenekkel;
- jobban hajlanak arra, hogy részt vegyenek a közösségeket érintő ügyekben;
- empatikusabbak: figyelembe veszik a többi embert is;
- inkább gondolnak a jövőjükre, és több tervük is van a jövőjükkel kapcsolatban;
- sokkal szívesebben vesznek részt művészeti vagy kulturális tevékenységben.

A kutatás kiadványát¹⁵ 16 nyelvre fordították le, s a 12 nemzeti konferencián túl foglalkozott vele az Európai Parlament is.

S az utóbbi idők tudománytörténeti szempontból legjelentősebb fejleménye, hogy 2016. március 30-án létrejött az MTA Neveléstudományi Bizottsághoz kapcsolódó Drámapedagógiai Albizottság.

A Drámapedagógiai Albizottság tiszteletbeli elnöke: Kilián István egyetemi tanár, professor emeritus (ME), elnöke: Trencsényi László c. egyetemi tanár (ELTE), titkára: Eck Júlia egyetemi docens (PE), tagjai: Cziboly Ádám PhD, tudományos munkatárs, Czibula Katalin egyetemi docens (ELTE), Demeter Júlia egyetemi docens (ELTE), Golden Dániel egyetemi adjunktus, tudományos munkatárs (SZFE), Kaposi József egyetemi docens (PPKE), Lannert István főiskolai adjunktus (KRE), Novák Géza Máté főiskolai adjunktus (ELTE), Pinczésné Palásthy Ildikó főiskolai tanár (DRHE), Raácz Judit egyetemi docens (ELTE), Tölgyessy Zsuzsa főiskolai adjunktus (PPKE), Zalay Szabolcs iskolaigazgató, Pécs, összesen 14 alapító tag.¹⁶ Valamennyien olyan tudományos minősítéssel rendelkező szakemberek, akiknek munkássága érintkezik a drámapedagógiával, s deklaráltan elkötelezettjei az albizottság céljainak, nevezetesen:

- a drámapedagógia interdiszciplináris szaktudományának képviselője a neveléstudomány szakmai nyilvánossága előtt;
- a drámapedagógia tárgyában született kutatási eredmények integrálása a neveléstudományi diskurzusba;
- összességében a szakmai identitás növelése.¹⁷

Reményeink szerint a drámapedagógia fejlődéstörténete a továbbiakban is töretlen marad!

¹⁵ CZIBOLY: DICE – a kocka el van vetve.

¹⁶ A felsorolásban az alapításkor jelzett intézményi hovatartozás szerepel.

¹⁷ Kommuniké az MTA Neveléstudományi Bizottsága szervezeti keretei közt működő Drámapedagógiai Albizottság megalakulásáról.

Felhasznált irodalom

- ♦ BOLTON, G.: *A tanítási dráma elmélete* (Színházi füzetek V.), Budapest, Marczibányi Téri Művelődési Központ, 1993.
- ♦ CZIBOLY Á. (szerk.): *DICE – a kocka el van vetve. Kutatási eredmények és ajánlások a tanítási színház és dráma alkalmazásával kapcsolatban*, elérhető: http://www.dramanetwork.eu/file/DICE_kutatasi_eredmenyek.pdf, letöltés dátuma: 2019. március 6.
- ♦ DEBRECZENI T.: Társakat keresünk, in *Színház* 1 (1977), 29–31.
- ♦ DEBRECZENI T.: A drámapedagógia hazánkban, in *Drámapedagógiai Magazin* 1 (1992), 3–4.
- ♦ ECK J.–KAPOSI J.–TRENCSÉNYI L.: *Dráma – pedagógia – színház – nevelés. Szöveggyűjtemény haladóknak*, Budapest, Oktatókutatató és Fejlesztő Intézet, 2016.
- ♦ PINCZÉSNÉ DR. PALÁSTHY I.: *Dráma – Pedagógia – Pszichológia*, Debrecen, Pedellus Tankönyvkiadó, 2003.
- ♦ PINCZÉSNÉ DR. PALÁSTHY I.–BÁNHIDI M.: *Drámapedagógia. Oktatói segédanyag. Kompetencia-alapú tanítási-tanulási programok elterjesztése a Hajdú-Bihar megyei pedagógusképzésben* (HEFOP-3.3.2-05/1.-2006-04-0008/1.0 projekt), Debrecen, DE–KFRTKF, 2007.
- ♦ SZAUDER E.: Akciókutatás és drámatanítás, in *Drámapedagógiai Magazin* 2 (2004), 11–14.
- ♦ *A Nemzeti alaptanterv tervezete*, elérhető: https://www.oktatas2030.hu/wp-content/uploads/2018/08/a-nemzeti-alaptanterv-tervezete_2018.08.31.pdf, letöltés dátuma: 2018. szeptember 15.
- ♦ *Kommuniké az MTA Neveléstudományi Bizottsága szervezeti keretei közt működő Drámapedagógiai Albizottság megalakulásáról*, elérhető: <http://www.drama.hu/node/671>, letöltés dátuma: 2017. április 12.
- ♦ 110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról, elérhető: <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1200110.kor>, letöltés dátuma: 2017. április 12.

HELYREIGAZÍTÁS

Tisztelt olvasóink!

A Collegium Doctorum legutóbbi, 2018/2 számában (195–198. oldal) recenziót jelentettünk meg az alábbi kötetről: Hanula Gergely: Chrysostomos Szentírás-magyarázata – A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homíliákban, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018.

A szerkesztőség hibájából az ismertetés szerzőjeként Kókai Nagy Viktort tüntettük fel, aki a cikket továbbította számunkra.

A szerző helyesen: Németh Csaba.

Minden érintettől és olvasóinktól a hibáért elnézést kérünk!

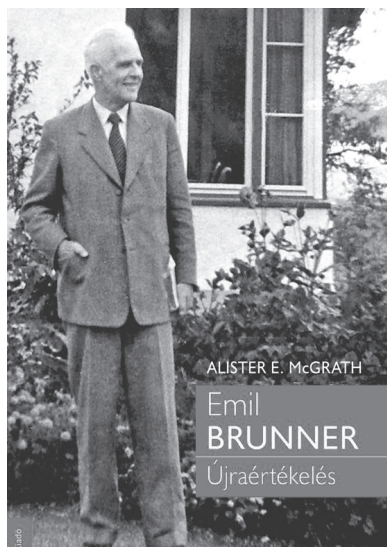
A szerkesztők

ALISTER E. McGRATH

Emil Brunner – Újraértékelés

Fordította: Szabadi István, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018

Alister E. McGrath neve és teológiai munkássága nem ismeretlen a magyar olvasó számára. Legyen szó akár az Osiris Kiadónál korábban megjelent műveiről (*Bevezetés a keresztény teológiába; Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*) vagy a Kálvin Kiadó gondozásában kiadott kisebb lélegzetű írásairól (*Meghökkentő értelem; Az ismeretlen Isten*), nem túlzás azt állítani, hogy a magyar nyelven elérhető eredetileg angolszász teológiai iskola alapvető munkáival állunk szemben. Az elmúlt évben napvilágot látott, de eredeti angol nyelven már 2014-ben megjelent Brunner-monográfiája jó eséllyel sorolható azoknak a munkáinak a sorába, amelyek nagy népszerűsége számíthatnak a magyar olvasók körében is, alapvetően két okból kifolyólag. Egyrészt azért, mert sajnálatos tény, hogy nagyon kevés magyar



ALISTER E. McGRATH

Emil
BRUNNER
Újraértékelés

nyelven elérhető teológiatörténeti irodalom áll a rendelkezésünkre, s ami megéri a magyar fordítást – az utóbbi közel két évtizedet figyelembe véve –, az elsősorban a reformatori korról szól. Az aktualításokat és izgalmakat magában rejtő huszadik századról alig találni magyar nyelven teológiatörténeti munkákat (kivételt képeznek ez alól a Nemzetközi Theológiai Könyv sorozaton belül megjelent Heinz Zahrnt és Friedrich Wilhelm Kantzenbach összefoglaló kötetei). Másrészt Emil Brunner személye és teológiai gondolkodása egészen egyértelműen háttérbe szorult a Karl Barth örökségén és teológiai felmérésein tájékozódó magyar teológiai gondolkodás számára,

s ez ma is érezhető mind a teológiai diszkussziókban, mind pedig a teológiai oktatásban. Ez utóbbi tény persze nem menti fel a magyar nyelvű könyvkiadást az alól a kötelezettsége alól, amely a közelmúlt valamely jelentős Barth-biográfiáját vagy teológiájának összefoglalását elérhetővé kellene hogy tegye szintén a magyar olvasók és érdeklődők számára, különösen is Barth halálának ötvenéves évfordulója okán.

Emil Brunner – Újraértékelés McGrath monográfiájának a címe, amely már első hallásra előrevetíti azt a könyv olvasásának elején is világossá váló tény, hogy nem egy teljes teológiai áttekintést s nem egy minden részletre kiterjedő önéletrajzot vehet kezébe az olvasó. „Ez a könyv elsősorban nem életrajzi mű, és nem is Brunner teológiáját kívánja bemutatni, hanem azt, hogy miként alakult ki gondolkodásmódja főleg az 1920-as és 1930-as éveket illetően, korának szellemi és kulturális kontextusán belül” – írja a szerző az előszóban (11). Jóllehet, nem kerüli meg a szerző a lényeges életrajzi adatok és események közlését, azaz a könyv végére egy egészen átfogó képet kaphatunk Brunnerről. Azonban főként ott tér ki az aprólékosabb tájékoztatásra, ahol az életrajzi momentumoknak teológiai előfeltételei és következményei vannak. Ugyanez igaz azokra a kortörténeti adalékokra is, amelyek az 1914–1919-es svájci identitásválságot vagy az 1930-as évek németországi eseményeit tárják az olvasók elé, hangsúlyozva ezzel: Brunner sem érthető meg a huszadik század sorsfordító és sajátos politikai eseményei, történelmi kontextusa nélkül. De ennek a másik oldalát is hangsúlyozni kell: Brunner teológiája és gondolkodása is fontos adalékot szolgáltat a huszadik század politikai teológiájához, továbbárnyalva azt a magyar teológiai gondolkodás számára élő képet, amely alapvetően Barth vagy Bonhoeffer teológiáján és életpályáján tájékozódik a kérdést illetően.

McGrath nem kerüli meg a szinte egy életen át tartó, Barthtal való összehasonlítás, vita és teológiai – olykor-olykor személyessé is váló – konfrontáció tényét. Az egész könyvre igaz, hogy felfedezhető benne egy halványan végigvonuló szál, amely Barth teológiájával összefüggésben vagy akár az azzal történő konfrontálódás alapján értelmezi Brunner teológiáját. Azt sem akarja teljesen elhallgatni a szerző, hogy ebben a kapcsolatban Brunner tűnik érzékenyebbnek és sebezhetőbbnek, mind teológiailag, mind pedig személyiségében. Innen érthető az a törekvés, amely egyrészt megpróbálja objektíven láttatni a brunneri teológiát – különösen is a Barthtal való teológiai nézeteltérések és különbségek kapcsán –, másrészt igyekszik rehabilitálni Brunnert, és felfedni teológiájának ma is releváns aktualitásait (ez követhető nyomon tulajdonképpen az egész utolsó, 9. fejezetben). Viszont éppen az objektivitás elve az, amely szükségszerűvé teszi, hogy az olvasó tisztán lássa Barth teológiájának értékét és hallatlan népszerűségét is, különösen úgy, ahogyan az a

magyar református teológiai hagyományban megjelent, és mind a mai napig jelen van. Azaz: a könyvhöz elengedhetetlenül hozzátartozna Barth magyarországi interpretációjának korrekt ismerete is.

Ám éppen a magyar református teológia Barth teológiáján való orientációja miatt válik ismét értékesé és érdekessé McGrath könyve a mai olvasó számára. Egy olyan teológus portréját és gondolkodását tárja elénk, aki kilépett a huszadik századi német nyelvű teológiai iskolák határain, s mind Nagy-Britanniában, mind pedig az Egyesült Államokban szólalhatott meg, olykor még a Barthénál is hallhatóbb és érthetőbb hangon. Így egy olyan monográfiát tarthatunk a kezünkben, amely szélesíti nemcsak a teológiai iskolák és gondolkodások terén a spektrumunkat, de földrajzi értelemben is tágítja a horizontot. Különösen jelentős ez az áttörés egy olyan tudományos és akadémiai kontextusban, amelyben az angolszász kultúra kezd egyre nagyobb teret nyerni napjainkban, mind a nyelv, mind pedig a teológiai gondolkodás szempontjából.

A könyv felépítése logikus és jól követhető, az olvasást és a tájékozódást további alfejezetek segítik és könnyítik. Alapvetően Brunner jelentősebb munkái szerint bontakozik ki a 9. fejezet. Külön értéke, hogy nem takarékoskodik a szerző eredeti Brunner-citátumokkal, amelyeket legtöbbször maga McGrath fordított németből angolra, kikerülve ezzel a nem mindig és nem mindenben pontos korabeli angol fordítást. A magyar verzió viszont alapvetően az angol szöveg alapján tájékozódott, jóllehet figyelembe vette az eredeti német munkákat is. Azonban éppen ez a nyelvi pluralizmus, vagy ha tetszik, nyelvi „nem-egyértelműség” teszi egészen világossá Brunner angolszász olvasatának tényszerűségét. Azt sem illik elhallgatni, hogy maga a szerző viszont nem református, így a protestáns ökumené egy újabb munkával járul hozzá a közös örökség feltérképezéséhez.

Sajnos a magyar olvasó nemcsak Brunnerről, de Brunnertől magától is csak keveset olvashat fordításban. Így a nagyszámú idézetek mindenképpen hozzánk közelebb hozzák a svájci teológust. S ezen a ponton válik ismét hiánypótlóvá a monográfia, hiszen – ha csak részleteiben és igencsak nagy vonalakban, ám mégis – bepillantást nyerhetünk egy teológus gondolkodásába, teológiai elképzeléseinek összefüggéseibe a kortársak és a teológiai előzmények kritikájának vagy éppen megerősítésének megvilágításában. Különösen fontosnak tűnhet ez akkor, amikor a mai teológiaművelést is eléri az a veszély, hogy a teológia csupán szolgálatot tegyen egyházkormányzati, gyülekezeti és társadalmi elvárásoknak, s így jóval kevesebb felület kínálkozik arra, hogy egy-egy teológus életművének kibontakoztatásával, és így egy szélesebb közönség megszólításával az elmélyülés, továbbgondolás, újraértékelés módszerével fedezzünk fel egy kort, egy teológust, egy gondolkodást,

magát a teológiát mint tudományt – mindenféle utilitarista haszonelvűség mellőzésével. Jóllehet éppen az utolsó fejezet arra tesz kísérletet, hogy keresi Brunner teológiájának mai használhatóságát és alkalmazhatóságát, de a könyv egésze megmarad az objektív teológiai gondolkodás bemutatásánál, s nem akar feltétlenül minden gondolatnál a jelenvalóságra applikálni. Bár az olyan fejezetcímek, mint „Brunner nézetei a keresztyén közösségről: egyház, állam és kultúra” (7. fejezet) vagy „Pedagógus és prédikátor: Brunner a közéleti értelmiségi” (8. fejezet) alapvetően magukkal hozzák a mai kontextusra vetítés lehetőségét, de ez sem bizonyít mást, mint azt, hogy az igazi teológiának mindig van aktualitása.

Brunner teológiai jelentősége nyilvánvalóan egy olyan örökség, amelyet talán jobban magáénak tart a svájci reformátusság, érthetően jelentős angolszász érdeklődésre számítva. Azonban ez nem jelentheti azt, hogy a magyar református teológiai gondolkodás és a mai teológiát művelők ne profitálhának felismeréseiből, gondolkodásából. Ha nem is ért egyet mindenben az olvasó Brunnerrel (például a szűzen fogantatás elvetésével vagy akár a természeti teológiát illetően), mégis kiváló beszélgető- és vitapartnernek tűnik a mai kortársak számára is. Már csak azért is, mert egy-egy teológiai témát – legyen az dogmatikai vagy szociáletikai – igyekszik McGrath alaposan előkészíteni, és korábbi teológia- és szellemtörténeti beágyazottsággal alaposabban szemléltetni.

A könyv igazi és egyben komoly teológiai olvasmány, nyilvánvalóan teológusoknak szánva, amely magában foglalja azt, hogy időt és koncentrált figyelmet kell fordítani rá, mert kerüli a kliséket, és mondanivalója utánagondolást igényel. Nyelvezete mégsem erőltetett, nem nehézkes, a Szabadi István készítette magyar fordítás is gördülékenyen adja vissza az eredeti szöveget. A függelékben található név- és tárgymutató (magában foglalva Brunner munkáinak a címét is) nagymértékben segíti a tájékozódást, egyben a monográfia kézikönyvként való használatát is.

McGrath munkája valóban újragondolás. Nem csupán Brunner teológiáját illetően, hanem a teológiatörténet realitását és szükségességét illetően is – köszönet érte a szerzőnek és a fordítónak.

Kovács Krisztián

SZERZŐK

- ♦ JENEINÉ HURJA BETTINA Valéria
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ KARASSZON ISTVÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ JENEI PÉTER (PhD)
református vallásanár-posztdoktor kutató, Debrecen
- ♦ KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ EGERESI LÁSZLÓ SÁNDOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ FEKETE CSABA (PhD)
könyvtáros, régi nyomtatványok, teológiai szakreferens,
Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára
- ♦ OLÁH RÓBERT (PhD)
tudományos igazgatóhelyettes, Tiszántúli Református Egyházkerület
Nagykönyvtára
- ♦ BÖLCSFÖLDINÉ TÜRK EMESE
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ LEHOCZKY MÁRIA MAGDOLNA
református hittanoktató, tanító, Károli Gáspár Református Egyetem
Tanítóképző Főiskolai Kar
- ♦ TÓTH JÁNOS
vezető-lelkész, Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervízori Intézet
- ♦ PINCZÉSNÉ PALÁSTHY ILDIKÓ (PhD)
főiskolai tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ KOVÁCS KRISZTIÁN (PhD)
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

